

Journal of the
Faculty of Divinity
of Ankara University

İçindekiler / Content

Araştırma Makaleleri / Research Articles

Hadis, Mesh (Metamorfoz) ve Kültürel Bağlam: Farelerin Dönüşüme Uğramış Yahudiler Olabileceğine Dair Bir Şaḥīḥayn Rivayetinin Tahlili
(*Hadith, Mesh (Metamorphosis), and Cultural Context: A Study of a Şaḥīḥayn Report on the Transformation of Jews into Mice*)
SUAT KOCA

Şāfi'î Fıkıh Usûlünde Mustefîd Haber
(*Mustafîd Reports in Şāfi'î Legal Theory*)
DAVUT EŞİT

Şairini Vazifesinden Edip Sürgüne Gönderen Bir Gazelin Hikâyesi
(*The Story of a Poem that Sent Its Poet to Exile*)
AHMET KARATAŞ

Haskala Sırasında Din-Bilim Çatışması: Onay Belgeleri, Bilim Kitapları ve Rabbani Din Adamları
(*The Religion-Science Conflict during Haskalah: Approval Documents, Science Books and the Rabbinic Clergy*)
ABDULLAH ALTUNCU

Araştırma Notu ve Yorumlar / Research Notes and Comments

Çağdaş Hadis Usulü Kitaplarında Kudsi Hadise Yer Aramak: Muntehâsma Göre Hadislerin Taksimi Üzerine Bir Not
(*Looking for a Place for Ḥadīth Qudsī in Modern Uşūl al-Ḥadīth Books: A Note on the Division of Hadiths according to the End of Isnâds*)
RECEP GÜRKAN GÖKTAŞ

Ye'cüc ve Me'cüc Kelimelerinin Etimolojisine Dair
(*On the Etymology of the Words Ya'jūj and Ma'jūj*)
YASİN MERAL

Eser ve Sempozyum Değerlendirmeleri / Book and Conference Reviews

Vefa Notları / Tributaries

M. Fuat Sezgin Hoca'nın Ankara İlahiyat Yılları: Sezgin ve Fakültenin Müşterek Tarihinden Bir Kesit
(*M. Fuat Sezgin's Years at the Faculty of Divinity of Ankara University: A Fragment of the Shared History of Sezgin and the Faculty*)
ALİ DERE

59: 2 (2018)

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi



ANKARA ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT
FAKÜLTESİ
DERGİSİ

ANKARA



ÜNİVERSİTESİ



İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ISSN: 1301-0522 / Cilt: 59 • Sayı: 2 • Yıl: 2018

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
JOURNAL OF THE FACULTY OF DIVINITY OF ANKARA UNIVERSITY
(ISSN: 1301-0522 e-ISSN: 1309-2057)

Cilt: 59 Sayı: 2 (Eylül / September 2018)

YAYINLAYAN KURUM VE SAHİBİ / PUBLISHING INSTITUTION

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi adına / on behalf of Ankara University Faculty of Divinity
Dekan Prof. Dr. İsmail Hakkı Ünal

EDİTÖR / EDITOR

Mehmet Kalaycı

YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD

Muhammet Emin Eren
Recep Gürkan Göktaş
Esra Gözeler
Yasin Meral
Tuğba Öztürk
Kevser Beyazyüz Sipahioğlu
Tuba Nur Umut

DANIŞMA KURULU / ADVISORY BOARD

Rahim Acar (*Marmara Üniversitesi*)
Mehmet Akkuş (*Ankara Üniversitesi*)
Halis Albayrak (*Ankara Üniversitesi*)
Yaşar Aydınli (*Uludağ Üniversitesi*)
Eyüp Baş (*Ankara Üniversitesi*)
Christoph Bochinger (*Universität Bayreuth*)
Ahmet Hikmet Eroğlu (*Ankara Üniversitesi*)
Frank Griffel (*Yale University*)
İlhami Güler (*Ankara Üniversitesi*)
Wael Hallaq (*Columbia University*)
Ömer Faruk Harman (*Marmara Üniversitesi*)
Jules Janssens (*Louvain University*)
İsmail Kara (*Marmara Üniversitesi*)

Sönmez Kutlu (*Ankara Üniversitesi*)
Oliver Leaman (*University of Kentucky*)
Jon Mcginnis (*Univ. of Missouri-St. Louis*)
Yahya Michot (*Hartford Seminary*)
Peter Müller (*Pädagogische Hochsch. Karlsruhe*)
Üzeyir Ok (*İbn Haldun Üniversitesi*)
Ejder Okumuş (*Eskişehir Osmangazi Üniversitesi*)
Mehmet Özdemir (*Ankara Üniversitesi*)
Osman Taştan (*Ankara Üniversitesi*)
Ömer Özsoy (*Goethe-Universität Frankfurt*)
Mustafa Öztürk (*Marmara Üniversitesi*)
İsmail Hakkı Ünal (*Ankara Üniversitesi*)

AÜİF Dergisi **ULAKBİM TR-Dizin** ve **Index Islamicus** tarafından indekslenmektedir.

AÜİF Dergisi (ISSN 1301-0522) hakemli akademik bir dergidir ve yılda iki defa yayınlanır. Bu dergide yayınlanan makalelerin ilim ve dil yönünden sorumluluğu yazarlarına aittir. Fikirlerden editörler sorumlu tutulamazlar. Makalelerde belirtilen görüşler, zorunlu olarak *AÜİF Dergisi*'nin görüşlerini yansıtmazlar. Dergide yayınlanan makalelerin tüm yayın hakları *AÜİF Dergisi*'ne aittir. Makaleler, önceden izin alınmaksızın tamamen veya kısmen herhangi bir şekilde basılamaz ve çoğaltılamaz. Ancak ilmi amaçlar doğrultusunda, kaynak göstermek kaydıyla özetleme ve alıntı yapılabilir.

AUIF Dergisi (*Journal of the Faculty of Divinity of Ankara University*) is a peer-reviewed scholarly journal and is published twice a year. Opinions expressed in the Journal belong solely to the authors and do not necessarily represent those of the Journal. All that is published in this Journal is copyrighted and all rights reserved. Neither as a whole nor in part may the articles published in this Journal be reproduced or distributed in any way or through any digital storage and retrieval system without permission. We allow, however, brief quotations and abstracts for scholarly purposes.

İLETİŞİM ADRESİ / CORRESPONDENCE

Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi 06500 Beşevler, Ankara
Telefon: (312) 212-6800 dah.1242 Fax: (312) 213-0003
E-posta: iladergi@divinity.ankara.edu.tr URL: <http://ilahiyatdergi.ankara.edu.tr>

BASKI / PRESS

Ankara Üniversitesi Basımevi, A.Ü. Tandoğan Kampüsü, Beşevler, Ankara. Tel: 0(312) 213-6665
Online Yayın Tarihi: Kasım 2018

İçindekiler / Content

Araştırma Makaleleri / Research Articles

- Hadis, *Mesh* (Metamorfoz) ve Kültürel Bağlam: Farelerin Dönüşüme Uğramış Yahudiler Olabileceğine Dair Bir *Şahîhayn* Rivayetinin Tahlili
(*Hadith, Maskh (Metamorphosis), and Cultural Context: A Study of a Şahîhayn Report on the Transformation of Jews into Mice*)
SUAT KOCA..... 1-64
- Şâfiî Fıkah Usûlünde *Mustefîd Haber*
(*Mustafîd Reports in Şâfiî Legal Theory*)
DAVUT EŞİT.....65-81
- Şairini Vazifesinden Edip Sürgüne Gönderen Bir Gazelin Hikâyesi
(*The Story of a Poem that Sent Its Poet to Exile*)
AHMET KARATAŞ..... 83-111
- Haskala Sırasında Din-Bilim Çatışması: Onay Belgeleri, Bilim Kitapları Ve Rabbani Din Adamları
(*The Religion-Science Conflict during Haskalah: Approval Documents, Science Books and the Rabbinic Clergy*)
ABDULLAH ALTUNCU..... 113-138

Araştırma Notları / Research Notes

- Çağdaş Hadis Usulü Kitaplarında Kudsi Hadise Yer Aramak: *Muntehâsına* Göre Hadislerin Taksimi Üzerine Bir Not
(*Looking for a Place for Hadith Qudsî in Modern Uşûl al-Ḥadîth Books: A Note on the Division of Hadiths according to the End of Isnâds*)
RECEP GÜRKAN GÖKTAŞ..... 139-160
- Ye'cüc ve Me'cüc Kelimelerinin Etimolojisine Dair
(*On the Etymology of the Words Ya'jûj and Ma'jûj*)
YAŞİN MERAL..... 161-169

Eser Değerlendirmeleri / Book Reviews

- Mukaddesi. Ahsen Batur (çev.). *İslam Coğrafyası (Ahsenü't-Tekâsîm)*
BETÜL YURTALAN 171-180
- Houari Touati. Ali Berktaç (çev.). *Ortaçağ'da İslam ve Seyahat*
KEVSER BEYAZYÜZ SİPAHIOĞLU 181-194
- Nancy E. Snow (Ed.). *The Oxford Handbook of Virtue*
TUBA NUR UMUT..... 195-204
- Tariq Jaffer. *Râzî Master of Qur'ânic Interpretation and Theological Reasoning*
MUAMMER İSKENDEROĞLU..... 205-208

Bilimsel Toplantı Değerlendirmeleri / *Reviews of Conferences, Meetings, and Seminars*

Uluslararası İmam Mâturîdî: Kayıp Aydınlanmanın İzinde alıştayı
(25–27 Ekim 2018, Ankara) Hakkında

TUĞBA ÖZTÜRK..... 209-220

Vefa Notları / *Tributaries*

Mehmet Fuat Sezgin Hoca'nın Ankara İlahiyat Yılları: Sezgin ve Fakültenin Müşterek
Tarihinden Bir Kesit

(*M. Fuat Sezgin's Years at the Faculty of Divinity of Ankara University: A Fragment
of the Shared History of Sezgin and the Faculty*)

ALİ DERE 221-250

Hadis, *Mesh* (Metamorfoz) ve Kültürel Bağlam: Farelerin Dönüşüme Uğramış Yahudiler Olabileceğine Dair Bir *Şahîhayn* Rivayetinin Tahlili*

SUAT KOCA

Ankara Üniv. İlahiyat Fakültesi

kocas@ankara.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0003-0367-7319>

Öz

Bu makale dinî metinlerin değerlendirilmesinde kültürel bağlamın dikkate alınmasına yönelik çalışmalara bir katkı niteliğindedir. Çalışmada kadim zamanlarda Yahudi bir topluluğun başkalaşım geçirerek fareye dönüştüğünü anlatan bir rivayet ele alınmakta ve hem klasik hadis literatürü zaviyesinden, hem de erken dönemin kültürel/çevresel kodları açısından değerlendirilmektedir. Bu bağlamda evrensel bir inanış ve tasavvur biçimi olarak metamorfoz olgusunun İslam düşüncesindeki yerine dikkat çekilmekte ve ilgili rivayeti çevreleyen kültürel atmosfer tasvir edilmektedir. Ayrıca ilginç ve yadırgatıcı bir içeriği olan rivayete yönelik eleştiri ve yorumlara temas edilmektedir. Sonuç olarak konuyla ilgili lehte ve aleyhteki yaklaşım ve söylemler, hadis literatürüyle bir diyalog sorunu yaşandığını düşündürmektedir. Makale bundan hareketle hadise ve hadis edebiyatına yönelik bakış açısının gözden geçirilmesini önermekte, özellikle Hz. Peygamber'in risalet görevi kapsamında olmayan ve sosyo-kültürel inanış ve kabulleri yansıtan rivayetlerin daha geniş ve bütüncül bir perspektifle ve insanlığın kadim tarihinin özgün bir parçası olarak okunmasını teklif etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, *Mesh*, Metamorfoz (Başkalaşım), Yahudiler, Fare, Kültürel Bağlam

Hadith, *Maskh* (Metamorphosis), and Cultural Context: A Study of a *Şahîhayn* Report on the Transformation of Jews into Mice

Abstract

This article deals with a hadith report about a Jewish community metamorphosed and turned into mice in ancient times, and aims at contributing to studies as to how to evaluate religious texts by taking into consideration the cultural context in which they came into being. Firstly, I attempt to make an assesment of the report both from the point of the classical hadith literature and the cultural/environmental codes of the early period. Then I examine the place of *maskh* (metamorphosis), as a universal belief and a mode of

* Bu çalışma 10-11 Aralık 2011 tarihinde Diyanet İşleri Başkanlığı ve Türkiye Diyanet Vakfı ortaklığıyla İSAM'da düzenlenen X. Gerede Hadis Meclisi Uluslararası İhtisas Toplantısı'nda sunulan bildirinin gözden geçirilmiş ve genişletilmiş halidir. Çalışma konusu rivayete dikkatimi çeken ve ilk taslağı okuyup görüşlerini paylaşan Bünyamin Erul'a şükranlarımı sunarım. Ayrıca eleştiri ve katkılarından dolayı Recep Gürkan Göktaş ve Yasin Meral'e müteşekkirim.

imagination, in the Islamic thought and describe the cultural atmosphere surrounding the report in question. I also touch upon the criticisms directed against and the comments on this report that has a rather odd yet fascinating content. The positive and negative discourses developed concerning the subject makes one think that there might be a dialogue problem between researchers and the hadith literature. For this reason, I suggest a reevaluation of the approaches towards hadith and its literature, and, in this regard, I offer a way of reading the narratives which were not part and parcel of the apostolic duty of the Prophet and which reflected the socio-cultural beliefs and assents of the time from a wider and more comprehensive perspective and as an original segment of the long human history.

Keywords: Hadith, *Maskh*, Metamorphosis, Jews, Mice, Cultural Context

Giriş: Kültür, Din ve Hadis

Hadis hakkında geliştirdiğimiz perspektif, genel anlamda varlık, bilgi, insan, toplum ve değer gibi kavramlara yüklediğimiz anlamlarla; özel olarak da vahiy, nübüvvet ve bilhassa din/İslam anlayışımızla ilişkili olarak şekillenir. Louis Gardet, “İslam özü itibariyle bir din olduğu gibi, bir din olduğundan kesinlikle ayrı düşünülemez bir şekilde bir ümmet, bir medeniyet ve bir kültürdür”¹ derken, İslam’ı, tarihsel tecrübe ve sosyo-kültürel gerçeklik açısından tanımlıyor ve onun temel dinî metinlerde ifadesini bulan dinsel gerçeklikten daha fazlasına tekabül ettiğini ima ediyordu. Buna göre İslam; inanç, ibadet ve ahlâka dair esaslardan oluşan bir dinî değerler manzumesi olduğu kadar, bu değerlerle ilişkili maddi ve manevi, bireysel ve sosyal, kadim ve modern tavır, tutum, görüş, zihniyet, inanış, alışkanlık ve tezahürlerin, kısacası bir kültürün adı olarak da anlaşılmaktadır. Bu kavrayış tarzı, İslami bilgiyi de münhasıran dinin temel kaynakları çerçevesinde değil, İslam kültür ve medeniyetinin geniş yelpazesinde konumlandırmayı salık vermektedir.

Dinî öğretilerin daima bir kültür evreni içinde insanlara ulaştırılmış olması, sosyo-kültürel sürekliliği bir zorunluluk haline getirmiştir. Hiçbir kültür boşlukta gelişmediği gibi, hiçbir din de boşlukta gelişmemiştir. Bu, din ve kültür arasındaki diyalektik ilişkinin doğal bir sonucudur. Öte yandan bu ilişkiyi tanımlarken her iki unsurun birbirinden bağımsız doğaları olduğunu dikkate almak önem arz etmektedir. Başka bir deyişle din ve kültürden her biri özgül ve farklı bir neliğe sahip olduğu gibi, bunların birbirlerine indirgenmesi, özellikle de dinin kültürle özdeşleştirilmesi mümkün

¹ Louis Gardet, “Din ve Kültür,” Peter Malcolm Holt, Ann Katherine Swynford, Bernard Lewis (ed.), *İslam Tarihi, Kültür ve Medeniyeti*, terc. İlhan Kutluer (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1997) içinde, c.4, s.111.

değildir. Kültür, modern çağla birlikte bazı çevrelerde dinsel otoritenin konumunun mirasçısı olarak takdim edilse de,² böyle bir yaklaşım, aşkın bir değer sistemi olan dinin, ayırıcı vasfı beşer eliyle üretilmiş olmak olan kültüre³ indirgenmesi ve böylece dinin aşkın karakterini kaybetmesi gibi bir tehlike doğurabilir.⁴ Öte yandan dinlerin, tarih sahnesine çıktığında mevcut kültürel birikimi bütünüyle yok sayarak yeni baştan bir sistem ortaya koyduğunu düşünmek de beşeri, sosyal, tarihsel ve kültürel verilerin doğrulayabileceği bir yaklaşım değildir.⁵ Aksine, bir dinin yayılması ve taraftar bulması, ilk planda, o dinin öğretilerinin söz konusu toplumun kültür düzeyine uygun düşmesiyle bağdaştırılmıştır. Dinî öğretilerin, yayılmayı hedefledikleri ortamın kültür düzeyinin gerisinde yahut üstünde yer almaları, o dinin yaygınlaşma, tutunma ve gelişme potansiyelini olumsuz etkileyecektir.⁶ İslam da kendi öğretisini ilk muhataplara sunacağı zaman toplumsal gerçekliği ve tecrübeyi gözetken bir yol takip etmiş ve hiçbir konuda Arapların alışageldiği/bildiği şeylerin dışına çıkmamıştır.⁷ Bu bağlamda, Kur'an'da dinî idealleri ifade etmek için 'bilinen/tanınan' anlamına gelen *ma'rûf* kelimesinin tercih edilmesi manidar bulunmuştur.⁸ Kur'an'ın birçok konuda *ma'rûfa* göre hareket etmeyi onaylaması, İslam'ın sunduğu değer ve dünya görüşünün mevcut sosyo-kültürel koşullarla uyumlu bir şekilde inşa edildiği ve -dinin temel ilkelerini gözetmek kaydıyla- Müslüman birey ve toplumun sosyo-kültürel şartlar çerçevesinde kendi beşeri dünyalarını kurmada olabildiğince özgür bırakıldığı şeklinde yorumlanmıştır.⁹

Tefsir disiplinindeki olgu-nass ilişkisine dair geliştirilen çağdaş teoriler¹⁰ de, Kur'an'ın, nazil olduğu dönemdeki kültürel koşulları dikkate aldığı- nı vurgulaması açısından kayda değerdir. Buna bağlı olarak Hz. Peygamber de içinde yaşadığı toplumla etkin bir şekilde iletişime geçebilmek için toplumun kültürel kodlarını dikkate almış ve mesajını erken dönem Arap top-

² Terry Eagleton, *Kültür Yorumları*, terc. Özge Çelik (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2016), ss.10-11.

³ Doğan Özlem, *Felsefe Yazıları* (İstanbul: İnkılâp Yayınları, 2002), s.149.

⁴ Eagleton, *Kültür Yorumları*, ss.146-147.

⁵ Fatih Özkan, "Dinin Anlaşılmasında Kültürel Etki," *İğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 10 (2016), s.314.

⁶ August Bebel, *Hız. Muhammed ve Arap-İslam Kültürü Dönemi*, terc. Veysel Atayman (İstanbul: Bordo-Siyah Yayınları, 2008), s.12.

⁷ Ebü İshâk eş-Şâtîbî, *el-Muvâfakât fî Uşûli's-Serî'a*, tah. Ebü 'Ubeyde Âlu Selmân (el-Huber: Dâru İbn 'Affân, 1997), c.2, ss.76-79; Krş. *el-Muvâfakât: İslami İlimler Metodolojisi*, terc. Mehmed Erdoğan (İstanbul: İz Yayıncılık, 2003), c.2, ss.7-11.

⁸ M. G. S. Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, terc. Ahmet Demirhan (İstanbul: İz Yayıncılık, 2000), c.1, s.102.

⁹ Osman Eyüboğlu ve Mehmet Okuyan, "Kur'an'ın Sosyo-Kültürel Koşulları Dikkate Alışı: Ma'rûf Kavramı Örneği," *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26-27 (2008), s.213.

¹⁰ Nasr Hâmid Ebü Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, terc. M. Emin Maşalı (Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2006), ss.47-52; 53-172.

lumunun aşına olduğu bir takım pratikler, değerler, mitler, inanışlar, alışkanlıklar, semboller ve gerçeklikler vasıtasıyla vermiştir.¹¹ Bu nedenle kaynaklarda aktarılan öyle rivayetler vardır ki, bunlar o günkü toplumun kendine özgü sosyo-kültürel yapısıyla ilgili olduğundan söz konusu rivayetlerin zahiri anlamlarıyla kabullenilmesi bazı sakıncaları da beraberinde getirebilmektedir.¹²

Din ve kültür münasebetinin doğal bir sonucu olarak, aslı nüvesini temel/sabit inançların ve fikirlerin oluşturduğu dinlerin hayatiyeti, değişim ve gelişimle karakterize edilen kültürel unsurları¹³ bünyesine entegre etme kabiliyetine bağlanmıştır. Buna göre, genelde dinleri özelde İslam'ı tam olarak anlamak isteyenler için onların dokusundaki değişik unsurları tespit etmek bir görev olarak karşımıza çıkmaktadır.¹⁴ Bu tespit, hadisleri anlamak için de izlenebilecek yöntemsel bir ima içermektedir. Çünkü mahiyeti itibarıyla dinî metinler olarak hadisler bir kültüre biçim verdikleri gibi, kendileri de bir kültür içinde biçimlenmişlerdir.¹⁵ Hadisler bu manada tarih içinde sayısız kültürel unsura kaynaklık etmiş, pek çok kültürel unsurdan da etkilenmiştir. Onların yapı ve dokusundaki farklı kültürel öğeleri belirlemek, geçmişte ve günümüzde, kendisine bir yön tayin etmek isteyenler için yardımcı bir unsur olarak değerlendirilmiştir.¹⁶

Kuşkusuz dinî bir metin olarak hadis ile beşerî bir olgu olarak kültür arasındaki diyalektik ilişki sofistike bir mahiyete sahiptir ve çok yönlü ve kapsamlı araştırmalara konu olabilecek derinlikte ve genişliktedir.¹⁷ Ancak hadisler özelinde mesele büyük ölçüde rivayetlerin vârit oldukları dönemin kültürüyle hangi düzeyde ve ne türden bir münasebet içinde oldukları noktasında düğümlenmektedir. Bu bağlamda genel hükümlerden ve yorumlardan hareketle bir sonuca varmak çoğu zaman mümkün olmamaktadır. Bunun yerine, hadis rivayetlerini tek tek ele alarak muhtevasını Cahiliye ve erken dönem İslam toplumuna özgü kültürel kodlar, unsurlar, inanışlar ve kabuller açısından değerlendirmek daha isabetli görünmektedir. Bu yakla-

¹¹ Yavuz Ünal, "Gelenek-Sünnet İlişkisi," *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (1999), s.86.

¹² Mehmet Emin Özafşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek* (Ankara: Otto Yayınları, 2015), s.356.

¹³ "Kültür hem düzenlemeye hem de kendiliğinden büyümeye, gelişmeye işaret eder. Kültürel olan değiştirilebilendir." Eagleton, *Kültür Yorumları*, s.13.

¹⁴ Ilse Lichtenstadter, *Islam and the Modern Age: An Analysis and an Appraisal* (New York: Bookman Associates, 1958), s.33.

¹⁵ Bu tespit Kur'an için de yapılmıştır. Bkz. Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s.52.

¹⁶ Yavuz Ünal, "Sünnetin Anlaşılmasında Kültürel Unsurların Rolü," Salih Karacabey (ed.), *Günümüzde Sünnetin Anlaşılması* (Bursa: KURAV Yayınları, 2005) içinde, s.247.

¹⁷ Bu konuda eleştirel bir sorgulama için bkz. Mehmet Emin Özafşar, *Hadis ve Kültür Yazıları* (Ankara: Otto Yayınları, 2015), ss.39-54.

şimdiki güçlük ise rivayetin muhtevasındaki dinsel unsurlar ile kültürel unsurların ayrıştırılmasıdır.¹⁸ Dinî öğretilerin bir kültür atmosferi içinde insanlara ulaştırılması, öğretinin özündeki dinî unsur ile onu çevreleyen kültürel unsurun ayırdını zorlaştırmaktadır. Öte yandan dinî öğretinin başka toplumsal kabullere aktarılmasında kültürel öğelerin ayrıştırılması daha da önemli hale gelmektedir, zira bu aşamada birbirine karıştırılma ihtimali daha fazla olmaktadır.¹⁹ Hatta bazı durumlarda kültürel öğelerin dinî öğeler olarak takdim edildiğinden söz etmek bile mümkündür; bu durumda iki öğeyi birbirinden ayırmak bir zorunluluk haline gelebilir. Bu meyanda bazı çalışmalarda hadis-kültür münasebetine dair gerçekçi ve tutarlı bir bilimsel yaklaşımın geliştirilmesine gereksinim bulunduğu ifade edilmiş²⁰ ve bazı teklifler getirilmiştir.²¹

Hz. Peygamber'e nispet edilen ve hadis literatüründeki mevcut rivayetleri "Hz. Peygamber'in tebliğ etmekle mükellef olduğu risâlet kapsamında olan" ve "risaletin tebliği kapsamında olmayan" şeklinde taksim eden eş-Şâh Veliyyullâh ed-Dihlevî (ö.1176/1762),²² rivayet malzemesini değerlendirirken Hz. Peygamber'in görevini, gönderiliş amacını ve bilgisinin kaynaklarını dikkate almayı salık veren bu yaklaşımıyla hadis-kültür münasebetine dair araştırmalar için epistemik ve metodik bir imkan sunmaktadır. Ed-Dihlevî'nin ilk grupta saydığı hadisler, ahiret ve melekût âleminin bilgisi, şer'î esaslar, ibadetlere ilişkin hususlar, *irtifâklar* (insani-sosyal ihtiyaçlar ve karşılama yolları), mutlak hikmet ve maslahatlar, amellerin faziletleri ve menkibelerle ilgili olup, bunlar *muvaṭṭa'*, *muṣannef*, *sunen* ve *câmi'* gibi türler/adlar altında anılan ve ağırlıklı olarak fıkıhın ihtiyaçlarına hizmet edecek tarzda düzenlenmiş olan klasik hadis musannefâtının²³ omurgasını oluşturmaktadır. Hz. Peygamber'den münhasıran beşer vasfıyla sadır olan

¹⁸ Dinî olanı kültürel olandan ayırt etmenin imkânı hakkında bkz. W. Montgomery Watt, *Dinlerde Hakikat*, terc. A. V. Taştan ve A. Kuşat (İstanbul: İz Yayıncılık, 2002), ss.18-19.

¹⁹ İbrahim Bor, "Vahiy-Kültür İlişkisi," *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52:1 (2011), s.124.

²⁰ Bkz. Talat Sakallı, "Cari Kültürün Hadis Rivayetine Tesiri," *IV. Kutlu Doğum Sempozyumu* (Isparta: SDÜ Yayınları, 2002) içinde, ss.296-297.

²¹ M. Emin Özafşar, modern zamanların kurumsal yapısı içerisinde ortaya çıkan ve yürütülen bilimsel hadis faaliyetini dikkate alarak yeni bir adlandırma teşebbüsünde bulunmuş ve günümüz hadis biliminin *hadis kültürü bilimi* evresinde olduğunu ileri sürmüştür. Ona göre hadis kültürü biliminin çerçevesine 'sosyal tarih', 'zihniyet ve ilim tarihi' ve 'edebiyat tarihi' gibi araştırma konuları dahil edilmelidir. Bkz. Özafşar, *Hadis ve Kültür Yazıları*, ss.71-76.

²² Eş-Şâh Veliyyullâh ed-Dihlevî, *Hucetullâhi'l-Bâliğa*, tah. es-Seyyid Sâbiğ (Beyrut: Dâru'l-Cil, 2005), c.1, ss.223-224; krş. *İslâm Düşünce Rehberi*, terc. Mehmet Erdoğan (İstanbul: İmaj Baskı, 2003), ss.395-397.

²³ Bkz. Ömer Özpinar, "Teşekkül Sürecinde Hadis-Fıkıh İlişkisi Üzerine," *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20:2 (2005), ss.139-150.

ve daha çok zanna, kişisel görüşe ve tecrübeye dayalı bir içeriğe sahip olan ikinci gruptaki rivayetler de hadis literatürünün özgün bir parçasıdır. Hatta tarihte ve günümüzde hadise yönelik eleştirilerin odağında daha ziyade bu türden haberlerin yer aldığı bile söylenebilir. Bu haberlerden bir kısmı, Hz. Peygamber'in, içinde yaşadığı toplumda anlatılagelen şeylere dayalı olarak dile getirdiği (*mā zekerahu kemā kāne yezkuru kavmuhu*) "folklor kabilinden"²⁴ rivayetlerdir ve o günkü Arap toplumun kültürünü, geleneklerini, inanışlarını ve hayat tarzını yansıtan sözlü/yazılı ürünlerdir. Bu çalışma, bu kapsamda olduğunu düşündüğümüz bir rivayeti tahlil etmeyi amaçlamaktadır. Makalede kadim zamanlarda Yahudi bir topluluğun başkalaşım geçirerek fareye dönüştüğünü anlatan bir rivayet ele alınacak ve hem klasik hadis literatürü zaviyesinden, hem de erken dönemin kültürel/çevresel kodları açısından değerlendirilecektir.²⁵

1. Rivayetin Kaynakları ve Tarikleri

Araştırmamıza konu olan rivayet, tespitlerimize göre, erken dönem hadis literatüründe farklı tariklerle on kaynakta nakledilmiştir. Bütün tarikler tek bir sahabiden, Ebū Hurayra'dan rivayet edilmiştir. Rivayeti aktaran en erken kaynak 'Abdurrazzâk'ın (ö.211/826) *el-Muşannef*'idir. Eserin *menâsik* bölümünde "Harem sınırları içinde öldürülebilen ve öldürülmesi *mekrūh* olan (hayvan)lar" babı altında kaydedilen rivayet, farenin harem sınırları içinde ve dışında öldürülmesi caiz olan hayvanlardan olduğunu belirten diğer haberlerle ilişkili olarak zikredilmiştir. *Mevkūf* olarak aktarılan rivayetin sonundaki diyalog, rivayetin izafe edildiği kaynak açısından dikkat çekicidir:

Fare *meshe* uğramıştır. Bunun alâmeti, önüne deve sütü konursa onu tatmaması, koyun sütü konursa onu içmesidir." (Bunun üzerine) Ka'b, Ebū Hurayra'ya, "Bu senin Rasulullah'tan işittiğin bir şey mi?" diye sormuş, Ebū Hurayra da, "Bana Tevrat mı indirildi?" cevabını vermiştir.²⁶

²⁴ Niteleme mütercim Mehmet Erdoğan'a aittir.

²⁵ Bu konuda savunmacı bir gaye ve yaklaşımla kaleme alınan bir makale neşredilmiştir. Makale, farelerin deve sütü içmediklerine dair rivayetteki bilgiyi bilimsel gerçeklere aykırılık açısından ele alması ve deneysel test yöntemiyle incelemeye tabi tutması açısından ilginç bir veri sunmaktadır. Bkz. Huzeyfe Şerif el-Hatib ve Mu'izzu'l-İslam 'İzzet Maḥmūd Fāris, "Dirāse Nakdiyye li'l-Ḥadīṣi'ş-Şerīf: Fukidet Umme^{unn} min Benī İsrā'īl lā Yudrā mā Fa'alet ve İnnī lā Urāhā İllā'l-Fā'r," *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27:27 (2012), ss.198-208.

²⁶ 'Abdurrazzâk b. Hemmām, *el-Muşannef*, tah. Ḥabīburrāḥmān el-A'zamī (Hind: el-Meclisu'l-İlmī-Beyrut: el-Mektebu'l-İslāmī, 1403), c.4, s.447 (no.8399). Rivayetin Arapça metninde Ka'b yerine 'Hemmām ismi zikredilmiştir ki bu bir istinsah veya tahkik hatası olmalıdır. Rivayet aynı isnadla

Rivayet, el-Buḥārî'nin (ö.256/869) *el-Cāmi'u's-Şaḥîḥ*'inde daha geniş bir yapıyla, yeni ayrıntılarla, zanna dayalı bir üslupla ve *merfū'* olarak nakle edilmiştir:

İsrailoğulları'ndan bir topluluk/kabile (*ummet*) kaybolmuştur. Bu topluluğun ne işlediği bilinmiyor. Ben bu topluluğun fareden başka bir şeye dönüştüğünü sanmıyorum. Çünkü fare, önüne deve sütü konulursa onu içmez, koyun sütü konulursa onu içer. Ebū Hurayra demiştir ki: Ben bunu Ka'b'a anlattım. Ka'b ise bana "Sen Rasulullah'ı bunu söylerken işittin mi?" diye sordu. Ben de "evet" cevabını verdim. Ka'b bunu defalarca sorunca, ben de (sonunda) ona, "Ben Tevrat mı okuyorum?" dedim.²⁷

El-Buḥārî yaratılışın başlangıcına dair haberlere tahsis ettiği *Bed'u'l-ḥalk* bölümünde rivayete yer vermiştir. Rivayetin, ileride değinileceği üzere, farenin ilk defa varlık sahnesine çıkışını da anlattığı göz önüne alındığında bu tercihin nedeni anlaşılabilir. Ancak rivayet ile "Müslümanın en hayırlı malı dağ başlarında güttüğü koyundur" şeklindeki *bāb* başlığı (*terceme*) arasında bir mutabakat bulunduğunu söylemek zordur.

Şarih Bedruddin el-'Aynî (ö.855/1451) de söz konusu *bāb*'ın sadece koyunun zikredildiği ilk iki rivayet ile bir münasebetinin olabileceğini; deve, yılan, horoz, fare, keler ve yılandan bahseden müteakip rivayetlerinse bu *bāb*la bir mutabakat ve münasebeti olmadığını belirtmiştir. Ona göre bu rivayetlerin, "...(Allah) Yeryüzünde her türden canlıyı var etti" (2/el-Bakara:164) ayetinin zikredildiği bir önceki *bāb*'ın altında olması daha uygundur. Nitekim bazı nüshalarda "Müslümanın en hayırlı malı dağ başlarında güttüğü koyundur" şeklinde bir *bāb* başlığı bulunmamaktadır.²⁸ Öte yandan rivayetin, 'Abdurrazzāk'ın *el-Muşannef*'indeki tasnif dikkate alındığında, "Beş hayvan vardır ki bunlar *fāsiḳ* olup haremde öldürülebilir" başlıklı izleyen *bāb*la ilişkili olduğu da düşünülebilir. Her halükarda mevcut durumu *tebvib* tasarrufundan ziyade *istinsāḥ/nuşa* faktörüyle açıklamak daha doğru görünmektedir.

'Abdurrazzāk'tan naklen İbn Ḥanbel tarafından da aktarılmış ve mezkûr ifade bu rivayette Ka'b olarak kaydedilmiştir (İbn Ḥanbel, *el-Musned*, c.2, s.279, no.7736). *El-Muşannef*'in diğer baskısında hata düzeltilmiştir. Bkz. 'Abdurrazzāk b. Hemmām, *el-Muşannef*, tah. Merkezu'l-Buḥūs ve Taḳniyeti'l-Ma'lûmât (Kahire: Dāru't-Ta'şil, 2015), c.4, s.209 (no.8557).

²⁷ El-Buḥārî, *Bed'u'l-Ḥalk*, 15 (no.3305).

²⁸ Bedruddin el-'Aynî, *'Umdetu'l-Kāri Şerḩu Şaḥîḥi'l-Buḥārî*, tash. 'Abdullāh Maḩmūd Muḩammed 'Umer (Beyrut: Dāru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, tsz.), c.15, s.263.

Muslim (ö.261/874), *el-Cāmi'ü's-Şaḥīḥ*'inde yukarıda 'Abdurrazzāk ve el-Buḥārī'den aktardığımız iki rivayete de yer vermiştir.²⁹ Bunlar eserin *ez-zuhd ve'r-raḳā'ik* bölümünde farenin *mesḥe* uğradığına dair açılan *bābta* (*bāb fī'l-fa'r ve ennehu mesḥ*) peş peşe yer almaktadır. Muslim'in bu rivayeti *ez-zuhd ve'r-raḳā'ik*te zikretmesinin özel bir anlamı görünmemektedir. Anlaşılan o ki musannif, muhtelif konularda belirli bir başlığa hasredilemeyen, sayıları az olduğundan her biri için ayrı bir bölüm açılması mümkün olmayan hadisleri eserin son bölümü olan *kitābu't-tefsīr*den hemen önceki bu bölümde zikretmiş gibidir. Nitekim araştırmamıza konu olan rivayetin yer aldığı *bābın* öncesindeki konu, *bāb fī eḥādīs mütferriḳa* başlığını taşımaktadır.

Kronolojik olarak el-Buḥārī ve Muslim'den önce gelen İbn Ḥanbel'in (ö.241/855), hadisleri sahabi ravilerine göre düzenleyip tasnif ettiği *el-Musned*'inde altı tarikle kaydettiği rivayet, yukarıda aktarılan lafızlarla veya benzerleriyle nakledilmiştir.³⁰ Bir rivayette nispeten farklı bir lafız kullanılmıştır:

Ümmetlerden bir ümmet kaybolmuştur. Fare bu ümmet midir, değil midir, Allah daha iyi bilir. Görmez misiniz, deve sütü konulunca onu tatmaz/içmez.³¹

Benzer bir tasnif tarzına sahip olan eserinde el-Bezzār (ö.292/905), rivayetin üç farklı tarikine yer vermiştir. Bunların ilki, rivayetin muhtevasını dolaysız bir biçimde dile getiren metniyle dikkat çekmektedir: "Fare Yahudidir. Görmez misiniz, o deve sütü içmez."³² İkinci tarikte, rivayetteki bilginin kaynağına dair önemli bir ayrıntı paylaşılmaktadır. Buna göre Hz. Peygamber'e farenin durumu sorulmuş, o da şu yanıtı vermiştir:

Denilir ki (*yukālu*) ümmetlerden bir ümmet kaybolmuştur. Fare bu ümmet midir, değil midir, bilmiyorum. Ancak farenin önüne deve sütü konulunca onu içmez.³³

Rivayetteki "denilir ki (*yukālu inne*)" ifadesinin rivayetin aslında bulunup bulunmadığı konusunda ravinin kuşkusu olmakla birlikte, bu ilave, söz konusu bilginin kaynağının bir "söylenti/anlatı" olabileceğini ima etmesi

²⁹ Muslim, *ez-Zuhd ve'r-Raḳā'ik*, 61, 62 (no.7496, 7497).

³⁰ İbn Ḥanbel, *el-Musned*, c.2, s.234 (no.7196); c.2, s.497 (no.10456); c.2, s.289 (no.7869); c.2, s.279 (no. 7736); c.2, s.411 (no.9315); c.2, s.507 (no.10602).

³¹ İbn Ḥanbel, *el-Musned*, c.2, s.497 (no.10456).

³² Ebū Bekr Ahmed el-Bezzār, *el-Baḥru'z-Zaḥḥār*, tah. 'Ādil b. Sa'd (Medine: Mektebetu'l-'Ulüm ve'l-Ḥikem, 2009), c.17, s.280 (no.9986).

³³ El-Bezzār, *el-Baḥru'z-Zaḥḥār*, c.17, s.285 (no.9998).

bakımından önemlidir. Esasen konuya ilişkin diğer rivayetler³⁴ de bu ihtimali desteklemektedir. Rivayetin farklı bir isnada sahip diğer tarihini³⁵ de nakleden el-Bezzār, rivayetin metninin öncekiyle benzer olduğunu belirtmekle yetinmiştir.

El-Musned'inde Ebū Ya'lā el-Mevşilī (ö.307/919) rivayetin üç ayrı tarihini zikretmiştir. Birinci rivayet, el-Bezzār'dan aktardığımız ilk rivayetle aynı gibidir. Şu farkla ki bunun Hz. Peygamber'e *ref*'inde şüphe bulunmaktadır.³⁶ Diğer iki rivayetten biri³⁷ 'Abdurrazzāk'ın, diğeri³⁸ de el-Buḥārī'nin lafızlarıyla benzeşmektedir.

Rivayeti *ihtilāfu'l-ḥadīş* türünden bir eser olan *Şerḥu Muşkilī'l-Āsār*'ında aktaran Ḥanefī fakihî eṭ-Ṭaḥāvī'nin (ö.321/933) yaklaşımı ise, eserin tasnif amacı ve tarzına uygun olarak, oldukça farklıdır. Eṭ-Ṭaḥāvī, bu rivayetle çelişen, daha doğrusu bu rivayette dile getirilen hususu tashih ettiği düşünülen başka bir haberi³⁹ dikkate alarak rivayete şu *bāb* başlığı altında yer vermiştir:

Farenin *mesḥe* uğramış kimseler olmasından korktuğuna dair Hz. Peygamber'den nakledilen haberin müşkilinin beyanına dair *bāb*. Acaba sonradan Hz. Peygamber'in bu korkusunu ortadan kaldıracak bir şey olmuş ve farenin *mesḥe* uğramış kimselerden olmadığı ona aşikâr olmuş mudur?⁴⁰

Eṭ-Ṭaḥāvī'nin metnindeki tek farklılık, Hz. Peygamber'in, kayıp Yahudi kabilesinin fareye dönüşmüş olacağına dair zannının "korkarım ki bu kabile fareye dönüşmüştür" (*fe-aḥşā en tekūne'l-fa'r*) şeklinde ifade edilmesidir. *Bābta* eṭ-Ṭaḥāvī'nin naklettiği bir rivayet daha vardır. Buna göre Hz. Peygamber bir defasında fare görmüş ve şöyle demiştir: "Fare düzenbazdır (*ḥabb*).⁴¹ Bildiğim bütün düzenbazlar ise Yahudilerdendir!"⁴² *Şerḥu Muşki-*

³⁴ Mesela bkz. Muslim, eṣ-Şayd ve'z-Zebā'ih, 50 (no.5043); İbn Ḥanbel, *el-Musned*, c.3, s.5 (no.11026); c.3, s.19 (no.11160).

³⁵ El-Bezzār, *el-Baḥru'z-Zaḥḥār*, c.17, s.285 (no.9999).

³⁶ Ebū Ya'lā el-Mevşilī, *el-Musned*, tah. Ḥuseyn Selīm Esed (Dimeşk: Dāru'l-Me'mūn, 1987), c.10, s.448 (no.6060).

³⁷ Ebū Ya'lā, *el-Musned*, c.10, s.449 (no.6061). Muhakkik rivayetin isnadının *da'if* fakat hadis *şahih* olduğunu belirtmiştir.

³⁸ Ebū Ya'lā, *el-Musned*, c.10, s.420 (no.6031).

³⁹ "Allah *mesḥe* uğrattığı kişiler için soy sop bırakmaz." Muslim, *el-Ḳader*, 32 (no.6770).

⁴⁰ Ebū Ca'fer eṭ-Ṭaḥāvī, *Şerḥu Muşkilī'l-Āsār*, tah. Şu'ayb el-Arnā'ūt (Beyrut: Mu'essesetu'r-Risāle, 2006), c.8, ss.325-327 (no.3273).

⁴¹ *Ḥabb*, insanların arasında fesat çıkarmak için çalışan dolandırıcı, sahtekâr ve düzenbaz gibi anlamlara gelir. Bkz. İbnu'l-Eşir, *en-Nihāye fī Ġarībī'l-Ḥadīş ve'l-Eşer*, tah. Ṭāhir Aḥmed ez-Zāwī ve Maḥmūd Muḥammed eṭ-Ṭanāḥī (Beyrut: el-Mektebetu'l-İlmiyye, 1979), c.2, s.4.

⁴² Eṭ-Ṭaḥāvī, *Şerḥu Muşkilī'l-Āsār*, c.8, s.326. Müellif bu hadis de Allah'ın *mesḥe* uğrattığı kimseler için soy sop yaratmadığı bilgisini Hz. Peygamber'e bildirmesinden önce varit olduğunu ifade etmiş-

li'l-Āṣār'ın dışında hiçbir hadis kaynağında yer almayan rivayet, hem sened hem de metin açısından birinci rivayetten farklılaşmaktadır. İlk rivayette farelerle Yahudiler arasında deve sütü içmeyip koyun sütü içme bağlamında ser'î bir bağ kurulurken, ikinci rivayette aldatici ve hilekâr olma yönünden ahlaki bir ilgi kurulmaktadır. Ayrıca ilk rivayetin bütün tariklerinde haberi Ebū Hurayra'dan nakleden ravi Muḥammed b. Sīrīn (ö.110/729) iken, ikinci rivayeti Ebū Hurayra'dan aktaran kişi Ebū Seleme'dir (ö.94/712). Eṭ-Ṭahāvī'nin bu konuda asıl ayırıcı vasfı, rivayetlere yönelik bütüncül ve yorumsayıcı yaklaşımıdır. O, başkalaşım geçiren hayvanlar (maymun-domuz, fare ve keler) ile ilgili rivayetleri üç ayrı *bābta* toplayarak hem izah etmiş, hem de çelişkileri giderecek bir yorum çerçevesi geliştirmiştir. Eṭ-Ṭahāvī'nin konuyu ele alış tarzı bütünüyle klasik şerh literatüründeki yaklaşımla örtüşmektedir.

İbn Hıbbān (ö.354/965), hadis edebiyatının en özgün tasniflerinden olan *et-Teḳāsim ve'l-Envā'* adlı eserinde, rivayeti *aḥbār* bölümünde "İsrailoğulları'ndan kaybolan ve ne işlediği bilinmeyen topluluğun zikri" başlığı altında yorumsuz olarak nakletmiştir.

Eṭ-Ṭaberānī, (ö.360/971) rivayeti *el-Mu'cemu's-Şağīr*⁴³ ve *el-Mu'cemu'l-Evsat*'ında aynı isnadla zikretmiş ve rivayetin *ref'*inde ravilerden birinin *teferrudüne* ilişkin bir not düşmüştür.⁴⁴

2. Rivayetin İsnad Şeması

Rivayetin temel hadis kaynaklarındaki tarikleri ve ravileri bir şema halinde şöylece gösterilebilir:

tir. Eserin muhakkiki hadis rivailerinden 'Umer b. 'Alī'nin *tedlīsle* itham edilmesi ve isnadın *mu'an'an* olması nedeniyle rivayetin *da'if* olduğunu belirtmiştir (1 no'lu dipnot).

⁴³ Eṭ-Ṭaberānī, *el-Mu'cemu's-Şağīr*, tah. Muḥammed Şekūr ve Maḥmūd el-Ḥācc (Beyrut: el-Mektebu'l-İslāmī, 1985), c.2, s.119 (no.886); eṭ-Ṭaberānī, *el-Mu'cemu'l-Evsat*, tah. Tāriḳ b. 'İvaḍullāh ve 'Abdulmuhsin b. İbrāhīm el-Ḥuseynī (Kahire: Dāru'l-Ḥarameyn, 1415), c.6, s.375 (no.6662).

⁴⁴ Not şöyledir: "Bu rivayeti İbn 'Avn'den (ö.151/768) *merfū'* olarak sadece İsmā'īl b. 'Ayyāş (ö.181/797), ondan da sadece Bakīyye b. el-Velīd (ö.197/813) nakletmiştir. Mūsā b. Eyyūb hadisi bu şekilde rivayet etmede tek kalmıştır."

3. Rivayetin İsnad Tenkidi

3.1. Rivayetin *Şihhat* Açısından Değerlendirilmesi

Rivayetin tariklerinin çoğu, klasik hadis usulünde yaygın olarak kabul gören ve bir hadisi *şahih* addetmeyi mümkün kılan teknik şartları taşıyor görünmektedir.⁴⁵ Ravilerin *cerh* ve *ta'dil* açısından hallerine ve isnadın *it-tişāl* ve *inkıṭā'* durumuna ilişkin kaynaklarda yer alan bilgiler, rivayetin *şihhati* hakkındaki genel kabulü değiştirecek bir veri sunmamaktadır. Makale hacmini artırmamak için bu bilgileri tekrar etmemek daha uygun olacaktır. Bununla birlikte rivayetin yadırgatıcı bir muhtevası olduğu ve Hz. Peygamber'e izafe edilmesinin kolay olmadığı kabul edilmelidir. Esasen rivayetin senedi konusundaki problem rivayetin *şihhati* hususunda değil, daha çok kaynağı (*merfū'* mu, *mevkūf* mu olduğu) hakkında olmuştur.⁴⁶ Öyle ki, rivayeti Ebū Hurayra'dan işiten Ka'bu'l-Aḥbār dahi hadisin Hz. Peygamber'den sadır olup olmadığını defalarca sormaktan kendini alamamıştır. Öte yandan rivayete yönelik klasik yaklaşım ve yorum tarzı, rivayetin *şihhati* hakkındaki değerlendirmelerin önemini görece ortadan kaldırmış gibidir. Şöyle ki, ilerleyen sayfalarda değinileceği üzere, hadis şarihleri ve münekkitleri bu rivayetteki bilginin hatalı bir zanna dayalı olup başka bir rivayet ile düzeltildiği, dolayısıyla rivayetteki içeriğin geçersiz olduğu konusunda neredeyse görüş birliği içindedirler. Onlar bu suretle rivayeti işlevsiz/etkisiz hale getirmişlerdir. Bununla birlikte bu rivayetin de dahil olduğu *mesh* içerikli rivayetlerin *şihhatini* tartışmaya açıp reddeden, bunların Hz. Peygamber'e nispet edilmesine kuşkuyla bakan ve sorumluluğu ravilere havale eden değerlendirmeler de bulunmaktadır. Rivayetin isnadından ziyade yadırgatıcı muhtevasından hareketle geliştirilen bu eleştiri ve yorumlar, müstakil bir başlık altında kronolojik olarak ele alınacaktır.

Bu türden rivayetlerin münhasıran *şahih* olup olmaması üzerinden yapılacak spekülasyonların sınırlı bir faydası olacağını da burada ifade etmemiz gerekir. Hicri ilk asırların şartları muvacehesinde ve ağırlıklı olarak isnadı merkeze alarak geliştirilmiş bir bilgi tasnifinin, belli bir işleve sahip olmakla birlikte, sorumlulukları ve bakış açısı değişmiş, kavramsal çerçevesini ve yöntemsel arayışını geliştirmekle yükümlü olan günümüz akademik hadisçiliği açısından nihai bir ölçüt olarak kabul edilmesi eleştirilere konu

⁴⁵ Ebū Ya'lā, el-Bezzār ve eṭ-Ṭaberānī tarafından nakledilen bazı tarikler *şihhat* şartlarını taşımamaktadır.

⁴⁶ Hadis usulünde bir rivayetin *ref'i* ve *vakfi* konusundaki ihtilafın, o rivayetin *şihhat* ve *da'af* açısından durumuna etki etmeyeceği ifade edilmiştir. Bkz. el-Ḥaṭīb el-Bağdādī, *el-Kifāye fī Ma'rifeti Uşūli 'İlmi'r-Rivāye*, tah. Māhir Yāsīn el-Faḥl (Riyad: Dāru İbni'l-Cevzī, 1435), c.2, s.232.

olmuştur.⁴⁷ Biz bu makalede, *şihhat* meselesine daha geniş bir perspektiften yaklaşmayı denemekte ve Hz. Peygamber'in teneffüs ettiği kültürel atmosferi ve bilgi kaynaklarını dikkate alarak onun -teorik olarak- böyle bir sözü söyleyip söylemeyeceğine odaklanmayı tercih etmekteyiz.

3.2. Ravilerin Sayısına ve Bölgelerine Göre Rivayetin Değerlendirilmesi

Rivayet, senedinin hem sahabe ve hem de tabiun tabakasındaki ravisinin *teferrudü* sebebiyle *ferd-i mutlak*tır; rivayeti sahabeden sadece Ebü Hurayra (ö.58/678)⁴⁸ rivayet etmiş, ondan da yalnız İbn Sîrîn (ö.110/729)⁴⁹ nakletmiştir. İbn Sîrîn'den ise Hişâm b. Hâssân (ö.148/765),⁵⁰ Hâlid b. Mihrân el-Hazzâ' (ö.141/758),⁵¹ Eş'âş b. 'Abdilmelik (ö.142/759),⁵² Eyyüb

⁴⁷ Bkz. Özafşar, *Hadis ve Kültür Yazıları*, ss.23-29, 52-53.

⁴⁸ Hakkında bkz. Şemsuddîn ez-Zehabî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, tah. 'Alî Ebü Zeyd ve Şu'ayb el-Arnâ'ût (Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 1985), c.2, ss.578-632; Yaşar Kandemir, "Ebü Hüreyre," *DİA*, c.10, ss.160-167.

⁴⁹ Ebü Bekr Muhammed b. Sîrîn el-Başrî, aralarında Ebü Hurayra'nın de bulunduğu otuz kadar sahabe ile görüşmüş meşhur bir tabiidir. *Ebü Hurayra'nın ashâbı* olarak nitelenen altı kişiden biri olup Ebü Hurayra'dan nakilde bulunan raviler içinde hiç kimsenin ona öncelenemeyeceği aktarılmıştır. Kaynaklarda İbn Sîrîn'in Ebü Hurayra'dan naklettiği haberlerinin yazılı olduğu bir kitaptan söz edilmiş, bu kitapta Hz. Peygamber ve Ebü Hurayra'ya ait hadisler ile eski parşömenlerden alınmış haberler olduğuna fakat İbn Sîrîn'in hadisleri kitaptan değil şifahi olarak naklettiğine dikkat çekilmiştir. Sadedinde olduğumuz rivayeti kendisinden nakleden altı ravi ondan hadis alan kişilerden bazılarıdır. *İmâm ve hâfız* gibi ünvanlarla anılan İbn Sîrîn'in güvenilir bir muhaddis olduğunda görüş birliği olduğu belirtilmiştir. O ayrıca tefsir, şiir, hesap bilgileri ve rüya tabirciliği ile de şöhret bulmuştur. Bkz. İbn Hibbân el-Bustî, *es-Sikât* (Haydarabad-Dekken: Dâ'iratu'l-Ma'ârifil-'Uşmâniyye, 1973), c.5, ss.349-350 (no.5162); İbn Ebî Hâtim er-Râzî, *el-Cerh ve't-Ta'dil* (Haydarabad-Dekken: Dâ'iratu'l-Ma'ârifil-'Uşmâniyye, 1952), c.7, ss.280-281; el-Hatîb el-Bagdâdî, *Târîhu Bağdâd ev Medîneti's-Selâm*, tah. Muştafâ 'Abdulkâdir 'Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1417), c.2, ss.415-422 (no.936); İbn 'Asâkir, *Târîhu Dimesşk*, tah. 'Amr b. Ğarâme el-Ğamrâvî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995), c.53, ss.172-243 (no.6444); Ahmet Yücel, "İbn Sîrîn," *DİA*, c.20, ss.358-359.

⁵⁰ Ebü 'Abdillâh Hişâm b. Hâssân el-Ezdî el-Başrî, hadis münekkittleri tarafından genellikle *şika* olarak nitelenmiştir. El-Hâsen el-Başrî (ö.110/729) ve 'Atâ b. Ebî Rabâh'tan (ö.114/732) naklettiği hadisler konusunda tenkide uğramışsa da, özellikle İbn Sîrîn'den naklettiği rivayetler konusunda tevsik edilmiş, hatta İbn Sîrîn'den rivayette bulunan Hâlid el-Hazzâ ve el-Eş'âş b. 'Abdilmelik gibi ravilere tercih edilmiştir. Kaynaklarda İbn Sîrîn'in rivayetlerini en iyi hıfzeden ravinin Hişâm olduğuna, bu konuda hiç kimsenin Hişâm'a tercih edilemeyeceğine yönelik değerlendirmeler bulunmaktadı. Yine Hişâm'ın İbn Sîrîn'den naklettiği haberler konusunda titiz davrandığı, özellikle İbn Sîrîn'in Ebü Hurayra'dan naklettiği hadislerin *ref*'inde dikkatli olduğu aktarılmıştır. 'Alî b. el-Medîni (ö.234/848) de Hişâm'ın İbn Sîrîn'den naklettiği hadislerin *şahiḥ* olduğunu ifade etmiştir. Bkz. Ebü'l-Haccâc el-Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl fî Esmâ'ir-Ricâl*, tah. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 1980), c.30, ss.181-93 (no.6572); İbn Hacer el-'Askalânî, *Tehzîbu't-Tehzîb*, tah. İbrâhîm Zeybek ve 'Âdil Murşid (Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 2014), c.4, ss.268-269.

⁵¹ Ebü'l-Menâzil Hâlid b. Mihrân el-Hazzâ' el-Başrî için kaynaklarda *sebt* ve *şika* tabirleri kullanılmıştır. Ebü Hâtim, "hadisi yazılı fakat *ihticâc* edilmez" demiştir. İdarecilerle görüşmesi ve ömrünün sonuna doğru hıfzının yayıflaması nedeniyle eleştirilse de genel olarak güvenilir kabul edilmiştir. Bkz. İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, c.1, ss.334-335.

⁵² Eş'âş b. 'Abdilmelik el-Humrânî el-Başrî hakkında genel olarak güvenilir bir ravi olduğuna ilişkin kanaatler ağırlıktadır. Özellikle İbn Sîrîn'den rivayette bulunan kişiler içinde -İbn 'Avn'den sonra- sağlam ravi olarak değerlendirilmiştir. Bkz. İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, c.1, ss.181-182.

es-Saḥtiyānī (ö. 131/749),⁵³ ‘Abdullāh b. ‘Avn (ö.151/768)⁵⁴ ve Ḥabīb b. eṣ-Şehīd (ö.145/762)⁵⁵ nakilde bulunmuş, böylece rivayet bu altı kişiden yayı-larak farklı tariklerle kaynaklarımızdaki yerini almıştır. Hadis usulünde bir haberin *ferd* olması onun sağlamlığı açısından mahzurlu görülmesi de,⁵⁶ sahabe ve tabiun tabakasındaki ravi sayısı birden fazla olan rivayetlerin böyle olmayanlara nispetle daha kuvvetli olacağı açıktır. Bununla beraber rivayetin *ferd-i mutlak* olarak nitelenmesi bir tenkit değil, tespit olarak anlaşılmalıdır.

Ravilerle ilgili tespitlerden biri de İbn Sīrīn’in rivayette *medāru’-isnād* (*müşterek ravi*) konumunda olmasıdır. Modern bir hadis tarihlendirme metodu olarak *müşterek ravi teorisi*yle ünlenen ve bu türden rivayetlerin isnadına ve ravilerine gerçek değil de kurgusal bir değer atfeden Gautier H. A. Juynboll’un yaklaşımına⁵⁷ göre bu rivayetin tedavüle çıkmasındaki sorumlu (*originator*) İbn Sīrīn’dir.⁵⁸ Juynboll’un teorisi, bir hadis hakkında metnine bakmaksızın sadece isnadını esas alarak bir sonuca ulaşması, aynı hocadan rivayette bulunan farklı öğrencilerin rivayetlerinin gerçek bir tarihsel süreç dahilinde gerçekleşme imkanını yok sayması gibi yönleri ve varsayımlarıyla sorunlu bir genelleme olarak değerlendirilmiştir.⁵⁹ Peki bu rivayet bağlamında söz konusu teoriyi doğrulayabilecek özel bir veriden söz edilebilir mi? Kaynaklarda yer alan bir habere göre, geçimini ticaretle sağlayan İbn Sīrīn satın aldığı 40.000 dirhem tutarındaki zeytinyağının içine fare düşme-

⁵³ Ebü Bekr Eyyüb b. Ebî Temîme es-Saḥtiyānî el-Başrî, kaynaklarda *şika*, *şebt*, *hucet* ve *‘adl* terimleriyle tevsik edilmiş, İbn Sīrīn’in ashabından olan İbn ‘Avn ve Ḥālid b. Mihrān’dan üstün tutulmuştur. Kimi muhaddisler Ebü Hurayra’nın en güvenilir rivayetlerinin Hammād b. Zeyd ← Eyyüb es-Saḥtiyānî ← İbn Sīrīn ← Ebü Hurayra isnadıyla gelenler olduğunu kabul etmişlerdir. Bkz. İbn Ḥacer, *Tehzibu’t-Tehzib*, c.1, ss.200-201; Kandemir, “Ebü Hüreyre,” *DİA*, c.10, s.164.

⁵⁴ Ebü ‘Avn ‘Abdullāh b. ‘Avn b. Erṭaban el-Başrî, hadis münekkitlerince adalet ve zabt yönünden övgüye değer bulunmuştur. İṣā b. Yūnus (ö.187/803), onun İbn Sīrīn’den nakilde bulunan Hişām b. Ḥassān’dan daha sağlam (*eşbet*) olduğunu ifade etmiştir. Bkz. İbn Ḥacer, *Tehzibu’t-Tehzib*, c.2, ss.398-399.

⁵⁵ Ebü Muhammed Ḥabīb b. eṣ-Şehīd el-Başrî, hadis münekkitleri tarafından güvenilir olduğuna tanıklık edilmiştir. Yüz kadar hadis rivayet ettiği söylenmiş, akranlarına göre az hadis rivayet etmesi çok takva sahibi olmasına bağlanmıştır. Ebü Dāvūd, onunla Hişām b. Ḥassān arasında bir tercih yapması gerekirse tercihinin Ḥabīb’ten yana kullanacağını ifade etmiştir. Bkz. İbn Ḥacer, *Tehzibu’t-Tehzib*, c.1, s.351.

⁵⁶ Salahattin Polat, “Ferd,” *DİA*, c.12, s.368.

⁵⁷ Gautier H. A. Juynboll, *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*, terc. Salih Özer (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002), s.8.

⁵⁸ Juynboll tikel raviler ve rivayetler bağlamında teorisini örneklendirdiği ansiklopedik eserinde İbn Sīrīn’in bu rivayetine yer vermemiştir. Bkz. *Encyclopedia of Canonical Ḥadith* (Leiden: Brill, 2007), ss.426-429.

⁵⁹ Harald Motzki, “Rivayetlerin/İslamî Haberlerin Tarihlendirilmesinde Metot,” Bülent Uçar (ed. ve terc.), *Batı’da Hadis Çalışmalarının Tarihi Seyri* (İstanbul: Hadisevi Yayınları, 2006) içinde, s.141; Fatma Kızıl, “Batı’da Hadis Çalışmalarında Tek Râvili Tarikler,” *Hadis Tetkikleri Dergisi* 10:2 (2012), s.22.

si üzerine yağın hepsini dökmüş ve yağ aldığı kimseye borcunu ödeyemeyince de hapse düşmüştür.⁶⁰ Bu hadisenin söz konusu rivayetin ortaya çıkmasında etkisinin olabileceği ileri sürülebilir. Ancak bu ihtimal pek makul ve mümkün görünmemektedir. Zira rivayetin içeriği ve tarihsel arka planı böyle bir yoruma imkan verecek bir dayanak taşımadığı gibi, İbn Sîrîn'in kendisi de hapse düşme nedenini otuz yıl önce bir adamı ayıplamasına bağlamıştır. İbn Sîrîn o kişiyi fakirlikle ayıplamış, en nihayet kendisi de aynı duruma düşmekten kurtulamamıştır.⁶¹ Ayrıca İbn Sîrîn'in hapse düşmesinin sebebi olarak farklı anlatımlar da yok değildir.⁶²

Ravilere ilişkin dikkate değer bir tespit de İbn Sîrîn'in ve ondan bu haberi aktaran altı ravinin hepsinin Basralı olmasıdır. Başka bir deyişle bu rivayet ilk olarak sadece Basra'da bilinmektedir ve Basralı raviler tarafından nakledilmiştir. Hadis rivayetinin gelişim aşamaları ve bölgeler arasındaki kısıtlı iletişim imkanları göz önüne alındığında, bu türden bölgesel isnadlara rastlanması doğal karşılanabilir. Diğer yandan söz konusu rivayetin, ravilerin faaliyette bulunduğu bölgede tedavüle çıkarılma olasılığını⁶³ da göz ardı etmemek gerekebilir. Kuşkusuz bu türden genel nitelikli değerlendirmeler, zayıf olsun kuvvetli olsun, bir rivayeti kabul ya da red için nihai ölçütler değildir. Bu nedenle her rivayeti kendi özel koşulları içinde ele almak ve bu suretle bir yargıda bulunmak en doğrusudur.

3.3. Rivayetin Kaynak/Söyleyen Açısından Değerlendirilmesi

Rivayetin kaynağıyla ilgili en dikkat çekici husus, senedin hem *merfū'* hem de *mevkūf* olarak zikredilmiş olmasıdır. Rivayet pek çok tarikte Hz. Peygamber'e isnaden *merfū'* bir hadis olarak; bazılarında ise Ebū Hurayra'ya atfen *mevkūf* bir haber olarak nakledilmiştir. Şimdi bu tarikleri daha detaylı olarak ele alalım. (Parantez içindeki sayılar isnad şemasındaki tarikleri göstermektedir.)

Merfū' tarikler: Rivayetin pek çok tariki (2, 3, 8, 9, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19) doğrudan Hz. Peygamber'e izafe edilerek nakledilmiştir. Bu rivayetlerin bazılarında Ka'bu'l-Aḥbār tarafından Ebū Hurayra'ya sorulan, rivayetin Hz. Peygamber'e ait olup olmadığı sorusuna yer verilirken (2, 8, 9, 16), bazılarında ise bu soru zikredilmemiştir (3, 11, 12, 13, 14, 15, 17, 18,

⁶⁰ İbn 'Asâkir, *Târîhu Dimesşk*, c.53, s.227; ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, c.4, s.608; Yücel, "İbn Sîrîn," *DİA*, c.20, s.358.

⁶¹ İbn 'Asâkir, *Târîhu Dimesşk*, c.53, s.227; ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, c.4, s.608.

⁶² İbn 'Asâkir, *Târîhu Dimesşk*, c.53, s.227; ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, c.4, ss.613-616.

⁶³ Bkz. Juynboll, *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*, ss.62-63, 101.

19). Bir rivayette (14) de ravi, rivayetin Hz. Peygamber'e izafesinde kuşku olduğuna işaret etmiştir.

Mevkūf tarikler: Rivayetin bazı tarikleri (1, 4, 5, 6, 7, 10) Ebū Hurayra'ya nispet edilerek nakledilmiştir. Ancak bu rivayetlerin hepsinde Ka'bu'l-Aḥbār'ın, rivayetin Hz. Peygamber'den sadır olup olmadığına dair Ebū Hurayra'ya sorduğu soruya yer verilmiştir.

Doğrusu rivayetteki *ref* problemi hayli karmaşıktır. Bazı raviler rivayeti Ebū Hurayra vasıtasıyla Hz. Peygamber'e izafe ederek *merfū*⁶⁴, bazıları da doğrudan Ebū Hurayra'ya izâfeten *mevkūf* olarak rivayet etmişlerdir. Hatta aynı ravi, hadisi bir tarikten *merfū*⁶⁵, başka bir tarikten *mevkūf* olarak nakletmiştir. Rivayeti İbn Sīrīn'den nakleden altı ravinin rivayetleri şöyledir:

1. Hişām b. Ḥassān: Hişām'dan nakledilen beş tarik *mevkūf* (1, 5, 6, 7, 10), bir tarik *merfū*⁶⁵ (15), Eyyüb es-Saḥtiyānī ve Ḥabīb b. eṣ-Şehīd'le müştereken nakledilen iki tarikten biri *merfū*⁶⁵ (11) diğeri *ref* şüphesiyle (14) rivayet edilmiştir.

2. Ḥālid b. Mihrān: Ḥālid'e nispet edilen tariklerin (2, 8, 9, 12, 13, 16, 17, 18) hepsi *merfū*⁶⁵ olarak nakledilmiştir.

3. Eyyüb es-Saḥtiyānī: İki tarikin ravisi olan Eyyüb'dan bir tarik (4) *mevkūf* olarak, Hişām ve Ḥabīb ile müştereken nakledilen iki tarikten biri *merfū*⁶⁵ (11), diğeri ise *ref* şüphesiyle (14) rivayet edilmiştir.

4. Ḥabīb b. eṣ-Şehīd: Kendisinden Hişām ve Eyyüb ile müştereken nakledilen bir tarik *merfū*⁶⁵ olarak (11) nakledilmiş, diğer tarikte *ref* şüphesi (14) olduğu belirtilmiştir.

5. Eṣ'aṣ b. 'Abdilmelik: Kendisinden nakledilen tek rivayet (3) *merfū*⁶⁵'dur.

6. 'Abdullāh b. 'Avn: Kendisinden nakledilen tek rivayet (19) *merfū*⁶⁵'dur.

Buna göre ele aldığımız rivayet nasıl değerlendirilecektir? Hadisteki *ref* problemine ilk defa ünlü hadis münekkidi ed-Dāraḳuṭnī (ö.385/995) temas etmiştir. *El-İlel*'inde rivayetin *ref*'inde ihtilaf olduğunu belirten ed-Dāraḳuṭnī, haberin *merfū*⁶⁵, *mevkūf* ve ihtilafli tariklerine yer vermiş ve fakat bu konuda herhangi bir yorumda bulunmamıştır.⁶⁴

Klasik hadis usulü eserlerinde, *ref*'inde ve *vakf*'inde ihtilaf edilen haberlerin nasıl değerlendirileceğine dair kaydedilen teorik kaideler⁶⁵ de mevcut

⁶⁴ Ebū'l-Ḥasen ed-Dāraḳuṭnī, *el-İlelu'l-Vāride fi'l-Aḥādīsi'n-Nebeviyye*, tah. Zeynullāh es-Selefi (Riyad: Dāru Ṭaybe, 1985), c.10, s.36.

⁶⁵ Bu konuda bkz. İbnü's-Şalāh, *'Ulūmu'l-Ḥadīṣ*, ta'līk İsmā'īl Zermān (Beyrut: Mu'essesetu'r-Risāle Nāşirūn, 2016), s.47; Ṭāhir b. Şālih el-Cezā'irī, *Tevcihu'n-Nazar*, neşr 'Abdulfettāh Ebū Ğudde (Bey-

sorunun aydınlatılmasına katkı sağlamaktan uzaktır; zira bunlar hem çok genel, hem de kendi içinde ihtilafıdır.⁶⁶ Bu nedenle tatminkâr ve tutarlı bir sonuca ulaşmak için rivayetin sahâbi ravisi olan Ebû Hurayra'dan başlayarak rivayetin kaynağı hususunda ravilerin ne tür etkilerinin olabileceği üzerinde durmak ve bu suretle meseleyi derinleştirmek daha uygun olacaktır.⁶⁷

En çok hadis rivayet eden sahâbiler içinde ilk sıralarda yer alan Ebû Hurayra, hadis ezberlemeyi ve aktarmayı meslek haline getirmiş birisidir.⁶⁸ Ne var ki Allah Rasulü'nün bu güzide sahabisinin hadis tutkusu, hem kendi hayatında hem de sonrasında bazı tenkitleri de beraberinde getirmiştir. Biz burada ona yöneltilen tenkitleri tartışacak değiliz. Ancak konumuz olan rivayetin yaratılış ve *isrâ'iliyyât*la ilgisi olması hasebiyle, Ebû Hurayra'nın bu konudaki rivayetlerine dair birkaç hususa temas etmekte fayda görüyoruz.

Ebû Hurayra'nın *isrâ'iliyyâta* karşı oldukça ilgili biri olduğu malumdur. Ka'bu'l-Ahbâr'a atfedilen, "Tevrat'ı okumadığı halde içindekileri Ebû Hurayra'dan daha iyi bilen kimse görmedim"⁶⁹ ifadesi, Ebû Hurayra'nın bu alandaki bilgisini ortaya koymaktadır. Ebû Hurayra Tevrat'ı okumamıştır ve fakat sahabe arasında Tevrat'ta bulunan bilgi ve hükümleri ondan daha iyi bilen kimse de bulunmamaktadır. Şu halde Ebû Hurayra'nın bu bilgileri Tevrat'ın ve Yahudiliğe ilişkin diğer kitapların muhtevalarını bilen kimselerden sözlü bir şekilde elde ettiği söylenebilir. Bu kimselerin başında ise kuşkusuz Ka'bu'l-Ahbâr gelmektedir.⁷⁰ Rivayete göre Ebû Hurayra ile Ka'b bir araya gelir, Ebû Hurayra ona Hz. Peygamber'den bazı hadisler nakleder, Ka'b da ona geçmiş kitaplardan bahsedermiş.⁷¹ Ne var ki Ebû Hurayra daha sonraları Ka'b'a ait sözleri Hz. Peygamber'in hadisleriymiş gibi nakletmekle itham edilmiştir. Kimilerine göre burada Ebû Hurayra'nın bir kasdı yokken,⁷² kimileri ise bunu Ka'b'ın telkinleriyle yaptığını ileri sürmüştür.⁷³

rut: Mektebetu'l-Matbû'ati'l-İslâmiyye, 2009), ss.596-597; Babanzâde Ahmed Naim, *Tecrid-i Sarih Tercemesi ve Şerhi* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1976), c.1, ss.159-160.

⁶⁶ Bkz. Yusuf Suiçmez, *Sahabe ve Tabiin Sözlerinin Hz. Peygamber'e Nispeti* (Ankara: Otto Yayınları, 2015), ss.74-88.

⁶⁷ Geçmiş kültür, gelenek ve inançları yansıtan haberlerin sahabe ve sonraki raviler tarafından Hz. Peygamber'e *ref* edilmesiyle ilgili olarak bkz. Suiçmez, *Sahabe ve Tabiin Sözlerinin Hz. Peygamber'e Nispeti*, ss.109-118.

⁶⁸ Hakkında bkz. ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ'*, c.2, ss.578-632; Kandemir, "Ebû Hüreyre," *DİA*, c.10, ss.160-167.

⁶⁹ Ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ'*, c.2, s.600.

⁷⁰ Özcan Hıdır, *Yahudi Kültürü ve Hadisler* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2006), s.31; Ebû Hurayra ile Ka'b ilişkisi için bkz. ss.312-321.

⁷¹ İbn Hânel, *el-Musned*, c.2, s.275 (no.7700).

⁷² Ebû Hurayra'nın meclislerinde hadis dinleyen Busr b. Sa'd'ın (ö.100/718) naklettiğine göre Ebû Hurayra bazen hem Hz. Peygamber'den hem de Ka'b'dan nakillerde bulunmuş. Ne var ki orada

Ancak bizim ele aldığımız rivayette tam aksi bir durum vardır. Rivayette Ka'b, Ebū Hurayra'ya değil, Ebū Hurayra Ka'b'a bir hadis nakletmekte, Ka'b da ona bu rivayeti Hz. Peygamber'den duyup duymadığını ısrarlı bir biçimde sormaktadır. Şu halde bu bilginin kaynağı Ka'b değilse, Ebū Hurayra bu bilgiyi nereden elde etmiştir? Bu sorunun cevabı, rivayetin pek çok tarikin-de bizzat Ebū Hurayra tarafından verilmiştir. O, Ka'b'ın bu haberi Hz. Peygamber'den duyup duymadığını sorması üzerine şu karşılığı vermiştir: "Bana Tevrat mı indirildi?" (1, 5, 6, 7, 10, 16) yahut "Ben Tevrat mı okuyorum?" (2, 4, 8, 9).

Dikkat edilirse burada Ka'b Ebū Hurayra'ya naklettiği haberi nereden öğrendiğini sormuş, Ebū Hurayra ise nereden öğrenmediğini söyleyerek yanıt vermiştir. Bu tarzlı yanıtın söz konusu bilginin kaynağının Tevrat olmadığını sarahaten ifade ettiği açıksa da, bilginin kaynağının kim olduğu konusunda delâleti kesin bir ima içerdiğini söylemek zordur. Oysa hadis şarihleri bu bilginin kaynağını bir çırpıda tespit etmişler ve Ebū Hurayra'nın bu ifadesinin *istifhām-ı inkārī* olduğunu ve Yahudi mühtedisi Ka'b'a tarzide bulunmak suretiyle kendisinin Tevrat okumadığını ve dolayısıyla ondan nakilde bulunmadığını, söylediklerinin Hz. Peygamber'den işittiği haberler olduğunu ima ettiğini belirtmişlerdir.⁷⁴

Şüphesiz şarihlerin bu yorumunun bazı dayanakları olmalıdır. Bu çerçevede üç gerekçe ileri sürülebilir: İlk hadis zaten pek çok tarihte *merfū'* olarak nakledilmiştir; dolayısıyla bu, Ebū Hurayra'nın hadisi Peygamber'den işitmiş olduğunu gösterir. İkinci olarak rivayetin bağlamı (soru-cevap içeriği) böyle bir yoruma imkân tanımaktadır. Çünkü söz konusu ifade, haberin Hz. Peygamber'den işitilip işitilmediği sorusuna mukabil sarf edilmiştir. Üçüncü olarak, rivayet zaten yaratılışla ve geçmiş ümmetlerle ilgili bir bilgi içerdiğinden *mevkūf* bile olsa *hukmen merfū'* addedilmesi gerekir.⁷⁵

bulunanlardan bazıları bir süre sonra bunları karıştırarak sehven Hz. Peygamber'in hadislerini Ka'b'dan, Ka'b'ın sözlerini de Hz. Peygamber'den naklederlermiş. Busr bu yüzden insanlara "Allah'tan korkun ve hadisleri iyi belleğin" uyarısında bulunmuş. Bkz. İbn Keşir, *el-Bidāye ve'n-Nihāye*, tah. 'Abdullāh b. 'Abdulmuhsin et-Turkī (Cize: Dāru Hecr, 2003), c.11, s.377. Ayrıca bkz. Hıdır, *Yahudi Kültürü ve Hadisler*, ss.317-318.

⁷³ Bu konudaki ithamlar için bkz. Mahmud Ebū Reyve, *Muhammedi Sünnetin Aydınlatılması*, terc. Muharrem Tan (İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1988), ss.227-231.

⁷⁴ İbn Hacer el-'Askalānī, *Fethu'l-Bārī*, neşr. Ebū Kuteybe Nāzar el-Fārayābī (Riyad: Dāru Taybe, 2006), c.7, s.589; 'Aynī, *'Umdetu'l-Ķārī*, c.15, s.193.

⁷⁵ İbn Hacer hadisin şerhinde şunu kaydetmiştir: "Ebū Hurayra bu hadisi Ehl-i Kitāp'tan almamıştır. Bir sahabi re'y ve ictihada mahal olmayan bir konuda bir hadis naklettiği zaman o hadis *hukmen merfū'dur*" (*Fethu'l-Bārī*, c.7, s.589).

Bu gerekçelere şu açılardan itiraz edilebilir. Öncelikle rivayetin sadece *merfū* değil, ayrıca *mevkūf* tarikleri de vardır. İkinci olarak rivayetin bağlamı, şarihlerin bu yorumuna kolaylıkla ve açıkça imkân sağlamamaktadır. Zira şarihlerin bu yorumu, zımnen, Tevrat okumayan Ebū Hurayra'nın sanki tüm bilgilerinin kaynağının Hz. Peygamber olduğu varsayımını⁷⁶ içermektedir ki, kaynaklarımızda Ebū Hurayra'dan nakledilen yüzlerce *mevkūfāt* bu varsayımın zayıflığını ortaya koymaya yetecektir. Üçüncü olarak haberin *hukmen merfū* kabul edilmesi bir takım çelişkileri de beraberinde getirmektedir. Şöyle ki, önce rivayetin içeriğinin re'y ve içtihadı konu olmayıp ancak vahiyle bilinebilecek bir mahiyeti olduğundan *hukmen merfū* olduğu ileri sürülmüş, sonra da bu rivayetteki bilginin Hz. Peygamber'in şahsî zannına dayandığı, bilahare vahiy kaynaklı başka bir haberle hükmünün kaldırıldığı ileri sürülmüştür.⁷⁷

Rivayeti iki ayrı parça halinde ele alıp rivayetin kaynağı hakkında iki ayrı değerlendirilmede bulunmak da mümkün görünmektedir. Buna göre ilgili rivayet, ravi tasarrufları sonucunda, birbirinden bağımsız iki rivayetin bir araya getirilmesiyle oluşturulmuş ve tek hadismiş gibi nakledilmiş olabilir. Bu takdirde rivayet "İsrailoğulları'ndan bir kabile kaybolmuştur" şeklinde genel bir ifade ile, kayıp kabilenin fareye dönüşmüş olabileceğine dair özel bir görüşten teşekkür etmektedir. Nitekim ilk ifade, kelerin *meshe* uğramış olması bağlamında başka sahabiler tarafından da *merfū* olarak nakledilmiştir.⁷⁸ Buna göre Hz. Peygamber bir Yahudi kabilesinin kaybolduğuna dair yaygın söylentiyi dile getirmiş, Ebū Hurayra da bu genel bilgiden hareketle özel bir çıkarımda bulunmuş olabilir.⁷⁹ Bu oldukça makul bir olasılıktır. Ancak bu durumda rivayetin ikinci kısmının doğrudan Hz. Peygamber'e izafe edildiği tarihler (3, 14, 15, 19) göz ardı edilmiş olmaktadır.

Rivayetin *ref*'inde Ebū Hurayra'nın rolüyle ilgili olarak bu kadarla yetinelim ve problemi tahlil etmeye İbn Sîrîn'le ve ravileriyle devam edelim. Kaynaklardaki bazı haberler ve örnekler *ref* probleminin doğuşunda İbn Sîrîn'in beşeri özelliklerinin ve rivayet üslubunun etkisi olduğunu ortaya koymaktadır. Ed-Dāraḳuṭnî'nin naklettiğine göre İbn Sîrîn hadis naklederken o anki şevk ve halet-i ruhiyesinin durumuna göre hareket eder (*'alā ḥasebi neşāṭihi fī'l-ḥāl*), bu nedenle bir hadisi bazen açıkça *ref* eder, bazen

⁷⁶ Sahabilerin söz ve fiillerinin kaynağının her zaman Hz. Peygamber olması zorunlu değildir. Onlar hem kendi görüşlerini aktarmışlar, hem de değişik kaynaklardan nakilde bulunmuşlardır. Bkz. Suiçmez, *Sahabe ve Tabiin Sözlerinin Hz. Peygamber'e Nispeti*, s.42.

⁷⁷ 'Aynî, *Umdetu'l-Ḳārî*, c.15, s.193.

⁷⁸ İbn Hānbel, *el-Musned*, c.4, s.196 (no.17792); İbn Māce, eṣ-Şayd, 17 (no.3245).

⁷⁹ Bkz. Osman Oruçan, *Hadis ve Bilim* (Ankara: TDV Yayınları, 2011), s.32.

kaynağını *ima* eder, bazen de *mevkûf* olarak rivayet ederdi.⁸⁰ Eṭ-Ṭahāvî'den nakledeceğimiz alıntı bu tespiti örneklendirmektedir. O, kedinin artığının temizliği meselesini tartışırken önce Ḳurre b. Ḥālid ← İbn Sîrîn ← Ebū Hurayra isnadıyla *merfûʿ* bir hadis nakletmiş, bu rivayetin Hişâm b. Ḥassân ← İbn Sîrîn ← Ebū Hurayra senediyle nakledildiği *mevkûf* bir tarihinin olmasını ise şöyle izah etmiştir:

Bu *mevkûf* hadis, Ḳurre b. Ḥālid'in *merfûʿ* hadisinin fâsid olmasını gerektirmez. Zira İbn Sîrîn Ebū Hurayra'dan naklettiği hadislerde bunu yapar, rivayeti Ebū Hurayra'dan *mevkûf* olarak naklederdi. Kendisine bu rivayet Hz. Peygamber'den mi, diye sorulunca da onu *refʿ* ederdi.⁸¹

İbn Sîrîn'in bu tavrı, ondan gelen rivayetlerin kaynağıyla ilgili ihtilaflara tatminkâr bir açıklama getirmektedir. Bazı haberlerse *refʿ* probleminde İbn Sîrîn'le birlikte ondan nakilde bulunan ravilerin de sorumluluğu olduğunu göstermektedir.

Ḥammād b. Zeyd (ö.179/795) şöyle demiştir: Hişâm b. Ḥassân, İbn Sîrîn'in Ebū Hurayra'dan rivayet ettiği hadisleri, "Rasulullah dedi ki..." şeklinde *refʿ* ederdi. Ben bu durumu Eyyüb es-Saḥtiyânî'ye anlatınca şöyle dedi: "Söyle Hişâm'a, İbn Sîrîn rivayetleri *refʿ* etmezdi; sen de *refʿ* etme! O bunu *refʿ* konusundaki sorumluluktan kurtulmak için yapıyordu." Ben bu sözleri Hişâm'a anlattım; o da *refʿ* etmeyi bıraktı.⁸² Hişâm'ın anlattığına göre Eyyüb de hadis rivayet ederken tıpkı İbn Sîrîn gibi davranmaktaydı ve "bir hadisi *refʿ* etmeyebiliyorsa onu *refʿ* etmezdi."⁸³

Bu tavrın gerekçesinin, bir sözü Hz. Peygamber'e nispet etmeye tazim gösterme ve ayrıca hatâen de olsa Hz. Peygamber'e yalan isnadından korkma olduğu ifade edilmiştir.⁸⁴ Bu yaklaşımın son tahlilde rivayetlerin *refʿ*inde önemli sorunlara yol açtığı âşikardır.

İbn Sîrîn'in ashabından ve rivayetimizin ravilerinden 'Abdullâh b. 'Avn'ın dilinden aktarılan aşağıdaki açıklama⁸⁵ ise meseleye muayyen hadisler özelinde bir açıklama getirmektedir:

⁸⁰ Ed-Dâraḳuṭnî, *el-İllel'ü'l-Vāride*, c.10, s.25.

⁸¹ Eṭ-Ṭahāvî, *Şerhu Muşkili'l-Āşâr*, c.1, s.20.

⁸² El-'Uḳaylî, *ed-Ḍu'āfā'u'l-Kebîr*, tah. Emîn Ḳal'acî (Beyrut: Dâru'l-Mektebeti'l-İlmiyye, 1984), c.4, s.336.

⁸³ En-Nesā'î, *el-Ġusl ve't-Teyemmum*, 1 (no.400).

⁸⁴ Nüruddîn es-Sindî, *Ḥāşiyetu's-Sindî alā'n-Nesā'î*, tah. 'Abdulfettâh Ebū Ğudde (Haleb: Mektebetu'l-Maṭbū'âti'l-İslâmiyye, 1986), c.1, s.198.

⁸⁵ İbn Sa'd, *eṭ-Ṭabaḳātu'l-Kubrâ*, tah. Muḥammed 'Abdulkâdir 'Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1990), c.7, s.144; el-'Uḳaylî, *ed-Ḍu'āfā'u'l-Kebîr*, c.4, s.336; İbn 'Asâkir, *Târîhu Dimeşk*, c.53, s.187; el-Mizzî, *Tehzibu'l-Kemâl*, c.25, s.50.

Muhammed b. Sîrîn Ebū Hurayra'dan naklettiği hadislerin sadece üçünü Hz. Peygamber'e *ref*^c etmiştir. Ondan sadece bu üç hadis *merfū*^c olarak gelmiştir: 1. Hz. Peygamber öğle veya ikindi namazlarından birini kıldırması...⁸⁶ 2. Yemenliler geldi...⁸⁷ 3. Hadisi ravi unutmıştır (veya zikretmemiştir).”

İbn ‘Avn’dan gelen bir başka haberde⁸⁸ ise üç hadis de zikredilmiş, ancak bir önceki rivayette yer alan iki hadisten sadece birine yer verilmiştir:

Muhammed b. Sîrîn Ebū Hurayra'dan naklettiği hadislerden sadece üçünü Hz. Peygamber'e *ref*^c etmiştir: 1. Hz. Peygamber öğle veya ikindi namazlarından birini kıldırması... 2. Bir kimse ayağa kalkarak Hz. Peygamber'e bir elbise içinde namaz kılmayı sordu. Hz. Peygamber de: “Sizin her birinizin iki elbisesi var mı ki?” buyurdu.⁸⁹ 3. Kadınlar ve erkekler cennette hangilerinin daha çok olacağı konusunda aralarında konuşup övünme yarışına giriştiler...⁹⁰

Haber zahiri itibarıyla muteber kaynaklarda İbn Sîrîn ← Ebū Hurayra isnadıyla gelen çok sayıdaki *merfū*^c rivayetinin mevcudiyetiyle örtüşmeyen bir tespit içermektedir. Bu haberi, hadisleri *mevkūf* olarak nakletme itiyadında olan İbn Sîrîn'in her zaman açıkça *ref*^c ettiği istisnai hadisler olarak yorumlamak daha makul olacaktır. Ayrıca İbn Sîrîn'in ravilerinden Hâlid b. Mihrân, ondan şu sözü nakletmiştir: “Ebū Hurayra'dan naklettiğim her şey *merfū*^cdur.”⁹¹ Bu türden genel ifadeli haberlerin bazen çok özel bir bağlamı imledikleri, dolayısıyla kesin bir yargıya ulaşmak için her zaman elverişli bir veri sunmadıkları bilinmektedir. Ancak daha ikinci asrın başlarında İbn Sîrîn'in Ebū Hurayra'dan naklettiği rivayetler hakkındaki *ref*^c problemini yansıtan bu haberlerin, ilgili rivayetlerin kaynağı hususunda ihtiyatlı olmak gerektiğine işaret ettiğinde kuşku olmasa gerekir. Nitekim kaynaklarda İbn Sîrîn ← Ebū Hurayra isnadıyla sevk edilen ve senedindeki *ref*^c problemine temas edilen daha pek çok rivayet bulunmaktadır.⁹²

Sonuç olarak, araştırmamıza konu olan rivayetinin kaynağı meselesini kesin ve tatminkâr bir sonuca bağlamak kolay görünmemektedir. Ancak bütünüyle somut verilerden hareket edilecek olursa, rivayetinin *merfū*^c olduğunu

⁸⁶ El-Buḥārī, eṣ-Şalāt, 88 (no.482); Muslim, el-Mesācid, 97 (no.1288).

⁸⁷ Muslim, İman, 82 (no.182); İbn Ḥanbel, *el-Musned*, c.2, s.488 (no.10227).

⁸⁸ İbn ‘Asâkir, *Târîḫü Dimeşk*, c.53, s.187.

⁸⁹ El-Buḥārī, eṣ-Şalāt, 4 (no.358); Muslim, eṣ-Şalāt, 275 (no.1148).

⁹⁰ Muslim, *el-Cennet*, 14 (no.7147).

⁹¹ El-Ḥaṭîb el-Bağdādî, *el-Kifāye*, c.2, s.237; İbn ‘Asâkir, *Târîḫü Dimeşk*, c.53, s.188.

⁹² Bkz. Muslim, Ru'yâ, 6 (no.5905); Ebū Dâvūd, eṭ-Ṭahâra, 132 (no.368); et-Tirmizî, el-Birr ve'ş-Şıla, 60 (no.1997); el-Fiten, 4 (no.2162); İbn Ḥanbel, *el-Musned*, c.2, s.295 (no.7917).

gösteren verilerin daha açık ve kuvvetli olduğu söylenmelidir.⁹³ Aslında rivayet, kaynağı hakkındaki soruya Ebū Hurayra-Ka'b diyaloguyla kendi içinde cevap vermektedir. Bu diyalog aynı zamanda rivayetin kaynağına yönelik kuşkuvarın haklılığını dile getirmiş olduğu gibi, rivayetin Ebū Hurayra ile Ka'b arasındaki bilgi alışverişinin bir parçası olarak nakledildiğini ve rivayeti değerlendirirken bu noktayı daima göz önünde bulundurmaya ima etmektedir.⁹⁴

4. Rivayetin Metin ve Muhteva Tahlili

Bu başlık altında, rivayet metinleri bir taraftan kendi içinde anlamlı parçalar halinde mukayese edilecek, diğer taraftan muhtevaları daha açık bir şekilde ortaya konulacaktır. (Parantez içindeki sayılar isnad şemasındaki tariklere işaret etmektedir.)

4.1. İsrailoğulları'ndan bir grup/kabile kaybolmuştur: Rivayetin bazı tariklerinde (2, 3, 4, 8, 13, 14, 15) "İsrailoğulları'ndan bir grup/kabile (*ummet, sibṭ*) kaybolmuştur" ifadesi yer almakta, diğer tariklerdeyse bu ifade bulunmamaktadır. Aslında bu ifade, daha önce değinildiği gibi, kelerin *meşḥe* uğramış olmasıyla ilgili olarak başka bir sahabe tarafından da nakledilmiştir. Yahudi bir kabilenin beşer tarihinden silinip yok olduğunu ifade eden bu cümle,⁹⁵ aynı zamanda kaybolan topluluğun başına ne geldiğinin bilinmediğini de ihtiva etmektedir.

İsrailoğulları'ndan bir topluluğun/kabilenin kaybolup tarih sahnesinden silindiğine dair bilginin kaynağı ve detayları hakkında hadis kaynaklarında herhangi bir açıklamaya tesadüf edilmemiştir. Bu konuda en açık bilgi Yahudi geleneğinde bulunmaktadır. İsrail'in kuzey krallığını oluşturan on kabilenin kaderine ilişkin bir efsane olan *kayıp kabile* veya *kayıp on kabile* miti, Yahudiliğin en etkileyici ve kalıcı efsanelerinden biridir. Buna göre İsrailoğulları Yakub'un on iki çocuğunun neslinden gelen on iki kabileden oluşmaktaydı. Bunlardan on tanesi milattan önce 930'da Kuzey İsrail Krallığını kurmuşlardır. Ancak krallık Asurluların işgaline (M.Ö. 720-721) maruz kalınca, on kuzey kabilesinin tamamına yakını sürgüne gönderilmiş veya yok edilmiştir. Bu olaylarla birlikte *kayıp on kabile* efsanesi doğmuştur. Kayıp on kabilenin kaderi yüzyıllarca pek çok varsayıma konu olmuştur.

⁹³ Bu yönde başka bir tespit için bkz. el-Ḥaṭīb ve Fāris, "Fuḳīdet Umme^{unn} min Benī İsrā'īl," s.197.

⁹⁴ İsrailiyat içerikli bir rivayeti Ebū Hurayra-Ka'b ilişkisini dikkate alarak değerlendiren bir örnek için bkz. Muhammet Emin Eren, "Tarihsel Bağlam ve İsrailiyatın Rivayetlerin Oluşumundaki Etkisi: Nüzulü İsa ile Alâkalı Bir Rivayet Bağlamında," *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52:1 (2011), ss.283-284.

⁹⁵ Miras, *Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, c.9, s.68.

Yaygın kabule göre sürgün edildikleri bölgelerdeki halklarla evlilikler yaparak asimile olmuşlar ve böylelikle tarih sahnesinden silinmişlerdir. Ancak bu varsayımı ikna edici bulmayan ve onların hala Sambatyon nehrinin öte tarafında yaşadıklarını düşünen önemli bir kitle de bulunmaktadır.⁹⁶ Orta çağlar boyunca ve yakın zamanlara kadar kayıp on kabileyi keşfetmek için hem Yahudi hem de Yahudi olmayan gezginler tarafından girişimlerde bulunulmuş, ortaya oldukça ilginç öyküler çıkmıştır. Kimileri aksini savunsa da, günümüzde pek çok Yahudi ve Hristiyan on iki kabilenin tümünün gelecekteki Mesih döneminde bir kez daha vaat edilmiş topraklara geri döneceklerine inanmaktadırlar.⁹⁷

Araştırmamıza konu olan rivayette Yahudi kabilelerinden birinin kayb olduğu şeklindeki söylenti/mit aktarılmakta, aynı zamanda kaybolan kabilenin başına ne geldiğinin bilinmediği ifade edilmektedir. Ancak rivayetin devamında, Yahudi tarihi boyunca ortaya atılan varsayımlardan bütünüyle farklı olarak kaybolan bu kabilenin aslında fareye dönüşmüş olabileceği ihtimali dile getirilmektedir. Buna göre rivayet, söz konusu kabilenin insan olmaları yönüyle artık tarih sahnesinden silindiğini anlatmış olmaktadır. Başka bir deyişle, rivayetteki “kayboldu” ifadesi “hayvana dönüştü” anlamında kullanılmıştır. Nitekim hadiste geçen İsrailoğulları’ndan bir topluluğun kaybolduğuna dair ifade (*fukidet umme^{en} min benī isrā’īl*), kelerin *meshe* uğramış olma ihtimaline değinen başka rivayetlerde de zikredilmiştir.⁹⁸ Ayrıca keler bağlamında zikredilen bazı rivayetlerde doğrudan “İsrailoğullarından bir topluluk *meshe* uğramıştır” (*inne ummet^{en} min benī isrā’īl musiḥat*) ifadesi kullanılmıştır.⁹⁹

4.2. Bu topluluğun ne yaptığı bilinmemektedir. Rivayetin bazı tarikelerinde (2, 8, 9, 13, 14, 15) söz konusu Yahudi topluluğunun ne türden bir günah işleyerek tarih sahnesinden silindiğinin bilinmediği anlatılmaktadır. Bu ifade kelerin *meshe* uğramış olma ihtimalinden söz eden bir rivayette de

⁹⁶ Sambatyon ırmağı ve kayıp kabile ile ilişkisi hakkında bkz. Baki Adam, “Sept Yahudileri,” Asife Ünal ve diğerleri (ed.), *Bütün Yönleriyle Yahudilik* (Ankara: Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yayınları, 2012) içinde, ss.123-124.

⁹⁷ Bkz. Lavinia ve Dan-Cohn-Sherbok, *Yahudiliğin Kısa Tarihi*, terc. Bilal Baş (İstanbul: İz Yayıncılık, 2010), ss.42-44; Yusuf Basalel, “On Kabile (Kaybolmuş),” *Yahudilik Ansiklopedisi* (İstanbul: Gözlem Gazetecilik Yayın, 2001), c.2, ss.457-458; Louis Isaac Rabinowitz, “Ten Lost Tribes,” Fred Skolnik ve Michael Berenbaum (ed.), *Encyclopaedia Judaica 2nd* (Detroit: Macmillan Reference USA, 2007), c.19, ss.639-640.

⁹⁸ İbn Hanbel, *el-Musned*, c.4, s.196 (no. 17792) (*inne ummet^{en} min benī isrā’īl fukidet*); İbn Mâce, eş-Şayd, 17 (no.3245) (*inne ummet^{en} mine’l-umem fukidet*).

⁹⁹ Muslim, eş-Şayd ve’z-Zebā’ih, 50 (no.5043); Ebü Dâvüd, *Eḥ’ime*, 27 (no.3795); İbn Mâce, eş-Şayd, 16 (no.3238).

kullanılmıştır.¹⁰⁰ Kuşkusuz bu topluluğun böyle bir duruma düşmesinin bir nedeni olmalıdır. Kur'an'da maymun ve domuza dönüştürülenler hakkındaki ayetten anlaşıldığına göre, bir topluluğun *meshe* uğratılmak suretiyle Allah'ın gazabına ve lanetine uğramalarının temel nedeni insanların O'na isyan etmeleri ve doğru yoldan sapmalarıdır:

De ki: Allah katında yeri bundan daha kötü olanı size haber vereyim mi? Onlar, Allah'ın lanetlediği ve gazap ettiği, bir kısmını maymunlara ve domuzlara çevirdiği, *tāgūta* tapan kimselerdir, İşte bunlar, yeri daha kötü olanlar ve doğru yoldan daha fazla sapmış bulunanlardır.¹⁰¹

Bir rivayette Hz. Peygamber de Yahudilerin maymun ve domuza dönüştürülmesi konusundaki soruya şu cevabı vermiştir: "Allah Yahudilere gazaplanınca onları maymun ve domuzlara dönüştürdü ve onları onlar gibi yaptı."¹⁰² Şu halde Yahudi topluluğunun fareye dönüştürülmesinin sebebi Allah'a karşı isyan olarak varsayılmalıdır. Onların nasıl bir isyan içinde olduklarıysa bilinmemektedir.

4.3. Kaybolan topluluk fareye dönüşmüş olabilir: Bu cümle kayıp kabilenin akıbeti hakkında bir spekülasyonu dile getirmektedir. Bazı rivayetlerde kaybolan topluluğun fareye dönüşmüş olabileceği zanna dayalı olarak (2, 3, 8, 9, 12, 14, 15, 16, 18), bazılarında ise kesin bir dille ifade edilmiştir (1, 4, 5, 6, 7, 10, 11, 19). Burada önemli olan, Yahudi topluluğunun neden başka bir hayvana değil de fareye dönüşmüş olabileceğidir ve bir sonraki cümlede bunun yanıtı verilmektedir.

4.4. Kaybolan topluluğun fareye dönüşmüş olduğunun alameti şudur: Fare deve sütü içmez fakat koyun sütü içer. Buna göre farelerin deve sütü içmeyip koyun sütü içmekle aslında İsrailoğulları'na benzedikleri anlaşılmaktadır. Çünkü İsrailoğullarına deve eti ve sütü haram iken, koyun eti ve sütü helaldi. Rivayetteki kabule göre fareler tıpkı Yahudiler gibi yeme-içme konusunda helal-haram sınırını gözetmektedir ve durum onları aynı noktada birleştirmektedir. Buna dayalı bir ihtimal olarak Hz. Peygamber,

¹⁰⁰ Şābit b. Vedī'a'nın naklettiğine göre bir adam Hz. Peygamber'e (yiyecek olarak) bir keler getirdi. Hz. Peygamber kelere bakıp onu evirip çevirdi ve şöyle dedi: "Bir topluluk *meshe* uğradı. Ne işledikleri bilinmiyor. Bu kelerin onlardan olup olmadığını bilmiyorum." Bkz. en-Nesā'i, el-Fera', 26 (no.4321).

¹⁰¹ 5/el-Mā'ide:60.

¹⁰² Ebū Dāvūd et-Ṭayālīsī, *el-Musned*, tah. Muḥammed b. 'Abdulmuḥsin et-Turkī (Cize: Dāru Hecr, 1999), c.1, s.243.

“Sanmam ki kayıp İsrailoğulları fareden başka bir hayvana dönüşmüş olsun” demiştir.¹⁰³

Rivayetlerin çoğunda farenin deve sütü içmeyi koyun sütü içmesi beraberce zikredilirken (1, 2, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 14, 15, 18, 19) bazılarında sadece deve sütü içmemesine yer verilmiştir (3, 11, 12, 13). Ancak hepsinde kaybolan ümmetin fareye dönüşmüş olduğu/olabileceği bilgisi farelere dair bir gözlemlerle temellendirilmektedir. Farelerin koyun sütü içip deve sütü içmediklerini ifade eden bu gözleme yönelik kaynaklarımızda teyit yahut itiraz sadedinde herhangi bir kayda rastlamak mümkün olmamıştır. Günümüzde ise münhasıran rivayetteki gözlem bağlamında fareler üzerinde bir laboratuvar deneyi gerçekleştirilmiş ve ortaya çıkan sonuç rivayetteki varsayımı doğrulamamıştır. Aksine, deney farelerin ve sıçanların deve sütü içebileceklerini göstermiştir. Buna göre farelerin deve sütü içmekten kaçındıklarını gösteren herhangi bir bilimsel kanıt yoktur. Sonuç olarak rivayetteki varsayım Hz. Peygamber’in içtiği ve zannı cümlesinden olup geçerli değildir.¹⁰⁴ Deneyin sonucu bir takım soruları da beraberinde getirmiştir: Eğer farelerin deve sütü içmediğine dair bilgi doğru bir olgusal temele da-

¹⁰³ Ebü Zekeriyâ en-Nevevî, *el-Minhâc fî Şerhi Şahîhi Muslim b. el-Haccâc* (Beyrut: Dâru İhyâ’it-Turâşî’l-‘Arabî, 1392), c.18, s.124; İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, c.8, s.561; el-‘Aynî, *‘Umdetu’l-‘Kârî*, c.15, s.193; Miras, *Tecrid-i Sarîh Terceme ve Şerhi*, c.9, s.69.

¹⁰⁴ Farelerin deve sütü içmediğine dair hadiste dile getirilen hipotez, fare familyasından seçilen fare (*mus muscularis*) ve sıçan (*rattus rattus*) şeklinde iki ayrı kemirgen türünün kullanımıyla teste tabi tutulmuştur. Ürdün Üniversitesi Tıp Fakültesi’nden altı fare (üçü erkek, üçü dişi), Ürdün Üniversitesi Ziraat Fakültesi’nden de altı sıçan (üçü erkek, üçü dişi) temin edilmiştir. İlk deney Ürdün Üniversitesi Ziraat Fakültesi Beslenme ve Gıda Teknolojisi bölümüne bağlı hayvan deneyleri biriminde yapılmıştır. Deve sütü Amman’ın güney bölgesinden, koyun sütü de Amman’daki bir süt dükkanından satın alınmıştır. Sütler incelenmiş ve onaylanmıştır. Bu arada deney hayvanları dişili erkekli karıştırılıp dört gruba ayrılmıştır:

1. Grup: Üç fareye deve sütü verilmiştir (fareler-deve sütü).
2. Grup: Üç sıçana deve sütü verilmiştir (sıçanlar-deve sütü).
3. Grup: Üç fareye koyun sütü verilmiştir (fareler-koyun sütü).
4. Grup: Üç sıçana koyun sütü verilmiştir (sıçanlar-koyun sütü).

Her bir grup ayrı bir deney kafesine konmuştur. Açlık ve susuzluk faktörünü nötralize etmek için yiyecek ve su serbest bırakılmıştır. Ayrıca her gruba içmeye özel kaplarda 200 ml süt konulmuştur. Herhangi bir psikolojik faktörün veya nem ve ısı gibi unsurların hayvan davranışlarını etkilememesi için uygun deney koşulları oluşturulmuştur. Sonuç olarak, deneyin başlamasından beş gün sonra süt kapları deney hayvanlarının kafeslerinden alınmış ve hayvanların deneyin sonunda ne kadar süt içtikleri tespit edilmiştir. Sonuçlar şöyledir:

1. Grup: (fareler-deve sütü). İçilen süt miktarı 197 ml. Fare başı günlük 13.15 ml.
2. Grup: (sıçanlar-deve sütü). İçilen süt miktarı 182 ml. Sıçan başı günlük 12.15 ml.
3. Grup: (fareler-koyun sütü). İçilen süt miktarı 65 ml. Fare başı günlük 4.3 ml.
4. Grup: (sıçanlar-koyun sütü). İçilen süt miktarı 52.2 ml. Sıçan başı günlük 3.5 ml.

Bu noktada bir uyarı yapılmış ve koyun sütü verilen gruplardaki nispi düşüklük koyun sütünün yüksek yağ içeriğine bağlanmıştır. Zira deve ve inek sütüne nazaran daha yağlı olan koyun sütü, süt kaplarının yüzeyinde kümelenmeye yol açmış ve içme kanalından süt geçişine engel olmuştur. Sonuç olarak deney, farelerin ve sıçanların deve sütü içebileceklerini göstermiştir. El-Ḥaḫîb ve Fâris, “Fuḫidet Umme^{unn} min Benî İsrâ’îl,” ss.204-206.

yanmıyorsa Hz. Peygamber bu bilgiyi nereden edinmiştir? Böyle bir gözlemi sahabeyle paylaştığında Hz. Peygamber'e neden itiraz edilmemiştir? Sonraki dönem âlimlerinin bu tespit karşısındaki sükûtları nasıl izah edilebilir? Yoksa o dönemdeki farelerle günümüzdeki fareler arasında bir farklılık mı bulunmaktadır? Hz. Peygamber'in kesin olarak bilmediği bir konuda gözlem yoluyla akıl yürütmesi nasıl mümkün olur?¹⁰⁵

Rivayet çerçevesinde araştırılmaya muhtaç ikinci mesele, İsrailoğulları'nın gerçekten deve sütü içmeyip koyun sütü içmeleri hususudur. Tevrat'ta deve eti hakkında bazı hükümlere yer verilmiş, geviş getirdiği halde çatal tırnaklı olmaması sebebiyle deve etinin İsrailoğulları'na haram kılındığı ifade edilmiştir:¹⁰⁶ Tevrat'taki hüküm Kur'an tarafından da doğrulanmıştır (6/el-En'âm:146).¹⁰⁷ Ancak ele aldığımız rivayette devenin etinden değil sütünden söz edilmektedir. Gerçekten İsrailoğulları deve sütü içmiyorlar mıydı? Bu sorunun yanıtı için şu ayetin (3/Âlu 'İmrân:93) tefsirine göz atmak gerekecektir: "Tevrat indirilmeden önce, İsrail'in (Ya'küb'un) kendisine haram kıldıkları dışında, yiyeceğin her türlü süsü İsrailoğulları'na helaldi. De ki: Eğer doğru sözlü iseniz, o zaman Tevrat'ı getirip okuyun." Bu ayetin tefsiri bağlamında İbn 'Abbâs'tan aktarılan bir rivayete göre Yahudilerden bir grup Hz. Peygamber'e gelerek bazı konularda sorularının olduğunu söylemişler, eğer bu sorulara cevap verirse onun peygamberliğine inanacaklarını taahhüt etmişlerdir. Onların sordukları sorulardan biri de, ayette dile getirilen, Ya'küb peygamberin kendine haram kıldığı şeyin ne olduğudur. Hz. Peygamber bu soruya, Ya'küb'un siyatik (*irku'n-nesâ*)¹⁰⁸ hastalığından rahatsız olduğunu ve bu hastalıktan kurtulursa en sevdiği yiyecek ve içeceği kendisine haram kılmayı adadığını,¹⁰⁹ dolayısıyla en sevdiği yiyecek ve içecek olan deve eti ve sütünü kendisine haram kıldığını söyleyerek cevap vermiştir.¹¹⁰ Hz. Ya'küb'un kendisi için haram kıldığı deve eti ve sütü böylece daha sonra tüm İsrailoğullarına haram kılınmış olmaktadır. Şerhlerimiz-

¹⁰⁵ Sorular ve cevapları için bkz. el-Ḥaṭīb ve Fāris, "Fuḳidet Umme^{min} min Beni-İsrā'īl," ss.203-204.

¹⁰⁶ "Deve geviş getirir ama çatal tırnaklı değildir. Sizin için kirli sayılır." Levililer, 11:1-4; Tesniye, 14:7.

¹⁰⁷ "Yahudilere bütün tırnaklı hayvanları haram kıldık..." (6/el-En'âm:146). Ayette haram kılındığı ifade edilen tırnaklı hayvanlara deve de dahildir. Ebū Ca'fer eṭ-Ṭaberī, *Cāmi'u'l-Beyān fī Te'vīli'l-Kur'ān*, tah. Aḥmed Muḥammed Şākīr (Beyrut: Mu'essesetu'r-Risāle, 2000), c.12, s.198.

¹⁰⁸ *İrku'n-nesā* baldırdan bacağıın ön yüzünün uyluk, diz ve topuğuna kadar uzanan bölgede görülen ağırlı bir hastalık olarak tanımlanmıştır. Bkz. İbnu'l-Eşīr, *en-Nihāye*, c.5, s.51.

¹⁰⁹ El-'Aynī, *Umdetu'l-Kārī*, c.18, s.147.

¹¹⁰ Et-Tirmizī, *Tefsīru'l-Kur'ān*, 13 (no.3117); İbn Ḥanbel, *Müsned*, I, 273 (no.2483). Hz. Ya'küb'un kendine haram kıldığı şeyin ne olduğu konusunda farklı rivayetler için bkz. eṭ-Ṭaberī, *Cāmi'u'l-Beyān*, c.6, ss.13-15.

de İsrailoğulları'na deve sütünün haram kılınmasının sebebi olarak sadece bu rivayete atıfta bulunulmuştur.¹¹¹

Bu konuda Tevrat'ta daha açık bir bilginin yer aldığı düşünülebilir. Tevrat'ta et ve süt ürünlerinin bir arada tüketilmemesi/pişirilmemesi bağlamında "Oğlağı anasının sütünde haşlamayacaksınız" şeklinde bir yasaktan söz edilmekte ve bu hüküm üç farklı yerde tekrar edilmektedir.¹¹² Bu hükümden deve sütü içmenin sadece etle birlikte tüketildiğinde sakıncalı olduğu gibi bir sonuç çıksa da, durum böyle değildir. Yahudiliğin yeme-içme ile ilgili düzenlemelerine göre deve sütü tek başına da meşru olmayan (*non-kosher*) bir içecek olarak sayılmaktadır.¹¹³ Günümüzde deve sütüne yönelik yasağın sağlık nedenleriyle istisnalarının olup olmayacağına dair sanal mecralarda karşımıza çıkan tartışmalar, bu konudaki düzenlemenin hala dikkate alındığını göstermesi açısından dikkat çekicidir.

4.5. Ebū Hurayra şöyle demiştir: Ben bunu Ka'b'a anlattım. Ka'b da bana, "Sen Rasulullah'ı bunu söylerken işittin mi?" diye sordu. Ben "Evet" cevabını verdim. Ka'b bunu defalarca sorunca ona, "Ben Tevrat mı okuyorum?" dedim.

Rivayetin pek çok tarikinde Ebū Hurayra ile Ka'b arasında geçen söz konusu diyaloga yer verilmiştir. Bu tariklerin bazılarında Ebū Hurayra, "Bunu sen Rasulullah'tan işittin mi?" sorusuna "Evet" dedikten sonra (2, 8, 9), diğer tariklerde (1, 4, 5, 6, 7, 10, 16) ise "Evet" demeksizin "Ben Tevrat mı okuyorum?" (2, 4, 8, 9) veya "Bana Tevrat mı indirildi?" (1, 5, 6, 7, 10, 16) karşılığını vermiştir. Bu diyaloga yer veren rivayetlerin bazılarında Ebū Hurayra'nın hadisi nakletmesinin hemen akabinde Ka'b'ın sorusu zikredilirken, bazılarında Ebū Hurayra, hadisi Ka'b'a tahdis ettiğini ayrıca belirtmiştir. Bir diğer husus, Ebū Hurayra ile Ka'b arasındaki diyalog bazı rivayetlerde doğrudan Ebū Hurayra'nın dilinden anlatılırken, bazılarında ise üçüncü şahıs tarafından hikâye edilmektedir. Bazı tariklerde (3, 11, 12, 13, 14, 15, 18, 19) ise anılan diyaloga yer verilmemiş, Ka'b'ın adı senedde ve metinde hiç zikredilmemiştir.

Hadis şarihlerine göre Ebū Hurayra'nın sorusu *istifhām-ı inkārî*dir. Bu soruyla o, önceden Yahudi olan Ka'b'a tarizde bulunmak suretiyle kendisinin Ka'b gibi Tevrat okumadığını ve dolayısıyla ondan nakilde bulunmadı-

¹¹¹ En-Nevevî, *el-Minhâc*, c.18, s.124; el-'Aynî, *'Umdetu'l-Kārî*, c.15, s.193.

¹¹² Çıkış, 23:19; 34:26; Tesniye, 14:21.

¹¹³ Zushe Yosef Blech, *Kosher Food Production* (New Jersey: John Wiley & Sons, Inc., 2008), ss.107, 162; Salatiel Sidhu, *Holidays and Rituals of Jews and Christians* (Bloomington: Author House, 2013), s.50.

ğını, söylediklerinin Hz. Peygamber'den işittiği haberler olduğunu kastetmiştir. Ka'b'ın Ebū Hurayra'nın tarizli ifadesine karşı bir şey söylemeyip suskun kalması ise onun verâ sahibi biri olduğunu göstermektedir.¹¹⁴ Ka'b'ın Ebū Hurayra'ya hadisin Hz. Peygamber'e ait olup olmadığını ısrarla sorması aslında yersiz değildir. Çünkü genel kabule göre rivayette ifadesini bulan bilgi geçerliliğini yitirmiştir. Hz. Peygamber bunu kendi zannı/içtihamı ile söylemiş, bilahare kendisine hakikatin başka türlü olduğu bildirilmiştir.¹¹⁵ Ancak Ebū Hurayra'ya ve Ka'b'a bu durum (ikinci rivayet) ulaşmamış olacak ki,¹¹⁶ Ebū Hurayra bunu Ka'b'a bir açıklamada bulunmaksızın nakletmiş, Ka'b da itiraz etmemiştir. Rivayet kendisine aktarıldığında Hz. Peygamber hayatta olmadığı için¹¹⁷ ona sorma olanağı bulamayan Ka'b'ın, kuşku duyduğu rivayeti başka bir sahabiye arz etme yoluna gitmesi de dikkat çekicidir.

Bu diyalogda Ebū Hurayra, söz konusu haberi İbn Sîrîn'e aktarırken sadece haberin kendisini değil, İbn Sîrîn daha doğmadan vefat etmiş olan Ka'b'ın¹¹⁸ haberin kaynağı konusundaki kuşkusunu da aktarmış olmaktadır. Böylece Ka'b gibi düşüneceklerin şüpheleri peşinen bertaraf edilmek istenmiş gibidir. Bu diyalogun *merfū'* rivayetlerin bazılarında yer almayıp *mevkūf* rivayetlerinse tümünde zikredilmiş olması manidardır. Ancak kaynaklarımızda Ka'b ile Ebū Hurayra arasında geçen benzer başka diyalog örnekleri de bulunmaktadır ve bunlar ilgili diyalogun olağan karşılanabileceğini düşündürmektedir. Bunların birinde Ka'b, Hz. Peygamber'den "Her peygamberin müstecab bir duası vardır..." hadisini aktaran Ebū Hurayra'ya "Sen bunu Rasulullah'tan mı işittin?" diye sormuş, Ebū Hurayra, "Evet" demiştir.¹¹⁹ Bir başka örnekte Ka'b, Ebū Hurayra'nın Hz. Peygamber'den aktardığı hadise açıklama ve yorum getirmiştir.¹²⁰ Ka'b bir defasında da Ebū Hurayra'nın naklettiği rivayeti Kur'an'ın bir ayetine arz edip rivayetdeki bilgiyi tashih etmiştir.¹²¹

¹¹⁴ El-Aynî, *Umdetu'l-Kārî*, c.15, s.193; İbn Hacer, *Fethu'l-Bārî*, c.7, s.589.

¹¹⁵ Bu konu ilerleyen sayfalarda detaylı olarak ele alınacaktır.

¹¹⁶ İbn Hacer, *Fethu'l-Bārî*, c.7, s.589.

¹¹⁷ Ka'b'ın Müslüman oluşu ve Medine'ye gelişi hakkında bkz. Yaşar Kandemir, "Kâ'b el-Ahbâr," *DİA*, c.14, s.1.

¹¹⁸ Ka'b 32/652 yılında vefat ettiğinde, İbn Sîrîn (d.31-34/651-654) henüz doğmamıştır veya en yüksek ihtimalle iki yaşındadır.

¹¹⁹ Muslim, *İmân*, 337 (no.490).

¹²⁰ Muslim, *Eymân*, 45 (no.4322).

¹²¹ İbn Hanel, *el-Musned*, c.2, s.416 (no.9377).

5. Rivayetin Anlaşılması ve Yorumlanması

Rivayetten anlaşıldığına göre kadim zamanlarda Yahudilerden bir kabile ilahi emirlere isyan ederek lanete uğramışlar ve fareye dönüştürülmüşlerdir. Başka bir Yahudi topluluğu Cumartesi günü avlanma yasağına uymamaları sebebiyle maymun¹²² ve domuza¹²³ dönüştürüldüğü halde, hangi yasağı çiğnediği bilinmeyen bu Yahudi topluluğu fareye çevrilmiştir. Bu türden cezaların mahiyeti (maddi/suri veya manevi/ahlaki olup olmadığı) ve bu cezalarla ne türden hikmetlerin gözetildiği yoruma açık olmakla birlikte, rivayet ilginç bir kabulü idraklere sunmaktadır: İnsan iken Allah'ın emirlerinden yüz çeviren ve bu sebeple başkalaşıma uğrayan Yahudiler, fareye dönüşünce artık Yahudi şeriatının gereklerini yerine getirmeye başlamışlardır. Öyle ki, kendilerine helal olan koyun sütünü içmekte bir sakınca görmezken, haram olan deve sütünü içmekten uzak durmaktadırlar. El-Buḥārī'nin, Yemenli muḥaḍram 'Amr b. Meymūn'a (ö.74/693[?])¹²⁴ nispet ederek naklettiği rivayette de aynı noktaya işaret vardır. 'Amr şöyle demiştir: "Cahiliye devrinde maymunların toplanıp zina etmiş bir maymunu recmettiklerini gördüm. Onlarla beraber ben de o maymuna taş attım."¹²⁵ Bu haberde de Yahudi şeriatının zina suçu hakkındaki kurallarına uyma ve onları uygulama konusunda titizlik gösteren bir maymun grubundan söz edilmektedir. Rivayet hakkında İbnu't-Tin (ö.611/1214) şu yorumu yapmıştır: "Muhtemelen bu maymunlar *meshe* uğrayan (Yahudi)lerin neslindendir ve bu (recm) hükmü onlar arasında (o güne kadar) süregelmiştir."¹²⁶

Bu tuhaf rivayeti savunmak ve *el-Cāmi'u-ş-Şaḥīḥ*'te yer almasını açıklamak hadisçiler için kolay olmamıştır. El-Ḥumeydī (ö.488/1095) rivayetin *el-Cāmi'u-ş-Şaḥīḥ*'in bütün nüshalarında bulunmayıp yalnızca bazı nüshalarında yer aldığını kaydettikten sonra, belki de bunun el-Buḥārī'nin eserine sokuşturulan rivayetlerden biri olduğunu ileri sürmüştür.¹²⁷ Şerhlerdeyse rivayetin içeriğiyle ilgili farklı yorumlar geliştirilmiştir. Mesela maymunların teklife muhatap olamayacağı, rivayette sözü edilen hayvanların belki de maymun suretinde cinler olabileceği ifade edilmiştir. Ayrıca rivayetteki

¹²² 2/el-Bakara:65-66; 7/el-A'râf:163-166.

¹²³ 5/el-Mâ'ide:60.

¹²⁴ Hakkında bkz. M. Yaşar Kandemir, "Amr b. Meymūn," *DİA*, c.3, s.89.

¹²⁵ El-Buḥārī, *Menâkıbu'l-Enşâr*, 27 (no.3849).

¹²⁶ İbn Ḥacer, *Fethu'l-Bârî*, c.8, s.560.

¹²⁷ Muḥammed b. Futūḥ el-Ḥumeydī, *el-Cem' beyne-ş-Şaḥīḥayn*, tah. 'Alî Ḥuseyn el-Bevvâb (Beyrut: Dâru İbn Ḥazm, 2002), c.3, s.490. İbn Ḥacer, el-Ḥumeydī'nin görüşünün *merdûd* olduğunu belirtmiş ve buna gerekçeler sunmuştur. Bkz. *Fethu'l-Bârî*, c.8, ss.561-562.

taşlama olayının zina cezası şeklinde yorumlanmasının objektif bir gerçekliğe dayanmadığı, aksine öznel bir bakış açısının ifadesi olabileceği kaydedilmiştir.¹²⁸ Ne var ki rivayete ilişkin tenkitleri hafifletmeye yönelik tüm bu çabalar erken dönem kelimcilerinin istihza dolu eleştirilerine engel olmamıştır:

Siz maymunların zina ettiğinden dolayı bir maymunu recmettiğini rivayet ettiniz. Eğer maymunlar onu sadece evli olduğu için recmettilerse bu takdirde hadis daha da nükteli olur. Bu kıyasa göre kim bilir belki de maymunlar Tevrat'ın hükümlerinden pek çoğunu tatbik ediyorlardır ve belki de onların dini hala Yahudiliktir. Hatta eğer maymunlar Yahudi ise muhtemelen domuzlar da Hristiyandır.¹²⁹

Kuşkusuz bu rivayetler fare, maymun ve domuz gibi hayvanların ilk olarak Allah'ın lanetine uğrayan Yahudilerden türediğini ve şu an mevcut fare, domuz ve maymunların söz konusu Yahudilerin soyundan geldiğini varsayan bir kabule dayanmaktadır. Başka bir deyişle söz konusu hayvanların varlık âlemine çıkmaları ilk defa Yahudilerin başkalaşıma uğramalarıyla olmuştur ve hâlihazırdaki maymun, domuz ve fare türünden hayvanlar gerçekte Yahudilerden başkası değildir. Şarihlerin açıklamaları bu yöndedir:

Bu rivayet açıkça göstermiştir ki, fare *meshe* uğramıştır ve daha önceden (fare diye bir hayvan) yoktur. Aynı şekilde, *meshe* uğradığı söylenen hayvanların tümü böyledir. *Meshten* sonra olanlar da, onlardan türemiştir.¹³⁰

Ebū İshāk ez-Zeccāc (ö.311/923) ve Ebū Bekr İbnu'l-'Arabī (ö.543/1148), mevcut maymunların dönüşüme uğramış (Yahudiler)in neslinden geldiği görüşüne sahiplerdir. Ancak bu *şāz* bir görüştür.¹³¹

Endülüslü muhaddis Ebū Bekr İbnu'l-'Arabī'ye göre *meshe* uğrayan insanların soyunun devam edip etmemesi konusunda alimler arasında görüş ayrılığı vardır. Kimileri *memsūh*un neslinin devam etmediğine, kimileri de devam ettiğine kâil olmuştur. İbnu'l-'Arabī ikinci görüşün daha doğru olduğunu ileri sürerek bu konuda üç rivayeti delil getirmiştir. Bunlar kelerin ve farenin *meshe* uğradığını anlatan haberler ile bazı maymunların zina eden

¹²⁸ İbn Hacer, *Fethu'l-Bārī*, c.8, s.561; el-'Aynī, *Umdetu'l-Ķārī*, c.16, s.300.

¹²⁹ İbn Kuteybe ed-Dineverī, *Te'vīlu Muhtelifi'l-Hadis*, tah. Muḥammed Zehrī en-Neccār (Beyrut: Dāru'l-Cil, 1972), s.255; krş. *Hadis Müdafaası*, terc. M. Hayri Kırbaoğlu (İstanbul: Kayhan Yayınları, 1989), s.68. İbn Kuteybe daha sonra kelimcilerin bu müstehzi eleştirilerine cevap vermeye çalışmıştır.

¹³⁰ El-'Aynī, *Umdetu'l-Ķārī*, c.15, s.194.

¹³¹ İbn Hacer, *Fethu'l-Bārī*, c.8, ss.560-561.

bir maymunu recmettiğini anlatan rivayettir. Ancak İbnu'l-'Arabî'nin sonraki açıklamaları daha çarpıcıdır:

Eğer, “(*Meshe* uğrayanların neslinin devam ettiği kabul edilirse bu takdirde) sanki (*meshe* uğrayan) hayvanlar arasında (Yahudi) şeriatının öğretileri nesilden nesile tevârüs etmiş ve ‘Amr (b. Meymûn)’un zamanına kadar süregelmiş oluyor” denirse, biz de şöyle deriz: “Evet, aynen böyle olmuştur. Zira Yahudiler recm cezasını değiştirip bozunca Allah da onlardan *meshe* uğrayanlar arasında recm cezasını uygulamayı murad etti; ta ki inkar ve tağyir ettikleri şeylere karşı önemli/mübalağalı bir delil olsun; kitapları, hahamları ve *meshe* uğrayanları onlar aleyhine şahitlik etsin; Allah’ın onların gizli ve aşikar yaptıklarını bildiğini, değiştirip bozduklarını hesap ettiğini, fark etmeyecekleri biçimde aleyhlerine delil getirdiğini ve -onlara yardım edilmeksizin- Allah’ın kendi peygamberine yardım ettiğini bilsinler.¹³²

İbn Kuteybe (ö.276/889) ise Yahudilerin *meshe* uğramış maymunların ta kendisi olduğunu ve nesilden nesile çoğaldığını Kur’an’dan bile çıkarmanın mümkün olduğunu söyler. Ona göre 5/el-Mâ’ide:60 ayetinde geçen *el-kırade* (maymunlar) ve *el-ḥanāzîr* (domuzlar) kelimelerindeki *lām-ı ta’rif* bu kelimelerin *ma’rife* olduğuna ve dolayısıyla buradaki maymunun, hâlihazırda gördüğümüz maymunlar olduğuna delalet eder. Ancak *meshe* uğrayanlar konusunda Umm Ḥabîbe hadisi¹³³ *şahîh* ise,¹³⁴ bu takdirde mesele Hz. Peygamber’in dediği gibi olur.¹³⁵

İşte incelediğimiz hadisle ilgili asıl sorun İbn Kuteybe’nin işaret ettiği bu noktada düğümlenmiştir. Zira bazı hayvanların ilk olarak *mesh* cezasıyla birlikte varlık sahnesine çıktığı ve soylarının çoğalarak varlığını sürdürdüğü düşüncesi hadis kaynaklarında ‘Abdullâh b. Mes’ûd’dan (ö.32/652)¹³⁶ gelen

¹³² Ebû Bekr İbnu'l-'Arabî, *Ahkâmu'l-Kur’ân*, tah. Muḥammed ‘Abdulkâdir ‘Aṭâ (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003), c.2, s.332.

¹³³ İbn Kuteybe’nin *Umm Ḥabîbe hadisi* dediği rivayet, şerhlerde *İbn Mes’ûd hadisi* olarak anılmaktadır. İbn Mes’ûd rivayette Hz. Peygamber ile Umm Ḥabîbe arasındaki bir diyalogu aktarmaktadır. Rivayette ecel, rızık ve kabir azabı gibi konuların yanında, bir soru münasebetiyle, Allah’ın *meshe* uğrattığı insanlar için soy sop vermediği anlatılmaktadır. Bkz. Muslim, ez-Zuhd ve'r-Rakâ'ik, 32, 33 (no.6770, 6772).

¹³⁴ İlgili hadise yönelik değerlendirmesinde Osman Oruçan, hadisin hem senedinin hem de metninin problemli olduğunu belirtmiştir. Ona göre bir grup içinde söylenen sözler sadece bir sahâbi tarafından nakledildiği gibi, rivayet dört tabaka boyunca yine birer ravi tarafından aktarılmıştır. Ayrıca rivayet kadercilik anlayışı içermekte ve kabir azabından söz etmektedir. Bkz. Oruçan, *Hadis ve Bilim*, s.450.

¹³⁵ İbn Kuteybe, *Te’vîlu Muḥtelifi'l-Hadîs*, s. 257; *Hadis Müdafaası*, ss.390-391.

¹³⁶ El-'Aynî ve ondan nakilde bulunduğu için Kamil Miras, ravinin adını sehven Ebû Sa'îd olarak zikretmişlerdir ki, doğrusu İbn Mes'ûd olmalıdır. El-'Aynî, *Umdetu'l-Kârî*, c.15, s.194; Miras, *Tecrid*, c.9, s.69.

bir rivayetle açıkça çelişmektedir. Rivayete göre bir defasında Rasulullah'a maymunlarla domuzların *meshe* uğrayan insanların soyundan olup olmadığı sorulmuş, o da şöyle buyurmuştur: "Allah (*meshe* cezasıyla) bir toplumu helak ederse veya onlara azap ederse onlar için soy sop bırakmaz. Maymunlar ve domuzlar daha önce de vardı."¹³⁷

Şu halde İbn Mes'ud hadisiyle Ebü Hurayra hadisi arasında tezat bulunmaktadır. Ebü Hurayra rivayeti *meshe* olunanların aynen devam ve tenasülünü ifade ettiği halde, İbn Mes'ud rivayeti devam etmediğini bildirmektedir. İşte bu suretle hadisler arasında bir ihtilaftan söz edilmiş ve çoğunluk İbn Mes'ud rivayetini tercih ederek iki rivayeti şöyle *cem'* ve *te'lif* etmişlerdir:

Rasulullah evvela (işin hakikati kendisine vahyedilmeden önce)¹³⁸ *meshe* olunan toplulukları aynen devam eder zannederek farenin *memsüh* topluluğun aynen soyundan geldiğini haber vermiş ki hadisin metni bu zannı açıkça ifade etmektedir, sonra ona *meshe* uğrayanların neslinin devam etmediği [İbn Mes'ud'un naklettiği rivayet ettiği üzere] vahyedilmiştir.¹³⁹

Bu yoruma göre Hz. Peygamber ilk olarak kendi görüşüyle mevcut farelerin kaybolan Yahudi topluluğunun şekil değiştirmiş soyundan geldiğini söylemiş, ancak sonra kendisine *meshe* uğrayanların soyunun olmayacağı (üç günden fazla yaşamadıkları) vahyedilerek bu görüşü tashih edilmiştir.¹⁴⁰

Ne var ki hadisler arasındaki çelişkiyi kaldırmak için şarihler tarafından ileri sürülen bu yorumun kendisi de bir çelişki taşımaktadır. Daha önce değinildiği gibi, şarihlerimiz ilk önce Ebü Hurayra rivayetinin re'y ve içtihada mahal olmayan ve dolayısıyla ancak vahiyle bilinebilen bir konuyu ihtiva ettiğini ve bu nedenle *hukmen merfû'* olduğunu ileri sürmüşler,¹⁴¹ sonra da bu rivayetteki hükmün Hz. Peygamber'in şahsi zannıyla ifade edildiğini ve bilahare vahiy eseri olan başka bir rivayetle kaldırıldığını iddia etmişlerdir.

¹³⁷ Muslim, *ez-Zuhd ve'r-Raķā'ik*, 32, 33 (no.6770, 6772). Bu konuda İbn Abbās'tan gelen *mevķūf* bir rivayet de şöyledir: "*Meshe* uğrayanlar sadece üç gün yaşamışlardır; bu süre içinde onlar ne yemişler, ne içmişler ne de üremişlerdir." Ebü Ca'fer eř-Taberī, *Tehzību'l-Āşār (Musnedu 'Umer b. el-Ĥařřāb)*, tah. Muĥammed Şākir, (Kahire: Mektebetu'l-Ĥāncī, 1375), c.4, s.194. Musannif haberin isnadının iki *'illetten* dolayı *ĥa'if* olduğunu belirtmiştir.

¹³⁸ İbn Ĥacer, *Fethu'l-Bārī*, c.8, s.561.

¹³⁹ El-'Aynī, *'Umdetu'l-Kārī*, c.15, s.194; Miras, *Tecrīd*, c.9, s.70.

¹⁴⁰ Eř-Ĥahāvi, *Şerĥu Muşķili'l-Āşār*, c.8, s.327; el-'Aynī, *'Umdetu'l-Kārī*, c.15, s.193. El-'Azīmābādī (ö.1911) rivayetin şerhinde yukarıdaki yorumların yanı sıra, el-'İzz b. 'Abdisselām'ın (ö.660/1261) şu yorumunu da kaydetmiştir: "Hz. Peygamber bazı şeyleri önce *mucmel* olarak haber verir, bilahare onu beyan ederdi; tıpkı deccāl hadislerinde olduğu gibi..." Bkz. *'Avnu'l-Ma'būd* (Beyrut: Dāru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415), c.10, s.191.

¹⁴¹ İbn Ĥacer, *Fethu'l-Bārī*, c.7, s.589.

Şu halde hadisteki bilginin kaynağı ve mahiyetini vuzuha kavuşturmaya çalışmak ve buradan hareketle yorum yapmak uygun olacaktır.

Rivayetteki bilginin neliği ve kaynağıyla ilgili olarak birkaç ihtimalden söz edilebilir. İlk olarak, haberin eski ümmetlere yönelik bir bilgi içermesinden hareketle *ğaybî* bir mahiyetinin olduğu ve içeriğinin kişisel görüş ve yorumla bilinebilecek türden olmadığı söylenebilir. Zira önceki peygamberlere ve ümmetlere ait haberler, Hz. Peygamber'in kendisinin elde edebileceği bilgi sahasına girmez. Bunlar Hz. Peygamber'in kendisine Allah tarafından vahyedilen bilgiler cümlesindedir. Hatta yaratılışın başlangıcı ve geçmiş peygamberler ve ümmetleri hakkında maziye ait sahabe haberleri Hz. Peygamber'e izafe edilmese bile -bu haberler vahiyle bilinebileceğinden- *hukmen merfû'* olarak kabul edilmiştir.¹⁴² İşte sözünü ettiğimiz problem bu noktada ortaya çıkmaktadır. Çünkü kişisel görüşe dayanması pek mümkün görünmeyen bir konudaki hadisin içeriği, Hz. Peygamber'den gelen başka bir hadisle çelişmektedir. Bu durum karşısında şarihlerimiz hemen ilk hadisteki hükmün ikinci hadisle kaldırıldığını söylemişlerdir. Ancak bu durumda vahiy kaynaklı olması beklenen bir haber, yine vahye dayalı olduğu söylenen başka bir haber tarafından iptal edilmiş olacaktır ki, böyle bir durumun vahyin tabiatına muhalif olduğu ortadadır.¹⁴³

Aslında bu konudaki sorun, geçmiş ümmetler hakkındaki haberlerin tek kaynağının sadece vahiy olduğunun düşünülmesinden doğmaktadır. Oysa gerek Hz. Peygamber ve gerekse sahabe, içinde yaşadıkları toplumun birer ferdi olmaları itibarıyla Câhiliye ve Ehl-i Kitâb kültürüyle ilişki içindeydiler bu doğal etkileşimin bir sonucu olarak bu kültürler içinde var olan geçmiş ümmetlere ait bilgilerden şu veya bu ölçüde haberdar idiler.¹⁴⁴ Bu bağlamda bilhassa Yahudi kültürüne ait çok sayıda efsane, masal, gelenek ve uygulamanın çeşitli uyarlamalar ve formlarla hadis rivayetleri arasına girdiği tespit edilmiştir.¹⁴⁵ Müslümanlarla diğer kültürler arasındaki ilişkinin ve etkileşimin sınırlarını bütünüyle tayin etmek son derece güç olsa da, tek tek rivayetler özelinde bu etkileşimin izlerini sürmek mümkündür. Bu konuda

¹⁴² Celâluddîn es-Suyûtî, *Tedribu'r-Râvî*, tah. Ebû Kuteybe Nazar el-Fârâyâbî (Riyad: Dâru Taybe, 1985), c.1, s.217; Talat Koçyiğit, *Hadis Usûlü* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003), s.161. *Hukmen merfû'* kavramının sınırları ve eleştirisi için bkz. Suiçmez, *Sahabe ve Tabiin Sözlüklerinin Hz. Peygamber'e Nispeti*, ss.35-42.

¹⁴³ Rivayetlerde ifadesini bulan bilgi, *neşhe* konu olabilecek bir içeriğe sahip olmadığından burada *neşhten* söz etmek isabetli değildir. *Neşhin* mahalli şer'î-amelî hükümlerdir. Bkz. Abdurrahman Çetin, "Nesih," *DİA*, c.32, s.579.

¹⁴⁴ Nihad M. Çetin, "Ahbâr," *DİA*, c.1, s.87; Özcan Hıdır, "Yahudi Kültürünün Hadislere Etkisi İddiaları Üzerine," *Hadis Tetkikleri Dergisi* 3:1 (2005), s.31.

¹⁴⁵ Ali Kuzudüşli, *İsrailiyatın Hadise Girişi* (Ankara: Kitap & Cafe Serüven, 2016), ss.241-242.

aşağıdaki rivayetlerden hareketle birtakım ipuçlarına ulaşmak mümkündür:

Bana İsrailoğulları'ndan bir topluluğun *meshe* uğradığı *söylendi*.¹⁴⁶

Bana İsrailoğulları'ndan bir topluluğun yeryüzündeki bir takım hayvanlara dönüştüğü *anlatıldı*.¹⁴⁷

Bana İsrailoğulları'ndan bir topluluğun yeryüzündeki birtakım hayvanlara dönüştüğü (haberi) *ulaştı*.¹⁴⁸

Bu rivayetlerde İsrailoğulları'ndan bir grubun *meshe* uğradığını Hz. Peygamber'e söyleyen/anlatan/ulaştırın kişi ya da kişilerin kimliği hakkında herhangi bir sarahat yoktur. Belki de bu bilgi, meçhuliyet üzerine bina edilen, kaynağı ve nedeni hakkında bir soruşturmaya gerek duyulmadan toplum bünyesinde korunan anonim bir halk inanışıdır.¹⁴⁹ Buna göre kayıp kabileye dair zikrettiğimiz mit/efsane, Hz. Peygamber'in kulağına da gelmiş olmalıdır. Bazı araştırmacılar sadece geçmiş ümmetlerle alakalı olması nedeniyle rivayetin kaynağının Kur'an dışı vahiy olduğunu ileri sürmüşlerdir.¹⁵⁰ Peki, gerçekten bu rivayetin kaynağı vahiy midir, yoksa Hz. Peygamber'e söylenen/anlatılan/ulaşan bilginin lafızlardan anlaşıldığı şekliyle bir *söylenti* niteliği taşıdığını söylemek de mümkün müdür? Bu hususta daha açık bir fikir sahibi olmak için mevcut yorumların bir adım daha ötesine geçmek ve rivayetin anlam çerçevesini teşkil eden *meshe* düşüncesinin rivayetlerde nasıl bir referans alanına sahip olduğunu -imkân ölçüsünde- tasvir etmek gerekecektir.

6. Rivayetin Sosyo-Kültürel Bağlamı

İslam öncesi Araplar arasında ve antik Yunan mitolojisinde yaygın biçimde kabul gören ve çoğunlukla ilahi bir cezalandırmanın sonucu olarak kimi insanların hayvanlara, taşlara ve yıldızlara dönüştüğü inancına işaret eden *meshe* (metamorfoz, mutasyon, başkalaşım),¹⁵¹ bir şeyin dışsal görünüş ve yaratılış (sûret, zahir, hilkat) yahut içsel nitelikler (sîret, batın, ahlak) itibarıyla çirkinleşmesi veya dönüşmesi şeklinde tanımlanmıştır.¹⁵² Er-

¹⁴⁶ Muslim, eṣ-Şayd ve'z-Zebâ'ih, 50 (no.5043); İbn Hanel, *el-Musned*, c.3, s.5 (no.11026).

¹⁴⁷ Eṭ-Ṭaberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, tah. Ḥamdî b. 'Abdulmecîd es-Selefi (Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, 1994), c.4, s.102 (no.3797).

¹⁴⁸ İbn Hanel, *el-Musned*, c.3, s.19 (no.11160).

¹⁴⁹ Halk inançlarının anonim karakterli kaynağı hakkında bkz. Ali Çelik, *İslam'ın Kabul veya Reddettiği Halk İnançları: Hicaz Bölgesi* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1995), s.26.

¹⁵⁰ Aynur Uraler, "Sünnetin Kaynağı Üzerine Bazı Tesbitler," *Hadis Tetkikleri Dergisi* 4:2 (2006), s.89.

¹⁵¹ Ch. Pellat, "Maskh," *Encyclopaedia of Islam* (second edition), c.6, s.736.

¹⁵² Cemâlüddîn İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, "msh" (Beyrut: Dâru Şâdir, 1414), c.3, s.55.

Râğib el-İşfehânî (ö.5/11.yy ilk çeyreği) *sûreten/hilkaten* değişimin zaman zaman, *sûreten/ahlaken* değişimin ise her zaman mümkün olduğunu söylemiştir. İkincisi, insanın bazı hayvanların huyları gibi kötü huylara sahip olmasıyla olur. Mesela kişinin aşırı hırslı olmada köpek gibi, oburlukta domuz gibi ve bönlükte öküz gibi olması böyledir.¹⁵³

Kur'an'da İsrailoğulları'ndan bir grubun maymuna¹⁵⁴ ve domuza¹⁵⁵ dönüştürüldüğünü bildiren ayetler *mesh* kapsamında değerlendirilmiştir.¹⁵⁶ *Meshin sûreten/bedenen* mi yoksa *sûreten/ahlaken*¹⁵⁷ mi olduğu erken dönemlerden itibaren tartışmalara konu olmuştur.¹⁵⁸ Klasik dönem tefsirlerinde *mesh* ağırlıklı olarak maddi ve fizyolojik bir biçimde, çağdaş tefsir çalışmalarında ise manevi veya mecazi bir mahiyette kabul edilmiştir.¹⁵⁹ Konuya ilişkin hadis rivayetlerinde *meshin* büyük ölçüde zahiri ve hakiki anlamıyla kavrandığı tartışmasızdır.

Bugün elimizde bulunan *Eski Ahit*'te içindeki kitaplarda İsrailoğulları'nın maymuna ve domuza çevrilme hadisesine yer verilmemişse de, Batılı araştırmacı F. Viré, Kur'an'da bahsedilen *mesh* olayının Yahudi geleneğindeki izini sürerek bunun Yahudi sözlü dinî edebiyatının en önemli eseri kabul edilen Talmud'da aktarılan ünlü bir efsaneden kaynaklandığını ileri sürmüştür.¹⁶⁰ Talmud'un Sanhedrin bölümünde (109a)¹⁶¹ anlatıldığına göre göğe ulaşarak Allah'a kafa tutmak amacıyla Babil kulesini inşa etmeye teşebbüs eden ve üç gruba ayrılan bir grup maymunlara dönüştürülmüş-

¹⁵³ Er-Râğib el-İşfehânî, *el-Mufredât fi Ğarîbi'l-Kur'an*, tah. Şafvân 'Adnân Dâvüdî (Dimesşk: Dâru'l-Kalem-Beyrut: ed-Dâru's-Şâmiyye, 1412), s.768.

¹⁵⁴ 2/el-Bakara:65-66; 7/el-A'râf:163-166.

¹⁵⁵ 5/el-Mâ'ide:60.

¹⁵⁶ Bu konuda bkz. Yusuf Ağkuş ve Abdullah Altuncu, "Yahudi Kutsal Metinlerinde ve Kur'an'da Şabat (Cumartesi) Yasakları ve Mesh Hadisesi," *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6:5 (2017), ss.2775-2794.

¹⁵⁷ Erken dönem müfessirlerinden Mucâhid'in (ö.103/721) *meshi* zihni/kalbî olarak yorumladığı bilinmektedir. Ancak ed-Demîrî (ö.808/1405), Mucâhid'in bu görüşüyle Müslümanların tamamından ayrılıp tek kaldığını ifade etmiştir. Bkz. *Hayâtu'l-Hayavâni'l-Kubrâ*, tah. İbrâhîm Şâlih (Dimesşk: Dâru'l-Beşâ'ir, 2005), c.2, ss.252-253.

¹⁵⁸ Ahmet Coşkun, "Mesh," *DİA*, c.29, s.303. Bu konuda ilginç ve farklı yaklaşımlardan birisi el-Câhiz'a (ö.255/868) aittir. O, evrimci yaratılış teorisinin izlerinin olduğu *el-Hayavân* adlı eserinde *mesh* ile çevresel etkenler arasında ilişki kurmuştur. Bkz. Mehmet Bayrakdar, *İslam'da Evrimci Yaratılış Teorisi* (Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2001), ss.55-59.

¹⁵⁹ Bkz. Ağkuş ve Altuncu, "Yahudi Kutsal Metinlerinde ve Kur'an'da Şabat (Cumartesi) Yasakları ve Mesh Hadisesi," ss.2785-2790. Makale yazarları *meshin* manevi ve mecazi olduğuna dair görüşleri delil açısından zayıf bulmuşlardır. Onlara göre ayetin zahiri, konuyla ilgili hadis ve tefsir rivayetleri, ayetin bağlamı, dilsel karineler ve Tanah'taki konuyla ilgili ifadeler *meshin* fizyolojik olarak gerçekleşmiş olduğuna işaret etmektedir. Ayrıca cezanın büyük ve ibretlik olması dönüşümün maddi olarak gerçekleşmesine bağlıdır (s.2791).

¹⁶⁰ F. Viré, "Kird," *Encyclopaedia of Islam* (Second edition), c.5, ss.131-134.

¹⁶¹ http://www.come-and-hear.com/sanhedrin/sanhedrin_109.html (Erişim: 10.07.2018).

tür.¹⁶² Kur'an'daki *mesħ* ayetlerinden yola çıkarak yazdığı makalesinde Ilse Lichtenstadter ise Kur'an'da bahsedilen maymun ve domuza dönüştürülme cezasının Hint ve Yunan kültürlerindeki izini sürmüş ve bu kültürlerdeki *mesħ* anlayışının Arap yarımadasına ve Hz. Peygamber'e ulaştığını iddia etmiştir. Ona göre Hz. Peygamber zamanında egemen olan dinî ve kültürel atmosfer içinde maymun ve domuzlar bugünkünden farklı olarak tanımlanmakta ve algılanmaktadır. Bu bağlamda domuzlar putlara kurban olarak sunulduklarından putperestlikle ilişkilendirilmiş ve bu yüzden Kur'an onların yenmesini yasaklamıştır. Maymunlar ise antik kaynaklarda kötülük ve şeytanla ilişkilendirilmiş, Peygamber zamanında da sapkınlığın ve gayr-i ahlakiliğin simgesi olarak betimlenmiştir. Dolayısıyla cumartesi yasağına uymayanlara aslında çok sert bir ceza verilmiştir. Onlar sadece maymuna dönüşmekle kalmamış, insan topluluğundan da ihraç edilerek Allah'ın karşıtı olan şeytanın sınıfına sokulmuşlardır.¹⁶³

El-Câhiz (ö.255/868) ise Ehl-i Kitâp'tan hiç kimseyi Allah Teala'nın bir insanı domuza ya da maymuna çevirdiğini kabul ederken görmediğini, ancak Lût peygamberin karısının taşla çevrildiği konusunda¹⁶⁴ görüş birliği içinde olduklarını kaydetmiştir.¹⁶⁵ Hıristiyan kaynaklarında ise *mesħ* kapsamında nitelendirilebilecek herhangi bir olaydan söz edilmemiştir.¹⁶⁶

Mesħ konusunda özellikle hadis rivayetlerinde geniş ve renkli bir içerik vardır. Bu konuda en çok bilinen rivayetler, kertenkele benzeri bir sürün-

¹⁶² Ch. Pellat, "Maskh," *Encyclopaedia of Islam* (Second edition), c.6, s.736.

¹⁶³ Ilse Lichtenstadter, "And Become Ye Accursed Apes," *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 14 (1991), ss.153-175. Makalede ayrıca kuzey Hint kültürüne ait kaynaklarında geçen köpek başlı insan topluluklarından da bahsedilmektedir (s.166). Bazı rivayetlerde de namaz kılarken imamdan önce başını rukû veya secdeden kaldıran insanlar, başlarının eşek başına veya köpek başına çevrilmesiyle tehdit edilmiştir. Bkz. İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef fî'l-Ahâdis ve'l-Âşâr*, tah. Muhammed 'Avvâme (Cidde: Şeriketu Dâri'l-Kible-Dimesħ: Mu'essesetu 'Ulûmi'l-Kur'ân, 2006), c.5, s.64 (no.7224, 7225); el-Buhârî, el-Ezân, 53 (no.691).

¹⁶⁴ Yaratiş, 19:26.

¹⁶⁵ El-Câhiz, *Kitâbu'l-Hayavân*, c.2, s.21.

¹⁶⁶ Michael Cook, "İbn Qutayba and the Monkeys," *Studia Islamica* 89 (1999), s.69. İslam kaynaklarında Hıristiyanların *mesħe* uğraması konusunda çeşitli rivayetler bulunmaktadır. Et-Tirmizî'nin 'Ammâr b. Yâsir'den naklettiğine göre insanlara gökten et ve ekmekten oluşan bir sofraya indirilmişti ve onlara hainlik yapmamaları ve yarın için yiyecekleri biriktirmemeleri emredilmişti. Onlarsa hainlik ettiler, yiyecekleri biriktirdiler ve böylece maymun ve domuzlara çevrildiler." Et-Tirmizî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 5 (no.3061). Rivayette sözü edilenler Hıristiyanlar olarak yorumlanmıştır. Eş-Taberî'nin naklettiği bir rivayette ise ebeveynlerinin olumsuz davranışları sonucunda Hz. İsa'nın bedduasıyla domuzlara dönüştürülen çocuklardan söz edilmiştir (*Câmi'ul-Beyân*, c.6, s.435). Bu konuda geç dönem kaynaklarında da bazı haberler vardır. Ed-Demirî'nin aktardığına göre Hz. İsa bir grup Yahudi ile karşılaşmış, onu gören Yahudiler de "Sihirbaz kadının oğlu sihirbaz geldi" deyip ona ve annesine dil uzatmışlardı. Hz. İsa bu sözler üzerine onlara beddua ve lanet etti. Allah da onları domuzlara çevirdi. Yahudileri korkutan bu olay çarımha gerilme hikayesine kadar giden olayların fitilini ateşlemiştir. Bkz. *Hayâtu'l-Hayavâni'l-Kubrâ*, c.2, ss.252-253.

gen olan *keler* (*dabb*) hakkında olanlardır.¹⁶⁷ Keler etinin yenilip yenilemeyeceği konusunda literatürdeki ihtilaflı haberler,¹⁶⁸ hadis şarihlerini hayli meşgul etmiştir. Kaynaklar Hz. Peygamber'in keler yemediğinde birleşmişlerse de, keler etinin helal olup olmaması konusunda görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Bu konudaki rivayetlerden bazıları Hz. Peygamber'in keleri, kendi yöresinde bulunan bir hayvan olmadığı ve ondan tiksindiği¹⁶⁹ yahut meleklerle konuşurken kokusundan onların rahatsız olacağı¹⁷⁰ için yemediğini; bazıları ise kelerin *meshe* uğramış ümmetlerden olabileceğinden şüphelendiği için yemediğini anlatmaktadır. Son gruptakilerden bazıları şöyledir:

Bir namaz sonrası Suffa ehlinde bir adam Rasulullah'a seslenerek, "Ey Allah'ın Rasulü! Bizim arazimiz keleri bol bir arazidir. Keler (eti yeme) konusunda ne buyurursun?" dedi. Hz. Peygamber, "Bana kelerin *meshe* edilmiş bir ümmet olduğu haberi ulaştı" buyurdu. Sonra keler eti yemeyi ne emretti ne de yasak etti.¹⁷¹

Bir adam Rasulullah'a (yemesi için) bir kertenkele getirdi. Rasulullah da şöyle dedi: "Bir ümmet *meshe* uğradı. [Keler de bu ümmetten olabilir] Yine de en doğrusunu Allah bilir."¹⁷²

Hız. Peygamber [neden keler eti yemediğine dair bir soru üzerine] şöyle demiştir: "Ümmetlerden bir ümmet kaybolmuştur. Beni şüpheye düşüren bir hayvan gördüm [keler bu hayvan olabilir]." O [neden tavşan eti yemediğine dair soru üzerine de] şöyle demiştir: "Tavşanın hayız gördüğü bana haber verildi (*nubbi'tu*)" buyurdu.¹⁷³

Keler yemenin haramlığını tartışan Ebü Bekr İbnu'l-'Arabî gibi kimi alimler, buna gerekçe olarak kelerin *meshe* uğramış olduğunu/olabileceğini ifade eden rivayetleri zikretmişlerdir. Rivayetlerde kelerin *meshe* uğramış olma ihtimalinin zikredilmesinin temel nedeni, *meshe* uğrayan Yahudilerin keler suretinde nesillerini devam ettirmelerinin düşünülmesidir. Başka bir deyişle keler ilk defa *meshe* cezası neticesinde varlık bulmuş ve üreyip çoğa-

¹⁶⁷ Bu konudaki rivayetlerden bazılarını hadis-kültür ilişkisi çerçevesinde değerlendiren bir çalışma için bkz. Sakallı, "Cari Kültürün Hadis Rivayetine Tesiri," ss.285-297.

¹⁶⁸ Keler etinin yenmesi konusunda Sunnî ve Şî'î literatürdeki rivayetleri tahlil eden bir çalışma için bkz. Michael Cook, "Early Islamic Dietary Law," *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 7 (1986), ss. 222-231.

¹⁶⁹ El-Buĥârî, el-Et'ime, 10 (no.5391).

¹⁷⁰ El-Muvaĥĥa', el-İsti'zân, 4 (no.1774)

¹⁷¹ İbn Mâce, eş-Şayd, 16 (no.3238).

¹⁷² En-Nesâ'î, el-Fera', 26 (no.4321).

¹⁷³ İbn Mâce, eş-Şayd, 17 (no.3245). Tavşan eti yeme hakkındaki rivayetler de keler rivayetleri gibidir. Bu rivayetlerin bazılarında Hz. Peygamber'in kendisine takdim edilen tavşanı hayız kanı gördüğünü düşünerek yemediği anlatılmaktadır. Bkz. Ebü Dâvüd, Et'ime, 26 (no.3792).

larak Hz. Peygamber zamanına kadar gelmiştir. Bu durumda keler yemenin Yahudi eti yemekten farkı yoktur.¹⁷⁴ Ancak İbnu'l-‘Arabî’ye göre kelerin bir zamanlar insan olması yine de onun haram olmasını gerektirmez:

Kelerin *meshe* uğramış olmasının sabit olması, onun yenilmesinin haram olmasını gerektirmez. Zira kelerin Ademoğlundan olmasının hükümü ortadan kalkmış ve buna dair hiçbir iz kalmamıştır. Hz. Peygamber’in keler etini yemeyi kerih görmesi, tıpkı Şemüd kavminin (bölgesinden geçerken orada bulunan kuyunun) suyundan içmeyi kerih görmesi gibi¹⁷⁵ kelerin (vaktiyle bir Yahudi iken) Allah’ın gazabına uğramış olmasındandır.¹⁷⁶

İbnu'l-‘Arabî’nin dışındaki şarihler ise kelerin yenilmesini konu alan rivayetlerdeki hükmün, *meshe* uğrayanların neslinin olmadığı, dolayısıyla bugünkü hayvanların *meshe* uğrayanların soyundan gelmediği (ve haliyle insan olmadığı) konusundaki Muslim’in İbn Mes’ud’dan naklettiği rivayet¹⁷⁷ ile kaldırıldığını ifade etmişlerdir. Ancak İbnu'l-‘Arabî bu görüşe katılmamış ve şöyle demiştir:

İnsanların, ‘*memsühun* nesli yoktur’ sözü (mesnedsiz) bir iddiadır. Çünkü bu akılla bilinebilecek bir konu değildir. Bu ancak nakil yoluyla bilinebilir. Bu konudaysa kendisine itibar edilecek herhangi bir şey (delil) yoktur.

İbn Hacer ise “*memsühun* nesli yoktur” sözünün kuru bir iddia olarak nitelenmesini hayret verici bulmuş, İbnu'l-‘Arabî’nin sanki yanında Muslim’in *el-Câmi’u’s-Şaḥîḥ*’i yokmuş gibi konuştuğunu ifade ederek yukarıda anılan yaygın yoruma tabi olmuştur.¹⁷⁸

Bizse bu hususta farklı bir noktaya dikkat çekmek istiyoruz. Yukarıda zikredilen rivayetlerde görüldüğü üzere Hz. Peygamber kelerin Yahudilerden *meshe* uğramış bir topluluğun soyundan gelmesi konusunda şüphesini

¹⁷⁴ Ebü ‘Uşmân el-Câhiz, *Kitâbu'l-Ḥayavân* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-‘İlmiyye, 1424), c.2, s.96. Maymunlar ve domuzlar için de aynı şey düşünülmüştür. El-Belâzurî’nin (ö.279/892) anlattığına göre Yezîd b. Mu’âviye’nin *Ebû Kays* künyesini verdiği bir maymunu varmış. Yezîd onun için, “Bu maymun aslında İsrailoğullarından yaşlı bir kimsedir. Bir hata işlemiş ve sonucunda *meshe* uğramış” dermiş. O, maymuna şarap içirir ve sarhoş olan hayvanın yaptıklarıyla eğlenirmiş. Bkz. *Ensâbu'l-Eşraf*, tah. Suheyl Zekkâr ve Riyâd Zirikli (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996), c.5, s.287. El-Câhiz da domuz etinin haram olma illetini tartışırken bunun *ta’abbudî* olduğunu ifade etmiş ve şöyle demiştir: “Biz domuzun ne *meshe* uğrayan bir insan olduğunu ve ne de o insanların neslinden geldiğini düşünüyoruz.” Bkz. *Kitâbu'l-Ḥayavân*, c.4, s.310. Kuşkusuz o, domuzun bir zamanlar insan olduğuna inanmadığını söylerken kendi zamanında var olan bir düşüncüyü reddediyordu.

¹⁷⁵ Muslim, *ez-Zuhd ve'r-Rakâ'ik*, 40 (no.7466).

¹⁷⁶ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, c.8, s.560.

¹⁷⁷ Muslim, *el-Kader*, 32, 33 (no.6770, 6772).

¹⁷⁸ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, c.12, s.527-528.

izhar etmiştir. Peki, Hz. Peygamber neden başka bir hayvandan değil de kelerden kuşkulanmıştır yahut kaybolan grupla keler arasında nasıl bir alaka kurmuştur? Bu soruların yanıtını kelerle ilgili rivayetlerin detaylarında bulmak mümkündür:

Sābit b. Vedī'a (ö.?) anlatıyor: Biz Hz. Peygamber'le beraber askerî bir seferde bulunuyorduk. Keleri bol olan bir araziye geldik. Bir keler yakalayıp kızarttıktan sonra Hz. Peygamber'in önüne koydum. Hz. Peygamber bir hurma dalını alıp onunla kelerin parmaklarını saymaya başladı. Sonra şöyle dedi: "İsrâ'îloğullarından bir topluluk yeryüzünde bir hayvana (*dābbe*) çevrilmiştir. Ben onların hangi hayvana dönüştürüldüğünü [ve kelerin bu topluluk olup olmadığını]¹⁷⁹ bilmiyorum." Sonra Hz. Peygamber ne yedi ne de yemeyi yasak etti.¹⁸⁰

Anlaşılabileceği üzere, Hz. Peygamber keler ile *meshe* uğramış topluluk arasında alaka kurarken zahirdeki karinelere bakmış¹⁸¹ ve kelerin parmaklarıyla insan parmakları arasında bir benzerlik kurarak¹⁸² kelerin *meshe* uğramış Yahudilerden olabileceğini düşünmüştür. El-Cāhiz'in kaydettiklerine bakılırsa bu konuda Hz. Peygamber yalnız değildir. Halk arasında zaten yaygın birtakım inanışlar ve söylentiler vardır ve bunlar kitaplarda yerini almıştır:

Halk keler hakkında şöyle der: Keler *meshe* uğramıştır; onun avucuna ve parmaklarına baksanıza (nasıl da insanınkine benziyor!).¹⁸³

Keler etini tiksindirici bulan bazı insanlar, "Kelerin *meshe* uğradığının delili, avuçlarının insan avucuna benzemesidir" demiştir.¹⁸⁴

Halkın inancına göre keler ve Süheyl yıldızı (Conopus) vaktiyle (zalim birer) vergi tahsildarı idiler. (Zulümlerinden dolayı) Allah ikisinden birini yeryüzünde (kelere) çevirdi; diğerini de gökyüzünde (Süheyl yıldızına) çevirdi.¹⁸⁵

Keler Yahudi'dir; bu yüzden kıssacılardan biri keler yiyen birine, "İsrâ'îloğulları'ndan bir ihtiyarı yediğini bil" demiştir.¹⁸⁶

¹⁷⁹ En-Nesā'î, el-Fera', 26 (no.4321).

¹⁸⁰ Ebū Dāvūd, el-Et'ime, 27 (no.3795).

¹⁸¹ El-'Azīmābādī, 'Avnu'l-Ma'būd, c.10, s.191.

¹⁸² İbn 'Abdiberr, *et-Temhīd li-mā fi'l-Muvaṭṭa' mine'l-Ma'ānī ve'l-Esānīd*, tah. Muştafā b. Ahmed el-'Alevī ve Muhammed b. 'Abdilkebir el-Bekrī (Mağrib: Vizāratu 'Umūmī'l-Evkāf ve's-Şu'uni'l-İslāmiyye, 1387), c.17, s.66.

¹⁸³ El-Cāhiz, *Kitābu'l-Ḥayavān*, c.4, s.310.

¹⁸⁴ El-Cāhiz, *Kitābu'l-Ḥayavān*, c.6, s.356.

¹⁸⁵ El-Cāhiz, *Kitābu'l-Ḥayavān*, c.6, s.395.

¹⁸⁶ El-Cāhiz, *Kitābu'l-Ḥayavān*, c.6, s.356.

Birtakım insanlar keler yemenin haram olduğuna hükmettiler ve şunu rivayet ettiler: İki topluluk (*ummet*) *meshe* uğramıştır. Bunlardan biri karadadır ki bu kelerdir; diğeri de denizdedir ki bu da yılan balığıdır.¹⁸⁷

Görüldüğü gibi kelerin *meshe* uğradığı ve bazı yönleriyle insana benzediği inancı Araplar arasında oldukça yaygındır. İşte sorun esas itibariyle burada düğülenmektedir: Hadis rivayetlerindeki ifadeler mi halk arasındaki bu inanışa vücut vermiştir; yoksa halkın inanışları mı hadislerde kendine yer bulabilmiştir? Şimdi bir taraftan bunun yanıtı için gerilere giderek cahiliye kültürüne bakalım, bir yandan da rivayetimizin izini sürmeye devam edelim.

Hicri üçüncü asrın önemli isimlerinden İbn Kuteybe'ye göre hadislere üç yönden karışıklık ve bozukluk girmektedir. Bunlardan ilki zındıkların İslam'ı tahrif etmek maksadıyla çirkin ve akıl dışı görülen haberleri İslam'a sokuşturarak onu lekelemeye çalışmalarıdır. İkincisi geçmişteki kıssacılarıdır ki bunlar avamın dikkatlerini kendilerine çekerler ve *munker*, *ğarib* ve uydurma hadislerle insanları aldatırlar.¹⁸⁸ Üçüncüsü ise cahiliye kültürüdür. Sonuncusuyla ilgili olarak İbn Kuteybe şunları kaydeder:

Hadislere bozukluk arız olmasının üçüncü sebebine gelince, o da cahiliye devrinde insanların anlattıkları hurafeye benzer haberlerdir. Mesela onların, "Keler (aslında) âsi bir Yahudi idi; Allah da onu *meshe* uğrattı (uğratarak kelere çevirdi)" sözü böyledir. Bu sebeple de insanlar (günlük konuşmalarında), "kelerden daha âsi" deyimini kullanırlar. Araplar bu sözü, keler acıktığı zaman yumurtadan çıkan yavrusunu yediği için söylemişlerdir. (...) Yine onların dediklerine göre Istakoz (bir zamanlar) terzi imiş ve fakat iplikleri çaldığı için *meshe* uğramıştır (istakozla dönüşmüştür). Yılan balığı da Yahudi imiş fakat *meshe* olunmuştur.¹⁸⁹

Cahiliye'de Yahudilerin sadece çeşitli hayvanlara dönüşmesiyle değil, cansız nesnelere dönüşmeleriyle ilgili de inanışlar bulunmaktaydı.¹⁹⁰ Araplar Şakif kabilesinin putu olan Lât'ın aslında Tâ'if'te kavut yoğuran bir Yahudi olup sonradan kendisine tapınılan bir taşa dönüştürüldüğüne inanırlardı.¹⁹¹ Cahiliye kültüründe fare ve kertenkelelerin kötü insanların ölümlerinden sonra yeniden bedenlenmiş hali olduğu şeklinde bir inanış da bulu-

¹⁸⁷ El-Câhiz, *Kitâbu'l-Ĥayavân*, c.6, s.356.

¹⁸⁸ İbn Kuteybe, *Te'vîlu Muhtelifi'l-Ĥadîs*, s.279; *Hadis Müdafaası*, s.421.

¹⁸⁹ İbn Kuteybe, *Te'vîlu Muhtelifi'l-Ĥadîs*, ss.284-285; *Hadis Müdafaası*, ss.428-429.

¹⁹⁰ Cahiliye dönemine ilişkin inanışları anlatan eserlerin geç bir dönemde kaleme alındığı bir gerçektir. Bu nedenle bu eserlerde yer alan cahiliyeye yönelik bilgi ve tespitlerin belli bir ihtiyat payı bırakılarak okunması ve değerlendirilmesi uygun olacaktır.

¹⁹¹ Cevâd 'Alî, *el-Mufaşşal fî Târîhi'l-'Arab Kable'l-İslâm* (Beyrut: Dâru's-Sâkî, 2001), c.7, s.145.

nuyordu.¹⁹² Araplar'ın horoz, karga, güvercin, kirpi, tavşan, tarla faresi, deve kuşu, ceylan ve yılan gibi hayvanlar hakkında da tuhaf inançları vardı. Onlardan kimi bu hayvanlarla cinler arasında bir alaka olduğuna, kimi bu hayvanların cinlerden bir tür olduğuna, kimi de bunların cinlerin bineği olduğuna inanırlardı.¹⁹³ Bunlardan bir kısmı hadislere de yansımıştır.¹⁹⁴ *Mesh* konusunda cahiliyedeki en meşhur inanışlardan biri de Curhum kabilesinden İ'sâf ve Nâ'ile hakkında anlatılanlardır. Söylentiye göre bu ikisi bir gün Kabe'nin içine girerek zina ettiler ve bu günahları sebebiyle taşla çevrildiler. Kureyşliler daha sonra bunları Kabe'nin içinden çıkarıp birini Şafâ' tepesine diğerini de Merve'ye dikti. İnsanlar hac yaparken tazimen bu putlara ellerini sürerlerdi.¹⁹⁵

Literatürde konuya ilişkin en zengin malzeme, hicri üçüncü asrın sıradışı isimlerinden olan el-Câhiz'dan nakledilmektedir. Onun aktardığı bilgi ve haberler, rivayetlere yansıyan *mesh* olgusu ile erken dönem toplumunda kabul gören dönüşüm inanışları arasında¹⁹⁶ karşılaştırma yapmaya olanak vermektedir. O *Kitâbu'l-Ḥayavân*'ında "Yahudilerle ilişkilendirilen hayvanlar (*mâ yudâfu ilâ'l-yehûd mine'l-ḥayavân*)" başlıklı bir bölüm açmış ve şunları kaydetmiştir:

Çocuklar çita gördükleri zaman "Ey Yahudi" diye bağırşırlar. Yılan balığı için de böyle söylediklerini biliyoruz. *Halkın inanışına göre fare bir zamanlar sihirbaz bir Yahudi imiş.* Yine insanların inanışına göre ağaç kurdu da Yahudi imiş; bu yüzden insanlar ağacın gövdesine devenin içyağını sürerlermiş. [Devenin içyağı Yahudilere haramdır.] Keler de Yahudi imiş; bu yüzden kıssacılardan biri keler yiyen birine, "İsrailoğulları'ndan yaşlı birini yediğini bil" demiştir. Ben Arapların Hıristiyanlara herhangi bir yırtıcı ve haşere cinsinden bir hayvanı izafe ettiklerini görmedim.¹⁹⁷

El-Câhiz'in başka bir vesileyle aktardığı aşağıdaki bilgiler de doğrudan veya dolaylı olarak bizi ilgilendirmektedir:

¹⁹² Kürşat Demirci, "Hayvan," *DİA*, c.17, s.84.

¹⁹³ El-Âlûsî, *Bulûğu'l-Ereb fî Ma'rifeti Ahvâli'l-'Arab* (Kahire: Dârul-Kutubi'l-Ḥadîşîyye, tsz), c.2, s.360.

¹⁹⁴ "Maymunlar İsrailoğullarından dönüştüğü gibi, yılanlar da cinlerden dönüşmüştür." İbn Hânel, *Musned*, c.1, s.348 (no. 3254).

¹⁹⁵ Ali Osman Ateş, *İslam'a Göre Câhiliye ve Ehl-i Kitâb Örf ve Âdetleri* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1996), s.167.

¹⁹⁶ Bu konuda ayrıca bkz. el-Âlûsî, *Bulûğu'l-Ereb*, c.2, ss.360-367.

¹⁹⁷ El-Câhiz, *Kitâbu'l-Ḥayavân*, c.6, ss.573-574.

Hayvanlardan *meshe* uğrayanlar: Rivayet ettiğinize göre yılanbalığı ve keler *meshe* uğramış ümmetlerdir. Bazılarının anlattığına göre ıstakoz da (bir zamanlar) iplik çalan bir terzi imiş ve *meshe* uğramıştır; ne tür bir hırsızlık yaptığına alamet ve delil olsun diye de iplikleriyle bırakılmıştır. Yine sizin rivayetinize göre *vaktiyle fare bir değirmenci imiş*, Süheyl Yıldızı Yemenli bir vergi tahsildarı imiş. Yılanlar da vaktiyle deve suretinde imiş. Ne zaman ki deve İblis'i Adem'e vesvese vermesi için karnının içinde cennete sokmak için taşımış, Allah da onu cezalandırarak yere yapıştırmış ve cezasını on parçaya taksim etmiştir. Yine siz zehirli kör kertenkele (kertiş) ve dev kertenkele hakkında da (bunların *meshe* uğradıklarını) söylediniz. Yine develerin şeytanların yanlarından yaratıldığını ileri sürdünüz ve üstelik çok kötü bir şekilde de tevil ettiniz. Yine siz köpeklerin *meshe* uğramış cinlerden bir ümmet olduğunu ileri sürdünüz...¹⁹⁸

İnsanlar şuna inanır: yılan *meshe* uğramıştır; keler *meshe* uğramıştır; köpek *meshe* uğramıştır; ıstakoz *meshe* uğramıştır; *fare meshe uğramıştır*.¹⁹⁹

Araplar şuna inanırlar: Allah bütün zalim vergi tahsildarları ile haraç toplayıcıları *meshe* uğratır. Bunlardan birisini kurda, diğerini de sırtlarına çevirir.²⁰⁰

El-Câhiz *meshe* uğrayıp hayvana dönüşen canlılar hakkında kendi dönemine ait başka bilgiler de vermektedir:

İnsanlar başkalaşım geçirmiş (*memsüh*) canlılar hakkında çeşitli sözler söylemişlerdir. Kimileri onların üreyemeyeceğini ve sadece insanlara bir ibret ve öğüt olacak kadar (kısa bir süre hayatta) kalacağını ileri sürerek, bunların (Allah'ın varlığının ve kudretinin) kesin belgesi olacaklarına hükmetmişlerdir. Kimileri de *meshe* uğrayarak değişim geçirmiş canlıların uzun süre yaşayabileceğini ve üreyebileceğini ileri sürmüştür. Onlara göre keler, yılan balığı, tavşan, köpek ve bunların dışındaki bazı hayvanlar eskiden bu suretlere çevrilmiş toplulukların soyundan gelmektedir. Yılanlar hakkında da böyle söylenmiştir. Bazıları kertişin (bir tür kertenkele) atasının vaktiyle İbrahim peygamberin ateşine üflediği için zehirli ve kör bir canlı haline getirildiğini bu yüzden ona *sâm ebraş* dendüğünü, bugün gördüğümüz zehirli kör kertenkelenin o kertenkele-

¹⁹⁸ El-Câhiz, *Kitābu'l-Ḥayavān*, c.1, s.196.

¹⁹⁹ El-Câhiz, *Kitābu'l-Ḥayavān*, c.6, s.357.

²⁰⁰ El-Câhiz, *Kitābu'l-Ḥayavān*, c.6, s.392.

nin yavrusu olduğunu hatta onu öldürmenin büyük sevap olduğunu ifade etmişlerdir. Yine insanlar Suheyl Yıldızı (Canopus), Zühre Gezeneni (Venüs), Hârût ve Mârût, Zü'l-karneyn'in ebeveyni olan Kîrî ile 'Îrî ve Curhum hakkında da (bunların *mesh*e uğradıklarını) söylemişlerdir.²⁰¹

*Mesh*e dair aktarılanlar arasında el-Câhîz'ın özellikle dikkatini çeken bir problem vardır. Yaşadığı dönemdeki cahil insanlar zehirli kertenkeleyi (*el-vezâğ*), ataları bir zamanlar İbrâhîm peygamberin ateşine üflediği ve odun taşıdığı gerekçesiyle öldürmektedirler. Bunu tuhaf bulan el-Câhîz, ironik bir şekilde rivayeti eleştirmiştir. Zira rivayetdeki varsayıma göre zehirli kertenkelenin ataları gerçek peygamberle sahte peygamber arasındaki ayrımı bilmekte, yahut işin aslını bilmeden İbrâhîm'in düşman olduğuna inanmakta, ya da her şey açığa çıktıktan sonra da inkarda inat etmektedirler. O ayrıca, "Hiçbir günahkâr başka bir günahkârın yükünü yüklenmez" ayetini (6/el-En'âm:164) zikretmek suretiyle rivayeti Kur'an'a arz etmiş ve keler yavrularının atalarının yaptıklarından sorumlu tutulmasının doğru olmadığını belirtmiştir. El-Câhîz'a göre bu rivayetin kabulü, teklife muhatap olmayan bir hayvanın nübüvvet ve rububiyeti inkâr ettiğini ileri sürmek anlamına gelecektir.²⁰²

Ne var ki hadis literatüründe bu konuda pek çok hadis vardır.²⁰³ El-Buḥârî'nin Umm Şerîk'ten naklettiğine göre Hz. Peygamber zehirli kör kertenkelenin öldürülmesini emretmiş ve "O İbrâhîm'in ateşine üflüyordu" demiştir.²⁰⁴ Bu rivayetlerle el-Câhîz'ın eleştirileri arasında bir uzlaşım mümkün müdür? Esasen el-Câhîz bu konudaki haberlerden haberdardır ve bunlara karşı dört ihtimal ileri sürmüştür:

Belki Hz. Peygamber bu sözyle –eğer böyle bir söz söylemişse– toplumdaki söylentileri hikaye etmiş olabilir. Belki bu sözün o gün bilinen bir anlamı vardı ve insanlar (bu sözü aktarırken sözün söylenme) illetini (anlatmayı) terk etmiş ve haberi, haberin varit olma illetini zikretmeksizin rivayet etmiş olabilir. Belki bu hadisi Peygamber'den işiten, sözün sonunu işitmiş fakat başını işitmemiştir. Belki de Hz. Peygamber bu sözü, aralarında

²⁰¹ El-Câhîz, *Kitābu'l-Ḥayavān*, c.4, s.295.

²⁰² El-Câhîz, *Kitābu'l-Ḥayavān*, c.1, s.201.

²⁰³ Bu konudaki rivayetlerin değerlendirildiği bir çalışma için bkz. Hüseyin Akyüz, "Kertenkelenin Öldürülmesi ile İlgili Hadislerin Tahlil ve Tenkidi," *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 13:1 (2013), ss.173-214.

²⁰⁴ El-Buḥârî, *Eḥdîṣu'l-Enbiyā'*, 8 (no.3359). Umm Şerîk'ten gelen başka bir rivayette "Rasulullah kertenkelenin öldürülmesini emretti" ifadesi geçmektedir. Bkz. el-Buḥârî, *Bed'u'l-Ḥalk*, 15 (no.3307). Bazıları da keler öldürmenin sevabından bahsetmektedir. Bkz. İbn Mâce, *eş-Şayd*, 12 (no.3229).

daha önce bir şeyler konuştuğu birtakım ashabına yönelik söylemiştir. Tüm bunlar mümkün ve caiz olan, inkâr ve reddedilemeyen şeylerdir.²⁰⁵

Çağdaş alimlerden Mevdûdî (1903-1979) de adalet ve insafa sığmadığı gerekçesiyle yukarıdaki el-Buĥârî rivayetini tenkit etmiştir. Ona göre ker-tenkelenin Hz. İbrâhîm'in ateşine üflemesi olayı halka ait bir hikâye olup rivayetlere karışmış olabileceği gibi, rivayette Hz. Peygamber sadece ker-tenkelenin insanlara zarar verebileceğine dikkat çekmiş de olabilir.²⁰⁶ Anılan rivayet bağlamında cari kültürün hadisler üzerindeki etkisine değinen Talat Sakallı ise, başlangıçta özel bir bağlam içinde ortaya çıktığı düşünülen rivayetin zamanla toplumsal muhayyiledeki unsurlarla genişleyip dönüşüm geçirdiğini, böylece kadim kültürün ürettiği halk inançlarının rivayet üzerinden yazılı literatüre girdiğini ifade etmiştir.²⁰⁷

Sonuç olarak kültür tarihine ilişkin kaynaklardaki *mesĥ*le ilgili haberler konuya ilişkin bakış açımızı genişletip zenginleştirmekte ve rivayetin göndermede bulunduğu dünyaya nüfuz etmemizi kolaylaştırmaktadır. Bu bağlamda ilgili hadisle halk inanışları arasındaki en önemli farkın, farenin Yahudi olduğunun alameti meyanında deve sütü içmeyip koyun sütü içtiğinin ifade edilmesi görünmektedir. Hadis kaynaklarındaki bir diğer haberde ise, daha önce zikredildiği üzere, hilekâr ve aldatıcı olması bakımından Yahudilerle fareler arasında bir ilişki kurulmuş ve farelerin Yahudilerden olduğu ima edilmiştir.²⁰⁸ Kaynaklarımızda farenin Yahudilerden dönüştüğünü gösterebilecek başka herhangi bir yoruma tesadüf edemediğimiz gibi, vaktiyle değirmencilik yahut sihirbazlık yaparken fareye çevrildiği bildirilen Yahudilerin niçin bu cezaya çarptırıldıklarına dair bir görüşle de karşılaşmadık.

Özetle hem Cahiliye döneminde hem de sonrasında genelde *mesĥ* olgusuna özelde de farenin *mesĥ*e uğradığına ilişkin inanışlar vardır ve bunlar anonim bir söylenti biçiminde yaygın olarak dolaşımdadır. Bu çalışmada, kaynaklardaki tarihsel malzemenin imkan verdiği ölçüde ve makale sınırları içinde, söz konusu rivayetin tedavülde bulunduğu dünyayı çevreleyen referans noktaları açıklığa kavuşturulmaya çalışılmış ve *mesĥ* inanışının ne tür bir sosyo-kültürel gerçekliğin parçası olduğu ortaya konulmuştur. Konunun daha geniş ve teorik bir temele oturtulması içinse antropoloji ve arkeozooloji

²⁰⁵ El-Câhiz, *Kitâbu'l-Ĥayavân*, c.1, s.201.

²⁰⁶ Yavuz Köktaş, "Mevdûdî'nin Hadisle İlgili Görüşleri ve Hadîs Tahlilleri Üzerine (II)," *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (2004), ss.145-168.

²⁰⁷ Sakallı, "Cari Kültürün Hadîs Rivayetine Tesiri," ss.288-296.

²⁰⁸ Eţ-Ĥahâvî, *Şerĥu Muşkilil'-Āşâr*, c.8, s.326.

gibi bilim dallarının ve bir bütün olarak dinler tarihinin ortaya koyduğu bilgi, yorum ve değerlendirmelere ihtiyaç bulunmaktadır.²⁰⁹

7. Rivayetin Eleştirisi ve Değerlendirilmesi

İncelememize konu olan rivayet, varlık ve bilgi tasavvurunun sınırlarını zorlayan içeriğiyle geçmişte ve bilhassa günümüzde bazı eleştiri, tartışma ve değerlendirmelerin konusu olmuştur. Rivayet hakkındaki en erken değerlendirme, İbn Kuteybe'nin, kelimcilerin muhaddislere yönelik ithamlarına cevaplar verdiği *Te'vîlu Muhtelifi'l-Ĥadîs* adlı eserinde yer almaktadır. İbn Kuteybe, kelimcilerin *ehlu'l-ĥadîse* karşı suçlayıcı ve alaycı bir tavır takınmalarına fırsat veren rivayetlere yer verdiği mukaddimesinde kelimcilerin saçma bulduğu rivayetlerden bazılarına değinmiş; bu meyanda farenin *meshe* uğradığını bildiren rivayetin de dahil olduğu *meshe* dair bazı rivayetleri zikretmiştir.²¹⁰ Kelamcılara göre hadisçiler bütün bu saçma rivayetlerle İslam düşmanlarını kışkırtmış, zındıkları güldürmüş, İslam'a girmeye meyli olanları soğutmuş, şüphede olanların şüphelerini artırmışlardır.²¹¹ İbn Kuteybe bazı rivayetler özelinde bu ithamlara cevaplar vermiş; mesela maymunların zina eden başka bir maymunu recmetmelerini anlatan *maqtû'* haberi çeşitli açılardan müdafa etmiştir. Onun, hadisçilerin farenin Yahudi olduğuna dair bir rivayet naklettiklerini söylediği halde bu rivayeti kitabında ele almaması dikkat çekicidir. Onun bu rivayeti Hz. Peygamber'e ait bir hadis olarak bilmediği yahut kabul etmediği düşünülebilir. Bu konudaki benzer hadisleri ele alması bu rivayete değinmesini engellemiş de olabilir.

Hicri beşinci asrın önemli isimlerinden İbn Ĥazm'ın (ö.456/1063) değerlendirmesi ise dolaylı olup genel bir hükümden hareketle yapılan çıkarıma dayanmaktadır. O *el-Muĥallâ*'sında şöyle der: "*Meshe* uğrayanlar konusunda maymun ve domuz(a dönüştürülme) dışında gelen haberlerin hepsi batıl ve uydurulmuş yalandır."²¹² Buna göre fareyle ilgili rivayet *merdûd* ve *mevdû'* haberler kapsamındadır. İbn Ĥazm'ın rivayetler hakkındaki hükmü genellemeci ve özensiz bulunabilir. Ancak onun bir eserin zâti değeri ile o

²⁰⁹ Bkz. Demirci, "Hayvan," *DİA*, c.17, s.81. Aynı maddedeki şu tespitler *mesh* olgusunun anlaşılması için önemlidir: "İptidai kozmolojide tabiatın insana doğru gelişen bir sürecin varlığına inanılması, ontolojik olarak insanın hayvanı tabiatla kendisi arasında bir aracı ve bir ara kategori şeklinde görmesine yol açmıştır. Bu durumda hayvan bir yandan tabiatın, bir yandan da insanın kendisine dönüşebildiği ya da bazen tam aksine, kendisinin her iki ontolojik kategoriye geçebildiği bir metamorfoz objesi haline gelmiştir. Hayvanlar hakkındaki pek çok inanç muhtemelen bu temel anlayışın etkisi altında geliştirilmiştir."

²¹⁰ İbn Kuteybe, *Te'vîlu Muhtelifi'l-Ĥadîs*, s.9; *Ĥadis Müdafaası*, ss.68-69.

²¹¹ İbn Kuteybe, *Te'vîlu Muhtelifi'l-Ĥadîs*, s.8; *Ĥadis Müdafaası*, s.68.

²¹² İbn Ĥazm, *el-Muĥallâ bi'l-Āşâr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, tsz.), c.6, s.111.

eserdeki rivayetlerin epistemik değeri arasında bir ayırım yapabildiğini belirtmek gerekir. O hem el-Buḥārī ve Muslim'in *el-Cāmi'u's-Şaḥiḥ*'leri için "hadis kitaplarının en sahihi ve en yücesi" nitelemesinde bulunmuş, hem de bu iki eserde yer alan bazı rivayetleri çeşitli sebeplerle batıl, yalan, hatalı, *'illetli, merdūd, şaḥiḥ* değil, *makbūl* değil gibi ifadelerle tenkit etmiştir.²¹³

Rivayetle ilgili olarak şarihlerin değerlendirmelerini de göz önünde bulundurmak gerekir. Onların yaklaşımları rivayetin başka bir rivayetle tearuz halinde olmasına odaklanmıştır. Şarihlere göre aynı konuda birbirine zıt iki rivayet bulunmaktadır ve bunlardan ilki Hz. Peygamber'in zannına dayalı olup hatalı²¹⁴ iken, ikincisi vahye dayalı olup isabetlidir. Burada vurgulanması gereken, iki rivayet arasında bağ kuranların genellikle şarihler olmasıdır.²¹⁵ 'Abdurrazzāk ve el-Buḥārī bu iki rivayet arasında böyle bir bağ kurmamış olmaları ki, kitaplarında ikinci rivayete yer vermemişlerdir.²¹⁶ Şarihler her ikisi de Hz. Peygamber'e izafe edilen iki rivayet arasında kalınca, careyi ikinci rivayeti tercih edip ilk rivayetteki hatayı -ravilere değil de- Hz. Peygamber'e mal etmekte bulmuşlar, böylece ilk rivayeti işlevsiz/etkisiz hale getirmişlerdir. Onların bu tavrının ilk tahlilde tutarlı olduğunu ifade etmek gerekir. Onlar hadis ilminin geleneksel sınırları içinde kalmışlar ve rivayetin sıhhat ve sübutu hususunda herhangi bir şüphe izhar etmemişlerdir. Çünkü rivayet, senedi itibariyle, kolayca reddedilmeye imkân vermeyecek kadar sağlam görünmektedir. Nitekim rivayeti reddedenler bunu salt klasik hadis ilminin sınırları içinde kalarak yapmamaktadırlar. Ayrıca şarihler ile şerhettikleri kitapların karizmaları arasındaki ilişki göz önüne alındığında onlardan bugün olduğu gibi serbest ve bağımsız bir yaklaşım içinde olmalarını beklemek haklı bir talep olmasa gerektir. Bununla birlikte şarihlerin rivayetin senedi ve metniyle ilgili sorunlarla yüzleşmede pek de istekli olmadıkları aşikârdır.

Rivayet, yadırgatıcı muhtevasından olsa gerek, en çok modern zamanlarda gündeme getirilmiş, çeşitli eleştiri ve değerlendirmelere konu edilmiştir. Rivayeti Hz. Peygamber'in bilgi kaynakları açısından değerlendiren

²¹³ Bkz. Selman Başaran, "İbn Hazm'ın Kütüb-i Sitte'ye Bakışı," *İslâmî Araştırmalar* 2:6 (1988), ss.7-21.

²¹⁴ Şerhlerde Hz. Peygamber'e doğrudan 'hata' sözcüğünün izafe edilmemesi ve bunun zimnen varsayılması noktasında açık bir özenin bulunduğu gözden kaçmamaktadır.

²¹⁵ İki rivayet arasında bağ kurarak tezada dikkat çeken ilk kişi İbn Kuteybe olmalıdır. Bkz. İbn Kuteybe, *Te'vîlu Muhtelifi'l-Ḥadîs*, s.257; *Hadis Müdafaası*, ss.390-391.

²¹⁶ Bu durumu ikinci hadisin bu musannıfların sıhhat şartlarına uygun olmadığı için almadıklarıyla izah etmek yeterince tatminkâr görünmemektedir. Çünkü musannıflar hadisleri tercih ve tasnif ederken senede ait *sıhhat* kriterlerinin yanında hiç şüphesiz kendi metin ve muhteva anlayışları doğrultusunda hareket ediyorlardı.

Bünyamin Erul, şerhlerdeki malumatın yanı sıra çevre kültürünün etkisine de dikkat çekmiş ve isabetli bir varsayım geliştirmiştir.²¹⁷

Hadis ve Bilim adlı çalışmasında Osman Oruçhan, bu rivayetin de dahil olduğu *mesh* içerikli rivayetleri “mitolojik kaynaklı, ya da eski kültür ve uygarlıklardan nakledildiği anlaşılan, geçmişte doğru kabul edilmiş olma ihtimali bulunan bilgiler” kapsamında değerlendirmiş ve rivayetlerin *şihhatine* ve Hz. Peygamber’e nispet edilmesine yönelik kuşkularını dile getirmiştir. Bu bağlamda rivayetlerin zaman içinde raviler tarafından ortaya çıkarılmış olabileceğini, hatta rivayetlerde değinilen *meshin* hakiki anlamıyla değil de bir tür benzetme olarak anlaşılabilceğini ileri sürmüştür.²¹⁸

Mesh rivayetlerine dair en kapsamlı değerlendirme M. Hayri Kırbasoğlu’na aittir. Bu konudaki rivayetleri genel anlamda *mitolojik* olarak nitelendiren Kırbasoğlu, muteber addedilen kaynaklarda yer alan ve kimisi doğrudan Hz. Peygamber’den, kimisi ise bazı sahabe ve tabiinden nakledilen efsanevi/mitolojik anlatımların İslam’ın yayıldığı coğrafyadaki diğer mahalli din ve kültürlerden kaynaklanmış olmasının yüksek bir olasılık olduğunu belirtmiştir.²¹⁹ Ona göre elimizdeki mevcut hadis rivayetlerinin gerçekten Hz. Peygamber’e mi ait olduğu, yoksa bölgedeki mitolojilerin, halk hikâyelerinin, efsanelerin ve halk muhayyilesinin ürünlerinin hadisleşmiş şekilleri mi olduğu sorusuna cevap aramak için mitolojik anlatımlarla rivayetler arasında mukayese yapmak gerekir. Peygamberlik misyonunun dışında kalan mitolojik mahiyetteki rivayetlerin Hz. Peygamber, sahabe ve tabiun adına uydurulmuş olmaları muhtemel olduğu gibi, onların bu bilgileri toplumda hazır bulmaları ve onları benimseyerek kendi kanaatleri olarak sunmaları da mümkündür. Her halükarda bu türden rivayetlere dinî bir değer atfetmek yerine onların araştırma ve eleştiriye açık bilgiler olarak görülmesini salık veren Kırbasoğlu,²²⁰ bahse konu rivayetin yabancı kültürlerin ürünü olduğunu, rivayetin ya Hz. Peygamber’e yalan yere izafe edildiğini yahut Hz. Peygamber’in bunu onlardan naklen aktarmış olabileceğini belirtmiş,²²¹ rivayeti mitolojik bir unsurun hadisleşmesi olarak değerlendirmiştir.²²² Kırbasoğlu’nun, özellikle Hz. Peygamber’in çevresinden elde edip yeri geldiğinde aktardığı, isnad açısından güvenilir görünen fakat muh-

²¹⁷ Bünyamin Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), ss.246-247.

²¹⁸ Oruçhan, *Hadis ve Bilim*, ss.449-451.

²¹⁹ M. Hayri Kırbasoğlu, *Alternatif Hadis Metodolojisi* (Ankara: Otto Yayınları, 2015), s.262.

²²⁰ Kırbasoğlu, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, ss.311-312.

²²¹ Kırbasoğlu, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, s.266.

²²² M. Hayri Kırbasoğlu, *İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000), s.286.

teva itibariyle yanlış olup kabulü mümkün olmayan rivayetler için *maṭrūh* teriminin kullanılmasına yönelik önerisi de dikkat çekicidir. Bu türden rivayetler dinî açıdan bir değer ifade etmese de, tarihî, sosyolojik ve antropolojik açıdan önemli bilgiler sunabilirler.²²³

İlgili rivayet bağlamında kaydedilen görüşlerden bazılarıysa ideolojik ve önyargılı bir bakış açısının ürünü olarak dile getirilmiş görünmektedir. Başka bir deyişle rivayet, seküler öğretilerin kapsamı dışındaki her bilgi, düşünce ve inancı yok saymaya şartlanmış çevrelerce bir istismar aracı olarak kullanılmıştır. Böylece kelamcıların, bu tür rivayetlerin kötüye kullanılacağı düşüncesiyle din ve dindarlar adına duydukları kaygıların pek de yersiz olmadığı ortaya çıkmıştır. İlhan Arsel'in rivayete ilişkin yorumları şöyledir:

Soru: "Farelerin deve sütü içmeyi ancak koyun sütü içtiğine; çünkü vaktiyle deve sütü içmeyen Yahudi kavimlerinden birinin, Tanrı tarafından fare cinsine dönüştürüldüğüne dair İslâmî inanca katılır mısınız?" Böyle bir soru karşısında, muhtemelen şöyle diyeceksinizdir: "*Hayır katılamam! İslâm'da böyle şeylerin olduğuna da inanmam. Çünkü insanları bu tür inançlarla yetiştirmek, onları beyinsiz kılmak demektir.*" Ne var ki bunu dediğiniz takdirde Muhammed'in söylediklerini inkâr etmiş ve Müslümanlık sınavında başarısız kalmış olursunuz (...) Başta Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları olmak üzere temel İslam kaynaklarına göre Muhammed'in konuşması aynen şöyle...²²⁴

Bu yukarıda belirtilen hükümler, Müslüman kişilerin inanç ve imanlarını sağlayan şeriat verilerinden sadece bir kaçıdır ki, akli başında olan her insanı yerinden sıçratmaya yeter. Ne yazık ki şeriat eğitimi tümüyle gökten inme ve akli dışlayan bu tür verilerin öğreniminden ibaret olup her yönü ile insan denilen varlığı düşünemez hale getirme amacını içerir.²²⁵

Kendine özgü bir dil, üslup, yapı ve içeriğe sahip olan ve anlaşılmalari için okuyucudan belli düzeyde bilimsel/yöntemsel birikim talep eden hadis literatürünün²²⁶ yüzeysel biçimde ve kasd-ı mahsusla okunmasıyla üretilmiş söz konusu eleştirinin dikkate alınacak bir tarafı yoktur. Buna mukabil ilgili rivayet üzerinden dini müdafaa için ileri sürülen argümanlar da bilim-

²²³ Kırbaçoğlu, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, ss.137-139.

²²⁴ İlhan Arsel, *Müslümanlık Sınavı* (İstanbul: Kaynak Yayınları, 2002), ss.14-15.

²²⁵ İlhan Arsel, *Toplumsal Geriliklerimizin Sorumluları Din Adamları* (İstanbul: Kaynak Yayınları, 1996), s.98.

²²⁶ Bu konuda bkz. Ali Dere, "Hadis Literatürünün Kaynaklık Değeri Üzerine Bir Çözümleme Denemesi," *İslam'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri* (Ankara: TDV Yayınları, 2002) içinde, ss.651-652.

sel düzey açısından düşündürücüdür. Mesela “Din Bu!” diyerek ilgili rivayeti bir istismar vesilesi olarak kullanan Turan Dursun’a²²⁷ karşı, “Gerçek Din Bu” başlığıyla savunmaya geçen Süleyman Ateş’in müdafaa makamında sarf ettiği sözler, neredeyse tüm rivayet geleneğini yaralamaktadır:

Hadisin aslına baktık ve şöyle olduğunu gördük: Hadisi rivayet eden, Ebû Hureyre’dir. Bu zatın, olayları nasıl karıştırdığı, önce Peygamberden bir hadis rivayet edip, sonra onun tamamen tersi bir hadis rivayet ettiği, bu durum kendisine hatırlatıldığında, önceki rivayetini inkar ettiği, “rivayet ettim ama şimdi vazgeçtim” dediği, önceki bölümlerimizde anlatılmıştı. Bunun rivayeti başka rivayetlerle desteklenmedikçe kanaatimizce kuşkuludur. Dursun’un, iddiasına kaynak yaptığı rivayet, işte Peygamber’in sadece son üç yılında gelip müslüman olmuş, Yemenli Ebû Hüreyre’den gelen kişi (vahid) haberidir (...). Turan Dursun, bu tür tek kişi haberlerine dayanarak Hz. Peygamberle alay etmektedir. Oysa bu tür haberlerin derlenmesi, Peygamber’den tam bir asır sonra başlamış, büyük derleyiciler ise 3. asırda yetişmişlerdir.²²⁸

Ateş, bazı isabetli tespitlerine rağmen, hadis literatürünün yapı ve gelişimini yeterince dikkate almayan yaklaşımıyla ve genellemeci üslubuyla önce *haber-i vâhidleri*,²²⁹ sonra da *haber-i vâhidlerden* oluşan hadis edebiyatını sathi bir biçimde ve bağlamından koparılmış terimlerle değerlendirmiştir.²³⁰

8. Rivayetin Pratik ve Aktüel Değeri

Araştırmamıza konu olan rivayet, *mesh* içerikli ayet ve rivayetlerle beraber tarih boyunca Müslümanların Yahudilerle ilişkisi üzerinde etkili olmuştur. Dinî metinlerdeki ifadelerin saikiyle geçmişte ve günümüzde maymun, domuz ve fare gibi hayvanlarla Yahudiler arasında ilişki kurulmuş ve bu ilişki etnik bir tahkir unsuru olarak Müslümanlarca Yahudiler üzerinde kullanılmıştır.²³¹ 5/el-Mâ’ide:60 ayeti nazil olunca Müslümanların Yahudi-

²²⁷ Turan Dursun, *Din Bu I: Tabu Can Çekişiyor* (İstanbul: Kaynak Yayınları, 1991), s.167.

²²⁸ Süleyman Ateş, *Gerçek Din Bu II* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, tsz.), ss.46-50.

²²⁹ *Haber-i vâhid* teriminin hadis usulü açısından bir tenkit değil tespit terimi olması ve Ateş’in bu terimi kullanımıyla ilgili bir eleştiri için bkz. Yavuz Ünal, “Tenkit Terimlerinin Tarihsel Kökenleriyle Yüzleştirilmesi,” Abdülhamit Bırışık ve diğerleri (ed.), *I. İslâmî İlimlerde Terminoloji Sorunu Sempozyumu* (Ankara: İslami Araştırmalar Yayınları, 2006) içinde, ss.121-124.

²³⁰ Bu modern tavrın tahlil ve tenkidi için bkz. Yavuz Ünal, “Hadis Tesbit Sisteminin Doğuş ve Gelişim Seyri Üzerine,” *Hadis Tetkikleri Dergisi* 1:2 (2003), ss.21-22.

²³¹ Bkz. Cook, “Ibn Qutayba and the Monkeys,” s.52. Bu konuda bir makale kaleme alan İsraili araştırmacı Aluma Solnick, özellikle Arap ülkelerindeki vaaz, hutbe ve televizyon konuşmaları ile diğer medya araçlarında Yahudiler için kullanılan nitelemelere ve bunların dinî-tarihi kökenlerine işaret etmiştir. Müslümanların Yahudiler için kullandığı ifadelerden bazıları şöyledir: Maymun ve domuzların soyu, dünyanın fareleri/sıçanları, insan ırkının yüz karası, Allah düşmanları, peygamber katil-

lere “maymunların ve domuzların kardeşleri” diye hitap etmeye başladıkları nakledilmiştir.²³² Bir rivayete göre de Hz. Peygamber, Medine Sözleşmesi’ne uymayan ve kendisine ihanet eden Yahudi Benü Qurayza kabilesini ordusuyla kuşatma altına aldığı anda onların kendisi hakkındaki ağır hakaretlerini işitmiş, bunun üzerine onlara “Ey maymunların ve domuzların kardeşleri!” diye seslenerek antlaşmayı bozduklarını ve bunun karşılığını görecüklerini ifade etmiştir.²³³

İslam dünyasındaki Yahudiler üzerine yaptığı çalışmasında Bernard Lewis İslam toplumunda Yahudilere maymun, Hıristiyanlara da domuz demenin yaygın bir tavır olduğunu söyler ve bunu belli bir dinin mensuplarının diğerlerine yönelik tutumundaki küçümseme duygusuyla açıklar. Lewis’e göre İslam toplumunda Yahudilere beslenen düşmanlığın teolojik bir yanı yoktur. Yahudilere ve Yahudiliğe karşı yöneltilen İslam polemigi büyük ölçüde Hıristiyan kaynaklardan gelmiş, oradan beslenmiş ve Hıristiyanların kitleler halinde İslam’ı kabul etmeleriyle birlikte İslami muhite taşınmıştır.²³⁴ İlginçtir, sapkın bir ideoloji olan anti-semitizmin yeşerdiği İkinci Dünya Savaşı öncesi Almanya’sında da Yahudilerle fareler arasında ilişki kurulmuş ve Yahudiler şehirlere pislik ve hastalık yayan kirli ve istenmeyen fareler olarak nitelenmiştir.²³⁵

Hadis literatüründeki *mesħ* içerikli rivayetlerin bazıları, *mesħi* tarihte olmuş bitmiş bir hadise olarak değil, şimdi ve burada da karşılaşılabilecek bir cezalandırma biçimi olarak takdim etmektedir. Ancak bu kez *mesħe* uğrayacak kimseler Müslümanlar olacaktır. Hatta bunun için Müslümanların Yahudiler gibi büyük bir günah işlemelerine gerek de yoktur. Rivayetlere bakılırsa cemaatle namaz kılan bir Müslümanın biraz dalgın davrandığı takdirde bir eşeğe dönüşmesi işten bile değildir. Ebū Hurayra’dan *merfū’* olarak nakledilen rivayet bunu anlatmaktadır: “Sizden biri (rukū ve secde) imamdan önce başını kaldırdığı zaman Allah’ın başını eşek başına veya

leri. Bkz. <https://www.jewishvirtuallibrary.org/muslim-clerics-jews-are-the-descendants-of-apes-pigs-and-other-animals> (Erişim 01.06.2018).

²³² El-Ḳurṭubī, *el-Cāmi’ li-Aḥkāmī’l-Ḳur’ān*, tah. ‘Abdullāh b. ‘Abdulmuḥsin et-Turkī (Beyrut: Mu’essesetu’r-Risāle, 2006), c.8, s.79.

²³³ Mucāhid b. Cebr, *Tefsīru’l-İmām Mucāhid b. Cebr*, tah. Muḥammed ‘Abdusselām Ebū’n-Nīl (Kahire: Dāru’l-Fikri’l-İslāmī el-Ḥadīse, 1989), s.207; İbn Sa’d, *eṭ-Ṭabaḳātu’l-Kubrā*, c.2, s.50; el-Ḳurṭubī, *el-Cāmi’ li-Aḥkāmī’l-Ḳur’ān*, c.17, s.84.

²³⁴ Bernard Lewis, *The Jews of Islam* (Princeton: Princeton University Press, 1984), ss.33, 85-86; Krş. *İslam Dünyasında Yahudiler*, terc. B. Sina Şener (Ankara: İmge Yayınları, 1996), s.45 vd.

²³⁵ Juliana Wetzel, “Antisemitism among Right-Wing Extremist Groups, Organizations, and Parties in Postunification Germany,” Hermann Kurthen, Werner Bergmann, Rainer Erb (ed.), *Antisemitism and Xenophobia in Germany After Unification* (New York: Oxford University Press, 1997) içinde, s.166.

suretini eşek suretine çevirmesinden korkmuyor mu?"²³⁶ Rivayetteki suç-
ceza dengesizliği ve pratikteki sonuçları dikkate alınarak, rivayetteki dönü-
şüm çoğunluk tarafından ahlaki/mecazi biçimde yorumlanmıştır. Öte yan-
dan bu dönüşümü hakiki anlamıyla anlayanlar da olmuş, hatta sureten böy-
le bir dönüşüme maruz kalmış bir kişiyi görenler bile çıkmıştır.²³⁷

Bu konudaki rivayetlerden bazıları ise İslam ümmetinin gelecekte *meshe* uğramasının kaçınılmaz olacağını bildirmektedir. Farklı sahabilerden gelen bir rivayette Hz. Peygamber'in şöyle dediği nakledilmiştir: "Ümmeti-
min son zamanlarında (kıyametin kopmasına yakın²³⁸) yere batırılma (*hasf*), başkalaşım (*mesh*) ve taşlanma (*kazf*) olacaktır."²³⁹ Bazı rivayetler sözü edilen cezalara uğrayacak kişilerin özelliklerini²⁴⁰ ve ne tür günahlar işleyerek²⁴¹ bunu hak edeceklerini dile getirmektedir. Bir rivayet açık adres vermekte ve henüz o dönemde kurulmamış olan Basra şehrini işaret etmektedir. Burada yaşayanlar akşam yatacaklar, sabah maymun ve domuzlar olarak kalkacaklardır.²⁴² Bu konuda el-Buhârî'nin naklettiği gaybi nitelikli bir haberde zina etmeyi, ipek giymeyi, içki içmeyi ve çalgı aletleriyle eğlenmeyi (*el-me'âzif*) helal sayanların ve ihtiyaç sahiplerini bugün git yarın gel diye oyalayıp geri çevirenlerin *meshe* uğrayacağı anlatılmaktadır. Allah onları ansızın yerle bir edecek, kalanları da kıyamete kadar domuza çevirecektir.²⁴³

İslam mensuplarının gelecekte *meshe* uğrayacağını haber veren rivayet-
lerin, geçmişte birtakım toplulukların dönüşüm geçirdiğini anlatan haber-
lerden ayrı olarak değerlendirilmesi daha doğru olacaktır. İstikbale atıfta
bulunan ve çoğunlukla eskatolojik ve apokaliptik bir mahiyete sahip olan bu

²³⁶ El-Buhârî, el-Ezân, 53 (no.691); Muslim, eş-Şalât, 114 (no.963).

²³⁷ Anlatıldığına göre bir kişi meşhur bir şeyhten hadis öğrenmek için Dimesşk'a gitmiş ve uzunca bir süre şeyhi perde arkasından dinlemiş. Şeyh bir gün kendi isteğiyle perdeyi kaldırıncı başının eşek başı olduğu ortaya çıkmış. Hadisteki cezanın vukuunu hafife aldığı için başına böyle bir hal geldiğini anlatan şeyh, öğrenciye imamdan önce hareket etmeme konusunda dikkatli olmasını tenbihlemiş. Bkz. el-Mubârafürî, *Tuhfetu'l-Ahvezi*, neşr Râ'id b. Şabrî (Amman: Beytu'l-Efkârî'd-Devliyye, tsz.), s.840.

²³⁸ İbn Mâce, el-Fiten, 29 (no.4059).

²³⁹ İbn Mâce, el-Fiten, 29 (no.4060).

²⁴⁰ İbn Mâce, el-Fiten, 29 (no.4061).

²⁴¹ Et-Tirmizî, el-Fiten, 38 (no.2211, 2212); İbn Mâce, el-Fiten, 22 (no.4022).

²⁴² Ebû Dâvûd, el-Melâhim, 10 (no.4307). Benzer başka bir rivayet için bkz. Ebû Dâvûd, Cihâd, 3 (no.2482).

²⁴³ El-Buhârî, el-Eşribe, 6 (no.5590). Rivayet üzerine yapılmış bir çalışma için bkz. Salih Özer, "Bir Buhârî Hadisi Üzerine Mülâhazalar," Salih Özer ve Sabri Kızılkaya (ed.), *Hadis Literatürü Araştırmaları* (Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2007) içinde, ss.289-307.

rivayetler, mesaj, işlev, anlam ve değer açısından farklı bir tasavvur ve gerçeklik düzeyine göndermede bulunmaktadır.²⁴⁴

Sonuç

İsrailoğullarından bir topluluğun/kabilenin kaybolup dönüşüme uğradığını ve farelerin dönüşüme uğramış bu topluluk olabileceğini aktaran rivayet, temel hadis kaynaklarının önemli bir kısmında kendine yer bulmuştur. İlk tabakalarındaki ravilerin adedi itibariyle *ferd-i muṭlaḳ* olan rivayeti sahabeden sadece Ebū Hurayra, ondan da yalnız İbn Sīrīn nakletmiştir. Klasik hadis kaynakları rivayetin *subūtu* ve *ṣiḥḥati* hakkında genellikle olumlu bir yaklaşım sergilemişlerdir. Rivayetin senedine ilişkin tartışmalar daha ziyade onun kaynağı/söyleyeni hakkında olmuştur. Bu konuda kesin ve tatminkâr bir yargı bildirmek kolay değildir. Bununla beraber rivayetin *merfū'* olduğunu gösteren verilerin daha güçlü ve dolaysız olduğu söylenebilir. Hadisin iki ayrı rivayetin bir araya getirilmesiyle oluşturulmuş olması da ihtimal dâhilindedir. Bu çerçevede İsrailoğulları'ndan bir kabilenin kaybolduğuna ilişkin genel ifade *merfū'* olarak, kayıp kabilenin fareye dönüşmüş olabileceğine dair yorum da *mevkūf* olarak değerlendirilebilir. Bu takdirde Hz. Peygamber anonim ve yaygın bir söylentiye dile getirmiş, Ebū Hurayra da bundan hareketle kişisel bir çıkarımda bulunmuş olmaktadır. Her halükarda rivayetin Ebū Hurayra ile Ka'b arasındaki bilgi alışverişinin bir parçası olarak nakledildiğini göz önünde bulundurmamak ve rivayeti bu münasebeti dikkate alarak değerlendirmek en doğrusu olacaktır. Rivayete temas eden modern çalışmalarda ise rivayetin sıhhatine ve kaynağına kuşkuyla bakıldığı ve sorumluluğun ravilere havale edildiği dikkati çekmektedir. Bu değerlendirmelerdeki yaklaşım tarzı, rivayet metnindeki yadırgatıcı içeriğin yanı sıra kişisel ön-anlamanın ve çağdaş/yeni bağlamın rivayet hakkındaki görüşleri etkilediğini düşündürmektedir.

Rivayet günümüzün varlık ve bilgi tasavvuruyla açıklanması zor birtakım bilgi ve inanışlar içermektedir. Hadis metninin İsrailoğullarından bir kabilenin kaybolup tarih sahnesinden silindiğini ve akıbetinin bilinmediğini ifade eden ilk parçası, İsrail'in kuzey krallığını oluşturan on kabilenin kade-rine ilişkin *kayıp kabile* mitini hatırlatmaktadır. Rivayetlerdeki bazı detaylardan bunun bir söylenti olarak dolaşımında bulunduğu ve böylelikle Hz. Peygamber'e kadar ulaştığı anlaşılmaktadır. Kayıp kabilenin akıbetine dair

²⁴⁴ İsraili şarkiyatçı Uri Rubin, bu içerikteki haberleri konu alan çalışmasında ilgili rivayetlerin Yahudi ve Hıristiyanlara ait unsurların İslam toplumuna sızması ve gerçek İslami kimliği tehdit etmesi üzerine tedavüle çıktığını ileri sürmektedir. Uri Rubin, "Apes, Pigs, and the Islamic Identity," *Israel Oriental Studies* 18 (1997), ss. 89-105.

tarihte ve günümüzde pek çok varsayım üretilmiştir. Ancak bunların hiç biri kayıp kabilenin fareye dönüşme olasılığını dillendiren rivayetimiz kadar çarpıcı ve tartışmalı değildir. Rivayetteki açık kabule göre kayıp kabile Allah'a isyan etmeleri nedeniyle metamorfoz geçirip bir hayvana dönüşmüşlerdir. Rivayetteki örtülü kabule göre ise bu hayvan -hangisiyse- yeryüzünde ilk defa *mesh* cezasıyla varlık sahnesine çıkmıştır ve o cinsten bütün hayvanlar onların soyundan gelmektedir. Bu, konuyla ilgili rivayetlerin anlaşılması için kritik bir bilgidir. Kayıp kabile üyelerinin hangi hayvana dönüşükleri kesin olarak bilinmemekle birlikte, bazı hayvanların fiziksel ve davranışsal özellikleri bu konuda spekülasyon yapılmasına imkan tanımıştır. Pençeleri insan parmaklarını andıran *keler* en çok gündeme gelen hayvan olmuştur. Olası hayvanlardan biri de faredir. Rivayetin ikinci parçasına göre, deve sütü içmeyip koyun sütü içen fareler tıpkı kendilerine deve sütünün haram kılındığı Yahudiler gibi yeme-içme konusundaki şer'î sınırları gözetiyor görünmektedirler. Başka bir deyişle insanken Allah'ın emirlerinden yüz çeviren ve bu nedenle *meshe* uğrayan Yahudi topluluğu, fareye dönüşünce dinlerinin gereklerini yerine getirmeye başlamışlardır. Böylece rivayet kayıp kabilenin akıbetine ilişkin bir olasılığı dile getirdiği gibi, farenin yaratılış öyküsünün başlangıcını da açığa çıkarmaktadır. Bu kabule göre fare ilk defa bu kabilenin *meshe* uğramasıyla yaratılmıştır ve gördüğümüz bütün fareler gerçekte kayıp kabilenin neslinden gelmektedirler. Fareler (ayrıca keler, domuz ve maymun gibi hayvanlar) şekil değiştirmiş Yahudiler olarak görüldüğünden, teklife muhatap olmayan diğer hayvanlardan ayrı tutularak insanlar gibi değerlendirilmiştir.

Geleneksel yaklaşım hem rivayetimizde hem de konuyla ilgili diğer rivayetlerde içkin bulunan örtülü kabulün, İbn Mes'ud'dan nakledilen ve *meshe* uğrayanların soylarının devam etmediğini (bunların en fazla üç gün yaşadıklarını) ve bu hayvanların daha önce de yeryüzünde bulunduğunu bildiren başka bir rivayetle geçersiz kılındığını kabul etmiştir. Böylece araştırmamıza konu olan hadis büyük ölçüde etkisiz ve işlevsiz bir hale gelmiştir. Şarihlere göre Hz. Peygamber kişisel düşüncesiyle kayıp kabilenin fareye dönüşmüş olabileceğini düşünmüş, ancak kendisine vahiy yoluyla *meshe* uğrayanların neslinin olmadığı bildirilmiştir. Bu yoruma göre kayıp kabilenin herhangi bir hayvana dönüşmüş olması yine mümkün görülmektedir. Ancak böyle bir şey olmuşsa bu hayvanlar kısa bir süre sonra ölmüşler, arkalarında soy bırakmamışlardır. Bu durumda fareler dahil yaşayan hiçbir hayvanın Yahudi olması söz konusu değildir. Hayvanlar *mesh* hadisesinden bağımsız olarak yaratılmışlardır. Klasik yoruma göre hayvanların bazı özel-

liklerinden ve davranışlarından hareketle kayıp kabileyile hayvanlar arasında irtibat kuran bütün rivayetler geçerliliğini yitirmiştir.

Çağdaş varlık ve bilgi algısını zorlayan rivayetin pek çok tartışmaya konu olduğunu tahmin etmek zor değildir. Ancak rivayet özelinde geliştirilen yaklaşımlar ve buna bağlı olarak ortaya çıkan saldırı ve savunma söylemleri, nitelik ve düzey açısından bu türden rivayetlerle bir diyalog sorunu yaşadığını açıkça ortaya koymaktadır. Bu gerçeklik, hadise ve hadis literatürüne yönelik bakışımızı yeniden gözden geçirmemiz için bir fırsat sunmaktadır.

Hadis rivayetleriyle erken dönem İslam toplumunun toplumsal, tarihsel ve kültürel gerçeklikleri arasında sıkı bir irtibat bulunduğu aşikârdır. Arap toplumunun kendine özgü düşünce, inanış, kabul ve tutumlarıyla onların hayata ve insana yükledikleri değer ve anlamı kapsayan kültür alanı, yine bu kültüre ait bir dil sistemi içinde şekillenmiş olan hadis rivayetlerine de yansımıştır. Bu yargı, söz konusu rivayetleri tahlil ve tahkik etmek için onların *şihhati* ve *subûtu* hakkında verilmiş hükümlerle iktifa etmenin bizi tatminkâr bir sonuca götürmeyebileceğini, bir ilim olarak hadisin bugün itibariyle artık bir haber ve rivayet bahsinden çok daha fazlasına tekabül ettiğini ima etmektedir. M. Emin Özafşar'ın adlandırmasıyla hadis ilmi günümüzde *hadis kültürü bilimi* ('*ilmu şekâfeti'l-ḥadîs*) evresine girmiş bulunmaktadır.²⁴⁵ Binaenaleyh hadis rivayetleri ve bu rivayetlerde ifadesini bulan anlam ve imkanlar, yalnızca hadis ilminin kendine özgü *naḥdu's-sened* ve *naḥdu'l-metn* perspektifiyle tüketilmemelidir.

Temel hadis kaynakları, dinî bilgiye esas oluşturan malzeme ve girdinin yer aldığı ana metinler olmalarının yanında, satırlarında ve satır aralarında erken dönem kültürüne ilişkin inanışları, fikirleri, kabulleri ve mücadeleleri de aktarırlar. Belli bir *uşûl* çerçevesinde seçilip tercih edilen ve ağırlıklı olarak dinen arzu edilen yaşantıya ilişkin hüküm, değer ve norm ifade eden rivayetlerden oluşan hadis kitapları, bununla yetinmeyip bir kültürün ve dünya görüşünün tüm unsurlarını da belleklere kazımaya çalışırlar. Rivayetlerde şaşırtıcı ölçüde renkli ve zengin bir anlam ve değer dünyasıyla karşılaşmamız bu nedenledir. Dinin temel esaslarından metafizik varlıkların türlerine, geçmişin bilgisinden geleceğe yönelik öngörülere, ilk neslin fıkıh, zühd ve edebiyata dair sözlerinden farklı kültür ve medeniyetlerden devşirilen bilgi ve değerlere, Kur'an'ın anlam ve yorumuna dair örneklerden kadim öykü, mitoloji ve biyografilere, ülkelerin yönetiminden bireysel ve

²⁴⁵ Özafşar, *Hadis ve Kültür Yazıları*, ss.71-76.

toplumsal hayatın ayrıntılarına varıncaya kadar dine, varlığa, hayata, insana, topluma, kültüre, siyasete dair konular, rivayetlerin kuşattığı alanın içindedir.²⁴⁶ Bu zengin malzeme, bir toplumun yüzyıllar boyunca oluşturduğu geleneği derleyip aktarırken, aynı zamanda gelecek nesiller için referans noktaları oluşturmakta ve insanın anlam ve köken arayışına rehberlik edip ona açıklamalar sunmaktadır. Bu malzemenin bir parçası da, insanın ve eşyanın nereden gelip nereye gittiğine ilişkin köken bilgisi sağlayan mitolojik anlatılardır.

Mitleri insan uygarlığının temel bir ögesi olarak konumlandıran ve bütün büyük dinlerin mitolojisinin olduğunu belirten Mircea Eliade'in *Mitlerin Özellikleri* eserinde kaydettikleri, incelememize konu olan rivayetin ve türdeşlerinin nasıl bir anlam ve işleve sahip olduklarını göstermesi açısından kıymetlidir. Karmaşık bir kültür gerçekliği olan *mit*, dünyanın, hayvanların, bitkilerin ve insanın kökenini ve nasıl *var olmaya* başladığını dile getiren yaratılış öyküleridir.²⁴⁷ Özellikle toplum bünyesinde 'yaşayan' mitler "boş bir olaylar dizisi değildir."²⁴⁸ Mitler sayesinde insan varlıkların kökenindeki sırrı öğrenir. Hatta sadece nesnelere var olma aşamasına geldiği zamanı değil, aynı zamanda ortadan kaybolduklarında nerede bulunacakları ve nasıl yeniden ortaya çıkarılabilecekleri de bu yolla öğrenilebilir.²⁴⁹

Hadis kaynaklarının *fiten*, *melāhim*, kıyamet alametleri, cennet ve cehennem, ahiret ahvali, *faḍā'il*, *menāḳib*, peygamberler, yaratılışın başlangıcı, *zuhd* ve *rekā'ik* gibi bölümlerinde kültürel unsurların ve mitolojik anlatıların diğerlerine nispetle daha yoğun olduğu bilinmektedir. Müstakil hadis eserleri ve zengin içerikli *edeb* antolojileri de bu konudaki zengin kaynaklar arasındadır. Modern zamanlarda dinin temel kaynaklarının arkaik ve mitolojik unsurlardan arındırılması bağlamında söz konusu malzemeye karşı katı bir tasfiyeci tavır sergilendiği bir gerçektir. Oysa bu türden rivayetlerin kültürel, antropolojik ve sosyo-psikolojik işlevlerini tespit ve tahlil etmeden onları *bid'at*, *hurafe*, *batıl*, *uydurma*, *asılsız* gibi nitelermelerle tüketip işlevsiz hale getirmek belki salt hadis ilmi açısından doğru olabilir; ancak bu kültür tarihi açısından kolaycı bir yaklaşımdır ve bugüne kadar müspet bir sonuç

²⁴⁶ Bkz. el-Ḥaṭīb el-Bağdādī, *Şerefu Aşhābi'l-Ḥadīş*, tah. Mehmed Said Hatiboğlu (Ankara: DİB Yayınları, 1991), ss.8-9 (no.10).

²⁴⁷ Mircea Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, terc. Sema Rifat (İstanbul: Alfa Yayınları, 2016), ss.17, 23.

²⁴⁸ Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, s.34.

²⁴⁹ Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, s.27.

vermemiştir.²⁵⁰ Günümüzde gerek hadis ilminde geline nokta, gerekse din bilimlerindeki ve sosyal bilimlerdeki gelişmeler çağdaş araştırmacıları ilgili rivayet malzemesine karşı daha farklı bir yaklaşım geliştirmeye ve hadis literatürüyle daha kuşatıcı bir diyalog kurmaya zorlamaktadır.²⁵¹

Farklı varlık, anlam ve kültür dünyalarına ait metinlere yönelik analitik yaklaşımın önemine vurgu yapan günümüz sosyal bilimler düşüncesi, anlamın doğası, yorumun niteliği, kültürün neliği ve toplumun yapısı gibi karmaşık konuları sürekli gündemde tutarak farklı kültürlerle ve bu kültürlerle ait metinsel ürünlerle ne türden bir diyalog kurulacağına dair alternatifler geliştirmeye odaklanmaktadır. Bu alandaki bilimsel çalışmaların kadim dinî metinlere ilgi duyan araştırmacılar için en öğretici yanı, metinlerin tarihsel ve kültürel bağlamlarını ortaya koymanın gereğine yaptığı vurgu kadar, ortaya çıkan tabloyu belli bir diyalektik içinde değerlendirmenin önemine dair tespitlerdir. Çağdaş sosyal bilimler paradigması, dinî veya gayr-i dinî gelenekler aracılığıyla aktarılan kültürel birikimi “dünyanın şu ya da bu yöresinde çok uzun sürelerde yaşanmış insan deneyimlerinin zenginliğinden seçilerek türetilmiş bir sonuç”²⁵² olarak değerlendirmekte ve kendini bu kültürel birikimin mirasçısı olarak konumlandırmaktadır. Bu açıdan bakıldığında bu türden metinleri *akıldışı, mitolojik veya arkaik* nitelendirmeleriyle tüketmenin günümüzün bilimsel perspektifi açısından pek bir değeri yoktur.²⁵³ Fiziksel dünyayı metafizik sebeplerle açıklamaya yatkın olan, örneğin gök gürültüsünü bulutlardan sorumlu meleğin kamçısıyla, gün batımını güneşin secdeye gitmesiyle, yaz sıcağını cehennemün kükreyişiyle izah eden bir tasavvurun,²⁵⁴ pek çok hayvana ilişkin olarak bir dönüşüm/başkalaşım tasavvuru geliştirmesi ve bunu sosyo-kültürel mirasının bir parçası olarak nesilden nesile aktarmış olması olağan karşılanmalıdır.

Yüzyıllarla ifade edilen uzun bir süreçte ve karmaşık birtakım dinsel, kültürel ve toplumsal etkileşimlerin sonucunda oluşturulmuş bir dünya görüşünün aynası olarak kadim dinî metinler, anlam ve işlevlerinin ortaya çıkarılması için okuyucudan belli bir zihinsel-entelektüel hazırlık ve birikim talep ederler. Bu bağlamda kültürel gerçekliği ve bunun bir parçası olan

²⁵⁰ Aynı minvalde genel bir değerlendirme için bkz. Ahmet Yaşar Ocak, “İslâm’ın Temel İnançları Etrafında Oluşan “Mitolojik” Kültür: İslâm Mitolojisi Yahut İslâm İlahiyatının İhmal Edilmiş Önemli Bir Sorunsalı (Bir ‘mise-en-question’ Denemesi),” *Milel ve Nihal* 6:1 (2009), s.153.

²⁵¹ Bkz. Özafşar, *Hadis ve Kültür Yazıları*, ss.51-54.

²⁵² Gulbenkian Komisyonu, *Sosyal Bilimleri Açın: Sosyal Bilimlerin Yeniden Yapılanması Üzerine Rapor*, terc. Şirin Tekeli (İstanbul: Metis Yayınları, 1996), s.11.

²⁵³ Bkz. Sakallı, “Cari Kültürün Hadis Rivayetlerine Tesiri,” ss.296-297.

²⁵⁴ Bkz. Enbiya Yıldırım, “Hz. Peygamber’in Evren Tasavvuru,” *Hadis Tetkikleri Dergisi* 4:1 (2006), ss.69-90.

mitolojiyi yadsıyan veya hafife alan yüzeysel bir paradigmadan, bu metinlerin ufkuyla buluşmasını ve onların anlam dünyasına nüfuz etmesini beklemek gerçekçi olmayacaktır. Bu yüzden İslam'ın insanlığa teklif ettiği öğretiyi anlama, yorumlama ve güncelleme çabaları etrafında bilimin ve tarihsel tecrübenin sesine kulak veren herkes kabul edecektir ki, hadislerde ifadesini bulan olgu ve tasavvurların kültürel kökenlerini kavrama yolunda atılacak her adım değerli ve önemlidir. Bu konudaki çabaların niteliğinin, hadis mirasıyla kurulacak diyalogun niteliğiyle doğrudan ilişkili olduğu bile söylenebilir.

Sonuç olarak İslam'ın ilk dönemlerindeki varlığa anlam verme biçimi, varlık hakkında bilgi edinme yolları ve buna bağlı olarak geliştirdiği değer tasavvuru, dinî öğretinin ve kültürün geniş ve renkli şemsiyesi altında tutarlı bir bütünlük arz etmektedir. Bu bütünün bir parçası olan her bir rivayet daima yekpare bir tablonun tekil bir karesi gibi değerlendirilmelidir. Özellikle Hz. Peygamber'in risalet görevi kapsamında olmayan ve sosyo-kültürel inanış ve kabulleri yansıtan rivayetler daha geniş bir perspektifle ve insanlığın kadim tarihinin özgün bir parçası olarak okunmalıdır. Onların hadis kitaplarında yer almaları bu gerçeği değiştirmez.

KAYNAKÇA

- ‘Abdurrazzâk b. Hemmâm. *el-Muşannef*. 10 c. Tah. Hâbiburrahmân el-A‘zamî. Hind: el-Meclisu'l-‘İlmî-Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1403; 9 c. Tah. Merkezu'l-Buhûş ve Takniyeti'l-Ma'lûmât. Kahire: Dâru't-Ta‘şîl, 2015.
- el-‘Askalânî, İbn Hacer. *Fethu'l-Bârî*. 17 c. Neşr Ebû Kuteybe Nazar el-Fârayâbî. Riyad: Dâru Taybe, 2006.
- *Tehzîbu't-Tehzîb*. 4 c. Tah. İbrâhîm Zeybeğ ve ‘Âdil Murşid. Beyrut: Mu‘essesetu'r-Risâle, 2014.
- el-‘Aynî, Bedruddîn. *‘Umdetu'l-Kârî Şerhu Şahîhi'l-Buhârî*. 25 c. Tashih. ‘Abdullâh Maḥmûd Muḥammed ‘Umer. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-‘İlmiyye, tsz.
- el-‘Azîmâbâdî, Ebû't-Tayyib Muḥammed Şemsu'l-Ḥaḥḥ b. Emîr ‘Alî. *‘Avnu'l-Ma‘bûd*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-‘İlmiyye, 1415.
- Adam, Baki. “Sept Yahudileri,” Asife Ünal, Hüsamettin Karataş, Yasin Meral, Dilek Özbey (ed.), *Bütün Yönleriyle Yahudilik* (Ankara: Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yayınları, 2012) içinde, ss.121-127.
- Ağkuş, Yusuf ve Abdullah Altuncu. “Yahudi Kutsal Metinlerinde ve Kur'an'da Şabat (Cumartesi) Yasakları ve Mesh Hadisesi,” *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6:5 (2017), ss.2775-2794.
- Akyüz, Hüseyin. “Kertenkelenin Öldürülmesi ile İlgili Hadislerin Tahlil ve Tenkidi,” *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 13:1 (2013), ss.173-214.
- el-‘Âlûsî, Ebû'l-Meâlî Cemâluddîn Maḥmûd Şukrî b. ‘Abdillâh b. Maḥmûd. *Bulûgu'l-Ereb fî Ma‘rifeti Aḥvâlil-'Arab*. 3 c. Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Ḥadîsiyye, tsz.

- Arsel, İlhan. *Müslümanlık Sınavı*. İstanbul: Kaynak Yayınları, 2002.
- . *Toplumsal Geriliklerimizin Sorumluları Din Adamları*. İstanbul: Kaynak Yayınları, 1996.
- Ateş, Ali Osman. *İslam'a Göre Câhiliye ve Ehl-i Kitâb Örf ve Âdetleri*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1996.
- Ateş, Süleyman. *Gerçek Din Bu II*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, tsz.
- Babanzâde Ahmed Naim. *Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1976.
- Basalel, Yusuf. "On Kabile (Kaybolmuş)," *Yahudilik Ansiklopedisi* (İstanbul: Gözlem Gazetecilik Yayın, 2001), c.2, ss. 457-458.
- Başaran, Selman. "İbn Hazm'ın Kütüb-i Sitte'ye Bakışı," *İslâmî Araştırmalar* 2:6 (1988), ss.7-21.
- Bayraktar, Mehmet. *İslam'da Evrimci Yaratılış Teorisi*. Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2001.
- Bebel, August. *Hız Muhammed ve Arap-İslam Kültürü Dönemi*. Terc. Veysel Atayman. İstanbul: Bordo-Siyah Yayınları, 2008.
- el-Belâzurî, Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ. *Ensâbu'l-Eşrâf*. Tah. Suheyl Zekkâr ve Riyâd Ziriklî. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996.
- el-Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed. *el-Baḥru'z-Zaḥḥâr*. 18 c. Tah. Maḥfûzurrahmân Zeynullâh-Âdil b. Sa'd-Şabrî 'Abdulḥâlik. Medine: Mektebetu'l-'Ulûm ve'l-Hikem, 2009.
- Blech, Zushe Yosef. *Kosher Food Production*. New Jersey: John Wiley & Sons, Inc., 2008.
- Bor, İbrahim. "Vahiy-Kültür İlişkisi," *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52:1 (2011), ss.121-141.
- el-Buḥârî, Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. İsmâ'îl. *el-Câmi'u's-Şaḥîḥ*. Tah. 'İzzuddîn Dillî, 'İmâd eṭ-Ṭayyâr ve Yâsir Ḥasan. Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 2014.
- el-Câḥîz, Ebû 'Usmân 'Amr. *Kitâbu'l-Ḥayavân*. 7 c. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1424.
- Cevâd 'Alî. *el-Mufaṣṣal fî Târîḫi'l-'Arab Ḳable'l-İslâm*. Beyrut: Dâru's-Sâkî, 2001.
- el-Cezâ'irî, Ṭâhir b. Şâlih. *Tevcihu'n-Nazar*. Neşr 'Abdulfettâḫ Ebû Ğudde. Beyrut: Mektebetu'l-Maṭbû'âti'l-İslâmiyye, 2009.
- Cook, Michael. "Early Islamic Dietary Law," *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 7 (1986), ss. 217-277.
- . "İbn Qutayba and the Monkeys," *Studia Islamica* 89 (1999), ss.43-74.
- Coşkun, Ahmet. "Mesh," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c.29, ss.303-304.
- Çelik, Ali. *İslam'ın Kabul veya Reddettiği Halk İnançları: Hicaz Bölgesi*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1995.
- Çetin, Abdurrahman. "Nesih," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c.32, ss.579-581.
- Çetin, Nihad M. "Aḥbâr," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c.1, ss.486-489.
- ed-Dâraḳuṭnî, Ebû'l-Hasen 'Alî b. 'Umer b. Ahmed. *es-Sunen*. 5 c. Tah. Şu'ayb el-

- Arnâ'ût ve diğerleri. Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 2003.
- . *el-İleu'l-Vârîde fî'l-Ahâdîsi'n-Nebeviyye*. 15 c. Tah. Zeynullâh es-Selefi. Riyad: Dâru Taybe, 1985.
- ed-Dârimî, Ebû Muhammed 'Abdullâh. *el-Musnedu'l-Câmi'*. Tah. Nebîl b. Hâşim el-Gamrî. Beyrut: Dâru'l-Beşâ'iri'l-İslâmiyye, 2013.
- Demirci, Kürşat. "Hayvan," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c.17, ss.81-85.
- Dere, Ali. "Hadis Literatürünün Kaynaklık Değeri Üzerine Bir Çözümleme Denemesi," *İslam'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002) içinde, ss.639-652.
- ed-Dihlevî, eş-Şâh Veliyyullâh. *Huccetullâhi'l-Bâliğa*. 2 c. Tah. es-Seyyid Sâbiğ. Beyrut: Dâru'l-Cil, 2005.
- . *İslâm Düşünce Rehberi*. Terc. Mehmet Erdoğan. İstanbul: İmaj Baskı, 2003.
- Dursun, Turan. *Din Bu İ: Tabu Can Çekişiyor*. İstanbul: Kaynak Yayınları, 1991.
- Eagleton, Terry. *Kültür Yorumları*. Terc. Özge Çelik. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2016.
- Ebû Dâvûd, Suleymân b. el-Eş'âş es-Sicistânî. *es-Sunen*. Tah. Yâsir Hasan, 'İzzuddîn Dillî ve 'İmâd eţ-Tayyâr. Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 2013.
- Ebû Reyve, Mahmud. *Muhammedi Sünnetin Aydınlatılması*. Terc. Muharrem Tan. İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1988.
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid. *İlahi Hitabın Tabiatı*. Terc. M. Emin Maşalı. Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2006.
- Eliade, Mircea. *Mitlerin Özellikler*. Terc. Sema Rifat. İstanbul: Alfa Yayınları, 2016.
- Eren, Muhammet Emin. "Tarihsel Bağlam ve İsrâiliyyâtın Rivayetlerin Oluşumundaki Etkisi: Nüzulü İsa ile Alâkalı Bir Rivayet Bağlamında," *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52:1 (2011), ss.255-292.
- Erul, Bünyamin. *Sahabenin Sünnet Anlayışı*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.
- Eyüboğlu, Osman ve Mehmet Okuyan. "Kur'an'ın Sosyo-Kültürel Koşulları Dikkate Alışı: Ma'rûf Kavramı Örneği," *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26-27 (2008), ss.175-213.
- ed-Demîrî, Ebûl-Beķâ' Kemâluddîn. *Hayâtu'l-Hayavâni'l-Kubrâ*. 4 c. Tah. İbrâhîm Şâlih. Dimeşq: Dâru'l-Beşâ'ir, 2005.
- Gardet, Louis. "Din ve Kültür," Peter Malcolm Holt, Ann Katherine Swynford, Bernard Lewis (ed.), *İslam Tarihi, Kültür ve Medeniyeti*. Terc. İlhan Kutluer (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1997) içinde, c.4, ss.111-143.
- Gulbenkian Komisyonu. *Sosyal Bilimleri Açın: Sosyal Bilimlerin Yeniden Yapılanması Üzerine Rapor*. Terc. Şirin Tekeli. İstanbul: Metis Yayınları, 1996.
- el-Ĥaţîb el-Bağdâdî. *el-Kifâye fî Ma'rîfeti Uşûli 'İlmi'r-Rivâye*. 2 c. Tah. Mâhir Yâsîn el-Faĥl. Riyad: Dâru İbni'l-Cevzî, 1435.
- . *Şerefu Aşhâbi'l-Ĥadîs*. Tah. Mehmed Said Hatiboğlu. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1991.
- . *Târîhu Bağdâd ev Medîneti's-Selâm*. Tah. Muştafâ 'Abdulkâdir 'Atâ. 24 c. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1417.

- el-Ḥaṭīb, Ḥuzeyfe Şerif ve Mu'izzu'l-İslām 'İzzet Maḥmūd Fāris. "Dirāse Nakdiyye li'l-Ḥadīşī'ş-Şerif: Fuḳidet Umme^{unn} min Benī İsrā'īl lā Yudrā mā Fa'alet ve İnnī lā Urāhā İllā'l-Fā'r," *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27:27 (2012), ss.193-208.
- Hıdır, Özcan. *Yahudi Kültürü ve Hadisler*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2006.
- , "Yahudi Kültürünün Hadislere Etkisi İddiaları Üzerine," *Hadis Tetkikleri Dergisi* 3:1 (2005), ss.7-37.
- Hodgson, M. G. S., *İslam'ın Serüveni*. 3 c. Terc. Ahmet Demirhan. İstanbul: İz Yayıncılık, 2000.
- el-Ḥumeydī, Muḥammed b. Futūḥ. *el-Cem' beyne'ş-Şaḥīḥayn*. 4 c. Tah. 'Alī Ḥuseyn el-Bevvāb. Beyrut: Dāru İbn Ḥazm, 2002.
- İbn 'Abdilberr, Ebū 'Umer Cemāluddīn Yūsuf b. 'Abdillāh b. Muḥammed. *et-Temhīd li-mā fi'l-Muvaṭṭa' mine'l-Ma'ānī ve'l-Esānīd*. 24 c. Tah. Muşṭafā b. Aḥmed el-'Alevī ve Muḥammed b. 'Abdilkebīr el-Bekrī. Mağrib: Vizāratu 'Umūmī'l-Evkāf ve'ş-Şu'ūnī'l-İslāmiyye, 1387.
- İbn 'Asākīr, Ebū'l-Kāsim. *Tārīḫü Dimeşḳ*. 80 c. Tah. 'Amr b. Ğarāme el-Ğamrāvī. Beyrut: Dāru'l-Fıkr, 1995.
- İbn Ebī Ḥātim, 'Abdurrahmān b. Muḥammed er-Rāzī. *el-Cerḥ ve't-Ta'dīl*. 9 c. Haydarabad: Dā'iratu'l-Ma'ārifī'l-'Uşmāniyye, 1952.
- İbn Ebī Şeybe, Ebū Bekr 'Abdullāh b. Muḥammed. *el-Muşannef fi'l-Aḥādīş ve'l-Āşār*. 26 c. Tah. Muḥammed 'Avvāme. Cidde: Şeriketu Dāri'l-Ḳible-Dimeşḳ: Mu'essesetu 'Ulūmī'l-Ḳur'ān, 2006.
- İbn Ḥanbel, Aḥmed. *el-Musned*. 6 c. Kahire: Mu'essesetu Ḳurtuba, tsz.
- İbn Ḥazm, Ebū Muḥammed 'Alī b. Aḥmed b. Sa'īd. *el-Muḥallā bi'l-Āşār*. 12 c. Beyrut: Dāru'l-Fıkr, tsz.
- İbn Ḥıbbān, Ebū Ḥātim Muḥammed b. Aḥmed el-Bustī. *eş-Şıḳāt*. 9 c. Haydarabad-Dekken: Dā'iratu'l-Ma'ārifī'l-'Uşmāniyye, 1973.
- İbn Keşīr, Ebū'l-Fidā' 'İmāduddīn. *el-Bidāye ve'n-Nihāye*. 21 c. Tah. 'Abdullāh b. 'Abdulmuḥsin et-Turkī. Cize: Dāru Hecr, 2003.
- İbn Ḳuteybe, Ebū Muḥammed 'Abdullāh b. Muslim ed-Dīneverī. *Te'vīlu Muḥtelifi'l-Ḥadīş*. Tah. Muḥammed Zehrī en-Neccār. Beyrut: Dāru'l-Cīl, 1972.
- , *Hadis Müdafası*. Terc. M. Hayri Kırbasoğlu. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1989.
- , *Uyūnu'l-Aḥbār*. 4 c. Tah. Yūsuf 'Alī Ṭavil. Beyrut: Dāru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1986.
- İbn Māce, Ebū 'Abdullāh Muḥammed b. Yezīd. *es-Sunen*. Tah. 'İmād eṭ-Ṭayyār, Yāsir Ḥasan ve 'İzzuddīn Ḍillī. Beyrut: Mu'essesetu'r-Risāle, 2013.
- İbn Manzūr, Cemāluddīn. *Lisānu'l-'Arab*. 15 c. Beyrut: Dāru Şādir, 1414.
- İbn Sa'd, Ebū 'Abdillāh Muḥammed. *eṭ-Ṭabaḳātu'l-Kubrā*. 8 c. Tah. Muḥammed 'Abdulḳādir 'Aṭā. Beyrut: Dāru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1990.
- İbnu'l-'Arabī, Ebū Bekr. *Aḥkāmu'l-Ḳur'ān*. 4 c. Tah. Muḥammed 'Abdulḳādir 'Aṭā. Beyrut: Dāru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2003.

- İbnu'l-Eşir, Mecduddin. *en-Nihāye fī Ġarībi'l-Ĥadīṣ ve'l-Eşer*. 5 c. Tah. Ṭāhir Aḥmed ez-Zāvi ve Maḥmūd Muhammed eṭ-Ṭanāḥi. Beyrut: el-Mektebetu'l-İlmiyye, 1979.
- İbnu'ş-Şalāh, Ebū 'Amr Taḳıyyuddīn 'Uşmān b. Şalāhiddīn 'Abdirrahmān b. Mūsā eṣ-Şehrezūrī. *'Ulūmu'l-Ĥadīṣ*. Ta'lik İsmā'il Zermān. Beyrut: Mu'essesetu'r-Risāle Nāşirūn, 2016.
- Juynboll, Gautier H. A. *Encyclopedia of Canonical Ĥadith*. Leiden: Brill, 2007.
- . *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*. Terc. Salih Özer. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002.
- Kandemir, M. Yaşar. "Ebū Hüreyre," *Türkiye Diyanet Vakfı İslām Ansiklopedisi (DİA)*, c.10, ss.160-167.
- . "Kā'b el-Ahbār," *Türkiye Diyanet Vakfı İslām Ansiklopedisi (DİA)*, c.14, ss.1-3.
- Kırbaşoğlu, M. Hayri. *Alternatif Hadis Metodolojisi*. Ankara: Otto Yayınları, 2015.
- . *İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000.
- Kızıl, Fatma. "Batı'da Hadis Çalışmalarında Tek Râvili Tarikler," *Hadis Tetkikleri Dergisi* 10:2 (2012), ss.7-22.
- Koçyiğit, Talat. *Hadis Usûlü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003.
- Köktaş, Yavuz. "Mevdûd'nin Hadisle İlgili Görüşleri ve Hadis Tahlilleri Üzerine (II)," *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (2004), ss.145-168.
- el-Ḳurtubī, Muḥammed b. Aḥmed. *el-Cāmi' li-Aḥkāmī'l-Ḳur'ān*. 24 c. Tah. 'Abdullāh b. 'Abdulmuḥsin et-Turkī. Beyrut: Mu'essesetu'r-Risāle, 2006.
- Kuzudişli, Ali. *İsrailiyatın Hadise Girişi*. Ankara: Kitap & Cafe Serüven, 2016.
- Lewis, Bernard. *The Jews of Islam*. Princeton: Princeton University Press, 1984.
- . *İslam Dünyasında Yahudiler*. Terc. B. Sina Şener. Ankara: İmge Yayınları, 1996.
- Lichtenstadter, Ilse. "And Become Ye Accursed Apes," *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 14 (1991), ss.153-175.
- . *Islam and the Modern Age: An Analysis and an Appraisal*. New York: Bookman Associates, 1958.
- Mālik b. Enes, Ebū 'Abdillāh. *el-Muvaṭṭa'* (*Rivāyetu Yaḥyā b. Yaḥyā el-Leysi*). Tah. Kulāl Ḥasan 'Alī. Beyrut: Mu'essesetu'r-Risāle, 1998.
- el-Mevşili, Ebū Ya'lā. *el-Musned*. 13 c. Tah. Ḥuseyn Selim Esed. Dimeşk: Dāru'l-Me'mūn, 1987.
- el-Mizzī, Ebū'l-Ḥaccāc. *Tehzību'l-Kemāl fī Esmā'ir-Ricāl*. 35 c. Tah. Beşşār 'Avvād Ma'rūf. Beyrut: Mu'essesetu'r-Risāle, 1980.
- Motzki, Harald. "Rivayetlerin/İslamî Haberlerin Tarihlendirilmesinde Metot," *Batı'da Hadis Çalışmalarının Tarihi Seyri*, Bülent Uçar (ed.) (İstanbul: Hadisevi Yayınları, 2006) içinde, ss.127-147.
- el-Mubārakfūrī, Ebū'l-Ulā Muḥammed 'Abdurrahmān b. 'Abdirrahīm. *Tuhfetu'l-Aḥvezī*. Neşr Rā'id b. Şabrī. Amman: Beytu'l-Efkāri'd-Devliyye, tsz.
- Mucāhid b. Cebr. *Tefsīru'l-İmām Mucāhid b. Cebr*. Tah. Muḥammed 'Abdusselām Ebū'n-Nil. Kahire: Dāru'l-Fikri'l-İslāmī el-Ḥadīşe, 1989.

- en-Nesâ'î, Ebü 'Abdirrahmân Aḥmed. *es-Sunen*. Tah. Yâsir Ḥasan, 'İzzuddîn Dîllî ve 'İmâd eṭ-Ṭayyâr. Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 2014.
- en-Nevevî, Ebü Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref. *el-Minhâc fî Şerhi Şaḥîhi Muslim b. el-Haccâc*. 18 c. Beyrut: Dâru İhyâ'î't-Turâsî'l-'Arabî, 1392.
- Ocak, Ahmet Yaşar. "İslâm'ın Temel İnançları Etrafında Oluşan "Mitolojik" Kültür: İslâm Mitolojisi Yahut İslâm İlahiyatının İhmal Edilmiş Önemli Bir Sorunsalı (Bir "mise-en-question" Denemesi)," *Milel ve Nihal* 6:1 (2009), ss.137-163.
- Oruçhan, Osman. *Hadis ve Bilim*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.
- Özafşar, Mehmet Emin. *Hadis ve Kültür Yazıları*. Ankara: Otto Yayınları, 2015.
- . *Hadisi Yeniden Düşünmek*. Ankara: Otto Yayınları, 2015.
- Özer, Salih. "Bir Buhârî Hadisi Üzerine Mülâhazalar," Salih Özer ve Sabri Kızılkaya (yay. haz.), *Hadis Literatürü Araştırmaları* (Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2007) içinde, ss. 289-307.
- Özkan, Fatih. "Dinin Anlaşılmasında Kültürel Etki," *İğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 10 (2016), ss.299-314.
- Özlem, Doğan. *Felsefe Yazıları*. İstanbul: İnkılâp Yayınları, 2002.
- Özpınar, Ömer. "Teşekkül Sürecinde Hadis-Fıkıh İlişkisi Üzerine," *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20:2 (2005), ss.129-150.
- Pellat, Ch. "Maskh," *Encyclopaedia of Islam* (Second edition), c.6, ss.725-727.
- Polat, Salahattin. "Ferd," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c.12, ss.368-369.
- Rabinowitz, Louis Isaac. "Ten Lost Tribes," Fred Skolnik ve Michael Berenbaum (ed.), *Encyclopaedia Judaica 2nd Edition* (Detroit: Macmillan Reference USA, 2007), c.19, ss. 639-640.
- er-Râğib el-İşfehânî. *el-Mufredât fî Ğarîbî'l-Ķur'ân*. Tah. Şafvân 'Adnân Dâvüdî. Di-meşq: Dâru'l-Ķalem-Beyrut: ed-Dâru's-Şâmiyye, 1412.
- Rubin, Uri. "Apes, Pigs, and the Islamic Identity," *Israel Oriental Studies* 18 (1997), ss. 89-105.
- Sakallı, Talat. "Cari Kültürün Hadis Rivayetinde Tesiri," *IV. Kutlu Doğum Sempozyumu* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Yayınları, 2002) içinde, ss.285-297.
- Sherbok, Lavinia ve Dan-Cohn. *Yahudiliğin Kısa Tarihi*. Terc. Bilal Baş. İstanbul: İz Yayıncılık, 2010.
- Sidhu, Salatiel. *Holidays and Rituals of Jews and Christians*. Bloomington: Author House, 2013.
- es-Sindî, Nüruddîn. *Hâşiyetu's-Sindî 'alâ'n-Nesâ'î*. 8 c. Tah. 'Abdulfettâḥ Ebü Ğudde. Haleb: Mektebetu'l-Maṭbû'âti'l-İslâmiyye, 1986.
- Suiçmez, Yusuf. *Sahabe ve Tabiin Sözlerinin Hz. Peygamber'e Nispeti*. Ankara: Otto Yayınları, 2015.
- es-Suyûtî, Celâluddîn. *Tedribu'r-Râvî*. Tah. Ebü Ķuteybe Nazar el-Fârayâbî. Riyad: Dâru Ṭaybe, 1985.
- eş-Şâṭibî, Ebü İshâḳ. *el-Muvâfaḳât fî Uşûli's-Şerî'a*. 7 c. Tah. Ebü 'Ubeyde Âlu Selmân. el-Ḥuber: Dâru İbn 'Affân, 1997.

- , *el-Muvâfakât: İslami İlimler Metodolojisi*. Terc. Mehmed Erdoğan. İstanbul: İz Yayıncılık, 2003.
- eṭ-Ṭaberānī, Ebū'l-Kāsim Suleymān b. Aḥmed b. Eyyüb. *el-Mu'cemu'l-Kebīr*. 25 c. Tah. Ḥamdī b. 'Abdulmecid es-Selefi. Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, 1994.
- , *el-Mu'cemu's-Şağīr*. 2 c. Tah. Muḥammed Şekūr ve Maḥmūd el-Ḥācc. Beyrut: el-Mektebu'l-İslāmī, 1985.
- , *el-Mu'cemu'l-Evsat*. 10 c. Tah. Ṭāriq b. 'İvaḍullāh ve 'Abdulmuḥsin b. İbrāhīm el-Ḥuseynī. Kahire: Dāru'l-Ḥarameyn, 1415.
- eṭ-Ṭaberī, Ebū Ca'fer Muḥammed b. Cerīr. *Cāmi'u'l-Beyān fī Te'vīli'l-Kur'ān*. 24 c. Tah. Aḥmed Muḥammed Şākīr. Beyrut: Mu'essesetu'r-Risāle, 2000.
- , *Tehzību'l-Āşār (Musnedu 'Umer b. el-Ḥaṭṭāb)*. Tah. Aḥmed Muḥammed Şākīr. Kahire: Mektebetu'l-Ḥāncī, 1375.
- eṭ-Ṭahāvī, Ebū Ca'fer Aḥmed b. Muḥammed b. Selāme. *Şerḥu Muşkilil-Āşār*. 16 c. Tah. Şu'ayb el-Arnā'ūt. Beyrut: Mu'essesetu'r-Risāle, 2006.
- eṭ-Ṭayālīsī, Ebū Dāvūd. *el-Musned*. 4 c. Tah. Muḥammed b. 'Abdulmuḥsin et-Turkī. Cīze: Dāru Hecr, 1999.
- et-Tirmizī, Muḥammed b. 'İsā. *es-Sunen*. Tah. 'İzzuddīn Ḍillī, 'İmād eṭ-Ṭayyār ve Yāsir Ḥasan. Beyrut: Mu'essesetu'r-Risāle, 2013.
- el-'Ukaylī, Ebū Ca'fer Muḥammed b. 'Amr b. Mūsā. *eḍ-Du'afā'u'l-Kebīr*. 4 c. Tah. Emīn Ḳal'acī. Beyrut: Dāru'l-Mektebeti'l-'İlmiyye, 1984.
- Uraler, Aynur. "Sünnetin Kaynağı Üzerine Bazı Tesbitler," *Hadis Tetkikleri Dergisi* 4:2 (2006), ss.81-106.
- Ünal, Yavuz. "Gelenek-Sünnet İlişkisi," *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (1999), ss.79-96.
- , "Hadis Tesbit Sisteminin Doğuş ve Gelişim Seyri Üzerine," *Hadis Tetkikleri Dergisi* 1:2 (2003), ss.7-42.
- , "Sünnetin Anlaşılmasında Kültürel Unsurların Rolü," *Günümüzde Sünnetin Anlaşılması* (Bursa: KURAV Yayınları, 2005) içinde, ss. 241-248.
- , "Tenkit Terimlerinin Tarihsel Kökenleriyle Yüzleştirilmesi," *I. İslâmî İlimlerde Terminoloji Sorunu Sempozyumu* (Ankara: İslami Araştırmalar Yayınları, 2006) içinde, ss.119-126.
- Viré, F. "Kird," *Encyclopaedia of Islam* (Second edition), c.5, ss.131-134.
- Watt, W. Montgomery. *Dinlerde Hakikat*. Terc. A. V. Taştan ve A. Kuşat. İstanbul: İz Yayıncılık, 2002.
- Wetzell, Juliana. "Antisemitism among Right-Wing Extremist Groups, Organizations, and Parties in Postunification Germany," Hermann Kurthen, Werner Bergmann, Rainer Erb (ed.), *Antisemitism and Xenophobia in Germany After Unification* (New York: Oxford University Press, 1997) içinde, ss.159-173.
- Yıldırım, Enbiya. "Hz. Peygamber'in Evren Tasavvuru," *Hadis Tetkikleri Dergisi* 4:1 (2006), ss.69-90.
- Yücel, Ahmet. "İbn Sîrîn," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c.20, ss.358-359.

ez-Zebîdî, Zeynuddîn Aḥmed b. Aḥmed b. ‘Abdillaṭîf. *Saḥîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*. 12 c. Terc. ve Şerh Babanzâde Ahmed Naim ve Kâmil Miras. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1974.

ez-Zehbî, Şemsuddîn. *Siyeru A’lâmi’n-Nubelâ’*. 25 c. Tah. ‘Alî Ebû Zeyd ve Şu‘ayb el-Arnâ’ût. Beyrut: Mu’essesetu’r-Risâle, 1985.

http://www.come-and-hear.com/sanhedrin/sanhedrin_109.html (Erişim: 10.07.2018).

<https://www.jewishvirtuallibrary.org/muslim-clerics-jews-are-the-descendants-of-apes-pigs-and-other-animals> (Erişim: 01.06.2018).

Şâfi'î Fıkıh Usûlünde *Mustefîd Haber*

DAVUT EŞİT

Hakkari Üniv. İlahiyat Fakültesi

davutesit@hakkari.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0003-1366-4650>

Öz

Genel kabule göre Haneviler dışında kalan fukahanın çoğunluğu Hz. Peygamber'den nakledilen haberleri rivayet yoğunluğu açısından *mutevâtir* ve *âhâd* olmak üzere iki kısma ayırmaktadır. Haneviler ise *mutevâtir* ve *âhâd* dışında *meşhûr haber*in varlığını kabul etmektedir. Ancak Şâfi'î fıkıh usûlünde *mutevâtir* ve *âhâd* dışında *mustefîd haber* ile ilgili tartışmalar yer almaktadır. İşte bu çalışma Şâfi'î fıkıh usûlünde *mustefîd haber*in varlığına, kabulüne, bilgi değerine, Hanevî usûlündeki *meşhûr haber*le benzerliğine-farklılığına ve *mutevâtir-âhâd haber*le kategorik ilişkisine dair tartışmalara değinmektedir. Netice olarak Şâfi'îlerin *mustefîd haber* ile ilgili tartışmalarının onları, Hanevîlerin üçlü haber taksimine yaklaştırdığını ve aradaki farklılıkları minimize ettiğini söylemek gerekir.

Anahtar Kelimeler: Şâfi'îler, Usûl-i fikh, *Haber*, *Mutevâtir*, *Âhâd*, *Mustefîd*, *Meşhûr*

Abstract

Mustafîd Reports in Shâfi'î Legal Theory

It is generally accepted that the majority of the *fuqahâ'* (legal experts), except for the Hanafî school, divide the reports from the Prophet, with regard to the number of transmitters, into two parts: *al-mutawâtir* and *al-âhâd*. Hanafîs, on the other hand, accept, beside these two, a third category in between: *al-mashhûr*. However, contrary to this widely accepted view, we see that Shâfi'î *usûl al-fiqh* (legal theory) tradition contains discussions about *mustafîd* reports along with *al-mutawâtir* and *al-âhâd*. This study deals with discussions about the presence, acceptance and epistemological value of *mustafîd* reports in the Shâfi'î legal theory. Furthermore, *al-mustafîd*'s similarity or dissimilarity to the Hanafîs' *al-mashhûr* and its categorial relations with the *mutawâtir* and *âhâd* reports will also be examined. We may argue that discussions of Shâfi'î's on *mustafîd* reports have eventually approximated their position to the Hanafîs' tripartite division of reports and minimized the differences between the two schools.

Keywords: Shâfi'îtes, *Uşul al-fiqh*, Prophetic Reports, *Mutawâtir*, *Âhâd*, *Mustafîd*, *Mashhûr*

Giriş

Modern dönemde yapılan çalışmalardaki yaygın kabule göre Hanevîlerin *haber* sisteminde *mutevâtir*, *meşhûr* ve *âhâd* olmak üzere üçlü bir taksim söz konusuyken Hanevîler dışındaki cumhurun *haber* sistemi *mutevâtir* ve

āḥād olmak üzere ikili bir sınıflamaya dayanmaktadır. Bu kabule göre Hanefilerin *haber* sisteminde *meşhūr haber*, *mutevātir* ve *āḥād haber* dışında müstakil bir kısımken, cumhurun sisteminde ise *āḥād haberin* bir türüdür. Hanefiler dışındaki cumhur *āḥād haberi* her tabakadaki ravi sayısına göre *mustefīd*, *garīb* ve *‘azīz* olmak üzere üç kısma ayırmaktadır.¹ Şâfiîlerin *haber* sisteminde *mutevātir* ve *āḥād* olmak üzere ikili sınıflamanın genel geçer bir kabul olup olmadığı tartışılması gereken bir konudur.

Eş-Şâfiî (ö.204/820), Hz. Peygamber’den nakledilen haberleri rivayet açısından *haber-i ‘amme* ve *haber-i hāşşa* olmak üzere iki kısma ayırmaktadır. Eş-Şâfiî *haber-i ‘ammeyi*, *‘ammenin* (genel kitlenin) *‘ammeden* (genel kitleden) naklederek Hz. Peygamber’den rivayet ettikleri haberler olarak nitelemektedir. Eş-Şâfiî’ye göre bu haberler ilim ehli olsun veya olmasın, herkesin kendisi ile mükellef olduğu ve bilmesi gerektiği farzlara ilişkin haberlerdir.² Eş-Şâfiî’ye göre *haber-i hāşşa* özel (*hāşş*) hükümlere ait olup genel kitlenin (*‘ammenin*) bilmekle yükümlü olmadığı ancak âlimlerin bildiği ve özel (*hāşş*) kişilerin Hz. Peygamber’den naklettikleri haberlerdir.³ Eş-Şâfiî, *mutevātir haber* kavram olarak kullanmamasına rağmen *haber-i ‘amme* olarak isimlendirdiği haber türü *mutevātir haber* ile eş değerdir. Eş-Şâfiî, *haber-i hāşşa* olarak isimlendirdiği haber türü için ise aynı zamanda *haber-i vāhid* kavramını kullanmaktadır.⁴ Buradan hareketle eş-Şâfiî’nin rivayet açısından haberleri, *haber-i ‘amme/mutevātir haber* ve *haber-i hāşşa/haber-i vāhid* olmak üzere iki kısma ayırdığını söylemek gerekir.⁵

¹ Bu görüşler için bkz. Zekiyuddīn Şa’bān, *İslām Hukuk İlminin Esasları (Usūlū’l-Fıkh)*, terc. İbrahim Kâfi Dönmez (Ankara: TDV Yay., 2000), s.78; ‘Abdulkerim Zeydān, *el-Veciz fi Uşūli’l-Fıkh* (Dimeşk: Mu’essesetu’r-Risāle Nāşirūn, 1427/2006), s.132; Hasan Karakaya, *Fıkh Usūlū* (İstanbul: Beka Yay., 2013), s.87; Saffet Köse, *İslām Hukukuna Giriş* (İstanbul: Hikmetevi Yay., 2017), s.125; H. Yunus Apaydın, “Meşhur,” *DİA*, c.29, s.371.

² Eş-Şâfiî, bu haberlere namazların sayısı, Ramazan orucu, zinanın haramlığı gibi konuları örnek vermektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Muḥammed b. İdrīs eş-Şâfiî, *er-Risāle li’l-İmāmi’l-Muḥṭalibī*, tah. Aḥmed Muḥammed Şâkir (Kahire: Mektebetu Dāri’t-Turās, 1426/2005), s.475; eş-Şâfiî, “İhtilāfu’l-Ḥadis,” *el-Umm*, tah. Rif’at Fevzī ‘Abdulmuṭṭalib (el-Manşūra: Dāru’l-Vefā’, 1422/2001) içinde, c.10, s.7; Habil Nazlıgöl, “İmam Şâfiî’nin Hadis İlmine Katkıları,” Mehmet Bilen (ed.), *Uluslararası İmam Şâfiî Sempozyumu* (İstanbul: Kent Işıkları, 2012) içinde, s.162; İshāk Emin Aktepe, “İmām Şâfiî’nin Sünnet Anlayışı,” M. Mahfuz Söylemez (ed.), *Gelenekselci ve Modernist Paradigmalar Kışkacında İmam Şâfiî* (Ankara: Araştırma Yay., 2014) içinde, ss.170-171.

³ Eş-Şâfiî bu haberlere namazda sehiv secdesini gerektiren ve gerektirmeyen hususları, hac ibadetini fâsid kılan ve kılmayan hususları örnek vermektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. eş-Şâfiî, “İhtilāfu’l-Ḥadis,” c.10, ss.7-8; *er-Risāle*, s.475.

⁴ Eş-Şâfiî, *er-Risāle*, s.291.

⁵ Habil Nazlıgöl, eş-Şâfiî’nin *haber-i ‘amme* olarak isimlendirdiği haber türünün eş-Şâfiî’den sonraki dönemde oluşan literatürde *mutevātir haber* olarak adlandırıldığı tespitini şu ifadelerle dile getirmektedir: “Şâfiî hadisleri ahbar-ı amme ve ahbar-ı hasa diye iki kısma ayırır. Bunlardan ahbar-ı amme veya ilm-i amme dediği tür; hadis usulünde mütevatir hadisin mukabilidir. (...) Şâfiî bu [*ahbār-i ‘amme*] tarifinde ‘mütevâtir hadis’ lafzını kullanmamaktadır. Bunun sebebi mezkûr lafzın

1. *Mustefîd Haber*

Şâfiî usûlcüler *mustefîd* kavramına ilişkin farklı yaklaşımlar sergilemişlerdir. Bu yaklaşımlar içinde ravi sayısına göre yapılan tanımlamalar ön plana çıkmaktadır. Ravi sayısına göre tanım yapanlar arasında Ebû Hâmid el-İsferâyîni (ö.406/1016), Ebû Hâtim el-Kazvîni (4/10.yüzyıl) ve Ebû İshâk eş-Şirâzî (ö.476/1083) bulunmaktadır. Ez-Zerkeşî'nin (ö.794/1392) aktardığına göre onlar *mustefîd*in alt sınırı olarak her tabakada en az iki ravinin bulunması gerektiği görüşündedirler.⁶ Ebû İshâk eş-Şirâzî ise *istifâdanın* alt sınırının en az iki kişi olması gerektiğini açıkça ifade etmektedir.⁷ Ez-Zerkeşî, İmâmu'l-Harameyn el-Cuveynî'nin (ö.478/1085) de *istifâdanın* en alt sınırının iki ravi olduğu görüşüne meylettğini nakletmektedir.⁸ Seyfuddîn el-Âmidî (ö.631/1233), *âhâd haberin* bir türü olarak değerlendirdiği *mustefîd/meşhûr haberi*, üç-dört kişiden fazla olan bir cemaatin naklettiği haber olarak tanımlamaktadır.⁹ Aynı şekilde Şemsuddîn el-İşfehânî (ö.749/1349), *mustefîd* ve *meşhûr* olarak adlandırdığı haberi, ravisi üç kişinin üzerinde olan haber olarak tanımlamaktadır.¹⁰ Zekeriyâ el-Enşârî'ye (ö.926/1520) göre *mustefîd*in alt sınırının her tabakada en az iki ravi olması gerektiği görüşü fakihlerin görüşü olup, usûlcüler *mustefîd*i ravi sayısı [her tabakada] üç kişinin üzerinde olan haber olarak tanımlamaktadır.¹¹ Şâfiîler arasında her tabakada en az üç ravinin olması gerektiğini söyleyenlerin görüşü muhaddislerin görüşüyle örtüşmektedir. Çünkü *mustefîd haberi* bir hadis terimi olarak "senedinin râvi sayısı baştan sona her tabakada üçten aşağı düşmeyen, fakat mütevâtir derecesine ulaşmayan hadis"¹² olarak tanımlamak mümkündür.

daha sonra haber-i ammenin yerine ıstılahlaşmış olması olabilir. Bu tarifin hadislerle ilgili kısmı, çok cüzi düzeltmelerle hadis usulü eserlerinde mütevâtir hadisin tarifi olarak verilmektedir." Bu görüşler için bkz. Nazlıgül, "İmam Şâfiî'nin Hadis İlmine Katkıları," s.162.

⁶ Bedruddîn ez-Zerkeşî, *el-Baḥru'l-Muḥîṭ fî Uṣûli'l-Fıḫ* ([Kahire]: Dâru'l-Kutubî, 1414/1994), c.6, s.122.

⁷ Ebû İshâk eş-Şirâzî, *et-Tenbîh fî'l-Fıḫi's-Şâfiî* (Beirut: 'Âlemu'l-Kutub, 1403/1983), s.271.

⁸ Ez-Zerkeşî, *el-Baḥru'l-Muḥîṭ*, c.6, s.122.

⁹ Seyfuddîn el-Âmidî, *el-İḥkâm fî Uṣûli'l-Aḥkâm*, tah. 'Abdurrazzâk 'Afîfî (Beirut ve Dimesşk: el-Mektebu'l-İslâmî, 1402), c.2, s.31.

¹⁰ Şemsuddîn el-İşfehânî, *Beyânu'l-Muḥtaşar: Şerḫu Muḥtaşar İbni'l-Ḥâcib* (Cidde: Dâru'l-Medenî, 1986), c.1, s.656.

¹¹ Zekeriyâ el-Enşârî, *Ġâyetu'l-Vuṣûl fî Şerḫi Lubbi'l-Uṣûl* (Kahire: Dâru'l-Kutubî'l-'Arabîyyeti'l-Kubrâ, tsz.), s.102.

¹² Zekeriyâ Güler, "Müstefîz," *DİA*, c.32, s.135; Et-Taftâzânî, hadis terimi olarak *meşhûru* "aslında *âhâd haberken* daha sonra yalan üzere birleşmeleri tasavvur edilemeyen bir topluluk tarafından nakledilen ve birinci asırdan sonra *tevâtür* gibi olan haber" olarak tanımlamaktadır. Ancak onun bir hadis terimi olarak tanımladığı *meşhûr* tanımı daha çok Hanevîlerin terminolojisindeki haber tanımına benzemektedir. Bkz. es-Seyyid eş-Şerîf el-Curcânî, *et-Ta'rifât* (Beirut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 2009), s.213.

Şâfi'iler arasında *mustefîd haber* ilişkin muhaddislerin *haber* konusundaki kriterleri dikkate alınarak yapılan tanımlamalar da mevcuttur. Ebû İshâk el-İsferâyînî (ö.418/1027) *mustefîd haberi* "hadis âlimlerinin kabul ettikleri ve onlardan hiç birinin inkâr etmediği hadis" olarak nitelenmektedir.¹³

Şâfi'î usûlcüler arasında *mustefîd haberi* "muayyen bir sayı olmaksızın birçok ravi tarafından rivayet edilen haber" olarak tanımlayanlar da olmuştur. Nitekim İbnu's-Şabbâğ (ö.477/1084) *mustefîdî* "yalan üzerine birleşmesi mümkün olmayan çok sayıda kişinin işitip [naklettiği] haber" türü olarak değerlendirmektedir.¹⁴ İbnu's-Şabbâğ'ın, bu yaklaşımından hareketle *mustefîd haberi âhâd haberden* farklı olarak telakki ettiğini ve *mutevâtire* yakın bir haber olarak değerlendirdiğini söylemek gerekir. Ez-Zerkeşî'nin aktardığına göre İbn Berhân (ö.518/1124) *mustefîd haberi*, "*âhâd haberin* aksine birçok kişinin naklettiği ancak ravi sayısı *tevâtur* sayısına ulaşmayan haber" olarak tanımlamaktadır.¹⁵ Buna göre İbn Berhân *el-Evsat* adlı eserinde *mustefîd haberin* kuralını şöyle dile getirmektedir: "[Ravi sayısı] *âhâd haber* [rivayet edenlerin sayısından] daha fazla ancak *tevâtur* derecesine ulaşmayan haberdur."¹⁶ Buna göre İbn Berhân *mustefîd haberin*, rivayet edenlerin çokluğu bakımından *âhâd haberden* ayrı, ancak ravilerin sayısının *tevâtur* derecesine ulaşmaması yönü ile *mutevâtir* haberden farklı olduğunu düşünmektedir. Buradan hareketle İbn Berhân'ın *mustefîd haberi* *mutevâtir* ve *âhâd haber* arasında orta derecede bir haber türü olarak değerlendirdiği anlaşılmaktadır. İbn Berhân bu tür haberlere "Ameller niyetlere göredir" ve "Kadın teyzenin üstüne nikahlanmaz" hadislerini örnek vermektedir.¹⁷ El-İsnevî (ö.772/1370) de *mustefîd haberi* "ravileri üç kişinin üzerinde olan haber" olarak tanımlamaktadır.¹⁸

Şâfi'îlerin *mustefîd haber* tanımları arasında ravi sayısı dikkate alınmaksızın yapılan tanımlamalar da mevcuttur. Tâcuddîn es-Subkî (ö.771/1370) *âhâd haberin* bir türü olarak değerlendirdiği *mustefîd/meşhûr haberi* "bir asla dayalı ([hadis] rivayetinde güçlü ve güvenli olan bir [hadis] imamına

¹³ İmâmu'l-Hârameyn el-Cuveynî, *el-Burhân fî Uşûli'l-Fıkh*, tah. 'Abdul'azîm Maḥmûd ed-Dîb (Kahire: Dâru'l-Vefâ, 1433/2012), c.1, s.337; Ebû Hâmid el-Gazâlî, *el-Menḥûl min Ta'likâti'l-Uşûl*, tah. Muḥammed Ḥasen Hîtû (Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Mu'âşır; Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1419/1998), s.333; ez-Zerkeşî, *el-Baḥru'l-Muḥîṭ*, c.6, s.119.

¹⁴ Ez-Zerkeşî, *el-Baḥru'l-Muḥîṭ*, c.6, s.121.

¹⁵ Ez-Zerkeşî, *el-Baḥru'l-Muḥîṭ*, c.6, s.122.

¹⁶ Ez-Zerkeşî, *el-Baḥru'l-Muḥîṭ*, c.6, s.119.

¹⁷ Ez-Zerkeşî, *el-Baḥru'l-Muḥîṭ*, c.6, s.121-122.

¹⁸ Cemâluddîn el-İsnevî, *Nihâyetu's-Sûl Şerḥu Minhâci'l-Vuşûl* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1999), s.264.

dayalı)¹⁹ olarak yaygınlık kazanan haber” olarak tanımlamaktadır.²⁰ Ez-Zerkeşî'nin de benimsediği bu tanıma göre *mustefîd haber* “bir asla dayalı olarak insanlar arasında yaygınlık kazanan haberdır.”²¹

2. Şâfiî Fıkıh Usûlünde *Mustefîd Haber* Tartışmaları

Şâfiî fıkıh usûlünde *mustefîd haber*le ilgili ilk tartışmalar, 4/10. asırda yaşayan Iraklı Şâfiîlerden Ebû Bekr eş-Şayrafî (ö.330/942) ve Ebû Bekr Muhammed b. 'Alî b. İsmâ'îl el-Ğaffâl eş-Şâşî el-Kebîr'e (ö.365/976) nispet edilmektedir. Ez-Zerkeşî'nin aktardığına göre Ebû Bekr eş-Şayrafî ve el-Ğaffâl eş-Şâşî *mustefîd haberi mutevâtir habere* eşdeğer bir haber türü olarak değerlendirmektedirler.²² Onların düşüncelerinde *mustefîd haber mutevâtir* ve *âhâd haberin* dışında farklı bir haber türü olarak değil *mutevâtir* ile eşdeğer kategoride bulunan bir haber olarak değerlendirilmektedir. Dolayısıyla eş-Şayrafî ve el-Ğaffâl'ın *mustefîd* kavram olarak kullanmalarına rağmen onu *mutevâtir haber*le eşitleyerek eş-Şâfiî'nin ikili haber sisteminin dışına çıkmadıklarını söylemek gerekir. Eş-Şâfiî'nin ikili haber sisteminin aksine farklı düşüncelerin ortaya atılması 5/11. yüzyılda gerçekleşmiştir. Bu asırda etkili olan Horasanlı Şâfiî/Eş'arilerden Ebû İshâk el-İsferâyînî *mustefîd haberi, mutevâtir ve âhâd haberin* dışında farklı bir haber türü olarak değerlendirmiştir. Ona göre *mustefîd haber, mutevâtir ve âhâd haberin* arasında orta derecede bulunan bir haber türüdür.²³ Ebû İshâk el-İsferâyînî *mustefîd haberin mutevâtir haber* gibi [kesin] bilgi ifade ettiği düşüncesindedir.²⁴ Ona göre *mustefîd haber* kesin bilgi gerektirmesi bakımından *âhâd haberden* farklı iken *mutevâtir haber* ile eşdeğerdir. Ebû İshâk el-İsferâyînî *mustefîd haberle mutevâtir haberin* [kesin] bilgi gerektirmesinin kaynağını farklı görerek *mutevâtir ve mustefîd haberi* birbirinden ayırmaktadır. Ona göre *mutevâtir haberden* kaynaklanan bilginin [kesinliği] *darürî* olmasına rağmen *mustefîd haberin* gerektirdiği [kesin] bilgi ise *nazarîdir*.²⁵ Bu açıdan bakıldığı zaman Ebû İshâk el-İsferâyînî *mutevâtir*

¹⁹ Hasen el-'Atţâr “aş” kelimesini bu şekilde yorumlamaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. el-'Atţâr, *Hâşiyetu'l-'Atţâr 'alâ Şerhi'l-Celâl el-Mahallî 'alâ Cem'i'l-Cevâmî* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, tsz.), c.2, s.156.

²⁰ Taqiyyuddîn es-Subkî ve Tâcuddîn es-Subkî, *el-İbhâc fî Şerhi'l-Minhâc* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1416/1995), c.2, s.300; Tâcuddîn es-Subkî, *Cem'u'l-Cevâmî fî Uşûli'l-Fıkh* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424/2003), s.22.

²¹ Ez-Zerkeşî, *el-Baḥru'l-Muḥîṭ*, c.6, s.120.

²² Ez-Zerkeşî bu bilgiyi onların eserlerinde gördüğünü belirterek nakletmektedir. Bu bilgi için bkz. Ez-Zerkeşî, *el-Baḥru'l-Muḥîṭ*, c.6, s.119.

²³ El-Cuveynî, *el-Burhân*, c.1, s.337; el-Ğazâlî, *el-Menḥûl*, s.333; ez-Zerkeşî, *el-Baḥru'l-Muḥîṭ*, c.1, s.119.

²⁴ El-Cuveynî, *el-Burhân*, c.1, s.337; el-Ğazâlî, *el-Menḥûl*, s.333.

²⁵ El-Cuveynî, *el-Burhân*, c.1, s.337.

haber ile *mustefîd haberin* [kesin] bilgi gerektirmesi arasında *darûrî* ve *nazarî*²⁶ olması açısından fark gözetmektedir.²⁷ Onun bu düşüncelerine bakıldığında eş-Şâfiî'nin *mutevâtir* ve *âhâd haber*den oluşan ikili haber sisteminin dışında *mutevâtir*, *mustefîd* ve *âhâd haber*den oluşan üçlü haber sistemini ortaya koyduğu görülmektedir. Onun bu düşüncesi kendisinden sonraki Şâfiî usûlcüler tarafından benimsenerek takip edilmiştir.

Ebû İshâk el-İsferâyînî'nin öğrencisi 'Abdulkâhir el-Bağdâdî de (ö.429/1037-38) *el-Farq beyne'l-Fıraḳ* adlı eserinde *mustefîd haberi mutevâtir* ve *âhâd haber* arasında orta derecede bir haber türü olarak değerlendirmektedir.²⁸ Ona göre *mustefîd haber* [kesin] ilim ifade etmesi bakımından *mutevâtir* ile eşdeğerdir, ancak *mutevâtirin* bilgisi *darûrî* iken *mustefîdin* bilgisi ise *nazarî* ve *muktesebdir*. El-Bağdâdî, hadis ve fıkıh âlimlerinin sahihliği üzerinde ittifak ettiği *mustefîd haber*lere örnek olarak bir kısmı itikadi diğer bir kısmı fıkhi olmak üzere iki tür nakil grubuna yer vermektedir. İtikadi olanlar *şefâ'at*, *hisâb*, *havḍ*, *şırâṭ*, *mizân*, kabir azabı ve sorgu melekleri hakkındaki haberlerdir. Fıkhi olanlar ise zekâtın nisabı, mestler üzerine mesh etme, *recm* ve içki (*hamr*) içmenin cezası (*hadd*) gibi fakihlerin kabul edilmesi konusunda ittifak ve amel ettikleri haberlerden oluşmaktadır. El-Bağdâdî, bu tür haberlere muhalefet edenlerin yani bu haberleri kabul etmeyenlerin dalalette olduklarını ifade etmektedir.²⁹

²⁶ Usûlcüler arasında *nazarî* bilgi, *iktisâbî* bilgi ve *istidlâlî* bilgi kavramları çoğu zaman aynı manada ve birbirlerini tanımlamak için kullanılan terimlerdir. *İktisâbî* olarak nitelendirilmesi bu bilgi türünde kulun müdahalesinin olduğuna işaret ederken *nazarî/istidlâlî* tanımlaması ise söz konusu bilginin elde edilmesine ilişkin yöntem dolayısıyla kullanılmaktadır. Buna göre *iktisâbî* olarak vasıflandırılarak bu bilginin edinilmesinde kulun gayreti ve iradesine vurgu yapılmaktadır. Keza *nazarî* veya *istidlâlî* olarak nitelendirilerek de söz konusu bilginin metodik düşünme faaliyetinin sonucunda sonradan ortaya çıkan bir bilgi türü olduğuna işaret etmektedir. Bu görüşler için bkz. Adem Yiğın, "Klasik Fıkıh Usûlünde Bilgi Anlayışı" (Doktora tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul, 2013), ss.102-104.

²⁷ Ebû İshâk el-İsferâyînî'nin öncülük ettiği *mustefîd haberin* ilim gerektirdiği görüşü bazı Şâfiî usûlcüler tarafından eleştiri konusu yapılmıştır. El-Cuveynî ve öğrencisi el-Ğazâlî bu eleştiri yapan ilk âlimlerdendir. El-Cuveynî'ye göre doğru bir haber olması kuvvetle muhtemel olsa (*gâlibu'z-zann*) bile *mustefîd haber* [kesin] bilgi gerektirmez. El-Ğazâlî, çoğunlukla *mustefîd haberin mutevâtir haber* gibi algılandığını ancak bu algının yanlış olduğunu belirtmektedir. El-Ğazâlî *tevâtür* derecesine ulaşmayan *mustefîd haberde* yanılmanın (*ğalat*) ve yanılmalığın (*tevâtu'*) söz konusu olabileceğini belirterek *mustefîd haberin mutevâtir haber* gibi [kesin] bilgi gerektirmeyeceği görüşündedir. El-Cuveynî ve el-Ğazâlî'nin bu eleştirilerinden anlaşıldığı kadarıyla onlar kavram olarak *mustefîd haberin* varlığını eleştirmekten ziyade *mutevâtir haber* gibi [kesin] bilgi gerektirmesini eleştirmektedirler. Bu görüşler için bkz. el-Cuveynî, *el-Burhân*, c.1, s.337; el-Ğazâlî, *el-Menḥûl*, s.333; "Fayşalatu't-Tefriḳa [beyne'l-İslâm ve'z-Zendeḳa]," *Mecmû'atu'r-Rasâ'ili'l-İmâm el-Ğazâlî* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2011) içinde, s.91.

²⁸ Ez-Zerkeşî, *el-Baḥru'l-Muḥîṭ*, c.1, s.119.

²⁹ Ebû Manşûr 'Abdulkâhir el-Bağdâdî, *el-Farq beyne'l-Fıraḳ ve Beyânu'l-Firḳati'n-Nâciye* (Beyrut: Dâru'l-Âfâḳi'l-Cedîde, 1997), ss.312-414; Güler, "Müstefiz," *DİA*, c.32, s.136.

Ebû İshâk el-İsferâyî'nin çağdaşı Horasanlı Eş'arîlerden İbn Fûrak (ö.406/1015), *mustefîd haberi* "ilim ehlinin [yaygın olarak] kabul ettiği ve onlardan hiçbirinin inkâr etmediği haber" olarak tarif etmektedir.³⁰ Esasen İbn Fûrak ve Ebû İshâk el-İsferâyî'nin *mustefîd haber* tanımlamaları aynıdır. Ebû İshâk el-İsferâyî'nin tanımında, söz konusu haberi, hadis âlimlerinin kabul edip içlerinden kimsenin inkâr etmediği vurgusu varken İbn Fûrak'ın tanımında ise ilim ehlinin yaygın olarak kabul edip hiçbirinin inkâr etmediği vurgusu ön plana çıkmaktadır. Ancak İbn Fûrak'ın "ilim ehli" ifadesi yerini zamanla "ümme" kavramına bırakmıştır. İmâmu'l-Ḥaremeyn el-Cuveynî, İbn Fûrak'ın bu görüşünü aktarırken onun kullandığı "ilim ehli" ifadesi yerine "ümme" kavramını [yaygın olarak] kabul ettiği haber" ifadesini kullanmaktadır. El-Cuveynî, İbn Fûrak'e bu tür haberlerin [kesin olarak] doğruluğuna hükmedildiği görüşünü de nispet etmektedir.³¹ El-Cuveynî'nin aktarımına bakıldığı zaman İbn Fûrak de Ebû İshâk el-İsferâyî gibi *mustefîd haberin* ilim gerektirdiği görüşündedir. İbn Fûrak'i takip eden Şâfi'îler arasında Ebû İshâk eş-Şirâzî, el-Ḥaṭîb el-Bağdâdî (ö.463/1071) ve es-Sem'ânî (ö.489/1096) başta gelmektedir. Eş-Şirâzî'ye göre, ister ümme tamamı isterse de bazıları amel etmiş olsun, ümme tarafından [yaygın olarak] kabul edilen *haber-i vâhid* [kesin] ilim ve amel gerektiren haberlerdendir. Ona göre bu tür haberlerin [kesin] ilim ifade etmesi *darûrî* değil *mukteseb*dir.³² Ez-Zerkeşî, es-Sem'ânî'nin Ebû İshâk eş-Şirâzî'nin bu görüşünü kabul ettiğini ifade etmektedir.³³ Gerçekten de es-Sem'ânî de Ebû İshâk eş-Şirâzî gibi ümme [yaygın olarak] kabul ettiği ve bundan dolayı kendisiyle amel ettiği *haber-i vâhidin* kesin olarak doğruluğuna hükmedildiğini ve ilim ifade ettiğini belirtmektedir. Es-Sem'ânî bu tür haberlere birkaç örnek vermektedir. Bu örneklerden bir tanesi 'Abdurrahmân b. 'Avf'ın (ö.32/652) Hz. Muhammed'in Mecusilerden cizye aldığına ilişkin naklettiği haberlerdir. Diğer bir örnek ise Ebû Hurayra'nın (ö.58/678), kadının teyzesi ve halası üzerine nikahlanamayacağına ilişkin naklettiği haberlerdir.³⁴ El-Ḥaṭîb el-Bağdâdî de [kesin] ilim ifade eden haberler arasında ümme [yaygın olarak] kabul ettiği haberlere yer vermekte ve bu tür haberlere dayanan bilginin [kesinli-

³⁰ Ebû Bekr İbn Fûrak, *Muşkilu'l-Ḥadîs ve Beyânuh*, tah. Mûsâ Muḥammed 'Alî (Beirut: 'Âlemu'l-Kutub, 1405/1985), s.45.

³¹ El-Cuveynî, *el-Burhân*, c.1, s.337.

³² Ebû İshâk eş-Şirâzî, *Şerḥu'l-Luma'*, tah. 'Abdulmecîd et-Turkî (Tunus: Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, 1433/2012), c.2, s.579.

³³ Ez-Zerkeşî, *el-Baḥru'l-Muḥîṭ*, c.6, s.115.

³⁴ Es-Sem'ânî, *Kavâṭi'u'l-Edille*, c.2, ss.255-257.

ğinin] *istidlālī* olduğunu belirterek Ebū İshāk eş-Şirāzī'nin görüşünü tekrarlamaktadır.³⁵

Ebū İshāk el-İsferāyīnī ve İbn Fūrak'ın *mustefīd haber* konusundaki yaklaşımlarına benzer yaklaşımlar müteahhir Şāfi'î usūlcüler tarafından kısmen de olsa benimsenmiştir. Tācuddīn es-Subkī'nin, *mustefīd/meşhūr haber* bir asla dayalı ([hadis] rivayetinde güçlü ve güvenli olan bir [hadis] imamına dayalı)³⁶ olarak yaygınlık kazanan bir haber olarak tasvir etmesi esasen İbn Fūrak ve Ebū İshāk el-İsferāyīnī'nin *mustefīd haber* tanımına yakındır.³⁷ Benzer bir yaklaşımı ez-Zerkeşī de tercih ederek *mustefīd haber* bir asla dayalı olarak insanlar arasında yaygınlık kazanan haber olarak tanımlamaktadır.³⁸

Ümmetin yaygın olarak kabul ettiği *haber-i vāhīd*in mutlak *haber-i vāhīd*den farklı olarak değerlendirildiğini söylemek gerekir. Ümmetin yaygın olarak kabul ettiği *haber-i vāhīd* ilim ifade etmesi bakımından mutlak *haber-i vāhīd*den, bu bilginin *istidlālī* olması bakımından ise bilgisi *darūrī* olan *mutevātir haber*den farklıdır. Ümmetin yaygın olarak kabul ettiği *haber-i vāhīd* Şāfi'î fıkıh usūlünde *mutevātir* ve *āhād haber*in dışında *mustefīd* olarak adlandırılan yeni bir haber türünün kapsamında değerlendirilmektedir.³⁹

Iraklı Şāfi'ilerden el-Māverdī (ö.450/1058), *mustefīd haber* tartışmalarına yeni bir boyut kazandırmıştır. El-Māverdī'ye göre, *mustefīd haber*, "hüküm açısından en sağlam ve durum bakımından en kuvvetli haberdir." El-Māverdī'nin *mustefīd haber* en sağlam haber olarak takdim etmesi onu *mutevātir* ve *āhād haber*den daha güçlü bir haber olarak kabul ettiğini göstermektedir. Bu açıdan bakıldığı zaman el-Māverdī'nin düşüncesinde, *mustefīd haber* kategorik olarak *mutevātir haber*den üstündür. El-Māverdī'ye göre *mustefīd haber*, iyi-kötü olmasına bakılmaksızın herkes arasında yayılan, âlim-cahil fark etmeksizin herkesin bildiği, haber verenlerin birbirinden farklı bilgi vermediği, aynı zamanda haberi duyan kişinin şüpheye düşmediği, haberi ilk söyleyen ile son söyleyenin sayılarının [her tabakada

³⁵ El-Ḥaṭīb el-Bağdādī, *el-Fakīh ve'l-Mutefaqkīh*, tah. Ebū 'Abdirrahmān 'Ādil b. Yūsuf el-'Azāzī (Riyad: Dāru İbni'l-Cevzī, 1421/2000), c.1, s.278.

³⁶ El-'Aṭṭār, *Hāşiyetu'l-'Aṭṭār*, c.2, s.156.

³⁷ Taḳıyyuddīn es-Subkī ve Tācuddīn es-Subkī, *el-İbhāc*, c.2, s.300; Tācuddīn es-Subkī, *Cem'ü'l-Cevāmi'*, s.22.

³⁸ Ez-Zerkeşī, *el-Baḫru'l-Muḫīṭ*, c.2, s.120.

³⁹ Yunus Apaydın, "Haber-i Vāhīd," *DİA*, c.14, s.357.

haberi aktaranların] eşit derecede olduğu bir haber türüdür.⁴⁰ İlginçtir ki el-Mâverdî bu tür haberlere eş-Şâfiî'nin *mutevâtir* olarak değerlendirdiği namazların rekatlarını örnek vermektedir.⁴¹ Bu noktada el-Mâverdî'nin *mutevâtir haber* nasıl tanımlandığı ve *mustefîd*ten nasıl ayırdığı önem arz etmektedir.

El-Mâverdî'ye göre *mutevâtir haber* "ilk başta bir kişinin başka bir kişiden naklettiği ancak bunu nakleden kişilerin yalan üzere birleşmeleri imkan dahilinde olmayan bir sayıya ulaştığı ve nakledilen haberde şek ve şüphenin söz konusu olmadığı haberdur."⁴² Onun teorisine göre, *mutevâtir haber* ilk başta *âhâd haber* iken daha sonra bu haberi nakledenlerin çoğalmasıyla *mutevâtir haber* olmaktadır. El-Mâverdî *mustefîd* ile *mutevâtir haber* arasındaki bu temel farkın dışında, *mustefîd haberde* *mutevâtir haberin* aksine haberi nakleden kişilerde adalet vasfının aranmamasını zikretmektedir.⁴³ Görüldüğü üzere el-Mâverdî *mustefîd* ile *mutevâtir haber* arasında en temel farkı haberin ilk olarak nakledilmesinde ortaya koymaktadır. El-Mâverdî'ye göre *mustefîd haberde* haberin ilk ve son olarak nakledilme düzeyi *tevâtür* derecesindeyken *mutevâtir haberde* ise haberin ilk olarak nakledilme düzeyi *âhâddir*.⁴⁴ El-Mâverdî'ye göre, *mustefîd haber* nakledenler, hususi olarak onu rivayet etme amacı taşımamaktadırlar. Bundan dolayı el-Mâverdî, *mustefîd haberin* kendiliğinden yayıldığını *mutevâtir haberin* ise hususi olarak rivayet amacıyla yayıldığını ifade etmektedir.⁴⁵ El-Mâverdî, *mustefîd* ile *mutevâtir haber* kategorik olarak birbirinden ayırmasına rağmen pratikte yani ilim gerektirmesi bakımından ikisi arasında fark gözetmemektedir; çünkü *mutevâtir* ve *mustefîd haberin* şek ve şüphe içermemesi ve kesin bilgi ifade etmesi bakımından eşit düzeyde olduğunu söylemektedir.⁴⁶

Er-Rüyânî (ö.502/1108), *Baḥru'l-Mezheb* adlı eserinde el-Mâverdî ile aynı düşünceleri paylaşarak haberleri *istifâda*, *tevâtür* ve *âhâd* olmak üzere üç kısma ayırmaktadır. Er-Rüyânî kategorik olarak birinci sırada *mustefîd*

⁴⁰ Bu görüşler için bkz. Ebû'l-Hasen el-Mâverdî, *el-Ḥâvî'l-Kebîr fî Fıkhî Mezhebi'l-İmâm eş-Şâfiî ve huve Şerḥu Muḥtaşari'l-Muzeni*, tah. 'Alî Muḥammed Mu'avvaḍ ve 'Âdil Aḥmed 'Abdulmevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419/1999), c.16, s.85.

⁴¹ Karşılaştırma için bkz. eş-Şâfiî, *er-Risâle*, s.475; "İhtilâfu'l-Ḥadîs," c.10, s.7; el-Mâverdî, *el-Ḥâvî'l-Kebîr*, c.16, s.85.

⁴² El-Mâverdî, *el-Ḥâvî'l-Kebîr*, c.16, s.85.

⁴³ El-Mâverdî, *el-Ḥâvî'l-Kebîr*, c.16, s.85.

⁴⁴ El-Mâverdî, *el-Ḥâvî'l-Kebîr*, c.16, s.85.

⁴⁵ El-Mâverdî, *el-Ḥâvî'l-Kebîr*, c.16, ss.85-86.

⁴⁶ El-Mâverdî *mutevâtir habere* zekatı verilen malların *nişâb* miktarlarını örnek olarak zikretmektedir (*el-Ḥâvî'l-Kebîr*, c.16, s.85).

habere, ikinci sırada *mutevâtir habere*, üçüncü sırada da *âhâd habere* yer vererek el-Mâverdî'nin haber teorisini özetlemiştir.⁴⁷

El-Mâverdî'nin *mustefîd haber* ile ilgili ortaya koyduğu düşünceleri kendisiyle çağdaş olan es-Sem'ânî tarafından eleştirilmiştir. Es-Sem'ânî *istifâda* ve *tevâtur haberler* arasında fark olduğunu ileri sürenlere karşı çıkmaktadır. Ona göre bu kimseler *istifâda haberler*de haberin yayılmasının ilk söyleyen/rivayet eden ile son söyleyen/rivayet edenlerin sayısının değişmediğini/eşit derecede olduğunu ancak *tevâtur haberler*de başlangıçta birer birer yayılan haberin daha sonra *tevâtur* sayısına ulaştığını ileri sürmektedirler. Es-Sem'ânî isim vermeden bu konuda el-Mâverdî'nin düşüncesini aktarmakta ve *istifâda* ile *tevâtur haberler* arasında fark olmadığını söylemektedir. O, bu görüşü *istifâda* ve *tevâtur*ün dil bakımından aynı manada kullanılmasına dayandırmaktadır. Ona göre *istifâda* ve *tevâtur* arasında fark olduğuna ilişkin düşünceler, dil âlimlerinin hiçbirisinin bilmediği görüşlerdir.⁴⁸ Es-Sem'ânî'nin dışında ez-Zerkeşî de el-Mâverdî ve er-Rüyânî'nin *mustefîd haber* konusundaki düşüncelerini ilginç bulmaktadır.⁴⁹

3. *Mustefîd Haber ve Meşhûr Haber*

Şâfi'iler *mustefîd haber* için aynı zamanda *meşhûr* adlandırmasını da kullanmaktadırlar. Çoğunlukla tek başına kullanılmasına rağmen bazı Şâfi'î usûlcülerin, *mustefîd haber* için *meşhûr* kavramını da kullandıkları görülmektedir. Mesela el-Âmidî “üç ve dört kişiden fazla kişinin naklettiği haber” anlamındaki *mustefîd haber* için aynı zamanda *meşhûr* kavramını kullanmaktadır.⁵⁰ Öyle ki el-Âmidî'ye göre *mustefîd*, muhaddislerin ıstılahında *meşhûr* olarak adlandırılmaktadır.⁵¹ Aynı şekilde Şemsuddîn el-İşfehânî, *mustefîd* veya *meşhûr* olarak adlandırdığı haberi “ravisi üç kişinin üzerinde olan haber” olarak tanımlamaktadır.⁵² Zekeriyâ el-Enşârî, *âhâd haber*in bir türü olarak değerlendirdiği ve bir asla dayalı olarak yaygınlık kazanan haberin *mustefîd* olarak adlandırıldığı gibi *meşhûr* olarak da adlandırıldığını belirtmektedir.⁵³ Ancak Şâfi'î usûlcülerin terminolojisindeki *mustefîd/meşhûr haber*in Hânefi usûlcülerin terminolojisindeki *meşhûr habere* denk gelip gelmediği konusu tartışmalıdır.

⁴⁷ Ebû'l-Meḥâsin 'Abdulvâhid b. İsmâ'îl er-Rüyânî, *Baḥru'l-Mezheb fî Furû'î Mezhebi'l-İmâmi eş-Şâfi'î* (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Turâşî'l-'Arabî, 1423/2002), c.11, s.112.

⁴⁸ Ebû'l-Muzaffer es-Sem'ânî, *Ḳavâḫi'u'l-Edille fî Uşûli'l-Fıkh*, tah. 'Abdullâh Ḥâfız Aḥmed el-Ḥakemî (Riyad: Mektebetu't-Tevbe, 1319/1998), c.2, ss.234-235.

⁴⁹ Ez-Zerkeşî, *el-Baḥru'l-Muḥîṭ*, c.6, s.121.

⁵⁰ El-Âmidî, *el-İḥkâm*, c.2, s.31.

⁵¹ Ez-Zerkeşî, *el-Baḥru'l-Muḥîṭ*, c.6, s.120.

⁵² El-İşfehânî, *Beyânu'l-Muḥtaşar*, c.1, s.656.

⁵³ El-Enşârî, *Ġayetu'l-Vusûl*, s.102.

Ĥanefî usûlcülerin *meşhûr* tanımı birbirinden farklılık arz etmektedir. Ebû Bekr el-Caşşâş (ö.370/981) *meşhûr haberi mutevâtir haberin* bir türü olarak değerlendirmektedir.⁵⁴ Ona göre *mutevâtir haberdeki* bilginin kesinliği *darûrî* iken *meşhûr haberdeki* bilginin kesinliği ise *istidlâlî/iktisâbîdir*.⁵⁵ El-Caşşâş'ın bu yaklaşımı dikkate alındığında onun bu görüşünün, *mustefîd haberi mutevâtir haberin* bir parçası olarak gören eş-Şayrafi ve el-Kaffâl eş-Şâşî'nin görüşleriyle örtüştüğü görülmektedir. Muhtemelen el-Caşşâş *meşhûrun mutevâtirin* bir türü olarak değerlendirilmesi konusunda eş-Şayrafi ve el-Kaffâl'in görüşlerinden etkilenmiştir.⁵⁶ Aynı şekilde el-Caşşâş'ın *meşhûr haberin istidlâlî* bilgi gerektirdiğine ilişkin yaklaşımı, *mustefîdi, mutevâtir* ve *âhâd haber* arasında orta derecede gören Ebû İshâk el-İsferâyînî, İbn Fûrak ve takipçilerinin fikirleriyle örtüşmektedir.⁵⁷ El-Caşşâş'ın dışındaki ilk dönem Ĥanefî usûlcülerinden Ebû'l-'Usr el-Pezdevî (ö.482/1089) ve Şemsu'l-E'imme es-Serahsî (ö.483/1090[?]) *meşhûr haberi mutevâtir* ve *âhâd haber* arasında orta derece bir haber olarak kabul etmektedirler.⁵⁸ Onların bu yaklaşımı sonraki dönem Ĥanefîlerin çoğunluğu tarafından kabul edilmiştir.⁵⁹ Buna göre *meşhûr haber*, ilk başta *âhâd haber* olmasına

⁵⁴ Ĥanefîlerin haber sisteminde el-Caşşâş'ın sistemleştirdiği teoriye göre haber *mutevâtir* ve *âhâd* olmak üzere iki kısma ayrılmakta, *meşhûr haber*, *mutevâtir haberin* iki kısmından biri olarak *mutevâtir* kapsamında değerlendirilmektedir. Bu görüşler için bkz. Şemsu'l-E'imme es-Serahsî, *Uşûlu's-Serahsî*, tah. Ebû'l-Vefâ' el-Afgânî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, tsz.), c.1, ss.292-293; Sinânuddîn Yûsuf el-Kirmâstî, *el-Vecîz fî'l-Uşûl*, tah. Muştafâ Maḥmûd el-Ezherî (Kahire: Dâru İbn 'Affân-Dâru İbnî'l-Kayyim, 2008), s.74; İbn Emîrî'l-Ḥâcc el-Halebî, *et-Taḥrîr ve't-Taḥbîr* (Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1403/1993), c.2, s.235; Apaydın, "Meşhur," *DİA*, c.29, s.368.

⁵⁵ Es-Serahsî, *Uşûlu's-Serahsî*, c.1, s.292; el-Kirmâstî, *el-Vecîz fî'l-Uşûl*, s.74; İbn Emîrî'l-Ḥâcc, *et-Taḥrîr ve't-Taḥbîr*, c.2, s.235; Apaydın, "Mütevâtir," *DİA*, c.32, s.210.

⁵⁶ Ĥanefî usûlcülerinden 'İsâ b. Ebân'ın (ö.221/836) haber teorisi üzerinde yapılan çalışmalar onun düşüncesinin el-Caşşâş'ın görüşünden farklı olduğunu ortaya koymaktadır. Buna göre 'İsâ b. Ebân, Ĥanefî çoğunluğun benimsediği *mutevâtir*, *meşhûr* ve *âhâd* ayrımını benimsemektedir. Ona göre *meşhûr*, *mutevâtirden* farklı olarak *darûrî* bilgi gerektirmemektedir. El-Caşşâş ise *mutevâtirin* bir türü olarak benimsediği *meşhûrun* zorunlu bilgi gerektirdiğini düşünerek 'İsâ b. Ebân ve Ĥanefî çoğunluktan farklı bir görüş ileri sürmüştür. El-Caşşâş'ın, Ĥanefî haber teorisindeki bu görüşünde yalnız kaldığı da anlaşılmalıdır. Dolayısıyla el-Caşşâş'tan önceki dönemde yaşayan Ebû Bekr eş-Şayrafi ve el-Kaffâl eş-Şâşî'nin *mustefîdi mutevâtirin* bir türü olarak değerlendirme konusunda Ĥanefî çevrelerden etkilendiklerine ilişkin varsayım zayıftır. Bunun aksine el-Caşşâş'ın, eş-Şayrafi ve el-Kaffâl'in görüşünden etkilendiğine ilişkin varsayım kuvvetli görünmektedir. Bu görüşler için bkz. Murteza Bedir, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet: Ĥanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2002), ss.132-134; Mehmet Sadık Gündüz, "'İsâ b. Ebân'ın Sünnet Anlayışı" (Yüksek Lisans tezi, Fatih Üniversitesi, İstanbul, 2015), ss.39-41; Ramazan Özmen, "'İsâ b. Ebân'ın Hayatı, Eserleri ve Haberlerin Epistemolojik Değerleri ile İlgili Bazı Görüşleri," *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 12 (2008), ss.151-152.

⁵⁷ Apaydın, "Meşhur," *DİA*, c.29, s.371.

⁵⁸ Es-Serahsî, *Uşûlu's-Serahsî*, c.1, s.292; 'Abdul'azîz el-Buḥârî, *Keşfu'l-Esrâr 'an Uşûli Faḥri'l-İslâm el-Bezdevî* (Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1418/1997), c.2, ss.534-535.

⁵⁹ El-Kirmâstî, *el-Vecîz fî'l-Uşûl*, s.74; İbn Emîrî'l-Ḥâcc, *et-Taḥrîr ve't-Taḥbîr*, c.2, s.235; Apaydın, "Meşhur," *DİA*, c.29, s.368.

rağmen ikinci ve üçüncü asırda *tevâtur* derecesine ulaşan haberdir.⁶⁰ Es-Seraḥsî'nin *meşhûr haber*le ilgili "âlimlerin [yaygın olarak] kabul ve amel ettiği [haber]" şeklindeki tanımlaması, *mustefîdî* ayrı bir haber türü olarak gören (İbn Fûrak, Ebû İshâk el-İsferâyîni, Ebû Mansûr el-Bağdâdî) veya *âḥâd haberin* bir türü olarak gören (eş-Şîrâzî, es-Sem'ânî vd.) Şâfiîlerin tanımlamasıyla neredeyse aynıdır.⁶¹ Öyle ki her iki mezhep âlimlerinin *mustefîd* ve *meşhûra* verdikleri örnekler dahi benzeşmektedir. Recm, mestler üzerine mesh etme, kadının teyzesi ve halasıyla beraber nikâhlanmasının haram olması vb. konularda Ḥanefî ve Şâfiîler *meşhûr* ve *mustefîde* verdikleri örnekler konusunda bile aynı tavrı sergilemişlerdir.⁶² Ḥanefî çoğunluğun *meşhûr* hakkındaki görüşleri ile Şâfiîlerin *mustefîd* hakkındaki görüşleri arasındaki en bariz fark, haberin *tevâtur* derecesine ulaşıp ulaşmaması konusundadır. Ḥanefî çoğunluğa göre *meşhûr haber* aslında *âḥâd* iken ancak fer'de *mutevâtir*dir.⁶³ Başka bir ifadeyle *meşhûr haber* ikinci ve üçüncü asırda *tevâtur* derecesine ulaşmaktadır. Şâfiîlerin terminolojisinde *mustefîd haberin* ravi sayısı iki, üç veya bunun üzerinde bir sayıya ulaşmasına veya ümmetin/âlimlerin yaygın kabulüne mazhar olmasına rağmen bu haber *tevâtur* derecesine ulaşan bir haber değildir. Ancak Şâfiîlerin *mustefîd haberi* bilgi değeri bakımından küçük bir farkla da olsa (bilginin kesbî olması) *mutevâtir haber*le eşitledikleri düşünüldüğünde, esasen Ḥanefî çoğunluğun görüşüne yakın olduklarını söylemek mümkündür. Yine de *meşhûrun mutevâtir* derecesinde olması ancak *mustefîd'in mutevâtir* derecesinde olmaması bakımından bariz bir fark söz konusudur. Nitekim İbn Emîri'l-Ḥâcc el-Ḥalebî (ö.879/1474), aralarında "umûm min vech" olduğunu söyleyerek *mustefîd* ve *meşhûr* arasındaki farka değinmektedir. Ona göre *mustefîd haberi*, *meşhûr haberden* ayıran vasıf *mustefîd'in* aslında üç veya daha fazla kişi tarafından rivayet edilmesine rağmen ikinci ve üçüncü asırda *tevâtur* derecesine ulaşmamasıdır. *Meşhûru mustefîdden* ayıran vasıf ise *meşhûrun* aslında bir veya iki kişi tarafından rivayet edilmesine rağmen ikinci veya üçüncü asırda *tevâtur* derecesine ulaşmasıdır.⁶⁴ *Mustefîdî haberu'l-vâhid* ve *meşhûr haber*le beraber *âḥâd haberin* bir türü olarak değerlendiren eş-Şevkânî (ö.1250/1834) de *mustefîd* ve *meşhûr* arasında "umûm-ḥuşûş min vech" olduğunu söyleyerek, *meşhûrun tevâtur* derecesine ulaşmasına rağmen

⁶⁰ El-Kirmâstî, *el-Vecîz fî'l-Uşûl*, s.74; İbn Emîri'l-Ḥâcc, *et-Takrîr ve't-Taḥbîr*, c.2, s.235.

⁶¹ Es-Seraḥsî, *Uşûlu's-Seraḥsî*, c.1, s.292; es-Sem'ânî, *Ḳavâti'u'l-Edille*, c.2, ss.255-256.

⁶² Karşılaştırma için bkz. es-Seraḥsî, *Uşûlu's-Seraḥsî*, c.1, s.292; el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Firaḳ*, ss.312-314.

⁶³ Es-Seraḥsî, *Uşûlu's-Seraḥsî*, c.1, s.292.

⁶⁴ İbn Emîri'l-Ḥâcc, *et-Takrîr ve't-Taḥbîr*, c.2, s.235.

men *mustefîd*in *tevâtur* derecesine ulaşmadığını ifade etmektedir.⁶⁵ *Meşhûr haber*de senedin dışında manayı esas alan Hanevilere karşı *mustefîd* kabul edenlerin bilhassa haberin senedini esas aldıkları görülmektedir.⁶⁶ Bu farklara rağmen Hanevî çoğunluğun kabul ettiği *meşhûr haber* ile Şâfi'îlerin kabul ettiği *mustefîd* haber veya ümmetin [yaygın olarak] benimsediği *âhâd haber*in birbirine çok yakın olduğunu söylemek gerekir.

Şâfi'îler arasında el-Mâverdî'nin ileri sürdüğü *mustefîd*, *mutevâtir* ve *âhâd haber* sınıflamasının Hanevî çoğunluğun haber sınıflamasıyla benzeştğini söyleyebiliriz, çünkü Hanevî çoğunluğa göre *meşhûr haber* aslen *âhâd* olmasına rağmen ikinci ve üçüncü asırda *tevâtur* derecesine ulaşmaktadır. El-Mâverdî'nin haber sisteminde ikinci sırada değerlendirdiği *mutevâtir haber* de aslında *âhâd* iken sonraki asırlarda *tevâtur* derecesine ulaşmaktadır. Bu şekilde Hanevî çoğunluğun birinci sırada yer verdiği *mutevâtir haber* el-Mâverdî'nin haber sisteminde *mustefîd haber* olarak adlandırılırken, onların ikinci sırada yer verdiği *meşhûr*, el-Mâverdî'nin haber sisteminde *mutevâtir* olarak adlandırılmaktadır.

Sonuç

Eş-Şâfi'î'nin ortaya koyduğu *mutevâtir* (*haber-i 'âmme*) ve *âhâd* (*haber-i hâşşa*) habere dayalı ikili haber sistemi kendisinden sonra farklılık göstermiştir. 4/10. yüzyıla gelindiğinde eş-Şayrafî ve el-Ğaffâl eş-Şâşî bu iki haber dışında *mustefîd* kavramını ortaya atsalar da onların, *mustefîd* *mutevâtir haber*le eş değer görmeleri esasen eş-Şâfi'î'nin haber sisteminin dışına çıkmadıklarını göstermektedir. Hanevî usûlcülerinden el-Caşşâş'ın *meşhûr haber* *mutevâtir haber*in bir türü olarak değerlendirmesi, bu konuda eş-Şayrafî ve el-Ğaffâl'ın düşüncelerinden etkilendiği izlenimi vermektedir. Bu durum Şâfi'îlerin haber teorisinin Hanevilere haber teorisi ile sınırlı bir etkileşim içinde olduğunu gösterse de Şâfi'îler ve Hanevîler arasında haber teorisi bakımından esas etkileşim, 5/11. yüzyılda gerçekleşmiştir. Bu etkileşim aynı zamanda eş-Şâfi'î'nin ikili haber sisteminden farklı olarak *mustefîd*in yer aldığı üçlü haber sistemine geçişe işaret etmektedir. Ebû İshâk el-İsferâyînî, İbn Fûrak, 'Abdulkâhir el-Bağdâdî ve onların takipçileri *mutevâtir* ve *âhâd haber* dışında orta derecede yer alan *mustefîd haber*in varlığını kabul ederek, Hanevî çoğunluğun kabul ettiği üçlü (*mutevâtir*, *meşhûr* ve *âhâd*) haber sistemine benzer bir teori geliştirmişlerdir. Aynı şekilde el-Mâverdî, *mustefîd*, *mutevâtir* ve *âhâd* olmak üzere üçe ayırdığı haber siste-

⁶⁵ Muhammed b. 'Alî eş-Şevkânî, *İrşâdu'l-Fuḥûl ilâ Tahkîki'l-Haḡḡ min 'İlmi'l-Uşûl* (Dimeşk: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1419/1999), c.1, s.137.

⁶⁶ Apaydın, "Meşhur," *DİA*, c.29, s.371.

miyle isimlendirme farklılığına rağmen Haneî çoğunluğun haber teorisi ile benzer bir yaklaşım sergilemiştir. 6/12. yüzyıla gelindiğinde Ebū İshāk eş-Şirāzī, el-Ḥaṭīb el-Bağdādī ve es-Sem‘ānī'nin takipçileri *mutevâtir* ve *âḥād* olmak üzere ikili bir haber sistemine geçişi öngörmüşlerdir. Ancak onların *haber-i vâhidin* bir türü olarak değerlendikleri ümmetin yaygın olarak kabul ettiği *haber-i vâhidin*, *kesbī/istidlālī* de olsa kesin bilgi ifade etmesi bakımından mutlak *haber-i vâhid*den farklı olduğunu ileri sürmeleri, esasen üçlü (*mutevâtir*, ümmetin yaygın olarak kabul ettiği *âḥād haber*, mutlak *âḥād haber*) haber sistemini benimsediklerini göstermektedir. Şâfi‘iler ve Hanevîler arasında haber teorisi üzerinden yaşanan etkileşim, tarihsel süreçte her iki mezhebin haber sisteminin birbirine benzer olmasını sağlamıştır. Bu noktada Şâfi‘î fıkıh usûlü eserlerinde *mustefîd habere* ilişkin tartışmalara bakıldığı zaman, Şâfi‘ilerin haber sisteminin *mutevâtir* ve *âḥād* olmak üzere ikili bir sınıflamaya dayandığına dair yaygın kabulün revize edilmesi gerektiği kanaatindeyiz.

Şâfi‘ilerin neden *mutevâtir* ve *âḥād haberin* yanı sıra ara bir formüle ihtiyaç duydukları sorusunun cevaplanması gerekmektedir. Kanaatimizce bunun biri kelami diğeri fihhi olmak üzere iki tür gerekçesi vardır. *Mustefîd haberi mutevâtir* ve *âḥād haber* arasında orta derecede bir haber türü olarak ortaya koyan Ebū İshāk el-İsferāyīnī, İbn Fûrak ve ‘Abdulḳâhir el-Bağdādī'nin kendi dönemlerinde önemli Eş‘arī mütekellimleri olduğu dikkate alındığında, onların bu teorilerinin dayandığı kelami bir zeminin olduğu düşünülebilir. İbn Fûrak, itikadi alana dair hadisleri değerlendirdiği *Muşkilu'l-Ḥadîş* adlı eserinde *mutevâtir* olmayan nakillerin güvenilirliğini artırmak için ara formül olarak *mustefîd* kavramını ileri sürmektedir. ‘Abdulḳâhir el-Bağdādī'nin *mustefîd habere* verdiği örnekler arasında *şefâ‘at*, kevser havuzu, kabir azabı gibi Ehl-i Sünnet'in temel kabulleri yer almaktadır. Buradan anlaşıldığı kadarıyla onlar *mutevâtir haberle* nakledilmeyen bu tür konulara ilişkin haberleri, *âḥād haberin* dışında başka bir formülle *mutevâtire* yaklaştırmak istemişlerdir. Onlar bu formülü *mustefîd haber* kavramıyla çözerek, itikada dayalı haberlerin *mutevâtir haber* gibi (*kesbī* de olsa) kesin bilgi ifade ettiğini düşünmektedirler. Bu şekilde Ehl-i Sünnet'in temel kabullerini *âḥād haberin* dışında kesin bilgi gerektiren başka bir haber türüne (*mustefîd*) dayandırarak, bu tür haberlerin inkârını dalalet olarak nitelemişlerdir.

Şâfi‘ilerin haberler konusunda ara formüle ihtiyaç duymalarının fihhi gerekçesi ise ümmetin/alimlerin [kendilerine göre] yaygın olarak kabul ettiği recm, zekatın nisabı, mest üzerine mesh etme ve kadının halası veya

teyzeşiyle aynı nikah altında bulunamayacağına ilişkin haberleri *âhâd haber* re değil de bilgi değerini *âhâd haberin* üstünde addedecekleri bir haber türüne dayandırmak istemelerinden kaynaklanmış olmalıdır. Onlar bu tür hükümlerin dayandığı haberlerin bilgi değerini (kesbî de olsa) kesin ve doğru bir çerçevede niteleyerek, buna benzer konulardaki hükümlerin inkârının önüne geçmeye çalıştıkları söylenebilir.

KAYNAKÇA

- Aktepe, İshak Emin. "İmâm Şâfiî'nin Sünnet Anlayışı," M. Mahfuz Söylemez (ed.), *Gelenekselci ve Modernist Paradigmalar Kıskaçında İmam Şâfiî* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2014) içinde, ss.161-183.
- el-Âmidî, Ebû'l-Hasen Seyfuddîn 'Alî b. Muhammed b. Sâlim eş-Şa'lebî. *el-İhkâm fî Uşûli'l-Ahkâm*. Tah. 'Abdurrazzâk 'Afîfî. Beyrut ve Dimesşk: el-Mektebu'l-İslâmî, 1402.
- Apaydın, H. Yunus. "Meşhur," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c.29, ss.368-371.
- , "Haber-i Vâhid," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c.14, ss.355-363.
- , "Mütevâtir," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c.32, ss.208-211.
- el-'Atţâr, Hasen b. Muhammed b. Maĥmûd eş-Şâfiî. *Hâşiyetu'l-'Atţâr 'alâ Şerĥi'l-Celâl el-Maĥallî 'alâ Cem'î'l-Cevâmî'*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, tsz.
- el-Baĥdâdî, Ebû Manşûr 'Abdulĥâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî el-İsferâyînî. *el-Farĥ beyne'l-Firaĥ ve Beyânu'l-Firĥati'n-Nâciye*. Beyrut: Dâru'l-Âfâķi'l-Cedîde, 1997.
- Bedir, Murteza. *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet: Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamberin Otoritesi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2002.
- el-Buĥârî, 'Alâ'uddîn 'Abdul'azîz b. Aĥmed b. Muhammed. *Keşfu'l-Esrâr 'an Uşûli Faĥri'l-İslâm el-Bezdevî*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1418/1997.
- el-Enşârî, Ebû Yaĥyâ Zekerîyyâ b. Muhammed b. Aĥmed b. Zekerîyyâ es-Suneykî. *Ġâyetu'l-Vuşûl fî Şerĥi Lubbi'l-Uşûl*. Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-'Arabîyyeti'l-Kubrâ, tsz.
- el-Ġazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Menĥûl min Ta'likâti'l-Uşûl*. Tah. Muhammed Ĥasen Hîtû. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Mu'âşır; Dimesşk: Dâru'l-Fikr, 1419/1998.
- , "Fayşalatu't-Tefriķa [beyne'l-İslâm ve'n-Zendeķa]," *Mecmû'atu'r-Rasâ'il el-İmâm el-Ġazâlî* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2011) içinde, ss.75-99.
- Güler, Zekerîya. "Müstefîz," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c.32, ss.135-136.
- Gündüz, Mehmet Sadık. "İsâ b. Ebân'ın Sünnet Anlayışı," Yüksek Lisans tezi, Fatih Üniversitesi, İstanbul, 2015.

- el-Ḥaṭīb el-Baġdādī, Ebū Bekr Aḥmed b. ‘Alī b. Şābit b. Aḥmed b. Mehdī. *el-Faḳīh ve’l-Mutefaqḳīh*. Tah. Ebū ‘Abdirraḥmān ‘Ādil b. Yūsuf el-‘Azāzī. Riyad: Dāru İbni’l-Cevzī, 1421/2000.
- İbn Emīri’l-Ḥācc el-Ḥalebī, Ebū ‘Abdillāh Şemsuddīn Muḥammed b. Muḥammed b. Muḥammed İbnu’l-Muvaḳḳit. *et-Taḳrīr ve’t-Taḥbīr*. Beyrut: Dāru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1403/1993.
- İbn Fūrak, Ebū Bekr Muḥammed b. el-Ḥuseyn el-İşbahānī. *Muşkilu’l-Ḥadīş ve Beyānuh*. Tah. Mūsā Muḥammed ‘Alī. Beyrut: ‘Ālemu’l-Kutub, 1405/1985.
- İmāmu’l-Ḥarameyn el-Cuveynī, Ebū’l-Me‘ālī Ruknuddīn ‘Abdulmelik b. ‘Abdillāh b. Yūsuf. *el-Burhān fī Uşūli’l-Fıḳh*. Tah. ‘Abdul‘azīm Maḥmūd ed-Dīb. Kahire: Dāru’l-Vefā’, 1433/2012.
- el-İşfehānī, Ebū’s-Senā’ Şemsuddīn Maḥmūd b. ‘Abdirraḥmān b. Aḥmed b. Muḥammed. *Beyānu’l-Muḥtaşar: Şerḫu Muḥtaşar İbni’l-Ḥācib*. Ed. Muḥammed Mazḥar Beḳā. Cidde: Dāru’l-Medenī, 1986.
- el-İsnevī, Ebū Muḥammed Cemāluddīn ‘Abdurraḥīm b. el-Ḥasen. *Nihāyetu’s-Sūl Şerḫu Minhāci’l-Vuşūl*. Tah. ‘Abdulkādir Muḥammed ‘Alī. Beyrut: Dāru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1999.
- Karakaya, Hasan. *Fıḳh Usūlü*. İstanbul: Beka Yayıncılık, 2013.
- el-Kirmāstī, Sinānuddīn Yūsuf b. Ḥuseyn. *el-Vecīz fī’l-Uşūl*. Tah. Muştafā Maḥmūd el-Ezherī. Kahire: Dāru İbn ‘Affān-Dāru İbni’l-Ḳayyim, 2008.
- Köse, Saffet. *İslām Hukukuna Giriş*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2017.
- el-Māverdī, Ebū’l-Ḥasen ‘Alī b. Muḥammed b. Ḥabīb. *el-Ḥāvi’l-Kebīr fī Fıḳhi Mezhebi’l-İmām eş-Şāfi’i ve huve Şerḫu Muḥtaşari’l-Muzenī*. Tah. ‘Alī Muḥammed Mu‘avvaḍ ve ‘Ādil Aḥmed ‘Abdulmevcūd. Beyrut: Dāru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1419/1999.
- Nazlıgöl, Habil. “İmam Şafii’nin Hadis İlimine Katkıları,” Mehmet Bilen (ed.), *Uluslararası İmam Şafii Sempozyumu* (İstanbul: Kent Işıkları, 2012) içinde, ss.129-165.
- Özmen, Ramazan. “İsâ b. Ebân’ın Hayatı, Eserleri ve Haberlerin Epistemolojik Değerleri ile İlgili Bâzi Görüşleri,” *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 12 (2008), ss.127-154.
- er-Rüyānī, Ebū’l-Meḥāsīn ‘Abdulvāhid b. ‘İsmā’īl. *Baḫru’l-Mezheb fī Furū’i Mezhebi’l-İmām eş-Şāfi’i*. Tah. Aḥmed ‘İzzü ‘İnāye ed-Dimeşķī. Beyrut: Dāru İhyā’i’t-Turāşī’l-‘Arabī, 1423/2002.
- es-Sem‘ānī, Ebū’l-Muzaffer Manşūr b. Muḥammed b. ‘Abdilcebbār. *Ḳavā’i’u’l-Edille fī Uşūli’l-Fıḳh*. Tah. ‘Abdullāh b. Ḥāfız b. Aḥmed el-Ḥakemī. Riyad: Mektebetu’t-Tevbe, 1319/1998.
- es-Seraḫsī, Ebū Bekr Şemsu’l-E’imme Muḥammed b. Ebī Sehl Aḥmed. *Uşūlu’s-Seraḫsī*. Tah. Ebū’l-Vefā’ el-Afgānī. Beyrut: Dāru’l-Ma’rife, tsz.
- es-Seyyid eş-Şerīf el-Curcānī, Ebū’l-Ḥasen ‘Alī b. Muḥammed b. ‘Alī el-Ḥuseynī el-Ḥanefī. *et-Ta’rīfāt*. Tah. Muḥammed Bāsil ‘Uyūn es-Sūd. Beyrut: Dāru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 2009.
- es-Subkī, Ebū’l-Ḥasen Taḳiyyuddīn ‘Alī b. ‘Abdilkāfi ve Tācuddīn ‘Abdulvehhāb b. ‘Alī es-Subkī. *el-İbhāc fī Şerḫi’l-Minhāc*. Beyrut: Dāru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1416/1995.

- es-Subkî, Tâcuddîn ‘Abdulvehhâb b. ‘Alî. *Cem‘u’l-Cevâmi‘ fî Usûli’l-Fıkh*. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1424/2003.
- eş-Şâfiî, Muḥammed b. İdrîs. *er-Risâle li’l-İmâmi’l-Muḥḥalibî*. Tah. Aḥmed Muḥammed Şâkir. Kahire: Mektebetu Dâri’t-Turâs, 1426/2005.
- , “İḥtilâfu’l-Ḥadîs,” *el-Umm*, tah. Rif‘at Fevzî ‘Abdulmuḥḥalib (el-Manşûra: Dâru’l-Vefâ, 1422/2001) içinde, c.10, ss.5-323.
- Şa’bân, Zekiyyuddîn. *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü’l-Fıkh)*. Terc. İbrahim Kâfi Dönmez. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.
- eş-Şevkânî, Ebû ‘Abdillâh Muḥammed b. ‘Alî b. Muḥammed el-Yemenî. *İrşâdu’l-Fuḥûl ilâ Tahkîki’l-Ḥaḥk min ‘İlmi’l-Uşûl*. Tah. Aḥmed ‘İzzü ‘İnâye. Dimeşq: Dâru’l-Kitâbi’l-‘Arabî, 1419/1999.
- eş-Şirâzî, Ebû İshâk Cemâluddîn İbrâhîm b. ‘Alî b. Yûsuf. *et-Tenbîh fî’l-Fıkhî’s-Şâfiî*. Beyrut: ‘Âlemu’l-Kutub, 1403/1983.
- , *Şerḥu’l-Luma’*. Tah. ‘Abdulmecîd et-Turkî. Tunus: Dâru’l-Ġarbi’l-İslâmî, 1433/2012.
- Yığın, Adem. “Klasik Fıkıh Usûlünde Bilgi Anlayışı,” Doktora tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul, 2013.
- ez-Zerkeşî, Ebû ‘Abdillâh Bedruddîn Muḥammed b. Bahâdur b. ‘Abdillâh. *el-Baḥru’l-Muḥîḥ fî Uşûli’l-Fıkh*. [Kahire]: Dâru’l-Kutubî, 1414/1994.
- Zeydân, ‘Abdulkerîm. *el-Vecîz fî Uşûli’l-Fıkh*. Dimeşq: Mu’essesetu’r-Risâle Nâşirün, 1427/2006.

Şairini Vazifesinden Edip Sürgüne Gönderen Bir Gazelin Hikâyesi

AHMET KARATAŞ

Marmara Üniv. İlahiyat Fakültesi

karatasahmed@gmail.com

<http://orcid.org/0000-0001-8469-2996>

Öz

Elazığ ulemasından müderris-müftü Mehmed Kemaleddin Harputi Efendi (1867-1936), Elazığ merkez müftüsüyken 1926'da Atatürk'e suikast teşebbüsünü takip eden olağanüstü günlerde yapılan bir soruşturma sebebiyle Şark İstiklal Mahkemesi'nde yargılanmış ve müftülükten azledilerek Samsun'a sürgüne gönderilmiştir. Kemaleddin Efendi'nin bu mahkeme tarafından yargılanmasının sebebi çocuklarına gönderdiği mektuplarda ve evinde bulunan bazı evrakta Tevhîd-i Tedrîsât, halifelîğin kaldırılması, Şapka inkılabı gibi Cumhuriyet Hükümeti'nin bazı uygulamaları aleyhinde ibarelerin bulunmasıdır. Oğlu Abdülhamid'e gönderdiği bir mektubunda yer verdiği hilafet lehindeki gazeli ise dava dosyasının karara tesir eden en kuvvetli delili sayılmıştır. "Olalı" redifli bu gazel Hersekli Arif Hikmet Bey'in bir gazeline naziredir. Bu makalede Kemaleddin Efendi'yi mahkemeye sürükleyen süreç ele alınmış, sorgu ve savunmadaki ifadelerinden hareketle söz konusu gazeli yazmasının sebepleri ana kaynaklara ve Şark İstiklal Mahkemesi arşivindeki belgelere müracaat edilmek suretiyle belirlenmiş ve Şiir kısaca açıklanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Mehmed Kemaleddin Harputi, Ömer Naîmî, Abdülhamid Efendigil, Hersekli Arif Hikmet, Şark İstiklal Mahkemesi, Hilafet, Gazel

Abstract

The Story of a Poem that Sent Its Poet to Exile

In 1926, following the assassination attempt on Atatürk, Mehmed Kemaleddin Kharputi (1867-1936), mufti of Elazığ, was subjected to a trial, dismissed from his official post (mufti) and exiled to Samsun. He was convicted by the Eastern Independence Tribunal (Şark İstiklal Mahkemesi) for letters he sent to his children and for some documents found in his home. In these letters and documents there were statements against some recent events, reforms, and regulations such as the abolition of the caliphate, the hat law, and the closure of madrasas. A ghazal poem Kemaleddin Kharputi composed in support of the caliphate and wrote to his son Abdülhamid in a letter constituted the strongest evidence of the aforementioned verdict. In this article I present the course of events that brought Kemaleddin Kharputi to the Tribunal primarily based on his statements during his defense, and discuss the reasons for writing this poem. Finally, I also briefly explain the poem.

Keywords: Mehmed Kemaleddin Kharputi, Ömer Naimi, Abdülhamid Efendigil, Hersekli Arif Hikmet, Eastern Independence Tribunal, Caliphate, Ghazal Poetry

Giriş

19. ve 20. asır Harput¹ ulemasından Osmanlı'nın son, Cumhuriyet'in ilk El'aziz (Elazığ) Müftüsü Mehmed Kemaleddin Efendi derin ilmi, müderris kimliği ve tasavvufi şahsiyeti ile birlikte bir şairdir. İlmî ve tasavvufi yönü gibi şairliği de dedelerinden tevârüs etmiştir. Kemaleddin Efendi'nin dedesi "Kasîde-i Bürde Şârihi" olarak bilinen Harput Müftüsü Ömer Naîmî Efendi'dir (ö.1882); babası ise büyük alim, müderris ve birçok tarikattan icazet almış Abdülhamid Hamdi Efendi'dir (ö.1902). Her ikisinin de Arapça ve Türkçe manzûmeleri bulunmaktadır. 1867'de Harput'ta doğan ve babasının hususi alakasıyla yetişen Kemaleddin Efendi kuvvetli bir medrese tahsili görmüş, uzun yıllar bu şehrin çeşitli mekteplerinde muallimlik, Harput Kamil Paşa Medresesi ve Dâru'l-Hilâfeti'l-Aliyye'de müderrislik, Harput İmam-Hatib Mektebi'nde hocalık yapmıştır. Onu şehrin reîsü'l-uleması yapan müftülük ise son resmî vazifesidir. Bu vazifeyi 1916-1926 yılları arasında de ruhte etmiştir.

Padişaha ve Meşrutiyet hükûmetlerine samimiyetle bağlı olan Kemaleddin Efendi Sultan II. Abdülhamid ve Vahdeddin'i medheden şiirler yazmış,² ağabeyi Mehmed Said Efendi'nin (ö.1926) Meclis-i Mebûsân'a seçilmesi için çalışmış, saltanata ve hilafet makamına karşı sadakatini her vesileyle dile getirmiştir. Hatta Kuvâ-yı Milliye hareketi ortaya çıkınca tavrını ve tarafını saltanattan yana belirlemiş, Şeyhülislâm Dürrizâde Abdullah Efendi'nin (ö.1923) 11 Nisan 1920'de neşredilen ve Kuvâ-yı Milliye'yi "Kuvâ-yı Bağıyye" olarak görüp herkesi onlara karşı mücadeleye çağırان fetvasını benimsemiştir. Bu fetvaya karşı Ankara Müdâfaa-i Hukuk Cemiyeti Reisi, devrin Ankara Müftüsü Mehmed Rifat Efendi [Börekçi] (ö.1941) tarafından 14 Nisan 1920'de yazılan ve uygulanması kaydıyla memleketin bütün vilayet müftülüklerine gönderilen meşhur "Ankara Fetvası"nı ise uygulamamıştır.³ Kaza müftülerine ve halka anlatması için Valilik kanalıyla kendisine verilen bu beş maddelik fetvayı İstanbul'a (Meşihat'e) bağlı bir müftü olduğunu gerekçe göstererek El'aziz Valiliğine iade ettiği gibi bu durumu ayrıca 20 Nisan 1920 tarihli bir yazıyla Meşihat'e bildirmek istemiştir. Ancak yazı

¹ Harput, Elazığ'ın eski yerleşim yeridir. 19. asrın ikinci yarısında şehrin Harput'un önündeki ovaya yayılması ve vilayet merkezinin Ma'mûretu'l-'aziz (El'aziz/1937'den sonra Elazığ) adını alan bu yeni yerleşim sahasına taşınması sonucu 1899'da kazaya, 1926'da nâhiyeye dönüşmüştür. Bugün ise Elazığ'ın merkez mahallelerinden biri konumundadır.

² Ahmet Karataş, "Kemâleddin Harputî Efendi'nin Şiirleri," *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 50 (2016), ss.93-94.

³ Şark İstiklal Mahkemesi Arşivi, belge no.IM_T12_K067_D610-1_G008_0003, IM_T12_K067_D610-1_G008_0005.

Sivas'ta muhâberatı ellerinde bulunduran Kuvâ-yı Milliye tarafından geri gönderilmiştir. Kemaleddin Efendi bu yazısında Ankara Fetvası'nın şer'î olmadığını, siyasi meseleleri içerdiğini belirtmiş, şer'î dahi olsa bu tarz mevzularda telgraf gibi haberleşme araçlarıyla fetva verilemeyeceğini vurgulamış ve Ankara Fetvası'nı "yegâne mercî-i 'umûmî" gördüğü "Maķâm-ı Meşîhat ve fetvâhâne-i 'âlî" hukukuna tecavüz saymıştır. Meşîhat'e karşı vazifesini yerine getirmemeyi çocukça bir davranış olarak kabul eden Kemaleddin Efendi, yazısını, oradan gelecek emre göre kendisine bir yol belirleyeceğini söylediği satırlarla tamamlamıştır.⁴ Yine Meşîhat'e göndermek üzere kaleme aldığı 23 Nisan 1920 tarihli bir başka yazısında da aynı mevzuya değinmiş, Ankara'dan bundan sonra da gelmeye devam edeceğini düşündüğü bu "baskı"lara karşı nasıl davranması gerektiğini oraya sormuş, kendi hukukunu muhafaza etmeleri için onlardan yardım istemiştir.⁵ Fakat TBMM'nin açılması, Ankara Hükûmeti'nin Anadolu'da mutlak hakimiyeti sağlayarak İstanbul Hükûmeti'nin atadığı El'aziz Valisi Muharrem Mümtaz Bey'i (ö.1931) derhal görevden alıp, yerine TBMM 1. dönem Hakkari mebusu Mazhar Müfid Bey'i [Kansu] (ö.1948) ataması, padişahın elinin her geçen gün zayıflaması ve nihayet 1 Kasım 1922'de saltanatın kaldırılmasını müteakip Vahdeddin'in 17 Kasım 1922'de yurtdışına çıkması Kemaleddin Efendi'nin de istikametini "resmen" Ankara'ya çevirmesine sebep olmuştur. Kemaleddin Efendi bundan sonraki dönemde Ankara Hükûmeti'nin talimatlarına harfiyyen uymuş, mesela vilayet gazetesi *Ma'mûretu'l-'azîz*'de hükûmete itaat edilmesi gerektiğine dair yazılar yazmış, Tayyâre Cemiyeti'nin El'aziz riyâsetini üstlenmiş, bu cemiyet için köylere gidip para toplamış, insanlara her fırsatta Cumhuriyet'in faziletlerini anlatmış, hatta kızını şehrin savcısı Mehmed Şefik Bey'le [Turhan] (ö.1965) Cumhuriyet'in ilan edildiği gün evlendirmiş, hükûmetin medreseleri İslâm'ı kaldırmak gayesiy-le kapattığına dair dedikodulara karşı bunun iftira olduğunu söylemiş ve "Cumhuriyet Hükûmeti'ne sadakat"ini göstermek amacıyla da bu düşüncesinden yetkilileri haberdar etmiştir.⁶

⁴ Şark İstiklal Mahkemesi Arşivi, belge no.IM_T12_K067_D610-1_G008_0003.

⁵ Şark İstiklal Mahkemesi Arşivi, belge no.IM_T12_K067_D610-1_G008_0005.

⁶ Kemaleddin Efendi bu örneklerin büyük bir kısmını Şark İstiklal Mahkemesi'ne sunduğu yazılı müdafaanamesinde vermektedir. Bkz. Şark İstiklal Mahkemesi Arşivi, belge no. IM_T12_K091_D831_G028_0008, IM_T12_K091_D831_G028_0009, IM_T12_K091_D831_G028_0010, IM_T12_K091_D831_G028_0011; IM_T12_K091_D830_G014_0005. Ayrıca bkz. Ahmet Karataş, "Harput Ulemâsından Müderris-Müftü Mehmed Kemaleddin Efendi," *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49 (2015), s.112.

Kemaleddin Efendi'nin resmî duruşu böyle olmakla birlikte, hususi dünyasında büyük fırtınalar kopmaktadır. Şark İstiklal Mahkemesi'nin bu yılın (2018) başında erişime açılan arşivindeki Kemaleddin Efendi imzalı mektuplara baktığımızda hükûmetin bilhassa dine taalluk eden meselelerdeki uygulamalarına karşı onu oldukça muhtarip, kaygılı ve ümitsiz görmekteyiz. Bir yandan rızık endişesi, öte yandan iş çağına gelmiş çocuklarının istikbâli onu dışarıda her inkılâbın müdâfii yapmaya iterken, ruhunu kaplayan ızdırıp kendisini inkıza sevk etmiş ve bütün derdini çocuklarına yazdığı mektuplara dökmeye mecbur bırakmıştır. Kemaleddin Efendi'nin büyük oğlu Ömer Naîmî [Erdem-Efendigil] (ö.1966) istediği okula öğretmen olarak atanamayınca hukuk okumak üzere 1925 Eylülünde Ankara'ya gitmiştir. 1924'te İstanbul'da kısa dönem askerliğini yapan küçük oğlu Abdülhamid [Efendigil] (ö.1983) de askerlik sonrası meslek okulunda okumak üzere ağabeyinin yanına gelmiş ve Ankara'da aynı evde yaşamaya başlamışlardır. Çocuklar bir yandan okurken bir yandan da küçük kademeli de olsa bir memuriyet almanın peşine düşmüşler ve tanıdıklarının yardımıyla bankalıklarda kâtiplik kadrosuna alınmışlardır. Kemaleddin Efendi hem onların gurbet acısını hafifletmek hem de içini dökmek maksadıyla haftada birkaç defa onlara mektup göndermiştir. Yazdığı mektupları muhatabı dışında kimsenin okumadığından emin olduğundan, babası Hacı Abdülhamid Hamdi Efendi'den beri kendi uhdelerinde bulunan Kamil Paşa Medresesi'nin Tevhîd-i Tedrîsât Kanunu icabı kapatılması, Şapka Kanunu ile sarığın yasaklanması ve şapka takmanın mecburi hale getirilmesi, Ömer Naîmî'nin medrese icazetli olduğu için liseye öğretmen yapılmaması gibi meseleler başta olmak üzere ucu siyasete dokunan birçok hususta onlarla dertleşmiş, El'aziz'deki hadiselerden onları haberdar etmiş ve onlara her seferinde sabır, teenni, amirlerle iyi geçinme, onların tepkisini çekmeme yönünde tavsiyelerde bulunmuştur. "Sen haklı isen de ne yapalım, şu zamânda mümkün mertebe onlarla mümâşât ve müdârâ [iyi geçinme] elzemdir",⁷ "Her şeyde ihtiyâti hareket muktezâ-yı 'akl u hikmetdir oğlum",⁸ "Zamân ma'lûm ya, ne kânûn ne 'adâlet arayan yokdur. İki meb'ûş bir şey'e teşebbûş etdi mi hemân ne isterlerse oluyor",⁹ "Ahvâl ma'lûm ya... Şimdi cühelâ ve belki dînsiz adamların devridir"¹⁰ gibi cümleleri şikâyet ve teselli tarzını, "Başkası

⁷ Şark İstiklal Mahkemesi Arşivi, belge no.IM_T12_K067_D610-1_G013_0004.

⁸ Şark İstiklal Mahkemesi Arşivi, belge no.IM_T12_K067_D610-1_G013_0004.

⁹ Şark İstiklal Mahkemesi Arşivi, belge no.IM_T12_K067_D610-1_G015_0005.

¹⁰ Şark İstiklal Mahkemesi Arşivi, belge no.IM_T12_K067_D610-1_G009_0004.

duymasın!”¹¹ “Teşhîr etmeyiniz!”¹² şeklindeki uyarıları da endişesini göstermektedir.

Şarkta bir türlü sağlanamayan sükun, hilafetin ilgasının yol açtığı yeni kargaşalarla büsbütün kaybolmuş, 1925 Şubatında çıkan Şeyh Said isyanı bölgeyi ateş çemberine çevirmiştir. Bunun üzerine hükûmet hızlı ve sert tedbirler almış, 24 Şubat 1925'te aralarında El'aziz, Diyarbekir, Malatya'nın da bulunduğu doğudaki 13 vilayette idâre-i örfiyye (sıkı yönetim) ilan edilmiş, 4 Mart 1925'te Takrîr-i Sükûn Kanunu çıkarılmış, Ankara ve İsyan Bölgesi (Şark) İstiklal Mahkemeleri kurulmuştur. Osmanlı döneminden beri posta ve telgraflara ara ara uygulanan sansür yeniden devreye girmiş, gelen giden bütün evrak vilayet emrindeki sansür memurları tarafından kontrol edilmeye başlanmış, sakıncalı bulunanlara el konulmuş, icab ediyorsa söz konusu evrakın sahipleri hakkında mahkeme kararıyla tahkikat başlatılmıştır. İşte bu süreçte haftada birkaç defa birbirlerine yolladıkları mektupların bir kısmının adreslerine ulaşmaması Kemaleddin Efendi ve çocuklarının dikkatini çekmiştir. Mektuplara yansıyan bazı ifadeler, bunların başkaları tarafından okunup alıkonulduğu endişesini ortaya koymaktadır. Mesela Kemaleddin Efendi 14 Ocak 1926 tarihli mektubunda çocukların kendisinden mektup alamadıkları yönündeki şikâyetine,

Fesübhânallâh! Ta'accüb etdim! Hafta yokdur ki iki hattâ üç mufaşşal mektûb yazmayayım! Münderecâtı zâten 'â'ile mektûbı olduğundan siziñ bizim ahvâlimizden ve hânemize 'â'id çocuklarıñızla vâlideleri arasında cereyân eden 'âdî kelimât ve le'tâ'ifden ve beldemiziñ yerli havâdiş-i mütenevvi'asından 'ibâretidir. Meşelâ oğluñuz dört beş yaşında olan Es'ad Efendi¹³ annesine böyle demiş şöyle cevâb almış... Şu hâlde hiç bir fikir ve maşşada mebnî olmayıp mücerred ğurbetde sizi te'nîs ve işğâl için yazılagelen bu mişillü mevâdd-ı mütenevvi'anıñ dâ'î-i şübhe olup da mektûblarıñ bi'l-küllîye imhâsını intâc edeceğine ihtimâl veremem. Haydi o mişillü 'âdî sözler hüsni-kabûl görmüyorsa yalnız o cümleler çizilsin, imhâ edilsin! Diğer münderecât-ı şâfiyye de teşmîl ve mektûbları kâmilen ibtâl neden lâzım gelsin? 'Akıl ve mantık hilâfında bir hareket-i ğayr-ı lâ'ika olmaz mı?

diyerek bu tarz mektupların sansür memurları tarafından imha edileceğine ihtimal vermediğini, memurların şüpheli gördükleri ibareler varsa yalnızca o kısımları karalayıp mektubu sahiplerine göndermeleri gerektiği-

¹¹ Şark İstiklal Mahkemesi Arşivi, belge no.IM_T12_K067_D610-1_G009_0010.

¹² Şark İstiklal Mahkemesi Arşivi, belge no.IM_T12_K067_D610-2_G033_0003.

¹³ Esad, Ömer Naîmî Efendi'nin oğludur.

ni yazmıştır.¹⁴ Kemaleddin Efendi'nin yukarıdaki cümleleri yazarken bile sansür memurunun okuması ihtimalini göz önünde bulundurduğu ve ona da mesaj verdiği görülmektedir. Aslında Kemaleddin Efendi ve oğulları bu endişelerinde -resmen bundan haberdar edilmemelerine rağmen- haklı çıkmışlardır. Nitekim Kemaleddin Efendi'nin ana dosyasında bulunmayan, Şark İstiklal Mahkemesi'nin müteferrik evrakı arasında araştırma yaparken rastladığımız 8 Kânûn-ı Evvel 1341 (8 Aralık 1925) tarihli mektubuna el konulmuş ve mektup Kemaleddin Efendi'nin şapka takılmasına dair yazdığı cümlelerden dolayı Şark İstiklal Mahkemesi'ne havale edilmiştir. Mahkeme yetkilileri mektubun hakem heyetince görüldüğünü, soruşturma gerektirecek bir husus bulunmamakla birlikte evrakın muhafaza edilmesi gerektiğini yazmışlardır. Kemaleddin Efendi'nin bu tarihten sonraki mektuplarında üslup ve muhtevaya dair ciddi değişiklikler dikkat çekmektedir. Ocak 1926'dan gözaltına alınacağı Temmuz 1926'ya kadarki süreçte Kemaleddin Efendi mektuplarında netameli mevzulara ya hiç değinmemiş yahut daha itinalı bir üslup kullanmaya başlamıştır. Hatta bazı cümle ve manzumelerini mektupların okunduğunu bilerek/sezerek ve bu kaygıyla kaleme aldığı kanaatindeyiz. Böylece bir yandan çocuklarına o satırları yazarken diğer yandan ilgili yerlere kendilerinde şüphe uyandıracak bir durum olmadığı mesajını vermeyi amaçlamış görünmektedir. Mahkeme görevlilerinden Kemaleddin Efendi'yi tanıyan birinin onu vaziyetten haberdar ettiği ve daha dikkatli olması hususunda uyardığı da varsayılabilir.

14 Haziran 1926'da Atatürk'e İzmir'de düzenlenmesi planlanan suikastın teşebbüs merhalesindeyken açığa çıkması hükûmeti memlekette yeniden olağanüstü tedbirler almaya sevk eder. Bu hadiseyle alakalı olduğu bilinen ve kendilerinden şüphelenilen kim varsa gözaltına alınır, gazeteler, mektuplar, telgraf ve telefon gibi haberleşme araçları sıkı takibe tabi tutulur. Diğer taraftan Kemaleddin Efendi ve çocukları birbirleriyle mektuplaşmaya devam etmektedir. Abdülhamid Efendi babasının kendilerine yolladığı 7 Haziran 1926 tarihli mektuba cevaben suikast teşebbüsünden üç gün sonra -17 Haziran 1926'da- bir mektup yazar. Bir sayfalık bu mektup, babasından gelen mektubun kısaca değerlendirilmesinden, selamdan ve havadisinden bir iki cümleyle kaydedilmesinden ibarettir. Kemaleddin Efendi mektubunda Harput'un kaza statüsünden nahiyeye düşürülmesi sebebiyle kaymakamın görevden alındığını, yerine nahiyeye müdürünün vekaleten atandığını "Avcı kaymakamın vekili keklikdir" cümlesiyle bildirmiştir. "Avcı" giden

¹⁴ Şark İstiklal Mahkemesi Arşivi, belge no.IM_T12_K083_D804-1_G009_0019.

kaymakamın, “keklik” de gelen vekilin lakabıdır. Kemaleddin Efendi söz konusu cümlesiyle aslında nükte yapmıştır. Onun bu nükteli cümlesine Abdülhamid de “Avcının yerine keklik gelmedi, zannedersen baykuş kondu” şeklinde yine nükteli bir cümleyle cevap verir. Mektuptaki bu cümle suikast meselesi sebebiyle diken üstünde olan Diyarbekir sansür memurunun dikkatini çeker. Memur, “avcı” ve “keklik”in Atatürk’e suikastle ilgili bir şifre olduğundan şüphelenmiştir. Ona göre Abdülhamid, Atatürk’e suikast planlayanları “avcı”, İzmir ziyaretini son anda tehir ettiğinden dolayı suikastten kurtulan Atatürk’ü de “keklik” olarak nitelemektedir. Mektuba derhal el koyarak vaziyetten Dâhiliye Vekâleti’ni, Vekâlet de Ankara İstiklal Mahkemesi’ni haberdar eder. Ankara İstiklal Mahkemesi’nin emriyle Abdülhamid Efendi vakit geçirilmeden evinde gözaltına alınır ve evde bulunan bütün evraka el konur. Bunlar arasında baba Kemaleddin Efendi’nin kendilerine yolladığı mektuplar da vardır. İvedilikle incelenen mektupların muhtevaları görülünce El’aziz’deki Şark İstiklal Mahkemesi “acil” koduyla teyakkuza geçirilir; Kemaleddin Efendi’yle o sıralar izinli olarak Harput’ta bulunan diğer oğlu Ömer Naîmî’nin derhal tutuklanmaları, evlerinin didik didik aranması ve bulunan her türlü evrakın denetim altına alınması talimatı verilir. Artık mevzu “avcı-keklik” “şifre”sini aşmış, Cumhuriyet’in müftüsü olmasına rağmen Cumhuriyet hükûmetine muhalefet eden, inkılaplara karşı gelen, halifeliğin kaldırılmasına ağıt yakan, şapka takmamakta direnen, hükûmeti adaletsiz, idarecileri dinsiz diye niteleyen bir adam ifşa olmuştur.¹⁵

Kemaleddin ve Ömer Naîmî Efendiler Şark İstiklal Mahkemesinin talimatıyla 27 Temmuz 1926’da Harput’ta gözaltına alınır. Kemaleddin Efendi’nin konağı karış karış aranır, bütün kitapları sayfa sayfa elden geçirilir, kitap aralarında, sandıklarda, kıyıda köşede bulunan yazılı bütün kağıt parçaları torbalara doldurulur, mahkemeye iletilmek üzere valiliğe arz edilir.¹⁶ Dosyası El’aziz’deki dava dosyası ile birleştirilen Abdülhamid de yargılanmak üzere evrakıyla birlikte jandarma nezaretinde El’aziz’e gönderilir.

Kemaleddin Efendi’nin “Olalı” Redifli Gazeli

Kemaleddin Efendi’nin el konulan mektuplarından birinde hilafetin lağvı sebebiyle tesir ve teessür ihtiva eden bir manzumesi bulunmaktadır.¹⁷

¹⁵ Şark İstiklal Mahkemesi’nin erişime izin verilen belgelerine dayanarak Kemaleddin Efendi’nin tevkif ve muhakeme safahatıyla ilgili hazırladığımız teferruatlı çalışmamızı tamamlamak üzere olduğumuzdan bu kadar bilgiyle iktifa ediyoruz.

¹⁶ Şark İstiklal Mahkemesi Arşivi, belge no.IM_T12_K067_D610-1_G004_0013.

¹⁷ Diyanet İşleri Başkanlığı’nın Kemaleddin Efendi’ye ait özlük dosyasındaki resmî belgede söz konusu şiirden “hilâfetiñ lağvı hasebiyle te’şiri hâvî bir manzûme” olarak bahsedilmişken El’aziz

Makalemizin ana konusu, gazel nazım tarzıyla yazılmış olan bu manzumedir. Kemaleddin Efendi, bu gazelinden ötürü hem gözaltında sorguya çekilirken hem de mahkeme heyeti huzurunda savunmasını yaparken zorlanmış, birbirini takip eden sorulara çelişkili cevaplar vermekle itham edilmiş, savcıyı ve diğer mahkeme heyetini masumiyetine inandıramamıştır. Onun Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi'ne bağışlanan kitapları¹⁸ arasında rastladığımız bir mecmuasında yer alan ve başka bir karine bulmamakla birlikte muhtevası dolayısıyla mevzubahis şiir olduğu kanaatine ulaştığımız bu gazeli yakın zamanda neşretmiştik.¹⁹ Şark İstiklal Mahkemesi arşivinin erişime açılması neticesinde konumuzla ilgili dava dosyası üzerinde yaptığımız incelemeler kanaatimizin kesin bilgiye dönüşmesine vesile oldu. Bu makalede Kemaleddin Efendi'nin mektuptaki ifadeleri ve mahkemedeki beyanları istikametinde hem gazelin yazılış sebeplerini ele alacağız, hem de onu açıklamaya çalışacağız.

Söz konusu gazel şudur:

1. *Ḳalem vekāyi'-i devrāna tercümān olalı*

Şahā'if üstüne āverde-i beyān olalı

2. *Buña mümāşil olan ḥādīşāti sanmam ki*
Geçirmiş ola sicille cihān cihān olalı

3. *Evet tebeddül ederdı ḥükümet-i İslām*

Ṭaraf ṭaraf ḥulefā sevreti 'ayān olalı

4. *Faḳaṭ ḫilāfeti hem de şerī'ati ilgā*

Eden de var mıydı ḥükkām ḥükümrān olalı

5. *Cināyet 'add edilirmiş tilāvet-i Ḳur'ān*

Bu ülkede bu olur muydu müselmān olalı

6. *Sezādır etse te'essüf cihān Kemāleddin*

Şu ḫāli görmedi zirā zamān zamān olalı

7. *Bunuñ da ḫikmetini 'ārif olmayan bilmez*

*Cihān cemāl ü celāl nūruna mekān olalı*²⁰

Valiliği'nin Şark İstiklal Mahkemesi'ne sunduğu zabıt varakasında şiir Ankara İstiklal Mahkemesi'nden gelen yazıya atfen "ḫilāfetiñ lağvına te'essürü ḫāvi manzūme" şeklinde vafedilmiştir (bkz. Şark İstiklal Mahkemesi Arşivi, belge no.IM_T12_K067_D610-1_G004_0007).

¹⁸ Bu koleksiyonla ilgili bilgi için bkz. Karataş, "Harput Ulemāsından Müderris-Müftü Mehmed Kemāleddin Efendi," s.35.

¹⁹ Bkz. *Mecmū'a*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, Yazmalar Bölümü, no.38182, vr. no. yok; Karataş, "Kemāleddin Harputi Efendi'nin Şiirleri," ss.75-76, 104-105.

²⁰ Şark İstiklal Mahkemesi Arşivi, belge no.IM_T12_K067_D610-1_G009_0012.

Kemaleddin Efendi bir gün 19. asır divan şairlerinden Hersekli Arif Hikmet'in (ö.1903) "olalı" redifli gazelinı okur. Gazelin "Erdemli kişilere cahillerin daima baskı yaparak hükmetmesi dünyanın en eski kuralıdır" demek olan

Fazîlet ehline her dem taḥakküm-i cühelâ

Cihânda ḳā'idedir tâ cihân cihân olalı

şeklindeki beyti dikkatini çeker. Beyit adeta Kemaleddin Efendi'nin yaşadığı zamanı anlatmaktadır. 6 Kânûn-ı Evvel 1340/6 Aralık 1924 Cumartesi günü Harput'a yaklaşık 10 km mesafedeki ova köyü Hoĝu'ya (Yurtbaşı) bir taziye ziyareti için giderken²¹ yolda Arif Hikmet Bey'in bu gazelinı tanzir eder.²² Beş gün sonra 11 Aralık 1924'te ise o sıralar İstanbul'daki Mekteb-i Harbiye'de askerliğini yapan küçük oĝlu Abdülhamid'e yazdığı mektuba bunu da kaydeder ve gönderir. "Nûr-ı Başar 'Abdülhamid Efendi'ye" hitabıyla başlayan 12 sayfalık mektubun 3. sayfasının sonunda konuyu diĝer oĝlu Ömer Naîmî'nin liseye asaleten öğretmen olarak atanması ile ilgili henüz bir gelişmenin olmadığına getiren Kemaleddin Efendi, Naîmî'nin asaletinin tasdik edilmemesini medrese çıkışlı (sarıklı) olmasına bağlamakta ve öfkesini açığa vurmaktadır. Satırlarının devamında bu husustaki düşüncelerini *Mahfil* mecmuasını neşreden Tahirü'l-Mevlevi'ye [Olgun] (ö.1951) de yazdığını belirtmekte ve yeni tamamladığı yukarıdaki naziresinden bahsetmektedir.

Mektubun ilgili kısmı şöyledir:

Birâderiñ aşâletinden henüz bir şey çıkmadı. Bu hafta mekteb müdürü yine iyi bir inhâ yazmışdı. Bakalım, ḳayırlısı olsun. Zâten eñ doğrusu 'ilmiyeden ve sarıklı olması. Gözleri çıksın, gözlerine batıyor! Ahvâl ma'lûm ya! Şimdi cühelâ ve belki dînsiz adamlarıñ devridir! Hersekli şâ'ir-i şehîr 'Arif Hikmet Bey'iñ meşhûr bir gazelinde şu beyti görmüşdüm. Geçenlerde bir münâsebetle *Mahfil* mecmû'ası şâhibi Tahirü'l-

²¹ Kemaleddin Efendi oĝlu Abdülhamid'e yazdığı 16 Kânûn-ı Evvel 340/16 Aralık 1924 tarihli mektubunda Hoĝu'ya gidiş sebebinı şu cümleyle anlatmaktadır: "Geçen gün Hoĝu'da bir ta'ziye vardı. O İbrâhîm Aĝa ki Enîs Efendi'niñ bacanağıdır, vefât etmiş idi. 'Alî Bey'e ta'ziye[ye] gittim geldim" (bkz. Şark İstiklal Mahkemesi Arşivi, belge no.IM_T12_K067_D610-1_G010_0006).

²² Bu bilgiyi Ömer Naîmî Efendi Şark İstiklal Mahkemesince el konulan şiir mecmuasında babasının gazelinı yazdığı sayfada vermektedir. Kemaleddin Efendi ise sorgusunda gazeli *hücre-i istiĝâlinde* (çalışma odasında) yazdığını söylemektedir. Kemaleddin Efendi'nin sorgu esnasında şiiri yazdığını tam olarak hatırlayamama ihtimali bulunduğu gibi çalışma odasında yazdığını söylediği şeyin gazeli ihtiva eden mektup olma ihtimali de vardır. Naîmî Efendi gazelin başlığını şöyle koymuştur: "Arif Hikmet Bey'iñ Bir Gazeline Ahvâl-ı Hâzıraya Muvâfıḳ Bir Şüretde Peder Efendi Tarafından Yazılan Nazîre" (bkz. Şark İstiklal Mahkemesi Arşivi, belge no.IM_T12_K083_D804-2_G028_0044, IM_T12_K083_D804-2_G028_0045).

Mevlevî'ye yazdım. Mu'ahharen o gazeli de aḥvâl-i hâzıraya muvâfık bir şüretde tanzîr etdim. Nazîremi saña da yazacağım, hele mektûbı ikmâl edeyim de. Beyit şu idi: "Fażilet ehline her dem taḥakküm-i cühelâ / Cihânda kâ'idedir tâ cihân cihân olalı." 'Aynı zamânımıza muvâfık değil mi?²³

Mektup, 28 Temmuz 1926'da İstiklal Mahkemesi Savcısı Ahmed Süreyya Bey'in [Örgeevren] (ö.1969) başında bulunduğu bir heyet tarafından okunur ve şiir câlib-i dikkat bulunarak bazı mısralarının altı kırmızı kalemle çizilir, sorgu esnasında Kemaleddin Efendi'ye sorulmak üzere dava dosyasına konur.²⁴

²³ Şark İstiklal Mahkemesi Arşivi, belge no.IM_T12_K067_D610-1_G009_0003, IM_T12_K067_D610-1_G009_0004.

²⁴ Kemaleddin Efendi'nin tanzîr ettiği Arif Hikmet Bey'in gazeli şudur:

*Nişân-ı aşka gönül irdi bî-nişân olalı
Büyütdü sânmı berhem-zidâ-yı şân olalı
Zihî gâramet-i sâ mân ki oldu vaşla sebeb
Açıldı tâli'imiz sūdumuz ziyân olalı
Kapandı baḥş-i esâṭîr-i evvelîn-i cünün
Diliñ hikâye-i sevdâsı dâsitân olalı
O mihr-i şa'sa'a-gîr-i sipîhr-i ḥüsn ü bahâ
Gözüm den oldu 'avâlim nihân 'ayân olalı
Gelir mi ḥâtıra gül-geşt-i bâğ-ı heşt-behişt
Ġamiñla dâğlarım reşk-i gülistân olalı
Şafâ-pezîr-i rehâ var mı kayd-ı miñnetden
Bu ḥâkdân-ı fenâ dâr-ı imtiḥân olalı
Fażilet ehline her dem taḥakküm-i cühelâ
Cihânda kâ'idedir tâ cihân cihân olalı
Tezâyüd eyledi Ḥikmet sözüñde feyz-i kemâl
Cenâb-ı Nâcî-i üstâda hem-zebân olalı
Zamâne görmedi böyle yegâne mu'cize-gü
Kalem ḥakîkat-i i'câza tercümân olalı*

Şiir önce *Tercümân-ı Ḥakîkat*'te yayımlanmıştır (no.13 Rebî'ül-âhîr 1300/ 21 Şubat 1883, no.1409, s.3). *Divân*'ındaki kayıt için bkz. Hersekli 'Ârif Ḥikmet, *Divân*, nşr. İbnülemin Maḥmūd Kemâl (İstanbul: Maṭba'a-i 'Âmire, 1334), ss.248-249; Hersekli Arif Hikmet'in bu gazeli de Muallim Naci'nin Mes'ud Ḥarâbâtı adıyla aynı gazetede yayımladığı kaydedilen şu gazelinin tanzîridir:

*Çalışdı gerçi zebân kalbe tercümân olalı
Beyâne sığmadı 'aşkıñ belâ-yı cân olalı
Benim kadar kime süz-efgen oldu âteş-i 'aşk
Şu âteşin küre insân için mekân olalı
Terennümâtı ḥazîn olmasın mı bülbülümün
Ḥazâna döndü bahârım gülüm nihân olalı
Bahâra kim bakıyor âh ey nihâl-i revân
Ġamiñla gözyaşı hem-reng-i erguvân olalı
Şadâ-yı 'aşk ḥurûş-âver oldu âfâka
Ṭab'atım heyecân-baḥş-ı 'âşıkân olalı*

Bkz. Mu'allim Nâcî, *Yazmış Bulundum* (İstanbul: Mihrân Maṭba'ası, 1301), ss.29-30; Naci'nin bu gazeli meşhur olmuş, Hersekli Arif Hikmet'in yanısıra Ali Rûhî, Remzî-i Tebrizî, Aîşe Süreyya, Üsküdarlı Nedim, Sıdkî, Aşkî-i Askerî ve Yahya Kemal gibi şairler tarafından da tanzir edilmiştir. Muallim

Kemaleddin Efendi'nin Gazeli Yazmasının Sebepleri

Kemaleddin Efendi'ye bu gazel için ilham veren husus her ne kadar Hersekli Ârif Hikmet'in yukarıya kaydettiğimiz beyti ise de gazeli yazmasının temel sebepleri tespit edebildiğimiz kadarıyla şunlardır:

a) Saltanatın ve Hilafetin Kaldırılması: Ankara Hükûmeti 1 Kasım 1922'de saltanatı, 3 Mart 1924'te hilafeti kaldırmıştır. Kemaleddin Efendi önceki sayfalarda değindiğimiz üzere saltanata ve hilafete sadakatle bağlı bir müftüdür. Mahkemece el konulan evrakı arasında bulunan bir yazıda Sivas Kongresi'nin (4-11 Eylül 1919) gizli maksatları olan kötü niyetli kişilerce düzenlendiği, bu kişilerin saltanatın ve hilafetin mukaddes hukukunu çiğneyen, şeriat nazarında da ihanet ve haydutluk sayılacak çirkin bir hareket içerisinde buldukları belirtilmektedir.²⁵ Yazıda vurgulanan hususlardan biri de Sultan Vahdeddin'in dünyadaki bütün Müslümanların hak hali-fesi olduğudur. Kemaleddin Efendi mahkeme huzurunda bu yazıyı kendisinin yazmadığını, başkasına da yazdırmadığını söylemişse de benzer düşünceler içerisinde olduğunu gösteren vesikaların varlığı sebebiyle heyeti ikna edememiştir. Kaldı ki gazelde zaten hilafetin ilgası açık bir şekilde tenkid edilmektedir.

b) Tevhîd-i Tedrîsât Kanunu'nun Kabul Edilmesi: 3 Mart 1924'te çıkarılan bu kanun icâbı medreselerin kapısına kilit vurulmuş, binaları, akarları ve arsaları Muhâsebe-i Husûsiyye'ye (İl Özel İdaresi) devredilmiştir. Sultan Abdülaziz dönemi sadrazamlarından Arapgirli Yusuf Kamil Paşa'nın (ö.1876) inşa ettirip Kemaleddin Efendi'nin babası Abdülhamid Hamdi Efendi'yi müderris olarak atadığı Harput Kamil Paşa Medresesi Abdülhamid Hamdi'nin vefatından sonra Kemaleddin Efendi'nin idaresine geçmiştir. Kemaleddin Efendi yaklaşık otuz beş yıl hem oranın müderrisliğini yapmış hem de akarlarıyla ilgilenmiştir. Tevhîd-i Tedrîsât Kanunu'nu müteakip çocuklarına yazdığı mektuplarında medresesinin kapatılıp binaya ve gelirlere el konulmasına canının çok sıkıldığı, Ankara'daki mebuslar ve üst rüt-

Naci *Mu'allim* adlı eserine bu nazirelerin bir kısmını almıştır. Bkz. *Mu'allim* (İstanbul: Şirket-i Mürettebiyye Matba'ası, 1303); Arif Hikmet Bey'in naziresi için bkz. *Mu'allim*, ss.143-144; Ali Rûhî'nin naziresi için bkz. *Mu'allim*, s.11; Remzî-i Tebrizî'ninki için bkz. *Mu'allim*, ss.25-26; Aişe Süreyya'ninki için bkz. *Mu'allim*, s.62; Üsküdarlı Nedim'ininki için bkz. *Mu'allim*, ss.83-84; Sıdkî'ninki için bkz. *Mu'allim*, ss.154, 220; Aşkî-i Askerî'ninki için bkz., *Mu'allim*, s.164; Yahya Kemal'in naziresi için bkz. *Eski Şiirin Rüzgârıyla* (İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti, 1962), ss.37-38.

²⁵ Şark İstiklal Mahkemesi Arşivi, belge no.IM_T12_K067_D610-1_G008_0001.

beli bazı memurlarla görüşmesi için oğlu Ömer Naîmî'yi devreye soktuğu, çareler aradığı görülmektedir.²⁶

c) Ömer Naîmî'nin Medreseli Olduğu İçin Lise Öğretmenliğine Asaleten Atanmaması: Kemaleddin Efendi, Ömer Naîmî'nin tahsiliyle bizzat ilgilenmiş, onu kendi medreselerinde yetiştirmiş ve ona icazet vermiştir. Ömer Naîmî bu icâzetle İmam-Hatib Mektebi'nde hocalık yapmaya başlamışsa da aslında kısa bir süre vekaleten öğretmenlik yaptığı Harput'taki liseye atanmayı arzulamıştır. Devrin maarif yetkilileri ise lise öğretmenlerinin yüksek okul mezunu olmaları gerektiğini, medrese icazetinin geçersiz olduğunu ilan ettiklerinden Ömer Naîmî'nin buraya tayinini çıkarmamışlardır. Bu duruma hem Kemaleddin Efendi hem de Ömer Naîmî Efendi çok içerlemişlerdir. Yukarıdaki mektupta da görüldüğü üzere Kemaleddin Efendi icazet mevzuunun bahane edildiğini, esas meselenin *sarık* olduğunu söylemekte ve maarifçilere "Gözleri çıksın, gözlerine batıyor!" demektedir.

d) Hükûmetin İcraat Ve Faaliyetlerinin Halkta Endişe Yaratması: Yapılan inkılaplar ve şehirlere gönderilen valilerin icraatları ulema ile birlikte dindar ahaliyi de derin kaygılara sevk etmiştir. Hükûmet yetkililerince önce saltanatla hilafetin ayrı şeyler olduğu belirtilmiş ve saltanat kaldırılmış, sonra hilafet ilga edilmiş, aynı gün medreseler kapatılmıştır. Sonra da iş başvurularında icazetliler gözardı edilerek diplomalılar öne çıkarılmaya başlanmıştır. Medreselerin kapatılmasıyla işsiz kalan müderrislerin huzuru kaçmış, vaziyet onları artık dinî eğitimin eskisi gibi verilemeyeceği fikrine sevk etmiştir. Henüz kılık kıyafetle ilgili bir inkılap yoksa da resmî yetkililerin sarığa ve sarıklılara hoş gözle bakmadıklarına şahit olunmaktadır. Devletin dini o gün için İslam olmakla birlikte halk arasında hükûmetin yakın zamanda devleti dinden tamamen ayıracağı şayiası yayılmıştır. 1923 mebus seçimlerinde ilk dönem Meclis'te bulunan ulemanın önemli bir kısmının aday gösterilmemesi zihinlerdeki istifhamı arttırmıştır. İnsanlarda ne yapacağını, nasıl tavır takınacağını bilememe durumu belirgin hale gelmiştir. Mesela Kemaleddin Efendi'nin Harput'un önde gelen alimlerinden ağabeyi vaiz Mehmed Said Efendi bile samimiyetle inanmadığı halde Cumhuriyet Halk Fırkası'na üye olmuş ve seçimlerde Halk Fırkası'nın sorunsuz bir şekilde kazanması için canla başla çalışıyor gibi görünmüştür.²⁷ Gerek Kema-

²⁶ Mesela bkz. Şark İstiklal Mahkemesi Arşivi, belge no.IM_T12_K067_D610-2_G040_0002, IM_T12_K067_D610-2_G040_0003, IM_T12_K067_D610-2_G040_0004.

²⁷ Kemaleddin Efendi oğlu Abdülhamid'e gönderdiği 28 Aralık 1924 tarihli mektubunda "Hele amcan, 'âdetâ başkalaşmış, bir yandan vâliye bir yandan da mensûb olduğu velev sahte olsun Halk Fırkası'na i'timâd etmektedir" cümlesiyle bu durumu açıklamaktadır (bkz. Şark İstiklal Mahkemesi Arşivi, belge no.IM_T12_K067_D610-1_G015_0003, IM_T12_K067_D610-1_G015_0004).

leddin Efendi'de gerek dindar Harputlularda dinin elden gitmekte olduğu endişesi hakimdir. Zira her gün bir çeşit inkılapla memleketi dönüştürenlerin işi nereye kadar vardıracağı artık kestirilebilmektedir. Onun mevzu bahis gazelinin de kayıtlı bulunduğu mektubundaki "Aḥvâl ma'lûm ya! Şimdi cühelâ ve belki dînsiz adamların devridir" cümleleri işte bu endişenin tezahürüdür.

Öte yandan şehrin müftüsü ve geçmişi dört asra dayanan bir ulema silsilesinin varisi olması hasebiyle Kemaleddin Efendi'nin üzerinde, kendisine saygı duyan mahallî ulema ile ahalinin olan biten karşısındaki tutumunu ve sözlerini merak etmesinin meydana getirdiği psikolojik baskı mevcuttur. Nitekim mahkemece el konulan evrak arasında bulunan bir mektupta ulemadan İsmail Hatîb Efendi'nin [Erzen] (ö.1968) Kemaleddin Efendi'yi Milaslı İsmail Hakkı Bey'in (ö.1952) Arap harflerinin birbirlerine bitiştirilmeden yazılmasının okuma ve yazmayı daha kolaylaştıracağını savunduğu ve bunun örneklerini kaydettiği *el-Ḥaṭṭu'l-Cedîd* adlı risalesini (İstanbul: Hürriyet Matbaası, 1330) "dîn ü îmân nâmına" protesto etmeye çağırdığı, Kemaleddin Efendi'nin buna yanaşmaması üzerine de onu korkaklıkla itham edip oldukça sert bir üslupla uyardığı dikkat çekmektedir.²⁸ Bu örnek, insanların netameli mevzularda yörenin şöhretli alimi olarak kendisinin kanaat, mütalaa ve tavsiyelerini beklediklerini, hatta onu görüş bildirmeye zorladıklarını göstermektedir.

Kemaleddin Efendi ayrıca taşranın kıt imkânlarına rağmen abone olmak ve yazı göndermek suretiyle bazılarını yakından takip ettiği *Şervet-i Fünûn*, *Beyânü'l-Ḥaḳ*, *Ḥazîne-i Fünûn*, *Mecmû'a-i Edebiyye*, *Maḥfil*, *Cerîde-i Şüfiyye*, *Şirât-ı Müstaḳîm*, *Sebilürreşâd*, *Tevhîd-i Efkâr* gibi devrin önde gelen dinî, fikrî, edebî mecmualarında 19. asrın sonlarından itibaren dine taalluk eden birçok meselenin tartışıldığını görmüş; zamandan, ahvalden, şartlardan, şahıs ve kurumlardan, değişen hayat tarzından şikayet eden müelliflerin yığın yığın yazılarını okumuştur. Cumhuriyet'in ilk hükûmetlerini inkılapları yapmaya iten saiklerden birinin söz konusu meseleler etrafında dönen tartışmalar olduğunu da bilmektedir. Bu icraatların kâh ikna kâh kanun zoruyla ama mütedeyyinleri ürkütecek tarzda uygulanması ruhunu daraltmış, kendisini ümitsizliğe sürüklemiş, o da bu halin bariz bir ifadesi olarak devrinin bazı münevverlerini takliden- üzerinde durduğumuz gazeli yazma cesaretini göstermiştir.

²⁸ Bkz. Şark İstiklal Mahkemesi Arşivi, belge no.IM_T12_K067_D610-2_G029_0001-0002.

e) Mehmed Seyyid Bey'in Hilafetle Alakalı Meclis Konuşması: Cumhuriyet Dönemi'nin ilk Adliye Vekili olan, 1924-1925'te de Dârülfünûn (İstanbul) İlahiyat Fakültesi Emînliği (Dekanlığı) yapan ve tarih-i fikh dersine giren Mehmed Seyyid Bey (ö.1925) halifelüğün kaldırıldığı 3 Mart 1924'te TBMM'de bu konuyla ilgili uzun bir konuşma yapmıştır.²⁹ Halifelüğün dinî değil dünyevi/siyasi bir mesele olduğunu ve kaldırılması gerektiğini tafsilatlı bir şekilde anlattığı konuşmasının bir yerinde sözü cuma namazının şartlarına getirmiş ve "izn-i imâm değil, izn-i 'âm esâsıdır" görüşünü savunmuştur. Konu, Seyyid Bey kürsüde konuşurken Zonguldak mebusu Tunalı Hilmi Bey'in (ö.1928) araya girip I. dönem Karahisâr-ı Sâhib (Afyonkarahisar) mebusu İsmail Şükrü Efendi'nin [Çelikalay] (ö.1950) *Hilâfet-i İslâmiyye ve Büyük Millet Meclisi* adlı risalesine (Ankara: Ali Şükrü Matbaası, 1339) telmihen sorduğu "Bir müşkilim var Hocaefendi Hâzretleri! Bir insân cum'â namâzı kılmak için başkasının iznini almağa mecbûriyet var mıdır?" şeklindeki sorusu sebebiyle açılmıştır. Seyyid Bey soruyu çeşitli örnekler üzerinden cevaplamıştır. Seyyid Bey'in doğrudan "izn-i 'âm" ile ilgili sözleri şu şekildedir:

İzn-i imâm mes'elesine gelince: Efendiler! Bu da yañlıştır. İzn-i imâm ta'bîrindeki imâm lafzı elifle imâm değil, 'ayn ile 'âmdir. Ya'nî terkîb-i izâfî ile izn-i imâm değil, terkîb-i tavşîfî ile izn-i 'âm demek lâzımdır. İşte doğrusu budur. Ya'nî cum'â namâzı şaḥîḥ olmak için izn-i 'âm şarttır. Bu izn-i 'âmdan maḳşad da câmi' veya ḳal'a kapıları herkese açık bulunması, herkesiñ o câmi' veya ḳal'a derûnunda cum'â namâzını kılma-

²⁹ Mehmed Seyyid Bey, 1873'te İzmir'de doğmuş, Meclis-i Mebusân'da üç dönem İzmir'i temsil etmiş, Mondros Mütarekesi'nden sonra Malta'ya sürgün edilenler arasında yer almış, Ekim 1921'de İstanbul'a dönmüştür. Millî Mücadele döneminde Mustafa Kemal Paşa ile birlikte hareket etmiş, TBMM'ye II. dönem İzmir mebusu olarak seçilmiş ve yukarıda bahsedildiği üzere Adliye Vekili olmuştur. Ona esas şöhreti getiren husus Mecliste halifelikle ilgili yaptığı konuşmadır. Bu konuşma hem devrin bazı uleması hem de yakın zamanda birçok ilim adamı tarafından tartışılmıştır. Seyyid Bey'in hayatı, eserleri ve görüşleri ile ilgili daha teferruatlı bilgiler için bkz. Sami Erdem, "Seyyid Bey'in İslâm Hukuku Sahasındaki Çalışmalarının Değeri" (yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul, 1993), s.7 vd.; Sami Erdem, "Hilafetin Kaldırılması Sürecinde Teorik Tartışmalar ve Adliye Vekili Seyyid Bey'in Katkısı" (yüksek lisans tezi, Boğaziçi Üniversitesi, İstanbul, 1995), s.10 vd.; Sami Erdem, "Cumhuriyet'e Geçiş Sürecinde Hilafet Teorisine Alternatif Yaklaşımlar: Seyyid Bey Örneği (1922-1924)," *Dîvân: İlmî Araştırmalar* 2 (1996), ss.119-146; Sami Erdem, "Seyyid Bey," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c.37, ss.54-56. Söz konusu konuşma etrafındaki tartışmalar ve değerlendirmelerin bir kısmı için bkz. İsmail Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi: Metinler, Kişiler* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2011), c.1, ss.231-282; Hüseyin Arslan, "Hilâfet Tartışması: Seyyid Bey ve Şeyhülislâm Mustafa Sabri Örneği," *Dinî Araştırmalar* 37 (2010), ss.45-62; Osman Eskicioğlu, "Seyyid Bey'in Hilafet Anlayışı Üzerine Bazı Düşünceler," Osman Karadeniz, A. Bülent Baloğlu ve A. Bülent Ünal (ed.), *Türk Hukuk ve Siyaset Adamı Seyyid Bey Sempozyumu* (İzmir: İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1999) içinde, ss.67-74; Yusuf Eşit, "Seyyid Bey'in Hilafete Dair Görüşlerinin İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi," *I. Uluslararası Sosyal Bilimler Sempozyumu Asos Congress Bildiri Kitabı* (Elazığ: Asos Yayınları, 2016), ss.1286-1296.

ğa me'zûn bulunmasıdır. Çünkü cum'a ve bayram namâzları şe'â'ir-i İslâmiyye'dendir. Onların 'alenen izhârı lâzimedendir. İşte cum'a ve bayram namâzlarının şîhhatinde izn-i 'âmın şart olması bu hikmete müsteniddir. Binâ'en'aleyh bir hâlifeye, bir pâdişâh, bir vâlî veya bir kumandan yalnız kendi ma'ıyyetiyle cum'a namâzını kılmak isteyüp de câmî' veyâhüd kal'a kapılarını kapatdırarak halkı duhûlden men' eylese o namâz şahîh olmaz. İşte bu mes'eleyi de bu şüretle taşhîh etmek lâzımdır. Te'essüf olunur ki 'âlim geçinen birçok zevât bu mes'eleleri pek basî't oldukları hâlde yine yañlış bellemişlerdir. Bu mes'eleler kütüb-i fîkhiyyeniñ cümlesinde bu şüretle muharrer olduğu hâlde bilmem nasıl olmuş da bunlar pek yañlış, pek açık ha'tâ olarak bellenişmiştir. Buña bir türlü 'aqlım ermedi. Ben kütüb-i fîkhiyye içinde şu söylediklerimiñ 'aksini iddi'â eden bir kitâb, bir 'ibâre görmedim.

Konuşma metni TBMM tarafından *Türkiye Büyük Millet Meclisi'niñ 3 Mart 1340 Tarihinde Mün'aqid İkinci İctimâ'ında Hilâfetiñ Mâhiyet-i Şer'ıyyesi Haqqında 'Adliye Vekîli Seyyid Bey Tarafından İrâd Olunan Nu'tk* adıyla 1340'ta 63 sayfalık bir risale şeklinde yayımlanmıştır.³⁰

Kemaleddin Efendi gözaltında ve mahkeme huzurundaki ifadelerinde mevzubahis şiiri yazmasının sebeplerinden biri olarak Seyyid Bey'in Meclis kürsüsünde yaptığı bu konuşmayı göstermiş, konuşmanın cuma namazıyla ilgili kısmını vurgulayarak "Meclis'de bunuñ böyle olmadığını birçokları bildiği hâlde i'tirâz olmadığından"³¹ şeklindeki ifadesiyle bundan kırgınlık duyduğunu, bu kırgınlıkla da şiiri kaleme aldığını söylemiştir.

f) Mehmed Seyyid Bey'in *Sebîlürreşâd*'da Yayımlanan Ders Notları: Mehmed Seyyid Bey'in hilafetle ilgili yaptığı konuşmadan üç buçuk ay sonra 19 Haziran 1924 tarihli *Sebîlürreşâd* gazetesinde Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi'ndeki derslerinde dile getirdiği bazı düşünceler haber şeklinde yer almıştır. Dergi idarecileri Seyyid Bey'in bu tarz şeyler söyleyeceğine ihtimal vermediklerini belirterek, kendilerine gönderilen ders notlarını üç madde de özetleyip neşretmişlerdir. Başlığı "Te'yîde Muhtâc Rivâyetler" olarak belirlenen yazı, gazete yetkililerinin şu notuyla başlamaktadır:

İlahiyât Fakültesiniñ hem re'îsi hem de târîh-i fîkh müderrisi Seyyid Bey'in eşnâ-yı dersde talebe-i 'ulûma telkîn etmiş olduğu rivâyet hâlin-

³⁰ Yukarıdaki kısım için bkz. Mehmed Seyyid Bey, *...Hilâfetiñ Mâhiyet-i Şer'ıyyesi...* (Ankara: TBMM Yayınları, 1340), s.50; konunun anlatıldığı kısmın tamamı için bkz. ss.47-50.

³¹ Şark İstiklal Mahkemesi Arşivi, belge no.IM_T12_K067_D610-1_G001_0004.

de deverân eden bir kısım sözlerini -söylemeyeceğine delil maqâmında- ber-vech-i âtî nakl ediyoruz.

Bu notlarda en dikkat çeken kısım, Seyyid Bey'in Osmanlı uleması arasında müctehid bulunmadığını, Molla Hüsrev, İbn Kemâl vs. zevatın tamamının mukallid olduğunu, bunların kudemanın sözlerini düşünmeden, tahlil etmeden, tartışmadan kabul ettiklerini söylediği paragraftır. Notlar bittikten sonra gazete yetkilileri bununla ilgili yine bir paragraflık değerlendirme yazısı yazmışlardır. *Sebîlürreşâd* imzalı yazıda yetkililer bu fikirleri Seyyid Bey'in söylediğine ihtimal vermediklerini tekrarlamışlar, mutlaka bir yanlışlık olduğunu vurgulayarak esasen Seyyid Bey'den bir tashih yazısı beklidiklerini ima etmişlerdir. *Sebîlürreşâd* her ne kadar bu notlardaki fikirleri Seyyid Bey'e yakıştıramasa da Seyyid Bey söz konusu yazıdan 10 sene önce (1330/1914) Meclis-i Mebusân'da İzmir'i temsilen bulunuyorken hemen hemen aynı konuları *İslâm Mecmû'ası*'nda "İctihâd ve Taqlid" başlığı altında yayımladığı için yıllar sonra derslerde anlattıkları nevzuhûr fikirleri değildir.³²

Kemaleddin Efendi sorgusunda ve savunmasında okuduğu bu yazının da kendisini üzdüğünü söylemiş, Seyyid Bey'in cehlini ortaya dökmek gayesiyle bir kaç defa kalemi eline aldıysa da "zamânîñ nezâketi" ve şartların bu tarz şeyler yazmaya elverişli olmaması sebebiyle korktuğunu, cevap vermekten vazgeçtiğini, bu teessür saikiyle de gazeli yazdığını ifade etmiştir.

g) Konya'da bir Camide Hafızlık Yapan Öğrencilerin Baskına Uğraması: Hilafetin ilgası ve Tevhîd-i Tedrîsât Kanunu'nu takip eden günlerde, *Sebîlürreşâd* gazetesinin 5 Haziran 1924 tarihli sayısında *Tevhîd-i Efkâr* gazetesinin birkaç gün önce yayımladığı bir habere yer verilmiştir. Haber *Câmi'de Hıfz-ı Kur'ân Mücrimleri* başlığı taşımaktadır. Buna göre, Konya'da hafız yetiştiren Dârül-Huffâz Mektebi kanunen kapatılınca talebeler bir camide hafızlıklarına devam etmişlerdir. Ancak ihbar üzerine camiye baskın yapılmış ve çocuklar "suçüstü" yakalanmışlardır. *Sebîlürreşâd*, devrin Maârif Vekili Hüseyin Vâsıf Bey'e [Çınar] (ö.1935) bu baskını yapanlar hakkında işlem yapılıp yapılmayacağını sormaktadır. Gazetede yer alan haberin tam metni şu şekildedir:

³² *Sebîlürreşâd*'daki yazı için bkz. "Te'yide Muhtâc Rivâyetler," *Sebîlürreşâd* 24:605 (19 Haziran 1340), ss.108-109; "İctihâd ve Taqlid" başlıklı tefrikalar için bkz. *İslâm* 1:4 (13 Mart 1330), ss.105-107; 1:5 (27 Mart 1330), ss.133-138; 1:7 (24 Nisan 1330), ss.194-197.

Tevhîd-i Efkâr refikimizde okunmuştur:

Konya'dan mevşûku'l-kelim muhterem bir zât ma'tba'amıza yazıyor: Muqaddemen hâfız yetiştirmek üzere Konya'da te'sis edilmiş olan Dârü'l-Huffâz, Ma'ârif Vekâleti'niñ emriyle sedd edilmiş, bunuñ üzerine hâfızlar câmi'-i şerîfde hıfz-ı Qur'an dersine başlamışlardı. Bunu haber alan ma'ârif müfettişi ders eşnâsında câmi'e giderek hâfızların hâkîkâten hıfz-ı Qur'an dersine devâm etmekte olduklarını görmüş ve bunuñ üzerine hâfızları cürm-i meşhûd hâlinde yakaladığını mübeyyin bir rapor kaleme alıp mâ-fevkine taqdim etmişdir.

Hıfza çalışanları cürm-i meşhûd hâlinde yakalayan -sâbıkan polis müfettişi olması muhtemel- ma'ârif müfettişi bu gayretine mükâfâten bir derece terfî edilmedi mi 'acebâ?

Laik bir hükümet te'sis etdiğimizizi iddi'â eylediğimize ve laikliğin ise kimseniñ vicdânına, dîn ü imânına karışmamak demek olduğunu söylediğimize nazaran, Konya'daki ma'ârif müfettişiniñ câmi'de hıfz-ı Qur'an'a çalışanları ne hâkla yakaladığını ve ne şalâhiyetle talebeniñ cürm-i meşhûd hâlinde hıfz-ı Qur'an eylediklerini mübeyyin rapor kaleme alarak mâ-fevkine taqdim eylediğini sormağa hâkımız yok mu?

Ba'zı âşâr-ı va'tan-perverâneyi okuyanlara karşı devr-i istibdâdda böyle cürm-i meşhûd hâlinde yine jurnaller verilir ve o jurnallere Sulţân Hamîd tarafından ihsânlarla muqâbele edilirdi. O eski jurnalcilik uşulünü aındıran bu hâdişe karşısında laik Ma'ârif Vekili'niñ ne yaptığını, ma'ârif müdürini tecziye edip etmediğini sormağa hâkımız yok mu?³³

Kemaleddin Efendi sorguya çekildiğinde *Sebilürreşâd*'da okuduğu bu haberin de üzüntüsünü arttırdığını ve kendisini söz konusu şiiri yazmaya sevkettiğini söylemiştir.

Kemaleddin Efendi'nin Yazdığı Gazelle İlgili Sorgusu ve Mahkeme-deki İfadeleri

Şark İstiklal Mahkemesi savcısı Ahmed Süreyya Bey, Kemaleddin Efendi'yi 12 Ağustos 1926 Perşembe günü sorgulamıştır. 19 sayfalık sorgu metninin gazelle ilgili kısmı şöyledir:

Evrâk meyânında mevcûd 11 Kânûn-ı Evvel [1340 /11 Aralık 1924] târîhli mektûbundaki şi'ir aqsâmı kendisine okundukda bunuñ ne için ve ne hiss ü kanâ'atle yazıldığı su'al olundu.

³³ Bkz. "Câmi'de Hıfz-ı Qur'an Mücrimleri," *Sebilürreşâd* 24:603 (5 Haziran 1340), s.80.

[Kemaleddin Efendi:] - Bunlar hücre-i iştigâlimde yazılmış. Ne propaganda âleti yapılmış ve ne de i'ân edilmiştir. Bunun da iki sebebi vardır:

1) Merhûm Dârü'l-Fünûn emîni Seyyid Bey Meclis-i Millî'de hilâfet bahşi olurken cum'a namâzının bir şartını bedâhete karşı inkâr edip bütün 'ulemâyı ve a'zâ-yı kirâmı techil ü igfâl etmiş ve mu'ahharen daği *Sebîlürreşâd* gazetesinin bir nüshasında 'Hocalar hadîş-i şerîf bilmezler!' demişdi. Hasbe'l-meslek, hilâf-ı haqîkat olan bu acı sözden pek çok müte'essir olmuş ve muqâbelede bulunup da cehlini meydâna koymak için birkaç def'a kâlemi ele alarak hazırlanmış, faqat zamânın nezâketi ile kiyâset ve siyâset bu mişillü şey'e müsâ'id olmadığından muqâbeleden vazgeçip teessürâtımı ta'dil için böyle bir şey yazmış ve kimseye de okumamışım.

2) Yine *Sebîlürreşâd* gazetesinin mu'ayyen bir nüshasında "Konya ma'ârif müdürü fülân câmi'de hocalar Qur'ân okurken polis vâsıtasiyle cürm-i meşhûd hâlinde yakalatdı." diye bir söz vardı. Bi't-tab' bu da teessürâtımı tezyîd etmişdi. Ma'a-hâzâ bunda daği yine bir hikmet-i hükümet olduğu ilâve edilerek vuqu'a gelen şu mü'essif hâlini sebebinin daği bizim gibi zâhir-bînler değil, belki 'ârifler bilir diye bir hüsn-i te'vile rabt edilmiş.

- İfâde-i me'hûze ve mazbûtañız doğru ve güzel yazılmış ise kırâ'at etdikden sonra her şahîfesini imzâ ediniz.

- Okudum, doğrudur, imzâ ederim. 12 Ağustos 1926.³⁴

Kemaleddin Efendi ve çocukları 4 Eylül 1926 Cumartesi günü mahkemeye çıkarılırlar. Kemaleddin Efendi'ye hazırlanan dava dosyası üzerinden sorular sorulur. Sıra söz konusu şiire gelince, heyetten biri şiiri okur, bunun kendisine ait olup olmadığını sorar. Kemaleddin Efendi kendisine ait olduğunu beyan eder. Bunun üzerine savunmada Kuvâ-yı Milliye lehine söyledikleriyle bu şiirin çelişki oluşturduğunu ona hatırlatırlar. Kemaleddin Efendi bu şiir meselesinden önce Kuvâ-yı Milliye için mevlid okuttuğunu, bu hareket lehine dualar ettiğini ve fetvalar verdiğini, bunları çeşitli yazılarla da ilgili yerlere bildirdiğini belirtir. Mahkemenin sorusuna cevaben yukarıda ayrıntılı bir şekilde bilgi verdiğimiz Seyyid Bey konusunu anlatır. Kendisine yine bu şiirinden hareketle hilafete ve inkılaplara nasıl baktığı sorulur. O da hilafetin "lafz-ı bî-ma'nâ" olduğunu, buna dair konuşmalar da yaptığını

³⁴ Sark İstiklal Mahkemesi Arşivi, belge no.IM_T12_K067_D610-1_G005_0018, IM_T12_K067_D610-1_G005_0019.

söyler. Sözü yine Seyyid Bey konusuna getirerek onun Cuma'nın şartlarını inkar edip çarpıtmasının kendisini üzdüğünü, yoksa Cumhuriyet'in İslami esaslara en uygun yönetim biçimi olduğunu ifade eder. Bunun üzerine kendisine "pâdişahların şer'an ma'nâsız olarak taşıdıkları hilâfet 'ünvân ve şıfatının ref edilmesinden neden müte'essir olduğu" sorusu yöneltilir. Kemaleddin Efendi bundan müteessir olmadığını, yalnızca Cuma meselesine taktığını tekrarlar. Şiiri herhangi bir yerde yayımlamadığını, kimseye okumadığını, sadece aile mektubuna yazdığını vurgular. Mahkeme heyeti tarafından bu defa Kemaleddin Efendi'ye "hilâfet medlül-ı esâsının lağvına kâni' olduğu hâlde manzûmesinde hilâfetiñ ilgâsından neden müte'essir olduğu ve şer'atın ilgâsını ne hakla iddi'â ettiği" itirazında bulunulur; ona "şer'at ilgâ edilse idi medâr-ı ma'şeti olan müftiligi nasıl muhâfaza edebileceği" sorulur; sonra da çocuklarının fikrini zehirlerken toplumdan ve yediği ekmekten nasıl utanmadığı yüzüne vurularak azarlanır. Kemaleddin Efendi bu sözleri karşılıksız bırakır. Sorgulama ve savunma böylece tamamlanır.

Bu kısmın resmî zabıtlardaki okunuşu şöyledir:

... 11 Kânûn-ı Evvel 340 [11 Aralık 1924] târihli mektûbdaki manzûme kendisi tarafından yazıldığını söylemesi üzerine biraz evvelki te'mînâtıyla nasıl te'lif edeceği su'âl olundukda Dârü'l-Fünûn emîni Seyyid Bey'in Meclis-i Millî'de hilâfet mevzû'-ı bahş iken 'Cum'a şartında izn-i 'âm yokdur, izn-i imâm vardır' dediğini,³⁵ bunu 'aksi câhil hocaların sû-i niyetine isnâd ettiğini ve Meclis'de bunuñ böyle olmadığını birçokları bildiği hâlde i'tirâz olmadığından şahşî bir igbirâr taht-ı te'sirinde yazdığını, ta'mim etmediğini, yalnız 'â'ile mektûbu olan bu mektûba derc ile iktifâ ettiğini, hattâ Meclis Riyâseti'ne ve Seyyid Bey'e de açık yazmakta bir mahzûr görmediği hâlde korkduğundan şarf-ı nazar ettiğini söylemekle, hilâfetiñ ahkâm-ı kânûniyye-i hâzıra ile nasıl telaqqî edildiği su'âl olundukda, hilâfetiñ lafz-ı bî-ma'nâ olduğuna dâ'ir hitâbeler de yaptığını, bu mes'elede Seyyid Bey'in Cum'a'nın şartınıñ altı olduğunu inkâr etmesine müte'essir olduğunu ve Cumhûriyet şekl-i hükûmeti esâsât-ı İslâmiyye'ye çok muvâfık olduğunu beyân eylemesi üzerine pâdişahların şer'an ma'nâsız olarak taşıdıkları hilâfet 'ünvân ve şıfatının ref edilmesinden neden müte'essir olduğu su'âl olundukda, bundan müte'essir olmadığını, yalnız Cum'a mes'elesine müte'essir olduğunu ve hilâfet medlül-ı esâsının lağvına kâni' olduğu hâlde

³⁵ Zabıtta görüldüğü üzere "izn-i 'âm yokdur, izn-i imâm vardır" cümlesi yazılmışsa da kanaatimizce zabıt yanlış tutulmuştur. Zira etraflıca ele aldığımız üzere Seyyid Bey bahsi geçen konuşmasında "izn-i imâm degil, izn-i 'âm esâsdır" görüşünü savunmuştur.

manzūmesinde h̄ilāfetiñ ilgāsından neden müte'eşşir olduğu ve şerī'atın ilgāsını ne haqla iddi'ā etdiği su'āl olundukda ve şerī'at ilgā edilse idi medār-ı ma'īşeti olan müftülüğü nasıl muhāfaza edebileceği ve nasıl cem'iyetden ve yediği ekmekten utanmayarak çocuklarının fikrini tesmīm etdiği haqlında irād edilen su'āle karşı sükūt ile muhābelede bulundu.³⁶

Savunma tamamlanır, müzakereler yapılır ve mahkeme davayı sonuçlandırır. Buna göre, "H̄ānelerinde h̄ilāfet ve şerī'atin ilgāsı ve [şapka] iksāsı gibi teceddūd 'aleyhine eş'ār ve mekātīb ve sâ'ire zuhūr etmekle maznūn ve mevķūf El'aziz merkez müftisi Kemāleddin Efendi ve maḥdūmları"ndan Ömer Naīmî'nin örfi idarenin devamı müddetince "idāre-i 'örfiyye mıntıkaşı dāhiline ikāmetleri" uygun bulunmaz;³⁷ Kemaleddin Efendi El'aziz'e at sırtında 15-16 gün mesafede bulunan Samsun'a sürülür, Ömer Naīmî ise Ankara Hukuk Mektebi'ndeki eğitimi aksamasın diye Ankara'da ikametle cezalandırılır, Abdülhamid beraat eder. El'aziz'de o hafta göreve başlayan vali Cemal Bey'in [Bardakçı] (ö.1981) ilk işi Kemaleddin Efendi'yi müftülükten azletmek olur. Kemaleddin Efendi bir buçuk yıllık sürgünden sonra El'aziz'e döner, ama resmî vazife alamaz. Yüksek mertebeli memur olmasına ve emekliliği için esas alınan hizmet süresi 32 seneye yaklaşmasına rağmen herhangi bir sebep belirtilmeksizin düşük kademe ile emekli edilir. Çok geçmeden mesane kanserine yakalanır ve 2 Şubat 1936'da El'aziz'de vefat eder.³⁸

Gazelin Açıklaması

Kemaleddin Efendi naziresini tabii olarak Hersekli Arif Hikmet ve Mualim Naci'nin gazelleriyle aynı vezinde yazmıştır. Şiirin vezni *mefā'ilün fe'ilātün mefā'ilün fe'ilün (fa'lün)*'dür. Kemaleddin Efendi'nin mecmuasında bu şiir onun dest-i hattıyla "Ārif Hikmet Bey'iñ Ğazeline Zamānımızdaki Ahvāle Muvāfiķ Bir Şüretde Yazdığım Bir Nazīredir" başlığıyla yer almaktadır.³⁹ Mecmua ile mektup arasında nüsha farkı bulunmamaktadır.

1. *Ḳalem vekāyi'-i devrāna tercümān olalı*
Şahā'if üstüne āverde-i beyān olalı
2. *Buñā mūmāşil olan hādışātı sanmam ki*
Geçirmiş ola sicille cihān cihān olalı

³⁶ Şark İstiklal Mahkemesi Arşivi, belge no.IM_T12_K067_D610-1_G001_0004.

³⁷ Şark İstiklal Mahkemesi Arşivi, belge no. IM_T12_K067_D610-1_G001_0006.

³⁸ Karataş, "Harput Ulemāsından Müderris-Müftü Mehmed Kemāleddin Efendi," ss.73-75.

³⁹ *Mecmū'a*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, Yazmalar Bölümü, no.38182, vr. no. yok.

[*Kalem dünya hadiselerine tercüman olup yaşananları sayfalara kaydettiği günden beri buna benzer vak'aları deftere geçirdiğini sanmıyorum.*]

Birbirine bağlı bu iki beyit Kemaleddin Efendi'nin yukarıda sıraladığımız hadiseler karşısındaki hayretini ifade etmektedir. Bazı rivayetlere göre ilk yaratılan nesnelere biri kalemdir. Hz. Peygamber'in "أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ نُورِي" (Allah önce benim nurumu yaratmıştır) ve "أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلَ" (Allah'ın ilk yarattığı şey akıldır)⁴⁰ şeklindeki hadislerinin yanısıra kaynaklarda "أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ الْقَلَمَ" (Allah'ın ilk yarattığı şey kalemdir) hadisi de bulunmaktadır.⁴¹ Allah Teala yaratmayı murad ettiği ne varsa yarattıktan sonra kalemi olacıklara şahit tutmuş ve ona yazmasını emretmiştir. Kalem "Ne yazayım?" deyince de Allah, "Olanları ve olacakları!" buyurmuştur.⁴² Bu sebeple kalem dünya yaratıldığından beri olan her şeyi yazmış ve yazmaktadır. Kemaleddin Efendi'ye göre büyük küçük, gizli aşık ne varsa hepsine tanıklık eden kalem bu devirde yaşananların benzeri hadiselerle denk gelmemiştir.

3. Evet tebeddül ederdi hükümet-i İslâm

Ṭaraf ṭaraf ḥulefâ sevreti 'ayân olalı

4. Faḳaṭ ḥilâfeti hem de şerî'ati ilgâ

Eden de var mıydı ḥukkâm ḥükümrân olalı

[*Halifelerin şiddeti ve kahredici gücü her yönden aşık olsaydı evet, İslam hükümeti değişebilirdi. Fakat hâkimlerin hüküm sürdükleri zamandan bugüne kadar kim hilafeti hatta şeriatı kaldırmaya cüret edebildi?*]

Kemaleddin Efendi meşrutî bir hükümranlık taraftarıdır. Oğlu Abdülhamid'e gönderdiği 28 Aralık 1924 tarihli mektubunda Cumhuriyet'i idare eden Halk Fırkası hükümetinin icraatını tenkit ederken "Artık kânûn ve 'adâlet hani? Yaşasın Meşrûtiyet!" demektedir.⁴³ Binaenaleyh, halifenin gölgesindeki idareciler memleketi adaletle yönetemiyorlarsa, zulüm ve şiddet her tarafta yaygın hâle gelmişse hâkimler heyetinin belli bir kontrol sistemine bağlı olarak onları görevden alıp yeni bir İslam hükümetini tayin

⁴⁰ El-'Aclunî, *Keşfu'l-Ḥafâ'*, tah. Aḥmed Kālâş (Beyrut: Dâru İḥyâ'it-Turâsî'l-İslâmî, 1351), c.1, s.263 (no.822); ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ'*, tah. Şu'ayb el-Arnâ'ut (Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 1982), c.10, ss.669-670.

⁴¹ Et-Tirmizî, *el-Câmi'u'l-Kebîr: Sunenu't-Tirmizî*, tah. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1998), c.4, s.29 (no.2155); el-Hâkim en-Nisâbüri, *el-Mustedrek 'alâ's-Şaḥîḥayn, K. Tefsîr, B. Tefsîru Süreti Ḥâ-Mîm el-Câsiye* (Kahire: Dâru'l-Haremeyn, 1997), c.2, s.533 (no.3750).

⁴² İbn 'Asâkir, *Târîḫu Medîneti Dimeşek*, haz. Muḥibbuddîn Ebû Sa'îd 'Umer b. Ğarâme el-'Amrî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995), c. 56, s.208; İbn 'Adiyy, *el-Kâmil fi Ḍu'afâ'ir-Ricâl* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1984), c.6, s.2273.

⁴³ Şark İstiklal Mahkemesi Arşivi, belge no.IM_T12_K067_D610-1_G015_0003, IM_T12_K067_D610-1_G015_0004.

etmesini makul bulmaktadır. Fakat şiddete meyyal bir hükûmeti devirmek bahanesiyle hilafet kurumunu topyekûn kaldırmak, hele İslam coğrafyasında şeriatî hükümsüz bırakmak olacak iş değildir!

Sorgu esnasında kendisine “Yaşasın Meşrûtiyet!” cümlesini niçin yazdığı sorulduğunda Cumhuriyet’in Meşrutiyet’ten doğduğunu, Meşrutiyet sevilirse Cumhuriyet’in gayet tabii sevileceğini söylemiştir. Savcının üsteleyerek “Cumhûriyet devrinde Cumhûriyet Hükûmeti müftisi olduğunuz hâlde mektûbuñuzda ‘Yaşasın Meşrûtiyet!’ diyorsunuz. Bundaki maşşad nedir?” diye sorması üzerine tekrar “Cumhûriyet Meşrûtiyet’den tevellüd etmiştir. Onuñ için böyle söyledim” demiş ve “Biz Cumhûriyet’iñ esâsâtını, ‘umdelerini yeñi öğreniyoruz. Meşrûtiyet hakkında ma’lûmâtımız daha kadîmdir” cümlelerini ilave etmiştir.⁴⁴ Her ne kadar sorgu ve mahkeme şartları altında halifeliği manasız bir kelime addettiğine dair konuşmalar yaptığını söylemişse de onun esas fikri halifelik Müslümanların birliğinin temeli olduğudur. O temel yıkılırsa ittihad bozulur ve ümmet darmadağın olur. Zaten halifeliği savunmadığı, Cumhuriyetçi olduğu iddiası mahkeme heyetini ikna etmemiştir.

5. Cinâyet ‘add edilirmiş tilâvet-i Kur’ân

Bu ülkede bu olur muydu müselmân olalı

[Kur’an okumak meğher adam öldürmek gibi ağır suç sayılıyormuş. Bu ülke İslam toprağı olduğundan bu yana böyle bir şeye şahit olunmuş muydu?]

İkinci mısra “Bu memlekette bir tane Müslüman olsaydı böyle şeyler olabilir miydi?” şeklinde de anlaşılmaya müsâittir. Kemaleddin Efendi bu beyitte *Sebîlürreşâd* gazetesinin Konya’da bir camide hafızlık yapan talebelerin tilâvet esnasında “suçüstü” yakalanmalarıyla ilgili yayımladığı yukarıda bahsettiğimiz habere atıfta bulunmuş ve öfkeyle karışık üzüntüsünü açığa vurmıştır.

Esasen bu tarz hassas zamanlarda insanlar otoriteye çoğunlukla ya itaat eder yahut derin bir sükût içerisinde devrin geçmesini beklerler. Kemaleddin Efendi her gün duyduğu ve okuduğu yeni haberlerle dehşete kapılırken başta Meclis’teki ulema takımı olmak üzere kimsenin kılını kıpırdatmamasına içerlemiş, “Bu memlekette bir hakiki Müslüman olsa bunlar olur muydu?” diyerek -velev yalnızca aile mektubunda olsun- sesini yükseltebilmiştir. Şark İstiklal Mahkemesi savcısının Abdülhamid’in ifadesini alırken “Pe-

⁴⁴ Şark İstiklal Mahkemesi Arşivi, belge no.IM_T12_K067_D610-1_G005_0011.

deriñizle ve efrād-ı ‘ā’ileñizle bir arada bulunduğunuz zamān siyāsī mübāhaşāt ve münākaşāt yapar mı idiñiz?”, “İdāre-i hāzıradan, teceddüd ve inqılāb-ı ahır māhiyet ve netā’icinden münākaşalarıñız, mübāhaşeleriñiz olmaz mı idi?” şeklindeki ısrarlı sorularıyla evde neler konuştuklarını bile merak etmesi,⁴⁵ neredeyse fısıldeşmanın da suç sayıldığı bir zaman diliminde yazılan bu şiirin -nereye yazılırsa yazılsın- bir karşı çıkış örneği olduğu kanaatindeyiz. Ancak, yüzlerce insanı alencele yapılan sorgulamalardan sonra tereddütsüz idama mahkum edip hemen karar gecesi astıran bir mahkemenin huzurunda Kemaleddin Efendi de pek çok zanlı gibi “hasbe’l-beşeriyye” (insanlık hâli icâbı) korkmuş, istikbal endişesine kapılmış, yazdıklarının arkasında duramamış, pişmanlık duygusu içinde şu şekilde af dilemiştir:

...Bendeñiziñ ve ‘aşrî bir ‘irfān ocağınınñ şu’le-i irfānı olan maḥdüm-ı bendeleriñ lutfen ve ‘ināyeten berā’eti hakkında bir karar-ı ‘ādilāne itihāzına müsā’ade ve ‘ināyet buyurulmasını ile’l-ebed beķāsından emīn bulunduğumuz hükümet-i mübeccele-i Cumhūriyye nāmına şiddetle niyāz ve istirhām eylerim.⁴⁶

6. Sezādır etse te’essüf cihān Kemāleddīn

Şu hāli görmedi zīrā zamān zamān olalı

[Kemaleddin! Bütün dünya üzülse yeridir! Çünkü zaman zaman olalı şu hāli görmedi.]

Kemaleddin Efendi üzüntüsüne bütün mahlukatı da ortak etmekte ve zamanın yaratıldığından beri böyle bir hāle şahit olmadığını belirtmektedir. Beyitte mübalağaya gidilmiştir. Şair, dünyanın ilk insandan bu yana iyi ile kötünün, doğru ile yanlışın, güçlü ile zayıfın sahnesi olduğunu bilmektedir. Hak ve hakikatin tarih boyunca önce mazlumların ve güçsüzlerin elinde yükseldiğinin, bu sebeple bütün semavi kitaplarda inananlara daima sabır tavsiye edildiğinin farkındadır. Beyitte, yaşanan tecrübenin bir kişinin omuzuna ağır geldiği vurgulanmak istenmiş, hadiselerin şiddetinin bütün dünyayı -yahut hiç olmazsa İslam dünyasını- ilgilendirdiğine işaret edilmiştir.

⁴⁵ Abdülhamid Efendi bu sorulara “Hayır! Yapmazdık”, “Olmaz idi. ‘Adetimiz degildir. Siyasetle iştiğālimiz ve ülfetimiz yokdur” cevaplarını vermiştir. Bkz. Şark İstiklal Mahkemesi Arşivi, belge no.IM_T12_K067_D610-1_G005_0035.

⁴⁶ Bu cümle Kemaleddin Efendi’nin mahkemeye sunduğu yazılı savunmasında geçmektedir. Şark İstiklal Mahkemesi Arşivi, belge no.IM_T12_K091_D831_G028_0011.

7. Bunuñ da hikmetini ‘arîf olmayan bilmez

Cihân cemâl ü celâl nûruna mekân olalı

[*Dünya Allah’ın cemal ve celal nuruna mekan olduğundan beri bu hadiselerin hikmetini yalnız arifler bilmıştır.*]

Tasavvuf düşüncesinin temel kaidelerinden biri Allah’ın zâtı, esmâsı ve sıfâtıyla bütün yarattıklarına her an, her yerde tecelli etmesidir. *Cemâl* ve *celâl* O’nun muhtelif sıfatlarından ikisidir. İlki lütuf, merhamet ve güzelliğini, ikincisi ise azametini, kahredici hiddetini ve ululuğunu ifade eder. O, kâh *cemâliyle* tecelli ettiği yeri, kişiyi yahut cemiyeti rahata erdirir, ferahlatır; kâh *celâliyle* ıztıraba sevkeder, daraltır, bunaltır, çaresiz bırakır. O dilediğini dilediği gibi yapar,⁴⁷ kimse O’na hesap sormaz,⁴⁸ O’nun hikmetinden de sual olunamaz. Ancak türlü imtihanları geçip, manevi mesafeleri aştıktan sonra eşyanın hakikatine vakıf olanlar, tevhidi bizzat idrak eder, O’nun tecellilerinin barındırdığı hikmetleri görürler, tanırlar, anırlar. O’nun istisnasız her şeyi bilerek ve yerli yerince yaptığını kavrar, bazı esrarına muttali olurlar, Rabbani tecelliyatı müşâhede ederler. Tasavvuf dilinde bu zevata arif/insan-ı kâmil denir. Bu kişiler için *cemâl* sıfatının tecellisi olan lütuf da *celâlin* tecellisi kahır da Kemâleddin Efendi’nin ikinci mısırda vurguladığı *nûra* tekabül etmektedir.⁴⁹

Kemaleddin Efendi bu beyitte yukarıdaki tasavvufi düşünceyi dillendirirken yanında beytin ilk mısraındaki ‘arîf ve hikmet kelimelerini yan yana kullanarak da şiirini tanzir ettiği Arif Hikmet Bey’e telmihte bulunmuştur.⁵⁰ Sorgudaki ifadesinde ise beyitteki *hikmeti hikmet-i hükümete* hamletmiş, kendisi gibi sadece zahiri görüp feveran edenlerin değil, perde arkasına da vakıf olan ariflerin hükümetin icraatlarındaki esas maksadı bildiklerini belirterek şiirini “hüsn-i te’vîl” ile izah etmeye çalışmıştır.

⁴⁷ 14/İbrâhîm:27.

⁴⁸ 21/el-Enbiyâ’:23.

⁴⁹ Tasavvuf edebiyatında bu husus pek çok mutasavvif şair tarafından nazmen dile getirilmiştir. Eşrefoğlu Rûmî’nin (ö.1470) “Gelse celâlınden cefâ yâhud cemâlinden vefâ / İksi de câna safâ, senden hem o hoş hem bu hoş” beyti, İbrâhim Tennûrî’nin (ö.1482) “Hoşdur bana senden gelen / Ya hil’at u yâhud kefen / Ya taze gül yâhud diken / Kahrın da hoş lutfun da hoş” mısraları, Niyâzî-i Mısrî’nin (ö.1694) “...olur peydâ” redifli tevhidi buna örnek verilebilir. İlgili kısımlar için bkz. *Eşrefoğlu Rûmî Divânı*, haz. Mustafa Güneş (Ankara, 2000), s.220; Ahmed Remzî Dede, *Bergüzâr* (Kastamonu: Vilâyet Matba’ası, 1329/1913), s.36; Kenan Erdoğan, *Niyâzi-i Mısrî: Hayatı, Edebi Kişiliği, Eserleri ve Divânı* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1998), ss.4-6.

⁵⁰ Arif Hikmet Bey de şiirinin “Kalem haқиқat-i i’câza tercümân olalı” şeklindeki son mısraında şiirin yayımlandığı *Tercümân-ı Haқиқat* gazetesine işaret etmiştir.

Sonuç

Atatürk'e suikast teşebbüsünü takip eden günlerde Diyarbekir Sansür Memurluğu'ndaki görevlinin Ankara'dan gönderilen bir mektuptaki "Avcı'nın yerine keklik gelmedi..." cümlesini şifreli bir ibare zannederek durumu Dâhiliye Vekâleti'ne bildirmesi, Vekâlet'in de Ankara İstiklal Mahkemesi'ne haber vermesiyle başlayan hâdiseler zinciri umulmadık mecralara kaymış; Harput'ta asırlarca dinî ilimlerin menbaı olan ve büyük bir saygıyla anılan Efendigil/Müftügil ailesinin nüfuzunun kırılması, aile ferdlerinin doğup büyüdüğü topraklardan uzaklaştırılmaları, bazı mallarına el konulması, aile reisi El'aziz Merkez Müftüsü Kemaleddin Efendi'nin vazifesine son verilmesi, sıkıyönetim müddetince devam eden Samsun'daki mecburi ikametinden sonra da düşük kademeli memur seviyesinden emekli yapılması, içine kapanıp etraftan kendisini tecrid etmesi ile neticelenmiştir. Kemaleddin Efendi'nin başına gelen bu musibetin sebeplerinden en mühimi hilafet ve şeriatin kaldırılması başta olmak üzere hükûmetin bazı icraatlarına dair üzüntüsünü dile getirdiği "olalı" redifli gazelidir. Şark İstiklal Mahkemesi'ndeki savunmasında her ne kadar yazdıklarının inkılaplarla alakasının bulunmadığını, halifelîğin artık anlamını yitirdiğini söylese de mahkeme heyetini samimiyetine ve Cumhuriyet-perverliğine inandıramamıştır. Ancak şiirin herhangi bir yerde yayımlanmamış olması, sadece aile fertlerinden birine gönderilen mektupta yer alması münasebetiyle hapis ve idam gibi daha ağır cezalar almaktan kurtulmuştur.

KAYNAKÇA

- el-'Aclünî, Ebû'l-Fidâ İsmâ'îl b. Muḥammed. *Keşfu'l-Ḥafâ' ve Muzîlu'l-İlbâs 'ammâ İštehere mine'l-Eḥâdîş 'alâ Elsineti'n-Nâs*. Tah. Aḥmed Ḳalâş. 2 cilt. Beyrut: Dâru İḥyâ'it-Turâşî'l-İslâmî, 1351.
- Aḥmed Remzî. *Bergüzâr*. Kastamonu: Vilâyet Maṭba'ası, 1329/1913.
- Arslan, Hüseyin. "Hilâfet Tartışması: Seyyid Bey ve Şeyhülislâm Mustafa Sabri Örneği," *Dinî Araştırmalar* 37 (2010), ss.45-62.
- Beyatlı, Yahya Kemal. *Eski Şiirin Rüzgârıyla*. İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti, 1962.
- "Câmi'de Hıfz-ı Kur'ân Mücrimleri," *Sebilürreşâd* 24:603 (5 Haziran 1340), s.80.
- Erdem, Sami. "Cumhuriyet'e Geçiş Sürecinde Hilafet Teorisine Alternatif Yaklaşımlar: Seyyid Bey Örneği (1922-1924)," *Divân: İlmî Araştırmalar* 2 (1996), ss.119-146.
- , "Seyyid Bey," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c.32, ss.54-56.
- , "Seyyid Bey'in İslâm Hukuku Sahasındaki Çalışmalarının Değeri." Yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul, 1993.
- , "Hilafetin Kaldırılması Sürecinde Teorik Tartışmalar ve Adliye Vekili Seyyid Bey'in Katkısı." Yüksek lisans tezi, Boğaziçi Üniversitesi, İstanbul, 1995).

- Erdoğan, Kenan. *Niyâzi-i Mısırî: Hayatı, Edebi Kişiliği, Eserleri ve Dîvânı*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1998.
- Eskicioğlu, Osman. "Seyyid Bey'in Hilafet Anlayışı Üzerine Bazı Düşünceler," Osman Karadeniz, A. Bülent Baloğlu ve A. Bülent Ünal (ed.), *Türk Hukuk ve Siyaset Adamı Seyyit Bey Sempozyumu* (İzmir: İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1999) içinde, ss.67-74.
- Eşit, Yusuf. "Seyyid Bey'in Hilafete Dair Görüşlerinin İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi," *1. Uluslararası Sosyal Bilimler Sempozyumu ASOS Congress Bildiri Kitabı* (Elazığ: Asos Yayınları, 2016) içinde, ss.1286-1296.
- Güneş, Mustafa (ed.). *Eşrefoğlu Rûmî Dîvânı*. Ankara, 2000.
- el-Ḥâkim en-Nisâbüri. *el-Mustedrek 'alâ's-Şaḥîḥayn*. 5 cilt. Kahire: Dâru'l-Haremeyn, 1997.
- Hersekli 'Arif Hikmet. [Gazel]. *Tercümân-ı Haḳîkat* (13 Rebî'ü'l-âḫir 1300/1 Şubat 1883). -----, *Dîvân*. nşr. İbnülemin Maḥmûd Kemâl. İstanbul: Maḥba'a-i 'Âmire, 1334.
- İbn 'Adiyy, Ebû Aḫmed 'Abdullâh b. 'Adiyy el-Curcânî. *el-Kâmil fi Du'afâ'i'r-Ricâl*. 8 cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1984.
- İbn 'Asâkir, Ebû'l-Ḳâsim Şikâtuddîn 'Alî b. Ḥâsen b. Hibetullâh. *Târîḫü Medîneti Dimeşk*. Tah. Muḥibbuddîn Ebû Sa'îd 'Umer b. Ğarâme el-'Amrî. 80 cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995.
- Kara, İsmail. *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi: Metinler, Kişiler*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2011.
- Karataş, Ahmet. "Harpüt Ulemâsından Müderris-Müftü Mehmed Kemâleddin Efendi," *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49 (2015), ss.29-126.
- , "Kemâleddin Harputî Efendi'nin Şiirleri," *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 50 (2016), ss.71-135.
- Mecmû'a*. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, Yazmalar Bölümü, no.38182.
- Mehmed Seyyid Bey. *Türkiye Büyük Millet Meclisi'niñ 3 Mart 1340 Tarihinde Mün'âkid İkinci İctimâ'ında Hilâfetiñ Mâhiyet-i Şer'iyyesi Haḳkında 'Adliye Vekili Seyyid Bey Tarafından İrâd Olunan Nuḫk*. Ankara: TBMM Yayınları, 1340.
- Mu'allim Nâci. *Mu'allim*. İstanbul: Şirket-i Mürettebiyye Maḥba'ası, 1303.
- , *Yazmış Bulundum*. İstanbul: Mihrân Maḥba'ası, 1301.
- "Te'yide Muḫtâc Rivâyetler," *Sebîlürreşâd* 24:605 (19 Haziran 1340), ss.108-109.
- et-Tirmizî, Ebû 'İsâ Muḫammed b. 'İsâ b. Şevre. *el-Câmi'u'l-Kebîr: Sunenu't-Tirmizî*. Tah. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf. 6 cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1998.
- ez-Zehabî, Ebû 'Abdillâh Şemsuddîn Muḫammed b. Aḫmed b. 'Uşmân. *Siyeru 'Alâmi'n-Nubelâ'*. Tah. Şu'ayb el-Arnâ'ût. 23 cilt. Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 1982.

Şark İstiklal Mahkemesi Arşivi Belgeleri:

- Belge no.IM_T12_K067_D610-1_G001_0004.
 Belge no.IM_T12_K067_D610-1_G001_0006.
 Belge no.IM_T12_K067_D610-1_G004_0007.
 Belge no.IM_T12_K067_D610-1_G004_0013.
 Belge no.IM_T12_K067_D610-1_G005_0011.
 Belge no.IM_T12_K067_D610-1_G005_0018.

Belge no.IM_T12_K067_D610-1_G005_0019.
Belge no.IM_T12_K067_D610-1_G005_0035.
Belge no.IM_T12_K067_D610-1_G008_0001.
Belge no.IM_T12_K067_D610-1_G008_0003.
Belge no.IM_T12_K067_D610-1_G008_0005.
Belge no.IM_T12_K067_D610-1_G009_0003.
Belge no.IM_T12_K067_D610-1_G009_0004.
Belge no.IM_T12_K067_D610-1_G009_0010.
Belge no.IM_T12_K067_D610-1_G010_0006.
Belge no.IM_T12_K067_D610-1_G013_0004.
Belge no.IM_T12_K067_D610-1_G015_0003.
Belge no.IM_T12_K067_D610-1_G015_0004.
Belge no.IM_T12_K067_D610-1_G015_0005.
Belge no.IM_T12_K067_D610-2_G029_0001.
Belge no.IM_T12_K067_D610-2_G029_0002.
Belge no.IM_T12_K067_D610-2_G033_0003.
Belge no.IM_T12_K067_D610-2_G040_0002.
Belge no.IM_T12_K067_D610-2_G040_0003.
Belge no.IM_T12_K067_D610-2_G040_0004.
Belge no.IM_T12_K083_D804-1_G009_0019.
Belge no.IM_T12_K083_D804-2_G028_0044.
Belge no.IM_T12_K083_D804-2_G028_0045.
Belge no.IM_T12_K091_D830_G014_0005.
Belge no.IM_T12_K091_D831_G028_0008.
Belge no.IM_T12_K091_D831_G028_0009.
Belge no.IM_T12_K091_D831_G028_0010.
Belge no.IM_T12_K091_D831_G028_0011.

جامعه حفظ قرآن مجرملری !

~~~~~

توحید افکار رفیق مزده او قومشدر :

قونیه دن موثوق الکلم محترم برذات مطبعه مزه یازیور :

« مقدما، حافظ یتشدرمک اوزره ( قونیه ) ده تأسیس ایدلش اولان ( دارالحفاظ ) معارف وکالتنک امریله سد ایدلش ، بونک اوزرینه حافظلر جامع شریفده حفظ قرآن درسنه باشلامشدری . بونی خبر آلان معارف مفتشی ، درس ائناسنده جامعه کیده رک حافظلرک حقیقه حفظ قرآن درسنه دوام اتمکده اولدقلرینی کورمش و بونک اوزرینه حافظلری « جرم مشهود » حالنده یا قه لادیفنی مبین براپور قلمه آلوب مافوقنه تقدیم ایتشدر . »

حفظه چالیشانلری جرم مشهود حالنده یا قالا یان - سابقا پولیس مفتشی اولماسی محتمل - معارف مفتشی بوغیرنه مکافاة بدرجه ترفیع ایدلمه دیمی عجا ؟

( لایبق ) بر حکومت تأسیس ایتدی کمزی ادعا ایله دیکمزه و ( لایبق ) لنگ ایسه کیمسه نک وجداننه، دین و ایماننه قاریشماقی دیمک اولدیفنی سویله دیکمزه نظراً ( قونیه ) ده کی معارف مفتشنک جامعه حفظ قرآن چالیشانلری نه حقله یا قالا دیفنی و نه صلاحیتله طلبه نک « جرم مشهود » حالنده حفظ قرآن ایله دکلرینی مبین راپور قلمه آلهرق مافوقنه تقدیم ایله دیکنی صورمه حقمز یوقی ؟

بعض آثار و طنپورانه یی او قویانلره قارشى دور استبداده بویله جرم مشهود حالنده ینه ژورناللر و یریلیر و او ژورناللره سلطان حمید طرفندن احسانلره مقابله ایدیلیردی . او اسکی ژورنال جلیق اصولی آکدیران بو حادنه قارشوسنده ( لایبق ) معارف وکیلنک نه یایدیفنی ، معارف مدیرینی تجزیه ایدوب اتمه دیکنی صورمه حقمز یوقی ؟

Sebilürreşad'ın 603. sayısında (5 Haziran 1340/1924) yer alan cami baskını haberi.



Kemaleddin Efendi'nin makalemizin konusu olan gazelinin bulunduğu mektubunun ilgili sayfası.



# Haskala Sırasında Din-Bilim Çatışması: Onay Belgeleri, Bilim Kitapları ve Rabbani Din Adamları\*

ABDULLAH ALTUNCU

Kilis 7 Aralık Üniv. İlahiyat Fakültesi

a.altuncu@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-7385-9188>

## Öz

Matbaanın 15. yüzyıldan itibaren ortaya çıkması ve yaygınlaşması, kitap piyasasının hızlı bir yükselişine neden olmuştur. Yayınlanan eserler konusunda Hıristiyan yöneticilerin kararları, buralarda yaşayan Yahudileri de etkilemiştir. Yahudiler, yaşadıkları ülkelerin idarecileri ile çatışma yaşamamak, ayrıca kendi dini inanç ve geleneklerini korumak amacıyla bazı tedbirler almışlardır. İbranice kitapların basımında onay belgesinin şart koşulması da bunlardan birisidir. Avrupa'daki Aydınlanma dönemi etkisiyle ortaya çıkan ve Yahudi toplumunun modernizasyonunu amaçlayan Haskala hareketi, etkili olduğu 18. ve 19. yüzyıllarda birçok yayın ürünü ortaya koymuştur. Bu dönem boyunca bilim, rabbani din adamları ve Maskilim arasında çatışma alanı olmaya devam etmiştir. Rabbani din adamları tarafından, özellikle ilk dönemlerde "potansiyel tehlike" olarak kabul edilen İbranice bilim kitaplarına onay belgeleri verilmeyerek Haskala hareketinin etkisi en aza indirilmeye çalışılmıştır. Sonraki dönemlerde ise bu tutumun değişmeye başladığı görülmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Haskala, Gelenek, Haskama, Rabbani Din Adamları, Bilim, Herem, İbranice

## Abstract

**The Religion-Science Conflict during Haskalah: Approval Documents, Science Books and the Rabbinic Clergy**

The emergence and expansion of the printing house since the 15<sup>th</sup> century led to a rapid rise in the book market. The decisions of the Christian rulers about the published works also affected the Jews living in these areas. Jews had taken some measures to protect their own religious beliefs and traditions as well as not to experience conflict with the rulers of the countries in which they live. One of them was the provision of the certificate of approval in the publication of Hebrew books. The Haskalah movement, which emerged as a result of the Enlightenment period in Europe and aimed at the modernization of the Jewish community, produced many publications in the 18<sup>th</sup> and 19<sup>th</sup> centuries. During this period, science continued to be a field of conflict between the Rabbinic

\* Bu makale "TÜBİTAK 2214-A Doktora Sırası Araştırma Bursu" kapsamında University of Haifa-Department of Jewish History'deki araştırmalarımız sonucunda gerçekleştirilmiştir. Makale, devam etmekte olan "Yahudilikte Gelenegin Yenilikçi Hareketler ve Modernizasyon Karşısındaki Tutumu" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

clergy and the Maskilim. The effect of the Haskalah movement was tried to be minimized by the Rabbinic clergy especially in the early periods, through a system that rejects the issuance of approval documents for the publication of Hebrew science books that were accepted as potentially dangerous. It is observed that this attitude started to change in later periods.

**Keywords:** Haskalah, Tradition, Haskamah, Rabbinic Clergy, Science, Herem, Hebrew

## Giriş

Amsterdam Yahudi cemaatini idare eden rabbiler tarafından, 27 Temmuz 1656'da, Houtgracht'daki sinagogun kapısına İbranice bir metin asılmıştır. Asılan metin, Baruch Spinoza'ya (ö.1677) yönelik *herem* ilanıydı. Yayınlanan *heremde*, bütün ısrarlı çabalara rağmen Spinoza'nın, uzun süredir devam eden sapkın fikir ve davranışlarını terk etmediği anlatılmaktadır. Bu metinde, "sapkın fikir ve davranışların" ne olduğu ayrıntılı bir şekilde belirtilmemiştir. Fakat bu ifadelerle, Spinoza tarafından ortaya konulan kutsal metin kriterlerinin kastedildiği anlaşılmaktadır. Tevrat'ın Musa Peygamber tarafından yazılmadığını ileri sürmesi ve Tanah metinlerinin oluşumu ile ilgili görüşleri Spinoza'nın *nezifa* ve *niduydan* sonra *heremle*<sup>1</sup> de cezalandırılmasına neden olmuştur.<sup>2</sup> Oldukça sert olan ifadelerden sonra Spinoza, artık Amsterdam Yahudi cemaatinin bir üyesi olmaktan çıkarılmıştır. Buna ilaveten metnin sonundaki "Spinoza tarafından yazılan veya hazırlanan hiçbir eserin okunmaması" uyarısı da oldukça dikkat çekicidir:

Meleklerin kılavuzluğu ve kutsal insanların emirleriyle, Baruch Spinoza'yı cemaatten çıkarıyor (*herem*), dışlıyor ve lanetliyoruz. ... Tanrı onu bağışlasın, Tanrı'nın öfkesi ve kıskançlığı onunla olsun. Tanrı'nın lanetiyle sürünsün, Tevrat'ta yazılan bütün lanetler onun üstüne olsun ve ismi Tanrı'nın cennetinin altında yer almasın. Bu kitapta (Tevrat) geçen

<sup>1</sup> *Nezifa* hatalı davranışlar nedeniyle yedi günlük kınama cezasıdır. Kişinin kendi rızası ile utanç içerisinde evine çekilmesi ve hatasından vazgeçmesi beklenilir. *Niduy* ise Tanah metinlerine dayanan bir terimdir. Suçlunun toplumdan izole edilmesini ve toplumun geneli tarafından dışlanmasını kapsayan bir ceza yöntemi olmuştur. Sayılar, 12:14'te yer alan cezanın bu kapsamda olduğu belirtilmektedir. Bununla birlikte *niduy* potansiyel sertliğine rağmen hafif bir ceza olarak görülmüş ve *hereme* göre daha küçük suçlar için uygulanmıştır. Genellikle *niduy* Maimonides (ö.1204) tarafından belirlenip tasnif edilen yirmi dört suç için uygulanmıştır. Bütün bu cezaların içerisinde en ağır olanı *heremdir*. Bununla suçlu, toplumdan tamamen tecrit edilmiştir. *Niduyda* eğitim veya çalışma gibi sebeplerden dolayı toplumla ilişki kurulabilmek mümkün olmuşken, *heremde* böyle bir şey söz konusu değildir. *Niduy* ve *herem* zorunlu bir izolasyon ve tecrit anlamına gelmiş ve bu ceza ancak bir *Bet Din* (Rabbani Mahkeme) tarafından ortadan kaldırılabilmiştir. *Nezifada* ise bireysel pişmanlık esas olmuş ve bu ceza yedi gün sonra kendiliğinden geçerliliğini yitirmiştir. Haim Hermann Cohn, "Herem," *Encyclopaedia Judaica*, c.9, ss.13-14.

<sup>2</sup> Yasin Meral, "Spinoza'nın Teolojik-Politik İncelemesi'nde Tanah Eleştirisi," *Mukaddime* 6:1 (2015), s.20.

bütün lanetlerle Tanrı onu tüm İsrailoğullarından uzak tutsun. ... Kimse Baruch Spinoza'yla konuşmayacak, ona herhangi bir işinde yardım etmeyecek, onunla bir çatı altında olmayacak, onun etrafında bulunmayacak ve buna ilaveten onun yazdığı ya da hazırladığı hiçbir eseri okumayacaktır.<sup>3</sup>

Avrupa'daki Yahudi cemaatlerini idare eden rabbilerin tepkisi, sadece kutsal metinleri ve Yahudi Hukukunu (*halakha*) eleştiren eserlere yönelik olmamıştır. Özellikle Aydınlanma dönemi boyunca rabbiler, birçok bilim kitabının da içerik ve ileri sürdüğü bazı ifadeler nedeniyle Tanah'la çeliştiğini iddia etmişlerdir. Yazılan bu eserler, dini hukuka ve Yahudi geleneğine yönelik bir meydan okuma olarak algılanmıştır. Dolayısıyla bilim, rabbiler ile Aydınlanma dönemi fikirlerinden etkilenen entelektüel çevreler arasında çatışma alanı olmaya devam etmiştir.<sup>4</sup> Bunun sonucunda rabbiler, bu eserlere ve yazarlarına yönelik sahip oldukları yetkiler doğrultusunda çeşitli yaptırımlar uygulamışlardır. Bu yaptırımlar arasında yazılan eserlerin kontrol ve denetimi amacıyla basım için onay belgelerinin şart koşulması, bu belgeyi barındırmayan veya denetim dışındaki eserleri basan matbaalara yüksek cezaların verilmesi ve yasak kabul edilen eserlerin toplatılması ve imha edilmesi yer almıştır.

Bu konuyla ilgili olarak hakkında bilgi vermeyi gerekli gördüğümüz, daha önce yayınlanmış iki önemli çalışma bulunmaktadır. Bunlardan ilki Yasin Meral'in "Erken Dönem İbrani Matbaacılığında Haham Onayları ve Cemaat İçi Sansür" isimli makalesidir.<sup>5</sup> Makale, İbranice yayınların basımı ile ilgili hahamların verdiği onay belgelerini ele almaktadır. Çalışmada, *haskama* adlı onay belgelerinin ortaya çıkışı, tarihi süreç içerisindeki durumu, bu uygulamanın amaçları ve yaşanan gelişmeler, Avrupa ve Osmanlı İmparatorluğu sınırları içerisindeki örnekler doğrultusunda ayrıntılı bir şekilde

<sup>3</sup> Steven Nadler, *Spinoza: A Life* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), ss.120-121.

<sup>4</sup> Bu durum sadece Avrupa'daki Yahudilerde görülmez. Osmanlı Yahudi cemaati içerisinde de benzer tartışmaların yaşandığı anlaşılmaktadır. Menahem de Lonzano (ö.1624), İstanbul'da yayınlanan *Dereh Hayim* (Hayatın Yolu) adlı eserinde felsefe öğrenimine karşı sert bir tavır takınmıştır. Bu eserde Samuel ben Hofni (ö.1034), Maimonides, Levi ben Gershon (ö.1344), Abraham ibn Ezra (ö.1167), Yosef Albo (ö.1444) ve Bahya ibn Pakuda (ö.1120) gibi büyük Yahudi alimlerini felsefeyle meşgul olmalarından dolayı eleştirmiştir. Yine felsefenin gerekli olmadığını belirtmek için bu eğitimi almadığı halde Yahudi tarihi açısından önemli bir yere sahip olan Yosef Karo (ö.1575), Samuel de Medina (ö.1589) ve Yosef ibn Lev (ö.1580) gibi isimlerden de bahsetmiştir. Bkz. Yasin Meral, "16. Yüzyıl İstanbul Yahudi Cemaatinde İlmî Hayat," Feridun M. Emecen, Ali Akyıldız ve Emrah Safa Gürkan (ed.), *Osmanlı İstanbulu - V* (İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Yayınları, 2018) içinde, s.599.

<sup>5</sup> Yasin Meral, "Erken Dönem İbrani Matbaacılığında Haham Onayları ve Cemaat İçi Sansür," *Dini Araştırmalar* 18:47 (2015), ss.96-118.



açıklanmıştır. Makalede daha çok 16. ve 17. yüzyıldaki örnekler üzerinde durulmuştur. Diğer çalışma ise Tal Kogman'ın "Science and the Rabbis: Haskamot, Haskalah, and the Boundaries of Jewish Knowledge in Scientific Hebrew Literature and Textbooks" isimli makalesidir.<sup>6</sup> Bu makalede ise 18. ve 19. yüzyıllar boyunca Orta Avrupa'da *Maskilim*<sup>7</sup> tarafından hazırlanmış bilim kitaplarına yönelik kademeli olarak değişen tutum ele alınmıştır. Bu çalışmaya göre *haskamalar*, gelenek ile *Haskala* hareketi<sup>8</sup> arasındaki çatışmayı göstermekle birlikte sonraki süreçte gerçekleşen işbirliğine de ışık tutmaktadır.

Bu makalede, *Haskala* döneminde meydana gelen din-bilim çatışması, din adamları tarafından bilim eserlerine verilen onay belgeleri çerçevesinde ele alınmaktadır. Çeşitli bilim adamlarının yazdıkları eserler, gösterdikleri tutumlar ve onay belgelerinin verilmesindeki etmenler bazı örneklerle tarihi süreç içerisindeki durumuyla anlatılmaktadır. Makale, *Maskilim*'in yayınladığı bilim kitapları çerçevesinde *haskama* uygulamasının değerlendirilmesi bakımından özel bir konu etrafında şekillenmiştir. Genel olarak 18. ve 19. yüzyıllarda yazılan eserlerden örnekler verilmiştir. Bu açıdan *haskama* konusunda ülkemizde yapılan diğer çalışmalardan ayrılmaktadır.

### 1. İbranice Eserlerin Basımında Onay Belgeleri (*Haskama/Haskamot*)

Yahudilerin öğrenimi için hazırlanan İbranice kitaplar, 1470 gibi erken bir tarihte basılmaya başlanmıştır. 1518 yılına gelindiğinde ise iki yüz elli den fazla İbranice eser yayınlanmıştır.<sup>9</sup> Erken dönem içerisinde başta İtalya olmak üzere, Avrupa'daki büyük Yahudi cemaatlerinin bulunduğu bölgelerde matbaacılığın gelişmesi, Yahudilerin içerisinde bulunduğu sosyal ve politik şartlar, Rönesans ve Reform hareketlerinin Avrupa genelindeki etkisi ve

<sup>6</sup> Tal Kogman, "Science and the Rabbis: Haskamot, Haskalah, and the Boundaries of Jewish Knowledge in Scientific Hebrew Literature and Textbooks," *Leo Baeck Institute Year Book* 62:1 (2017), ss.135-149.

<sup>7</sup> *Haskala* hareketine mensup olanlara İbranicede "aydın" ve "eğitilmiş" anlamına gelen *Maskil* (משכיל) adı verilmiştir. Çoğulu ise *Maskilim*'dir (משכילים).

<sup>8</sup> Avrupa'daki Yahudilerin gettolardan çıkarak seküler Avrupa toplumunun bir parçası haline gelmesine yönelik çıkarılan liberal yasaların ve Aydınlanma dönemi fikirlerinin etkisiyle başlayan, 18. ve 19. yüzyıllardaki Yahudi Aydınlanmasının zeminini oluşturan felsefi ve sosyal bir harekettir. Temellerine bağlı kalarak Yahudiliğe değişim getirme girişimleri, akla dayalı ve kültürel faaliyetler doğrultusunda şekillenmiştir. Yahudi modernizasyonunun ve seküler düşüncenin ön plana çıktığı *Haskala* dönemi, Yahudi tarihinde yeni bir çağın başlangıcı olarak kabul edilmektedir. Ali Osman Kurt, "Yahudi Aydınlanma Hareketi: Haskala," *Milel ve Nihal* 7:1 (2010), s.35; Moshe Pelli, *Haskalah and Beyond: The Reception of the Hebrew Enlightenment and the Emergence of Haskalah Judaism* (Lanham: University Press of America, 2010), ss.9, 39.

<sup>9</sup> Neil Weinstock Netanel, *From Maimonides to Microsoft: The Jewish Law of Copyright Since the Birth of Print* (Oxford: Oxford University Press, 2016), s.51.

karşı-reform hareketlerindeki artış Yahudi din adamlarının ve cemaat liderlerinin, Yahudilerin içerisinde yer aldığı yayıncılık faaliyetlerinde bazı tedbirler almalarına ve çeşitli uygulamalar başlatmalarına neden olmuştur. Bunlardan birisi de *Haskamat ha-Rabanim*'dir (hahamların onayı).

*Haskama*, bir kitabın yayınlanması için matbaacının veya kitabı hazırlayan kişinin, bölgenin yetkili rabbilerinden almış olduğu onay belgesidir. Genel olarak bakıldığında *haskamaların* ilgili kitaplara yönelik "övgü ifade etmesi", "telif hakkı vermesi" ve "basım iznini kapsamaması" gibi birtakım özelliklerinin olduğu görülmektedir.<sup>10</sup> Tarihî süreç içerisinde bu özelliklerden yalnızca birini gösteren örnekler olmakla birlikte tamamını kapsayan *haskamalar* da bulunmaktadır. Bu durum, dinî otorite tarafından verilen *haskamanın*, en başından beri yazar ve yayınevlerinin taleplerini sağlamakla birlikte Yahudi kitap piyasasındaki etkinliği arttırmada araç olarak kullanılmasıyla da ilgili olmuştur.

*Haskamanın* ortaya çıkışı ve bu uygulamanın yaygınlık kazanması ile ilgili farklı görüşler bulunmaktadır. Bunlardan ilkinde göre *haskama*, İtalya'da, 16. yüzyılda, İbranice kitaplara yönelik sansürle eş zamanlı olarak uygulamaya konulmuştur.<sup>11</sup> Matbaanın yaygınlaşmasıyla Katolik Kilisesi'nin başlatmış olduğu sansür uygulamaları sonucunda, Avrupa'da yaşayan Yahudilerin de gelebilecek baskıları engellemek adına eski ve yeni basılan kitapları kontrol ettikleri ve *haskama* uygulamasını başlattıkları ifade edilmektedir.<sup>12</sup> Bir başka görüşe göre 1553 yılında Talmudların yakılmasıyla sonuçlanan Bragadini ve Giustiniani yayınevleri arasındaki anlaşmazlığın, *haskamanın* zorunlu hale getirilmesinde etkili olduğu ileri sürülmektedir.<sup>13</sup> Yine rabbani din adamlarının kendi otoritelerini korumak ve geleneksel din anlayışına uygun olmayan yayın faaliyetlerini denetlemek için *haskamay* şart koştukları söylenmektedir.<sup>14</sup> Yaşanan tüm bu olaylar, yayınlanacak kitaplar için rabbani din adamlarının *haskama* uygulamasını başlatmalarında etkili olmuştur. *Haskama* alan ilk kitap yaklaşık 1490 yılında<sup>15</sup> Yakov Landau (ö.1493) tarafından hazırlanan ve Napoli'de basılan *Sefer ha-Agur*'dur (Der-

<sup>10</sup> Meral, "Erken Dönem İbrani Matbaacılığı," s.97.

<sup>11</sup> Richard Gottheil ve J. M. Hillesum, "Approbation," *The Jewish Encyclopedia*, c.2, s.27.

<sup>12</sup> Jacob Rader Marcus ve Marc Saperstein, *The Jews in Christian Europe: A Source Book 315-1791* (Cincinnati: Hebrew Union College Press ve University of Pittsburgh Press, 2015), s.586.

<sup>13</sup> Moshe Carmilly-Weinberger, "Haskamah," *Encyclopaedia Judaica*, c.8, s.444.

<sup>14</sup> Joseph R. Hacker, "Sixteenth-Century Jewish Internal Censorship of Hebrew Books," Joseph R. Hacker ve Adam Shear (ed.), *The Hebrew Book in Early Modern Italy* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2011) içinde, s.113.

<sup>15</sup> Kaynaklarda 1487-1492 yılları arasında değişen farklı tarihler bulunmaktadır.

lemeler Kitabı).<sup>16</sup> Bu, ayrıca Yahudi kitap basımı tarihinde, yazarı hayatta iken basılan ikinci İbranice kitaptır.<sup>17</sup> David ben Messer Leon (ö.1526) tarafından yalnızca övgü ve esere prestij kazandırmak için verilen *haskamada* aşağıdaki ifadeler yer almaktadır:

Seçkin ilim adamı ve öğretmen Yakov Landau'nun *Agur* isimli değerli kitabını inceledim. O yazmış olduğu bu kitabında dinî açıdan önemli günler ve sıradan günler ile ilgili kuralları, bu günlerde yapılması yasaklanan ve serbest olan şeyleri ve konuyla ilgili diğer meseleleri bir araya getirerek toplamış. Ve bu kitap, gelenek ve önemli kararlar hakkında güzel sözlerin yer aldığı bir çalışmadır. Bu yüzden ben de elimi, bal peteğine benzeyen bu güzel sözlerin damlacıklarına götürdüm.<sup>18</sup>

16. yüzyılın ortalarından itibaren Venedik ve İtalya'nın çoğu bölgesinde Yahudilerin kendi matbaalarını kurmaları yasaklanmıştır. İbranice dinî kitaplar, Yahudi olmayanlarca veya Hıristiyan matbaalarında çalışan Yahudiler tarafından yayınlanmıştır.<sup>19</sup> Bu dönemde Bragadini ve Giustiniani yayınevleri arasında, içerisinde Rabbi Meir Katzenellenbogen Maharam Padua'nın (ö.1565) ek açıklamalarının bulunduğu Moses Maimonides'in (RaMBaM-Musa bin Meymun) *Mişne Tora*'sının basımı konusunda büyük bir kriz yaşanmıştır. Yaşanan bu problem, iki yayınevinin arasındaki bir mesele olmaktan çıkarak Katolik Kilisesi'nin soruşturduğu<sup>20</sup> bir konu haline gelmiştir.<sup>21</sup> Sonuç olarak Papa 3. Julius (ö.1555), 12 Ağustos 1553 tarihinde *Babil Talmudu*, *Kudüs Talmudu* ve bunlarla ilgili bütün kitapların toplanılarak yakılmasına yönelik bir ferman yayınlamıştır.<sup>22</sup> Toplanan bu kitaplar Yahudilerin yeni yıla girdiği gün olan *Roş ha-Şana*'da (9 Eylül 1553) Ro-

<sup>16</sup> Yoel Kahn, *The Three Blessings: Boundaries, Censorship, and Identity in Jewish Liturgy* (Oxford: Oxford University Press, 2011), s.186; Ronald L. Eisenberg, *Essential Figures in Jewish Scholarship* (Maryland: Jason Aronson, 2014), s.114.

<sup>17</sup> Yazarının sağlığında basılan ilk İbranice kitap 1480'den önce Mantova'da basılan Rabbi Yudah ben Yehiel Messer Leon (ö.1498) tarafından yazılmış *Nofet Tsufim* (Bal Peteğinin Akışı) isimli eserdir. Marvin J. Heller, *Further Studies in the Making of the Early Hebrew Book* (Leiden ve Boston: Brill, 2013), s.17.

<sup>18</sup> David Werner Amram, *The Makers of Hebrew Book in Italy* (Philadelphia: Press of Edward Stern & Co., Inc., 1909), ss.66-68; Krş. Meral, "Erken Dönem İbrani Matbaacılığı," s.97; Gottheil ve Hillesum, "Approbation," s.27.

<sup>19</sup> Hacker, "Sixteenth-Century Jewish Internal Censorship," s.114.

<sup>20</sup> Soruşturma, Yahudi iken Hıristiyanlığa geçen (*meşumadim*) uzmanlar tarafından gerçekleştirilmiştir.

<sup>21</sup> Marvin J. Heller, *The Sixteenth Century Hebrew Book* (Brill: Leiden ve Boston, 2004), c.1, ss.XIX-XX.

<sup>22</sup> Dudley Wright, "The Burnings of the Talmud," *The Open Court: Devoted to the Science of Religion, the Religion of Science, and the Extension of the Religious Parliament Idea* 39:4 (1925), s.212.

ma'nın en önemli meydanlarından Campo de' Fiori'de halkın önünde yakılmıştır.<sup>23</sup>

Roma Kilisesi'nin, Talmud'un basımıyla ilgili kararı ve Talmud nüshalarını yakmasından sonra, 1554 yılında İtalya'daki rabbiler, Ferrara şehrinde toplanarak *haskamanın* zorunlu hale gelmesine karar vermişlerdir. Başkanlığı Rabbi Meir Katzenellenbogen'in yaptığı toplantıda *haskamanın* nasıl olması gerektiğinden ve bunun dışında basılan kitapları alanlara yönelik cezadan bahsedilmiştir:

Küçük bir şehirde, yetkili üç rabbinin izni ve o şehre en yakın Yahudi cemaatinin ileri gelenlerinden birinin onayı olmadan herhangi bir kitabın basımına izin verilmeyecektir. Eğer büyük bir şehir ise yukarıda bahsedildiği gibi yetkili üç rabbinin ve şehrin ileri gelenlerinden bir kişinin onayı ile kitap basılabilir. Rabbilerin izni ve Yahudi cemaatinden ileri gelen bir kişinin onayı kitabın girişine basılmalıdır. Aksi halde hiç kimse bu kitabı satın alamaz. Bu şartları sağlamayan kitapları alanlar yirmi beş scudi para cezasına çarptırılır. Bu para da suçun işlendiği şehrin yardım fonuna aktarılacaktır.<sup>24</sup>

İtalya'da Talmudların yakılmasıyla sonuçlanan olaylar, İbranice eserlerin basımı konusunda uygulamaya konulan Ferrara toplantısındaki kararları ön plana çıkarmaktadır. Bununla birlikte bu dönem içerisinde farklı bölgelerde de benzer kararların alındığı görülmektedir. 1529 yılında Selanik'te, 1594 yılında Krakow'da (Polonya) ve 1603 yılında Frankfurt'ta, basılacak eserlerle ilgili düzenlemeler (*takana*) ilan edilmiştir. İtalya'daki matbaa sahiplerinin Hıristiyan olması nedeniyle Ferrara düzenlemesindeki müeyyideler okuyucuya yönelikken; Selanik, Krakow ve Frankfurt'taki düzenlemelerin hem okuyuculara hem de matbaalara sorumluluk yükledikleri, bu kararlara uymayanların ise *niduy* ve *herem* cezalarıyla karşılaşacaklarının ifade edildiği görülmektedir.<sup>25</sup>

Sonraki dönemlerde alınan kararlarla *haskama*, telifle ilgili konularda belirleyici bir özellik kazanmaya başlamıştır. Bu şekilde eserin yayınlanması için büyük emek ve ciddi masraf yapan yazarların ve matbaaların hakla-

<sup>23</sup> Kenneth R. Stow, "The Burning of the Talmud in 1553, in the Light of Sixteenth Century Catholic Attitudes toward the Talmud," *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* 34:3 (1972), s.435.

<sup>24</sup> Amnon Raz-Krakotzkin, *The Censor, the Editor, and the Text: The Catholic Church and the Shaping of the Jewish Canon in the Sixteenth Century*, terc. Jackie Feldman (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2007), s.117.

<sup>25</sup> Meral, "Erken Dönem İbrani Matbaacılığı," ss.99-104.

rının korunmasına çalışılmıştır.<sup>26</sup> Yapılan düzenlemelere göre kendisinde *haskama* bulunmayan eserlerin yayınlanması yasaklanmış, eserin ise onay belgesi içerisinde yer alan süre boyunca sadece yazarın anlaştığı matbaada yayınlanabileceği belirtilmiştir. Bunun örneklerinden birisi Yosef Karo tarafından yazılan ve 1606 yılında Venedik'te yayınlanan *Bedek ha-Bayt* (Evin Onarımı) isimli kitaba verilen 1600 tarihli *haskama*dır. Bu *haskama*da aşağıdaki ifadeler yer almaktadır:

Bu sebeple altına imzamızı attığımız bu kararnameyle *herem* ve Tevrat'ta yer alan tüm lanet tehdidiyle ilan ediyoruz, kim olursa olsun ister erkek ister kadın, ister önemli ister sıradan, kendisine Yahudi diyen hiçbir erkek ve kadın İsraili, bu kitabı, yazarın ve yayıncının izni veya onayı olmadan, on yıl boyunca bu şehirde veya başka bir şehirde basamaz ve basılmasına yardım edemez. Yine hiçbir Yahudi, bir başka Yahudi veya Hıristiyan'dan sahtekarlık, aldatma ve kurnazlıkla kitabın bir nüshasını elde etmeyecektir. Bu kitabın nüshaları sadece Menahem Jacob Ashkenazi'den temin edilebilecektir. Yukarıda bahsedilen ilim adamı Isaac Gershon,<sup>27</sup> bahsedilen kitabın tüm nüshalarının, Menahem Jacob tarafından yayınlanmasını ve satılmasını istemektedir. ... Ben Zion Zarfati, Loeb Saraval ve Baruch Ben Samuel bu şekilde karar aldık. Perşembe günü, 13 (15) Nisan 5360/30 Mart 1600, bu yasağı, yukarıda sözü edilen yetkililerin talimatıyla, Venedik toplumundaki her sinagogda yayınladım. Eliezer Levi - Cemaat Görevlisi.<sup>28</sup>

*Haskama* ile yayınlanması düşünülen kitabın içerik açısından geleneksel din anlayışına uygunluğu da denetlenmiştir. *Haskama* verilecek kitaplarda, heretik kabul edilen fikirlerin yer almamasına dikkat edilmiştir. Özellikle Sabatay Sevi'ye (ö.1676) ait fikirlerin Avrupa'da yayılmaya başlamasıyla birlikte, eserlerin muhtevasında bu fikirlerin bulunup bulunmadığına ve

<sup>26</sup> "Approbation," R. J. Zwi Werblowsky ve Geoffrey Wigoder (ed.), *The Oxford Dictionary of the Jewish Religion* (Oxford: Oxford University Press, 1997) içinde, ss.57-58. Bununla birlikte rabbiler tarafından özel olarak verilen ilk telif kararı 1518 yılında Roma'da alınmıştır. Aynı yıl, Papalık tarafından Eliyahu Bahur'a üç dilbilgisi kitabı [*Sefer ha-Bahur* (Bahur'un Kitabı), *Sefer ha-Harhava* (Derleme Kitabı) ve *Luah be-Dikduk ha-Poalim ve-ha-Binyanim* (Fiil ve Çekimlerin Gramer Tablosu)] hazırlaması için *Gratia e Privilegio* ismini taşıyan özel bir yetki belgesi verilmiştir. Bu belge, yazarın izni olmadan kitabın başka bir matbaada basılmasını yasaklamaktaydı. Bahur buna benzeyen bir belge almak için Roma Rabbanî Mahkemesi'ne başvurdu. Mahkeme, 10 Eylül 1518 tarihinde *Ktav Dat* isimli bir belge ilan etti. Buna göre Bahur'un kitaplarının, kendisinin ve yayınevini izni olmadan on yıl boyunca başka bir yayınevinde basılması yasaklanmıştır. İlan edilen karara rağmen bu yasağa uymayanlar, *heremle* tehdit edilmiştir. Bkz. Netanel, *From Maimonides to Microsoft*, ss.49-57.

<sup>27</sup> *Bedek ha-Bayt* isimli kitabın editörü.

<sup>28</sup> Marcus ve Saperstein, *The Jews in Christian Europe*, ss.587-588; Yasin Meral, "İbrani Matbaacılığında Telif Hakları: 16-18. Yüzyıllar," *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 5:2 (2016), s.306; Gottheil ve Hillesum, "Approbation," s.29.

geleneksel din anlayışına uygun olup olmadığına bakılmıştır. Sabataycı fikirlerin yanı sıra Zohar gibi Kabalistik eserlerle de mücadele edilmiştir.<sup>29</sup> Özellikle bu dönemde verilen *haskamaların* izin belgesi niteliği daha baskın hale gelmiştir. Aynı zamanda Yahudi kitap piyasası üzerinde en etkili olduğu dönem olmuştur. Yine *Haskala* sırasında yazılan bilim eserleri, geleneksel din anlayışının yaklaşımı nedeniyle bu perspektiften ele alınmıştır. Rabbiler, tüm bu süreçte, İbranice eserlerin geniş bir alanda etkinlik kazanmasına kadar *haskama* verme konusunda isteksiz bir tutum sergilemişler, bazı eserlerin yayınının engellenmesi ve okuyucular tarafından talep görmemesi konusunda ortak tavır göstermişlerdir.

## 2. İlk Dönem *Maskilim* ve Din-Bilim Çatışması

*Haskala*'ya kadar diasporaya dağılan bütün Yahudilerin düşünüş biçimini, kültürel bilincini ve kendilerini diğerlerinden ayıran kimlik yapısını belirleyen en önemli unsur Talmud ve bununla ilgili literatürdeki kanonik Yahudi metinleri olmuştur. Özellikle bilim ve felsefe, geleneksel Yahudi kültürü açısından yabancı addedilmiş, tarihsel Yahudi birikimine dış etkiler sonucu girdiği kabul edilmiştir. Nitekim Endülüs'teki İslam hakimiyetine kadar bilim, Rabbanî Yahudilik açısından belirgin bir konumda olmamıştır. Bu dönemden itibaren ise tıp, matematik ve astronomi gibi Yahudi kutsal metinleriyle ilgili sayılabilecek bilimlerde gelişme yaşanmıştır.<sup>30</sup> Dolayısıyla Talmud ve kanonik Yahudi metinleri dışındaki bütün bilgi kaynakları "dışarıya ait yabancı bilgiler" (*Hohmot Hitsoniyot*) ya da "Yunanlılara ait bilgi" (*Hohma Yevanit*) olarak isimlendirilmiştir. Tarihi süreç içerisinde bu iki farklı tanımlamayla nitelendirilen bilgi kaynağına yaklaşım oldukça farklı olmuştur. Yahudilerin bir kesimi bu bilgi kaynağını Yahudilik ve kültürel birikim açısından vazgeçilmez kabul ederken, geleneğe bağlı diğer kesim, bu bilgiyi "Tevrat'ta yer alan bilgileri baltaladığı gerekçesiyle" tamamen reddetmiştir.<sup>31</sup> Bazı bilimsel kavramların potansiyel olarak Tevrat'la çeliştiğinin iddia edilmesi, bilimsel çalışmaların da din adamlarına yönelik "bir meydan okuma" olarak görülmesine neden olmuştur. Bu temel problem nedeniyle bilimsel çalışmaların gelişimini sağlayacak tartışmalar yaşanmamış, bu alanda Avrupa dillerinde olduğu kadar İbranice eser yazılamamış ve bilim, Avrupa Yahudileri arasında merkezi bir konum elde edememiştir.

<sup>29</sup> Glenn Dynner, *Men of Silk: The Hasidic Conquest of Polish Jewish Society* (Oxford: Oxford University Press, 2006), s.203; Netanel, *From Maimonides to Microsoft*, ss.122-123.

<sup>30</sup> Giuseppe Veltri, *A Mirror of Rabbinic Hermeneutics* (Berlin: Walter de Gruyter GmbH, 2015), s.99.

<sup>31</sup> Gad Freudenthal, "Arabic and Latin Cultures as Resources for the Hebrew Translation Movement," Gad Freudenthal (ed.), *Science in Medieval Jewish Cultures* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011) içinde, s.75.

Yukarıda açıklanan olumsuz tavra rağmen Modern Avrupa'yı şekillendirmeye başlayan felsefi düşünüş ve bilimsel yaklaşım, özellikle *Haskala*'nın oluşumunu sağlayan ilk dönem Yahudi çevrelerce benimsenmeye başlanmıştır. Yayınladıkları kitaplarla ve çıkarmış oldukları dergilerdeki makaleleriyle kendilerini *Maskilim* olarak isimlendiren bu aydın grubu, felsefe, eğitim, İbranice dilbilgisi, din, bilim, ahlak, edebiyat ve şiir alanlarında yazılar yazarak Yahudi literatürünün kapsamını genişletmeye çalışmışlardır. Özellikle astronomi, matematik, geometri ve geleneksel Yahudi anlayışı tarafından göz ardı edilen zooloji, botanik, coğrafya, kimya ve anatomi alanlarında çeşitli araştırmalar yapmışlardır.<sup>32</sup> Ayrıca, Ortaçağ ve Rönesans dönemi bilim ve felsefe kitaplarının tıpkıbasımını yapmışlar, geçmiş dönemlere ait eserler üzerinde çalışmakla birlikte aynı zamanda modern Avrupa dillerini öğrenerek buradaki bilimsel gelişmeleri takip etmişler ve Yahudiler arasındaki bilimsel seviyeyi yükseltmeye çalışmışlardır.<sup>33</sup> Alman *Bildung* idealini<sup>34</sup> ve seküler bilgiyi Yahudilerin ve Yahudi toplumunun kurtuluşu için gerekli görmüşlerdir.<sup>35</sup> Yürüttükleri çalışmalarla ahlaki değerlere ulaşmayı amaçlayan ve kendi kendini geliştirerek Yahudi toplumunun canlanmasını sağlayan bireylerin yetişmesine gayret etmişlerdir. Geleneksel dinî eğitim müfredatının, modern bilimler ve dil eğitiminin de eklenerek revize edilmesini, böylece Yahudi eğitim sisteminin modernleşmesini amaçlamışlardır. Yahudi kültürünü, Avrupa kültürü ve Batı değerleri doğrultusunda yeniden canlandırmak ve bu yeni kültürü modern İbranice ile kalıcı hale getirmek istemişlerdir. Bütün bunlarla birlikte aşırı olarak görülen dinî tören, uygulama ve geleneklerin etkisini kırmak için uğraşmaktan, batıl ve

<sup>32</sup> Seda Özmen, "Moses Mendelssohn ve Yahudi Modernizasyonu," Hümeysra Dinçer ve Ümit Güneş (ed.), *IV. Türkiye Lisansüstü Çalışmaları Kongresi Bildiriler Kitabı* (İstanbul: Matsis, 2015) içinde, ss.222-223.

<sup>33</sup> Kurt, "Yahudi Aydınlanma Hareketi: Haskala," s.45.

<sup>34</sup> Kelime, Almanca'da "imaj" manasına gelen *bild* ve "eylem" ya da "süreç" anlamındaki *-ung* takısının birleşmesinden oluşmuştur. *Bildung* günümüzdeki en yaygın kullanımıyla "eğitim" ve "kültür" demektir. Moses Mendelssohn (ö.1786), 1784 yılında yazdığı "Über die Frage: was heißt aufklären?" ("Aydınlanma Nedir?") isimli makalesinin daha ilk cümlesinde *Bildung* kavramına yer vermiştir. Mendelssohn, kültürü, beceri, el sanatları ve pratik yetenekler ile Aydınlanmayı ise daha çok teorik ve rasyonel bilgiyle ilişkili olması bakımından *Bildung*'un bir parçası olarak görmüştür. Dolayısıyla onun düşüncesine göre, bir ulus, bir dil veya tahsilli bir kişi *Bildung* ideali doğrultusunda kültür ve Aydınlanmanın bir birleşimi haline gelmektedir. Mendelssohn'un kavramı ele alış biçimi, terimin 18. yüzyıldaki kullanımını yansıtmaktadır. Bu kullanımın arka planında ise "bireylerin, kutsal kitabı ciddi bir şekilde incelemesiyle manevi olarak yeniden doğuşu ve bu yolla dini ve sosyal hayatını yeniden kurması" fikri bulunmaktadır. Bkz. Rebekka Horlacher, "What is *Bildung*? or: Why *Pädagogik* cannot Get Away from the Concept of *Bildung*," Pauli Siljander, Ari Kivela ve Ari Sutinen (ed.), *Theories of Bildung and Growth: Connections and Controversies Between Continental Educational Thinking and American Pragmatism* (Boston: Sense Publishers, 2012) içinde, s.136.

<sup>35</sup> David Sorkin, *The Berlin Haskalah and German Religious Thought: Orphans of Knowledge* (Londra: Vallentine Mitchell, 2000), s.120.

hatalı görülen inanç ve uygulamalarla mücadele etmekten kaçınmamışlardır.<sup>36</sup> *Haskala* taraftarı editör ve yazarlar, başta *ha-Measef* (Koleksiyoner) olmak üzere çıkardıkları bütün dergi ve yayınlarda, seküler eğilimleri ve rasyonalist tutumlarıyla geleneksel literatürden kendilerini kesin şekilde ayırmayı, Yahudi geleneğini yeniden yorumlamayı ve modern bir Yahudi düşüncesini sunmayı da ihmal etmemişlerdir.<sup>37</sup>

Bu dönemde bilime yönelik ilgisini gizlemeyen *Haskala* taraftarlarından birisi 1688 yılında doğan Meir ben Judah Loeb Neumark'dır (ö.?). Neumark, henüz yirmili yaşlarına gelmeden Almanca ve Latince olarak yazılmış fizik, astronomi, coğrafya ve tarih kitaplarını İbranice'ye çevirmeye başlamıştır. O, bilimsel çalışmalara verdiği önemi "Ben bütün meseleleri en güzel ve en doğru bir biçimde anlatan ve ayrıntılı bir şekilde ifade eden eserleri elime alıp, bunları kutsal dilimize (İbranice) tercüme etmeden dinlenemiyorum" diyerek ifade etmiştir.<sup>38</sup> Yine, Aydınlanma dönemi içerisinde bilime yönelimi simgeleyen bir diğer isim de Raphael Levi'dir (ö.1779). 1685 yılında Hannover'de doğan Levi, Yahudi filozof ve bilim adamı olarak özel bir konum elde eden ilk dönem *Maskilim* arasında yer almıştır. Frankfurt'ta bir *Yeşiva*'da eğitim gören Levi, kendi çabaları ile Avrupa dilleri, matematik ve felsefe üzerinde araştırmalar yaparak kendisini geliştirmiştir. 1750'lerden sonra çeşitli astronomik hesaplamaları, kronolojileri ve çizimleri de içeren ve üzerinde "matematikçi, astronom, filozof ve Talmud bilgini Hannoverli Raphael Levi" şeklinde imzasının bulunduğu birçok eser yayınlamıştır.<sup>39</sup> Levi, bilime olan tutkusunu ise şu sözlerle ifade etmiştir:

Bu son nesilde, uzun sürgün sancıları nedeniyle çok eski zamanlardan kalma bilgeliğimizi tamamen kaybettik. Bununla birlikte hiç kimse bu derin meseleleri araştırıp inceleme eğiliminde de değildir. Öyle ki bu durum nedeniyle bizler, en yüksek zirvelerden en derin diplere düşüyoruz. Şimdi, diğer tüm uluslardan başarılı ve üstün olmamız gerekirken onların alay ettiği utanç nesnelere haline geldik. Bu yüzden ben yönümü bilgeliğe çevirdim. ... Bilgeliğin cahilliğe göre bir avantajının olduğunu gördüm. ... Ve yüzümündeki bu utanç lekesini ortadan kaldırmak için çok hevesli ve istekli büyüdüm. Bu yüzden ben dinlenmiyorum ya da çabalarımın vazgeçmiyorum. Gecemi gündüzüme katarak

<sup>36</sup> Pelli, *Haskalah and Beyond*, s.16.

<sup>37</sup> Pelli, *Haskalah and Beyond*, s.165.

<sup>38</sup> Shmuel Feiner, *The Jewish Enlightenment*, terc. Chaya Naor (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004), s.39.

<sup>39</sup> Seda Özmen, *18. Yüzyıl Yahudi Aydınlanma Hareketi Haskala ve Moses Mendelssohn* (İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2014), s.66.



hepsi rasyonel kanıtlara dayanan ve baştan sona güzel bir şekilde düzenlenmiş, doğa, felsefe ve ilahiyatın bulunduğu tüm bilimler ve insanlığa ait bütün bilgelik ile dolu kitapları bitirene kadar.<sup>40</sup>

Erken *Haskala* döneminde bilimsel çalışmalara yönelik bütün bu istek ve çabaya rağmen birçok *Maskil*'in geleneksel anlayış ve rabbani din adamları ile karşı karşıya kalmaktan kaçındıkları görülmektedir. Yazarlar, bazen dinî inanç ile bilimsel çalışmaların farklı konular olduğunu belirterek bunlar arasında bir bağlantının olmadığını söylemiş, diğer bir kısmı bilimsel çalışmaların kutsal kitap ve dinî metinlerin anlaşılmasına katkı sağlayacağını ileri sürmüş, geri kalanlar da bilimsel çalışmaların asla dinî meselelerin yerine geçemeyeceğini, önceliklerinin vahye dayanan kutsal metinler olduğunu söylemişlerdir. Bununla birlikte ciddi bir baskıyla karşı karşıya kaldıklarında ise, sözlerinin yanlış anlaşıldığını belirterek özür dilemek zorunda kalmışlardır. Bu tutum, hiç şüphesiz rabbilerden gelen sert tepkinin sonucudur. Bu nedenle ilk dönem *Maskilim*, bilime karşı büyük bir ilgi göstermiş olmasına rağmen, sadece belli bir grubun bu konuda özel olarak yazdığını görmekteyiz. Aaron Solomon Gumpertz (ö.1769) de bu yazarlar arasındadır. Frankfurt Üniversitesi Tıp Fakültesi mezunu olan Gumpertz aynı zamanda *Haskala*'nın kurucusu kabul edilen Moses Mendelssohn'un da öğretmenliğini yapmıştır. Ayrıca 1765 yılında Hamburg'da *Maamar ha-Mada*' (Bilim Üzerine Araştırma) isimli küçük bir makale yayınlamıştır. Gumpertz, bilimsel çalışmaların dinî bilimler ile bir ilgisinin bulunmadığını belirtmiş ve bu sebeple bilimsel çalışmaların Yahudi inancına hiçbir tehlike oluşturmadığı konusunda da ısrarcı olmuştur.<sup>41</sup>

Galiçyalı bir göçmen olan Israel Samoscz (ö.1772) ise *Haskala*'nın Yahudi felsefi geleneğini yeniden canlandırma ve bilimsel bilgi edinme çabasının belirgin örneklerinden birisi olmuştur. Tevrat'la ilgili çalışmalarına ek olarak, Ortaçağ Yahudi felsefesi, matematik ve astronomi ile derinden ilgilenmiştir. Bu bilimlerle ilgili çalışmalarını İbranice kitapların yardımıyla kendi başına tamamlamıştır. 1741 yılında *Netsah Yisrael* (İsrail'in Ebediliği) adlı eserini yayınlamış, kitabın girişinde ise bilimlerin durumu hakkında görüşlerini dile getirmiştir. Ayrıca Talmud'un pasajlarını anlamak için matematik ve astronominin gerekliliğini anlatmıştır. Ona göre takvimi belirlemek için

<sup>40</sup> Feiner, *The Jewish Enlightenment*, s.42; Noah J. Efron, *Judaism and Science: A Historical Introduction* (Londra: Greenwood Press, 2007), s.150.

<sup>41</sup> David B. Ruderman, *Jewish Thought and Scientific Discovery in Early Modern Europe* (New Haven ve Londra: Yale University Press, 1995), s.334; Geoffrey Cantor, "Modern Judaism," John Hedley Brooke ve Ronald L. Numbers (ed.), *Science and Religion around the World* (Oxford: Oxford University Press, 2011) içinde, ss.46-47; Özmen, *Haskala ve Moses Mendelssohn*, ss.67-68.

astronomi ve geometri bilmek zorunludur. Eserinde, çeşitli bilimlerin bilgisi aracılığıyla Talmud'da anlaşılması güç kimi hususların nasıl üstesinden gelinebileceğini göstermeye çalışmıştır. Bu görüşleri ile Samoscz, Tevrat ile bilimi birleştiren ideal Yahudi bilgini profilini oluşturmuştur. Bununla birlikte Samoscz'un bütün bu çabaları düşmanca tepkilerle karşılanmış ve bu nedenle Galiçya'yı terk etmek zorunda kalmıştır.<sup>42</sup>

Yahudiler arasında bazı din bilginlerinin ve rabbilerin de bilimsel çalışmalara yöneldikleri görülmektedir. Bunlar arasında en dikkat çekici isimlerden birisi de Solomon ben Moses Chelm'dir (ö.1781). Henüz 25 yaşına gelmeden Chelm ve ona bağlı dokuz Yahudi topluluğunun rabbiliğine seçilen Solomon ben Moses, dinî bilimlerin yanında matematik, Avrupa dilleri ve mantıkla ilgili çalışmalar da gerçekleştirmiştir. 1750 yılında Maimonides'in *Mişne Tora*'sına yönelik hazırladığı çalışması *Merkevet ha-Mişne*'nin (Mişne'nin Arabası) önsözünde bilime yönelik ilgisini aşağıdaki sözlerle ifade etmiştir:

Kalbim bilgeliğin zevklerinden dolayı feryat etmekte ve ben hedefe vardığımda on iki su kaynağı ve yetmiş tane palmye ağacı buldum, cebrin sayılarının ve fraksiyonlarının bilgeliğinde, geometrinin harikalarının güzelliği ve saflığında. ... Ve ben *Delāletu'l-Ḥā'irin*<sup>43</sup> kitabında, gramer ve mantıkta yedi sütunu keşfetmek ve aralarında yürümek amacıyla küçük parmağımla doğa bilimine ve ötesinde ne varsa hepsine hafifçe dokundum.<sup>44</sup>

Yine aynı eserin önsözünde yazar "Tevrat çağırılmaktadır: İçinde ulusun bilgeliğinin yedi sütunu derc edilmiştir. Öyleyse bu neden sizin (Yahudilerin) ağızınızdan dökülmesin. Çünkü bu, ulusların gözünde sizin bilgeliğiniz ve bilginizdir" ifadeleriyle diğer Yahudileri de çeşitli bilim dalları üzerinde çalışmaya davet etmiştir.<sup>45</sup> Solomon ben Moses, eserindeki bilime ve bilimsel çalışmalara yönelik isteği belirten bütün bu ifadelerle birlikte önceliğinin Tevrat çalışmaları olduğunu, bilimsel çalışmaların ancak arta kalan boş vakitlerde gerçekleştirilebileceğini ve önemli olanı önemsiz olana asla de-

<sup>42</sup> David Sorkin, *Moses Mendelssohn and the Religious Enlightenment* (Londra: Peter Halban, 1996), s.5; Jacob Katz, *Toward Modernity: The European Jewish Model* (New York: Transaction Books, 1987), ss.20-21.

<sup>43</sup> İngilizce kaynakta bu eserin ismi, *The Guide for the Perplexed* şeklinde geçmektedir. İfade, Maimonides'in İbrani alfabesiyle Arapça olarak yazdığı *More Nevuhim* isimli eserine atıf yapmaktadır. Türkçe kaynaklarda *Şaşkınlığın Rehberi* olarak yer almış olsa da çeviride eserin orijinal ismini kullanmayı tercih ettik.

<sup>44</sup> Feiner, *The Jewish Enlightenment*, s.38.

<sup>45</sup> Rehav Rubin, *Portraying the Land: Hebrew Maps of the Land of Israel from Rashi to the Early 20<sup>th</sup> Century* (Kudüs: Hebrew University Magnes Press, 2018), s.126.

giştirmeyeceğini belirtmekten de geri kalmamıştır.<sup>46</sup> Bu eserdeki bir diğer dikkat çekici ifade, 18. yüzyıl Yahudileri arasında çeşitli bilim dallarının yaygın olmadığına belirtilmiş olmasıdır. Bunun yanı sıra, Solomon ben Moses bu tür bir bilginin ardına düşen tek Tevrat bilgini de değildir. Zamosk'taki bazı Yahudi meslektaşları da onun gibi bilimsel çalışmalara yönelmişlerdir. Bu konuda öncü olması nedeniyle de Solomon ben Moses, Yahudi Aydınlanmasının ve *Haskala* hareketinin önde gelen isimleri arasında belirtilmiştir.<sup>47</sup>

İlk dönem *Maskilim*'in bilim konusunda gösterdiği bu belirgin olmayan tutumun ana nedeni rabbani din adamlarının Yahudi toplumu üzerindeki otoritesi ve bağımsız bir yayıncılık faaliyetinden söz edilemiyor olmasıdır. *Haskala*'nın kurucularından Naphtali Herz Wessely (ö.1805) tarafından 1782 yılında yazılan *Divrey Şalom ve-Emet* (Barış ve Gerçeğin Kelimeleri), gelenek ve *Maskilim* arasında büyük bir çatışmaya yol açmıştır.<sup>48</sup> Yine bu kitap, rabbilerin, *Haskala* literatürünün ve görüşlerinin yayılmasını engellemek için *haskamanın* gücünü kullandıkları belirgin bir örnektir. Wessely, yazdığı bu eserde Yahudi eğitim sistemi için kapsamlı bir reform önerisinde bulunmuştur. O, bilginin, İlahi bilgi (*Torat ha-Elohim*) ve insani bilgi (*Torat ha-Adam*) olmak üzere ikiye ayrıldığını, insani bilginin, ilahi bilgiden önce öğretilmesi gerektiğini ve seküler eğitim sisteminin yaygınlaşmasının, Yahudi toplumunun yararına olacağını savunmuştur.<sup>49</sup> Yehezkel Landau (ö.1793) ve Polonya'daki Leszno (Lissa) Yahudi cemaatinin rabbisi David Tevele (ö.1792) gibi geleneksel anlayışı benimseyen önde gelen bazı rabbiler, Wessely'nin bütün bu önerilerine sert tepki göstermişlerdir. David Tevele vermiş olduğu bir vaazında sadece Wessely'nin *Divrey Şalom ve-Emet* adlı kitabının toplanılması gerektiğinden bahsetmeyip saldırılarını diğer kitaplarını da kapsayacak şekilde genişletmiştir. Aslında Tevele, Wessely'nin *Divrey Şalom ve-Emet*'ten yedi yıl önce yayınladığı *Pirkey Avot im-Peruş Yeyn Levanon* (Lübnan Şarabı) isimli kitabının basılması için onay vermişti.<sup>50</sup> Tevele bu vaazında, Wessely'in son kitabıyla gerçek niyetini ortaya koyduğunu söyleyerek önceki kitabına verdiği *haskamadan* dolayı

<sup>46</sup> Feiner, *The Jewish Enlightenment*, s.38; Efron, *Judaism and Science*, s.151; Özmen, *Haskala ve Moses Mendelssohn*, ss.69-70.

<sup>47</sup> Rubin, *Portraying the Land*, s.126.

<sup>48</sup> Shmuel Feiner, *The Origins of Jewish Secularization in Eighteenth-Century Europe*, terc. Chaya Naor (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2010), s.171.

<sup>49</sup> Nancy Sinkoff, *Out of the Shtetl: Making Jews Modern in the Polish Borderlands* (Providence: Brown Judaic Studies, 2004), ss.226-227.

<sup>50</sup> Naphtali Herz Wessely, "Haskamat ha-Rabanim," *Masehet Avod im-Peruş Yeyn Levanon* (Berlin, 1775).

üzüntü duyduğunu ve bu kitabın kopyalarının da toplanması gerektiğini söylemiştir.<sup>51</sup> Sonuç olarak *Divrey Şalom ve-Emet*, İtalya ve bazı bölgelerde heyecan uyandırır da<sup>52</sup> Vilnius'ta (Litvanya) cemaat içerisinde yasaklanmaktan ve toplanarak yakılmaktan kurtulamamıştır.<sup>53</sup>

Yazmış olduğu eserlerle rabbilerin sert eleştirilerine maruz kalan bir diğer önemli kişi Solomon Zalman Hanau'dur (ö.1746). Küçük yaşlardan itibaren İbranice ve dilbilgisi üzerine çalışmalar yapan Hanau, kendi dilbilgisi anlayışını yansıtan *Tsohar ha-Teva* (Nuh'un Gemisinin Penceresi) isimli eserini yazmıştır. Tora'daki ifadeleri geleneksel metotlarla anlamaya çalışanların, dilbilgisi çalışmalarını göz ardı ettikleri için tek bir ayeti bile hatasız okuyamayacaklarını iddia etmiştir. Ayrıca okunan duaların dilbilgisi eksikliği ile bazen gülünç hale geleceğini hatta cenaze ile ilgili uygulamaların geçersiz olabileceğini söylemiştir.<sup>54</sup> Hanau, tanınmış rabbani din adamları olan Abraham ibn Ezra, Rabbi David Kimhi (ö.1235) ve Isaac Abravanel'i (ö.1508) dilbilgisi hataları yaptıklarını ileri sürerek tenkit etmiştir. 1708 yılında yazdığı *Binyan Şlomo*'da (Şlomo'nun Bâbları), Isaac Abravanel'i Yeremya ile ilgili yorumundan dolayı alaycı bir ifadeyle eleştirmiştir.

Frankfurt'ta yayınlanan Hanau'nun kitabının etkisi oldukça sarsıcı olmuştur. Tanınmış otoritelere karşı alaycı bir tavra neden olacağı için kitabın basımdan çıktığı sırada toplanılarak yakılmasına karar verilmiştir. Fakat Yahudi cemaati arasında saygın bir yeri bulunan David Oppenheim'in (ö.1736) damadının araya girmesi sonucunda, Hanau'nun özür dilemesi şartıyla bu karardan vazgeçilmiştir.<sup>55</sup> Hanau ise özründe aşağıdaki ifadeleri kullanmıştır:

Burada tökezledim, yanlış fikirlerle bu yazarlara seslendim; çok fazla özgür bir tarzda konuştum ve bilge insanlara saygısızlık ettim (bunu isyan veya ihanet amacıyla yapmadım ve [bu] bilgeleri küçümseme gibi iğrenç bir amaca da hizmet etmedim. Sadece okuyucularımın zihinleri-

<sup>51</sup> Kogman, "Science and the Rabbis," ss.139-140. Rabbi David Tevele'nin, Wessely tarafından yazılan *Yeyn Levanon* isimli eserine vermiş olduğu *haskamay* sadece Berlin'de 1775 yılında yayınlanan ilk baskıda görebildik. Eserin, elimize geçen sonraki baskılarında Rabbi Tevele'nin *haskamasının* yer almaması, Tevele'nin Wessely'e yönelik saldırısını da ortaya koymaktadır.

<sup>52</sup> Pelli, *Haskalah and Beyond*, s.227.

<sup>53</sup> Haig A. Bosmajian, *Burning Books* (Jefferson, N.C: ve Londra: McFarland & Company, Inc., 2006), s.22.

<sup>54</sup> Sorkin, *The Berlin Haskalah*, ss.44-45.

<sup>55</sup> Israel Zinberg, *A History of Jewish Literature* (New York: Hebrew Union College Press ve Ktav Publishing House, 1975), c.6, ss.149-150.

ni heyecanlandırmak ve onları araştırmaya teşvik etmek istedim). Bu sebeple aflatını talep ediyorum.<sup>56</sup>

Bütün bu örneklerden, ilk süreçte bilimsel eserlerin Yahudi geleneğini yansıtacak şekilde hazırlandığını, özellikle bazı kutsal metinlerin yorumlarına entegre edildiğini görmekteyiz. *Maskilim*, bilimsel bilgiyi Rabbi Israel Samoscz'un *Ruah Hen* (Zarafetin Ruhu) adlı eserindeki gibi antik metin yorumlarıyla, Menahem Mendel Lefin'in (ö.1826) *İggeret ha-Hohma* (Bilgelik Mektupları) gibi mektuplarıyla, Baruh Lindau'nun (ö.1849) *Reşit Limudim* (İlk Öğretiler) gibi ders kitaplarıyla ve *ha-Measef, Kerem Hemed* (Hoş Bağ) ve *Bikurey ha-İtim* (Dönemin İlk Meyveleri) gibi belirli aralıklarla düzenli olarak çıkarılan dergilerle aktarmaya çalışmıştır. Bununla birlikte özellikle erken *Haskala* döneminde *Maskilim*, Yahudi kitap pazarına entegre olmak ve mümkün olduğunca geniş bir okuyucu kitlesine ulaşmak için *haskama* talep etmek durumunda kalmıştır.<sup>57</sup> Buna rağmen birçok *Maskil*, rasyonalist düşünce ve bilimsel bilgiye yönelimleri nedeniyle heretik olarak adlandırılarak Yahudi toplulukları içerisinde hedef haline getirilmiştir. Yazılan kitaplardan bazılarının, *haskama* almak bir tarafa, yasaklandığı, toplatılıp yakılmasına karar verildiği ve gelenek açısından tehlikeli görüldüğü anlaşılmaktadır.

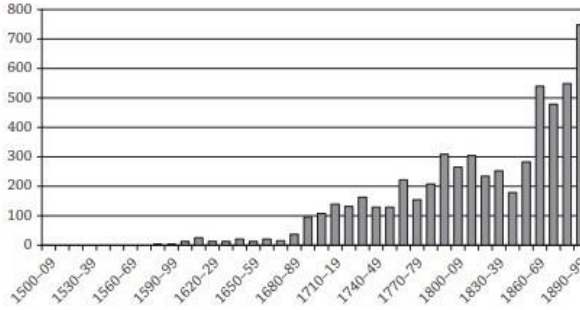
Yahudi cemaatlerinin önde gelenleri ve dini otoritelere göre, Avrupa'da kısa zaman içerisinde yaşanan hızlı değişimin *Haskala* süreciyle Yahudi cemaatlerini etkilemesi, burada yaşayan Yahudilerin geleceği açısından tehdit oluşturabilecek bir potansiyel taşımaktadır. Yüzyıllarca Katolik Kilisesi ve diğer Hıristiyan yöneticilerin güçlü baskısı ile Avrupa'nın bilim ve felsefi düşünüşü sayesinde yeniden inşası karşısında, Yahudilerin, geleneksel tutumunu ve kurumsallaşmış yapısını muhafaza ederek sürecin dışında kalmaları daha güvenilir görülmüştür. Dolayısıyla bilime yönelmeye karşı çıkışın, dini gerekçeler dışında sosyolojik nedenleri de bulunmaktadır. Sonuç olarak, bu dönemde bilim eserleri yazan *Maskilim*, geleneksel anlayışın güçlü etkisi karşısında net tavır sergileyememiştir. Bilime olan tutkularını gizleyemeyen araştırmacılar, geleneksel anlayışın bilim konusundaki tepkisel tutumunu da göz ardı etmemişlerdir.

<sup>56</sup> Feiner, *The Jewish Enlightenment*, s.40; Özmen, *Haskala ve Moses Mendelssohn*, s.71.

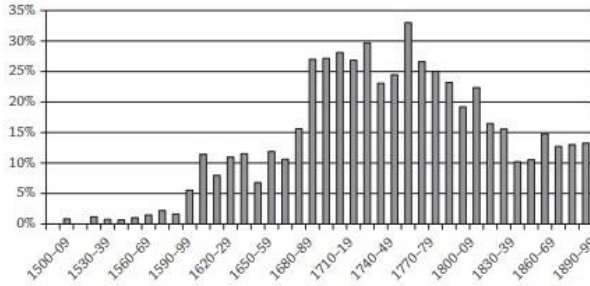
<sup>57</sup> Kogman, "Science and the Rabbis," ss.138-139.

### 3. Bilim Eserlerine Yönelik Değişen Yaklaşımlar

Yukarıda izah edilen bilim eserlerine yönelik keskin tavrın, yeni jenerasyon ile birlikte kademeli olarak değişmeye başladığını süreç içerisinde *haskama* verilen kitaplarda büyük bir artışın olmasıyla görmekteyiz. Eldeki veriler, Yahudi kitap piyasasında basılan bütün alanlardaki eserleri kapsıyor olsa da bilim kitaplarına yönelik tutumun değişimini anlamamıza katkı sağlamaktadır. 1600'den önce bir *haskama* taşıyan sadece on yedi kitap basılmıştır. Bu sayının 17. yüzyılda, iki yüz yetmiş sekize, 18. yüzyıla geldiğimizde ise 1.695'e çıktığını görürüz. 19. yüzyılın sadece son on yılında ise yedi yüz elli kitap bir *haskama* ile basılmıştır.<sup>58</sup>



Grafik 1: 1500-1899 yılları arasında *haskama*yla yayınlanmış İbranice kitap sayısı



Grafik 2: 1500-1899 yılları arasında *haskama* taşıyan kitapların, basılan bütün İbranice kitaplar içerisindeki yüzdesi<sup>59</sup>

Bu iki grafik birlikte ele alındığında ilginç bir tablo ile de karşılaşılacaktır. 18. yüzyılın ortalarından itibaren *haskama* taşıyan kitap sayısında

<sup>58</sup> Netanel, *From Maimonides to Microsoft*, s.127.

<sup>59</sup> Netanel, *From Maimonides to Microsoft*, s.128.

ciddi bir artış olmakla birlikte bu kitapların, toplam yayınlanan İbranice eserler içindeki yüzdesinin düşmeye başladığı görülmektedir. Matbaaların artması ve rekabete dayalı kitap yayıncılığı, basılan kitaplardaki artışın başlıca sebebidir.

Grafiklerden 1760'tan sonra *haskama* taşımayan kitapların oranında artış olduğu da anlaşılmaktadır. Bazı yazarlar yayınlanacak kitap için onay belgesinin alınmasının bir faydasının olmayacağını ve bunun gereksiz bir yük olduğunu belirtmişlerdir. Bununla ilgili en dikkat çekici tepkilerden birisi Prag rabbisi Jonathan Eybeschütz'a (ö.1764) aittir. 1763 yılında Altona'da yayınladığı *Kereti u-Feleti*'nin<sup>60</sup> (Keretliler ve Peletliler) giriş kısmında, eserin başka bir yayınevi tarafından basımını yasaklayan herhangi bir *haskama* başvurusunda bulunmadığını belirtmiştir. Bu amaçla verilen *haskamanın* yayınevine ve yazara herhangi bir faydasının olamayacağını, ilk baskı yapılan kadar diğer yayınevlerinin kitabı basamayacağını, bununla birlikte ilk baskı ile okuyucuların ihtiyacının karşılanacağını söylemiştir.<sup>61</sup> Kendisi Talmudist (aynı zamanda Kabalist) bir din adamı olan Jonathan Eybeschütz'in<sup>62</sup> bile böyle bir düşünceye girmesi, ilerleyen süreçte güçlenen ve seküler görüş etrafında radikalleşen *Haskala* hareketine mensup olanların da *haskama* uygulamasını gereksiz görmesi ve *herem* tehdidini ciddiye almaması görüşünü anlamamıza katkı sağlamaktadır. Bununla birlikte eski konumuna göre zayıflayan dinî otoritenin, *haskama* konusunda esnek bir tutum takınarak önceki sert tavrını bir kenara bırakması ise değişen şartlar ve modernleşmeye başlayan toplum yapısı içerisinde yer bulabilme gayreti olarak yorumlanabilir. Yine de bu sonuca ulaşabilmek için basılan bilim kitapları içerisindeki *haskamaların* tamamının analiz edilmesi gerekmektedir.

18. yüzyıldan itibaren bilim eserlerine verilen pek çok *haskama* örneği bulunmaktadır. *Divrey Şalom ve-Emet*'le ilgili krizde ön safta bulunan Prag rabbisi Yehezkel Landau, Berlin'den Hirschel ben Arye Löb Levin (ö.1800), Amsterdam'dan Saul Lowenstam (ö.1790), Rabbi Joseph ben Meir Teomim (ö.1792) gibi rabbiler tarafından verilen *haskamalar*, bu yüzyıl boyunca yayınlanan birçok İbranice bilim kitabının giriş sayfasında yer almıştır. 1755'ten 1812'ye kadar Almanca'nın konuşulduğu bölgelerde kaleme alı-

<sup>60</sup> Yosef Karo tarafından yazılan *Şulhan Aruh* (Kurulu Sofra) isimli eserin "Yore Dea" kısmına yazdığı şerhtir.

<sup>61</sup> Netanel, *From Maimonides to Microsoft*, s.130.

<sup>62</sup> Raphael Patai, *The Jews of Hungary: History, Culture, Psychology* (Detroit: Wayne State University Press, 1996), s.228.

nan 522 adet *Maskilim*'e ait kitabın 85 tanesinde bir veya daha fazla rabbi tarafından verilen *haskama* bulunmaktadır. Ayrıca Berlin'de, *Maskilim*'e ait yayınların basıldığı başlıca yayınevi olan *Hinuh Nearim*'de (Gençlerin Eğitimi) yayınlanmış 75 kitabın 12'si en az bir *haskama* taşımaktadır.<sup>63</sup> Öne çıkan bazı örnekler vermemiz, bu dönemdeki değişimi anlamamıza katkı sağlayacaktır.

Glogau'dan Berlin'e seyahat eden Avigdor ben Simcha Halevi (ö.1810) burada Moses Mendelssohn'la tanışmış ve 1762'den 1768'e kadar çeşitli vesilelerle kendisiyle görüşmüştür. İlerleyen dönemlerde ise mektuplaşmaları devam etmiştir. Ayrıca Mendelssohn'un yapmış olduğu Tora tercümesi ve yorumlarına katkı sağlamıştır. Halevi, 1783 yılında Prag'da *Sefer Davar Tov* (İyi Şey/Söz Kitabı) isimli bir İbranice dil bilgisi kitabı yayınlamıştır. Kitabın önsözünde Aşkenazların eğitim sistemiyle ilgili şikayetlere, okullardaki eksikliklere ve öğrencilerin iyi bir şekilde İbranice öğrenmemesine değinmiştir.<sup>64</sup> Kitabı konuyla ilgili olarak önemli kılan husus, Moses Mendelssohn'la uzun süredir dostluğu bulunan Halevi'nin bu eserinde, *Haskala*'yla etkin mücadele eden önemli isimlerden Yehezkel Landau'nun onayını taşıyan *haskamanın* bulunmasıdır. Hazırladığı onay belgesinde Landau, Yahudi gençlerinin Yahudilikle kalıcı bir bağ kurabilmesi için İbranice dil bilgisinin gerekliliğini vurgulamıştır.<sup>65</sup> Bu *haskamada* aşağıdaki ifadeler yer almaktadır:

Bu kitapta, dilin özellikleri; kelimelerin zaman, cinsiyet, durum ve hal gibi kurallarını kapsayan aşamaları, doğru, kolay ve açıklayıcı bir şekilde verilmiştir. Bu şekilde kutsal dilimizin öğretiminin rahat olması; çocukların, gençlerin ve yaşlıların öğreniminin ise kolay ve başarılı olması sağlanacaktır. Onlara kutsal dilimizin öğrenimini teşvik etmek için Tanrı'nın kendilerine güç vermesini dilerim.<sup>66</sup>

Landau, bir diğer *haskamasını* Elijah ben Hayyim Hacoheh Hehim (Höchheimer) (ö.1800?) tarafından yazılan *Şeviley de-Rakia* (Göklerin Yolları) isimli esere vermiştir. Kitapta Maimonides'in her ayın başlangıcını belirleyen kuralları, geometri, trigonometri, astronomi ve optik gibi diğer bilim

<sup>63</sup> Kogman, "Science and the Rabbis," s.140.

<sup>64</sup> Irene E. Zwiep, "Imagined Speech Communities: Western Ashkenazi Multilingualism as Reflected in Eighteenth-Century Grammars of Hebrew," Shlomo Berger, Aubrey Pomerance, Andrea Schatz ve Emile Schrijver (ed.), *Speaking Jewish - Jewish Speak: Multilingualism in Western Ashkenazic Culture* (Leuven: Peeters, 2003) içinde, ss.98-99.

<sup>65</sup> Pavel Sládek, "Ezekiel Landau (1713-1793): A Political Rabbi," Ivo Cerman, Rita Krueger ve Susan Reynolds (ed.), *The Enlightenment in Bohemia: Religion, Morality and Multiculturalism* (Oxford: Oxford University Press ve The Voltaire Foundation, 2011) içinde, s.247.

<sup>66</sup> Avigdor ben Simcha Halevi, "Haskamat ha-Rabanim," *Sefer Davar Tov* (Prag, 1783).



dallarından gelen bilgilerle ele alınmıştır. Hehim, Maimonides'in fikirlerini oluştururken dayandığı astronomi bilgisiyle, çağdaş astronomi bilgisi arasında bir boşluğun bulunduğunu belirtmiş ve Copernicus'a ait teorileri tartışacağı başka bir kitap yazmak istediğini söylemiştir. *Şeviley de-Rakia*'daki *haskamadan* Landau'nun sadece Hehim'i şahsen tanımadığını, ayrıca onun öğretmenlerinden biri olduğunu anlarız. Hehim'in bilime yaklaşımının ve yazmış olduğu eserin dinî kurallarla çelişmediğine dair güvence veren Landau, verdiği *haskama* ile kitabın yazar ve yayınevinin izni olmadan on yıl boyunca başka bir yayınevinde basılmaması konusunda da uyarıda bulunmuştur.<sup>67</sup>

Yehezkel Landau'nun onayını taşıyan bir başka *haskama*, Baruh Schick (Shklov) (ö.1808) tarafından 1784 yılında Prag'da yayınlanan *Sefer Kne ha-Mida* (Ölçü Kitabı) isimli kitapta yer almaktadır.<sup>68</sup> Geometriyle ilgili olan kitabın son bölümü, Maimonides'in ayın başlangıcını belirleme kurallarını tartışmaktadır. Landau'nun bu kitaba *haskama* vermesinde, yazarın 1780 yılında yayınlanan *Sefer Oklidus* (Euclid'in Kitabı) isimli eserine Lahey, Amsterdam ve Slonim'deki birçok rabbinin *haskama* vermesi etkili olmuştur. Fakat bununla birlikte *haskamada* yer alan cümleler Landau'nun anlayışını göstermektedir. Landau, Schick'in geometri ve astronomi ile ilgili araştırmasını övmüştür. O, bu bilimlere İbranice edebi mirası ve Yahudi geleneği açısından meşru kabul ederek savunmuştur. Ayrıca İbranice olarak yazılan bu eserin Tevrat bilginlerine kolaylık sağladığını ve onların Talmud'la ilgili çalışmalarının derinleşmesine yardım ettiğini belirtmiştir.

Tacımız düştüğünden beri onurumuz ortadan kalktı. Problemler oldukça çok ve bilgimiz azaldı. Bir zamanlar bütün bilgeliklerde, özellikle de tüm insanların görebileceği bilgeliklerimiz olan geometri ve astronomide diğer ulusların önündeydik. Bunlar elimizden kaydı ve diğer milletler arasında yuvarlandı. Ve bu bilgelik için çabalayan herkes, ancak yabancı dildeki kitaplara ihtiyaç duyar.<sup>69</sup>

Sonraki yüzyılda da Avrupa'daki rabbilerin bilim kitaplarına karşı tutumlarında ciddi bir değişim yaşanmıştır. Bu dönemde *Maskilim* tarafından yazılan eserlerde bir azalma meydana gelmiş, bu nedenle İbranice bilim kitapları da gelişim göstermemiştir. Yaşanan gelişmeler, Orta Avrupa'da gerçekleşen geniş bir dilsel değişimin parçası haline gelmiştir. Artık Yahudi-

<sup>67</sup> Kogman, "Science and the Rabbis," s.141.

<sup>68</sup> David E. Fishman, *Russia's First Modern Jews: The Jews of Shklov* (New York ve Londra: New York University Press, 1995), s.39.

<sup>69</sup> Kogman, "Science and the Rabbis," ss.141-142.

lerin kültür ortamında Almanca, İbranice ile yer değiştirmiştir. Bu dönemden itibaren en saygın rabbilerin, astronomi, matematik ve geometri gibi Tevrat çalışmalarını yönlendiren bilim dalları dışındaki bilimsel çalışmalara bile *haskama* verdikleri görülmektedir.<sup>70</sup>

Bununla ilgili bir diğer örnek Samson ben Isaac Bloch'tur (ö.1845). 1783 yılında Kulikow'da doğan Samson ben Isaac Bloch, Galiçya'daki önde gelen *Maskilim* arasında yer almış ve üç ciltlik *Şiviley Olam* (Dünya'nın Yolları) isimli coğrafya ve etnografya eseri ile ün kazanmıştır. 1821 yılında Asya ile ilgili ilk cildi, 1827'de ise Afrika'yı anlattığı ikinci cildi yayınlanmıştır. Avrupa'yla ilgili olan üçüncü cilt ise ölümünden sonra 1855 yılında yayınlanmıştır. Sağlığında yayınladığı ilk iki cildi, *Galiçya Haskalası*'nın iki önemli ismine, Nahman Krochmal (ö.1840) ve Solomon Rapoport'a (ö.1867) ithaf etmiştir.<sup>71</sup> Kitabın ikinci cildinde dönemin önemli rabbileri Moravya baş rabbisi Mordecai ben Abraham Benet (ö.1829), Obuda rabbisi Moses Münz (Schreiber) (ö.1831), Moses Hatam Sofer (ö.1839), Elazar Fleckeles (ö.1826), Samuel Landau (ö.1834) ve Moshe Kunitz'den (ö.1837) aldığı ayrı *haskamalar* vardır.<sup>72</sup> Bunlar arasında Samuel Landau'nun yazdığı *haskama* oldukça dikkat çekicidir. Yahudilerin Tevrat'ın dili olan İbraniceyi ihmal etmelerini eleştiren Landau aşağıdaki ifadeleri kullanır:

Kutsal dili övmek ve yükseltmek için bilgelikleri yoluyla çaba sarf eden saygın ilim adamlarının sayısı arttı. ... Ancak bunun tersi de İsrail çocuklarına oldu. Yahudi gençliği arasında İbranice dilinin unutulup yok olmasını amaçlayan insanlar var. ... (Dolayısıyla) insanın kalbine hitap eden ilgi alanlarından İbraniceye çevrilmiş tercüme hazırlayan herkesi desteklemeliyiz.<sup>73</sup>

Bütün bu *haskama* örneklerinin içeriğinde, onayların verilmesine etkili olan unsurlar kendisini göstermektedir. Kitap onayları açısından "geçiş dönemi" diyebileceğimiz 18. yüzyılda rabbiler, yazarın daha önceki kitaplarına saygın bir rabbiden onay almaları durumunda daha kolay *haskama* vermişlerdir. Aslında bu durum yazarın fikirleri ve yazdıkları açısından daha önce incelendiğinin ve belli bir güven duygusunun oluştuğunun kanıtıdır. Ayrıca kişisel ilişkilerin, öğretmen-öğrenci bağı gibi yakınlıkların da bu güven duygusu içerisinde yer aldığı ve *haskama* alınmasında etkili oldu-

<sup>70</sup> Kogman, "Science and the Rabbis," ss.144-145.

<sup>71</sup> Israel Zinberg, *A History of Jewish Literature* (New York: Hebrew Union College Press ve Ktav Publishing House, 1975), c.10, ss.112-113.

<sup>72</sup> Samson ben Isaac Bloch, "Haskamat ha-Rabanim," *Şiviley Olam* (Zholkwa: Meyerhoffer, 1828), c.2.

<sup>73</sup> Sharon Flatto, "19<sup>th</sup>-Century Prague: Tradition, Modernization, and Family Bonds," *Hebrew Union College Annual* 87 (2016), ss.304-305; Bloch, "Haskamat ha-Rabanim," *Şiviley Olam*, c.2.

ğu görülmektedir. Bu durum bilimin çeşitli alanlarında hazırlanan eserler için de geçerlidir. Süreç içerisinde bilimsel çalışmalar, kademeli olarak “meşru” görülmeye başlanmıştır. Astronomi, matematik ve geometri gibi bilim dalları 18. yüzyıl öncesinde dinî metinlere entegre edilerek aktarılyorken, 18. yüzyıl sonrasında müstakil kitaplar olarak hazırlanmıştır. Bununla birlikte *haskama* alan bu kitaplar, dinî meselelerin aydınlatılması, Tevrat ve Talmud’la ilgili çalışmalara katkı sunması ve din adamlarına yardımcı olması gerekçeleriyle onay veren rabbiler tarafından takdir edilmeye başlanmıştır.

### **Sonuç**

Avrupa’daki Yahudi toplulukları, kendi dinamikleri etrafında kapalı toplum özelliği göstermiş olsalar da içerisinde buldukları ülkelerde yaşanan gelişmelerden ve Hıristiyan yöneticilerin almış olduğu kararlardan yoğun şekilde etkilenmişlerdir. Özellikle İtalya açısından *haskama* uygulamasının başlamasında Katolik Kilise’nin etkisi bu durumun en somut örneklerinden birisidir. Yazılan eserlerin içeriği rabbiler tarafından kontrol edilmiş ve Yahudi kitap piyasasının kendi denetimleri altında kalmasını sağlamışlardır. Bu durum doğal olarak din adamlarının kendi otoritelerini muhafaza etmeleri ve uygun kabul edilen din anlayışının korunması için araç olarak kullanılmıştır.

*Haskala* sırasında bilimle uğraşan araştırmacılara ve yazılan eserlere yönelik tutum, Avrupa’daki Yahudi cemaatleri arasında yaşanan din-bilim çatışmasının kristalize olmuş örneğini göstermektedir. Yahudi geleneği açısından Talmud ve kanonik Yahudi metinleri dışındaki bilgi kaynakları “yabancı” kabul edilmiş, dinî kural ve uygulamalara katkı sunmadığı düşünülen bilim dallarına mesafeli davranılmıştır. Bununla birlikte erken *Haskala* dönemi başta olmak üzere Avrupa’daki Yahudi toplulukları arasında çok sayıda bilim eseri yazılmıştır.

Bilim eserlerine verilen onay belgeleri Yahudi geleneğinin ve rabbani din adamlarının bu konudaki yaklaşımlarını gösteren en önemli belgelerdir. Bu belgelerden ilk dönemlerde gösterilen sert tutumun zamanla farklılaşmaya başladığı anlaşılmaktadır. Süreç içerisinde yaşanan değişim, geleneksel yaklaşımın stabil olmadığını, yeni şartlara entegre olarak farklı tutumlar ortaya koyduğunu göstermektedir. Özellikle 19. yüzyılın başlarından itibaren bilim, geleneksel yaklaşıma göre tehdit olmaktan çıkmış, *halakha* açısından ön yargılar devam etse de hoş görülebilen bir faaliyet alanı haline gelmiştir. Yaklaşık üç asır boyunca yoğun bir şekilde devam eden bu deği-

şimin belirleyici unsuru ise İbranice olmuştur. Toplumun bütün kademeleriyle yoğun bir ilişki içerisinde olan rabbiler 18. yüzyılın ikinci yarısından sonra Yahudi gençler arasında Avrupa dillerinin etkinliğini artırmaya başladığını, sekülerleşme ve Avrupa kimliğine sahip olma hedeflerinin yaygınlaştığını görmüş olmalıdırlar. Muhtemelen bütün bu geniş alanlı problemlerin Avrupa'daki Yahudi varlığı ve kimliğinin muhafaza edilmesi açısından tehdit olacağı düşünülmüştür. Bu dönemde Yahudi geleneğini tehdit etmekte olan "bilim kitapları" değil "Avrupa'da oluşan sert sekülerleşme rüzgarı" ve "tarihsel bağın koparak kimlik dönüşümünün yaşanması"dır. Sürgün sonrası dönemde dünyanın dört bir tarafına yayılan İsrailoğullarını bir arada tutan en güçlü bağ İbranice olmuş, bununla birlikte son süreçte bu bağ yeni nesil açısından kopma noktasına gelmiştir. Dolayısıyla yeni neslin hem diasporadaki diğer Yahudilerle, hem de Yahudiliğin tarihsel birikimi ve en önemli kültür bilincini oluşturan İbranice kutsal metinlerle bağının korunması gerektiği düşüncesi ağırlık kazanmıştır. Bu sebeple rabbiler, yabancı dillere ve bu dillerdeki eserlere yönelime engel olmak amacıyla önceki dönemlerin aksine bilim eserlerine daha fazla tolerans göstermeye başlamışlardır. Tüm bu değişim sürecinden birkaç asır sonra Elizer ben Yahuda'nın binlerce yıllık antik bir dili modern İbranice haline getirmesi üzerinde düşünülmesi gereken bir konudur.

#### KAYNAKÇA

- Amram, David Werner. *The Makers of Hebrew Book in Italy*. Philadelphia: Press of Edward Stern & Co., Inc., 1909.
- "Approbation," *The Oxford Dictionary of the Jewish Religion*, ed. R. J. Zwi Werblowsky ve Geoffrey Wigoder (Oxford: Oxford University Press, 1997), ss.57-58.
- Bloch, Samson ben Isaac. *Şiviley Olam*. Zholkwa: Meyerhoffer, 1828.
- Bosmajian, Haig A. *Burning Books*. Jefferson, N.C. & Londra: McFarland & Company Inc., 2006.
- Cohn, Haim Hermann. "Herem," *Encyclopaedia Judaica*, c.9, ss.10-16.
- Cantor, Geoffrey. "Modern Judaism," John Hedley Brooke ve Ronald L. Numbers (ed.), *Science and Religion around the World* (Oxford: Oxford University Press, 2011) içinde, ss.44-66.
- Dynner, Glenn. *Men of Silk: The Hasidic Conquest of Polish Jewish Society*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- Efron, Noah J. *Judaism and Science: A Historical Introduction*. Londra: Greenwood Press, 2007.
- Eisenberg, Ronald L. *Essential Figures in Jewish Scholarship*. Maryland: Jason Aranson, 2014.

- Feiner, Shmuel. *The Jewish Enlightenment*. Terc. Chaya Naor. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004.
- . *The Origins of Jewish Secularization in Eighteenth-Century Europe*. Terc. Chaya Naor. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2010.
- Fishman, David E. *Russia's First Modern Jews: The Jews of Shklov*. New York ve Londra: New York University Press, 1995.
- Flatto, Sharon. "19<sup>th</sup>-Century Prague: Tradition, Modernization, and Family Bonds," *Hebrew Union College Annual* 87 (2016), ss.279-334.
- Freudenthal, Gad. "Arabic and Latin Cultures as Resources for the Hebrew Translation Movement," Gad Freudenthal (ed.), *Science in Medieval Jewish Cultures* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011) içinde, ss.74-105.
- Gottheil, Richard ve J. M. Hillesum. "Approbation," *The Jewish Encyclopedia*, c.2, ss.27-29.
- Hacker, Joseph R. "Sixteenth-Century Jewish Internal Censorship of Hebrew Books," Joseph R. Hacker ve Adam Shear (ed.), *The Hebrew Book in Early Modern Italy* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2011) içinde, ss.109-120.
- Halevi, Avigdor ben Simcha. *Sefer Davar Tov*. Prag, 1783.
- Heller, Marvin J. *Further Studies in the Making of the Early Hebrew Book*. Leiden ve Boston: Brill, 2013.
- . *The Sixteenth Century Hebrew Book*. Brill: Leiden ve Boston, 2004.
- Horlacher, Rebekka. "What is *Bildung*? or: Why *Pädagogik* cannot Get Away from the Concept of *Bildung*," Pauli Siljander, Ari Kivela ve Ari Sutinen (ed.), *Theories of Bildung and Growth: Connections and Controversies Between Continental Educational Thinking and American Pragmatism* (Boston: Sense Publishers, 2012) içinde, ss.135-148.
- Kahn, Yoel. *The Three Blessings: Boundaries, Censorship, and Identity in Jewish Liturgy*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Katz, Jacob. *Toward Modernity: The European Jewish Model*. New York: Transaction Books, 1987.
- Kogman, Tal. "Science and the Rabbis: Haskamot, Haskalah, and the Boundaries of Jewish Knowledge in Scientific Hebrew Literature and Textbooks," *Leo Baeck Institute Year Book* 62:1 (2017), ss.135-149.
- Kurt, Ali Osman. "Yahudi Aydınlanma Hareketi: Haskala," *Milel ve Nihal* 7:1 (2010), ss.33-59.
- Marcus, Jacob Rader ve Marc Saperstein. *The Jews in Christian Europe: A Source Book 315-1791*. Cincinnati: Hebrew Union College Press ve University of Pittsburgh Press, 2015.
- Meral, Yasin. "16. Yüzyıl İstanbul Yahudi Cemaatinde İlmî Hayat," Feridun M. Emen, Ali Akyıldız ve Emrah Safa Gürkan (ed.), *Osmanlı İstanbulu - V* (İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Yayınları, 2018) içinde, ss.593-604.
- . "Erken Dönem İbrani Matbaacılığında Haham Onayları ve Cemaat İçi Sanşür," *Dini Araştırmalar* 18:47 (2015), ss.96-118.
- . "İbrani Matbaacılığında Telif Hakları: 16-18. Yüzyıllar," *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 5:2 (2016), ss.298-320.

- . "Spinoza'nın Teolojik-Politik İncelemesi'nde Tanah Eleştirisi," *Mukaddime* 6:1 (2015), ss.19-45.
- Nadler, Steven. *Spinoza: A Life*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Netanel, Neil Weinstock. *From Maimonides to Microsoft: The Jewish Law of Copyright Since the Birth of Print*. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- Özmen, Seda. *18. Yüzyıl Yahudi Aydınlanma Hareketi Haskala ve Moses Mendelssohn*. İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2014.
- . "Moses Mendelssohn ve Yahudi Modernizasyonu," Hümeýra Dinçer ve Ümit Güneş (ed.), *IV. Türkiye Lisansüstü Çalışmaları Kongresi Bildiriler Kitabı*, (İstanbul: Matsis, 2015) içinde, ss.221-233.
- Patai, Raphael. *The Jews of Hungary: History, Culture, Psychology*. Detroit: Wayne State University Press, 1996.
- Pelli, Moshe. *Haskalah and Beyond: The Reception of the Hebrew Enlightenment and the Emergence of Haskalah Judaism*. Lanham: University Press of America, 2010.
- Raz-Krakotzkin, Amnon. *The Censor, the Editor, and the Text: The Catholic Church and the Shaping of the Jewish Canon in the Sixteenth Century*. Terc. Jackie Feldman. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2007.
- Ruderman, David B. *Jewish Thought and Scientific Discovery in Early Modern Europe*. New Haven ve Londra: Yale University Press, 1995.
- Rubin, Rehav. *Portraying the Land: Hebrew Maps of the Land of Israel from Rashi to the Early 20th Century*. Kudüs: Hebrew University Magnes Press, 2018.
- Sinkoff, Nancy. *Out of the Shtetl: Making Jews Modern in the Polish Borderlands*. Providence: Brown Judaic Studies, 2004.
- Sládek, Pavel. "Ezekiel Landau (1713-1793): A Political Rabbi," Ivo Cerman, Rita Krueger ve Susan Reynolds (ed.), *The Enlightenment in Bohemia: Religion, Morality and Multiculturalism* (Oxford: Oxford University Press ve The Voltaire Foundation, 2011) içinde, ss.233-251.
- Sorkin, David. *Moses Mendelssohn and the Religious Enlightenment*. Londra: Peter Halban, 1996.
- . *The Berlin Haskalah and German Religious Thought: Orphans of Knowledge*. Londra: Vallentine Mitchell, 2000.
- Stow, Kenneth R. "The Burning of the Talmud in 1553, in the Light of Sixteenth Century Catholic Attitudes toward the Talmud," *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* 34:3 (1972), ss.435-459.
- Veltri, Giuseppe. *A Mirror of Rabbinic Hermeneutics*. Berlin: Walter de Gruyter GmbH, 2015.
- Weinberger, Moshe Carmilly. "Haskamah," *Encyclopaedia Judaica*, c.8, ss.444-445.
- Wessely, Naphtali Herz. *Masehet Avod im-Peruş Yeyn Levanon*. Berlin, 1775.
- Wright, Dudley. "The Burnings of the Talmud," *The Open Court: Devoted to the Science of Religion, the Religion of Science, and the Extension of the Religious Parliament Idea* 39:4 (1925), ss.193-217.
- Zinberg, Israel. *A History of Jewish Literature*. New York: Hebrew Union College Press ve Ktav Publishing House, 1975.

Zwiep, Irene E. "Imagined Speech Communities: Western Ashkenazi Multilingualism as Reflected in Eighteenth-Century Grammars of Hebrew," Shlomo Berger, Aubrey Pomerance, Andrea Schatz ve Emile Schrijver (ed.), *Speaking Jewish - Jewish Speak: Multilingualism in Western Ashkenazic Culture* (Leuven: Peeters, 2003) içinde, ss.77-117.

# Çağdaş Hadis Usulü Kitaplarında *Ḳudsî* Hadise Yer Aramak: *Muntehāsına* Göre Hadislerin Taksimi Üzerine Bir Not\*

RECEP GÜRKAN GÖKTAŞ

Ankara Üniv. İlahiyat Fakültesi

rgoktas@ankara.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-6661-2232>

## Giriş

Türkçede yakın zamanda yayınlanmış telif ve tercüme hadis usulü kitaplarında karşılaştığımız bir husus tartışılmayı hak ediyor. Hadisler “*muntehāsına*” veya “söyleyenine/kaynağına” göre taksim edilirken, bu kitaplar ağırlıklı olarak *Ḳudsî* hadisi de bir kategori olarak *merfūʿ*, *mevkūf* ve *maḳtūʿ* kategorilerine ekliyorlar. Yani bu kitaplarda hadisler “söyleyenine/kaynağına” göre *Ḳudsî*, *merfūʿ*, *mevkūf* ve *maḳtūʿ* olarak dörde ayrılıyor.<sup>1</sup> *Ḳudsî* hadisin bu şekilde bu sınıflamaya dahil edilmesinin çok yeni bir uygulama olduğu anlaşılıyor. İsa Akalın’ın yakın tarihli araştırmasında<sup>2</sup> çok ikna edici bir şekilde ortaya koyduğu gibi *Ḳudsî* hadisler, bırakın kaynağına göre dörtlü taksimin içinde yer almayı, 20. yüzyıl başına ve onun tesbitine göre Cemāluddīn el-Ḳāsimī’nin (ö.1332/1914) *Ḳavāʿidu’t-Taḥdīs*’ine<sup>3</sup> kadar hadis usulünün konusu olarak ele alınmamıştır.<sup>4</sup> Aslında klasik hadis usulü eserlerini okuyan

\* Yazının ilk versiyonunu okuyup değerlendiren Muhammet Emin Eren ve Mehmet Kalaycı’ya ve yazının muhtevası hakkında zaman zaman kendileriyle verimli konuşmalar yaptığımız Suat Koca, Kevser Sipahioğlu ve Münevver Tiyek’e teşekkür ediyorum. Yazıdaki bütün kusurların bana ait olduğunu söylememe gerek yok.

<sup>1</sup> Bu mesele ilk kez 2011’de hadis usulü dersi vermeye başladığımda dikkatimi çekmişti. Hadis usulüne dair son zamanlarda Türkiye’de basılan kitaplarda konunun neredeyse ittifakla bu şekilde ele alınması dolayısıyla konuyu tartışmaya açmanın gerektiğini düşünmüştüm. Klasik hadis usulünü merhum Talat Koçyiğit’ten (1927-2011) öğrenmiş biri olarak bu problemi geç fark etmem anlayışla karşılanmalıdır. Bu vesileyle hocama Allah’tan rahmet diliyorum.

<sup>2</sup> İsa Akalın, “Ḳudsî Hadis Mefhûmunun Serencâmı,” *Hadis Tetkikleri Dergisi* 15:1 (2017), ss.7-74. Her ne kadar benim burada tartıştığım asıl meseleyi kendine konu edinmiyorsa da Akalın’ın çalışmasından özellikle literatür taraması ve bazı tesbitleri bağlamında çok istifade ettiğimi söylemeliyim. Fakat sonuçta bu yazıda dile getirdiğim bazı şeyler Akalın’ın çalışmasında söyledikleriyle benzeşse de yaklaşımlarımızın çok farklı olduğu okuyucunun gözünden kaçmayacaktır.

<sup>3</sup> Cemāluddīn el-Ḳāsimī, *Ḳavāʿidu’t-Taḥdīs min Funûni Muştalâhi’l-Ḥadis*, tah. Muḥammed Behcet el-Baytâr (Beyrut: Dâru’n-Nefâ’is, 1993), ss.64-70.

<sup>4</sup> Akalın, “Ḳudsî Hadis Mefhûmunun Serencâmı,” s.19.



herkes *kuḍsî* hadisin bir konu olarak yokluğunu kendisi de gözlemlemiş olmalıdır.<sup>5</sup> Modern çalışmalarda *kuḍsî* hadis ile ilgili atf yapılan en eski hadis usulü kaynağının el-*Kāsimî*'nin kitabı olması aslında ulaşılan bu sonucu işaret etmektedir.<sup>6</sup> El-*Kāsimî*'nin *kuḍsî* hadisi ne şekilde ele aldığı ve kitabında bu konuya yer ayırma sebebi detaylıca tartışılmalıdır; fakat ben bu kısa yazının konusunu yukarıda bahsettiğim *muntehāsına/söyleyenine/kaynağına* göre hadisin dörtlü taksimine ayırmak ve *kuḍsî* hadisin bu taksimin bir parçası olarak sunulmasının sorunlarını tartışmak istiyorum. Akalın değerli çalışmasında bu dörtlü taksimden söz arası bahsetmişse<sup>7</sup> de bu uygulamanın

<sup>5</sup> İslam dünyasında, Türkiye'de ve Batı'da yapılan çağdaş çalışmalarda konuyla ilgili atıfta bulunulan en erken tarihli hadis usulü kitabı el-*Kāsimî*'nin kitabıdır. Mesela bkz. M. Hayri Kırbasoğlu, *İslam Düşüncesinde Sünnet: Yeni Bir Yaklaşım* (Ankara: Fecr, 1993), ss.281-298; William A. Graham, *Divine Word and Prophetic Word in Early Islam: A Reconsideration of the Sources, with Special Reference to the Divine Saying or Hadīth Qudsī* (The Hague: Mouton, 1977) s.55 vd., özellikle s.61. Türkiye'de konuyla ilgili yapılan çalışmalarda Graham'ın çalışmasının ihmal edilmiş veya kullanıldığı zaman da hakkıyla değerlendirilmemiş olduğu görülmektedir. İsa Akalın'ın, Batılıların çalışmalarına sempatiyle yaklaşmamasının, tezinde de ("Hadis Tekniği Açısından Kuḍsî Hadisler" [doktora tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul, 2014], ss.182-185) Graham'ın çalışmasına dair değerlendirmelerini olumsuz etkilediği anlaşılmaktadır: "Kur'an'ı ilâhî kitap, O'nu -sallallâhu aleyhi ve sellem- peygamber olarak kabul etmeyip, bu önyargıyla yapılan Kur'an ve Sünnet incelemeleri sonunda ulaşıldığı iddia edilen sonuçların, bilimsel olduğunu söylemek zordur" (bkz. Akalın, "Hadis Tekniği Açısından Kuḍsî Hadisler," s.87). Mesela Akalın Graham'ın çalışmasıyla ilgili şöyle diyebilmektedir: "Orya[n]talistlerin çalışmalarının kahir ekseriyetinde olduğu gibi Graham'ın çalışmasında da, önceden ortaya attığı tezi destekleyici mahiyette zannettiği/düşündüğü atf ve/veya iktibas yaptığı kaynaklardaki bilgileri, tam olarak anlamadan ve bağlamından kopararak verdiği görülmektedir" (s.183). Akalın'ın Graham'ın eseriyile ilgili tenkidinin konusunu suflilerle *kuḍsî* hadislerin ilişkisi bağlamında Graham'ın (ss.71-72) tartıştığı konular oluşturmaktadır; fakat Akalın, Graham'ı, kendi ifadesiyle "tam olarak anlamadan ve bağlamından kopararak" tenkit etmektedir.

Akalın'ın önemli bulgular içeren değerli makalesi ve makalesine temel oluşturan doktora tezi, onun, çalışmalarını değerlendirdiği kişilerle ilgili kullandığı dil ve üslubundan zarar görmektedir. Doktora tezinde Hayri Kırbasoğlu'nun *kuḍsî* hadislerle ilgili *İslam Düşüncesinde Sünnet* kitabında yazdıklarını değerlendirirken kullandığı bazı ifadeleri örnek olarak burada aktarmak istiyorum: "...düştüğü en büyük yanlışlardan biri...", "...zannederek/vehmederek farazi bir tartışmaya girmesi...", "...te-lakki/tahayyül ederek...", "...herhangi ilmi bir temelinin olmadığına farkına varmadan...", "...dair zihnî bir berraklığa sahip olmadığını...", "...parçacı yaklaşımlarla kolaycılığa yönelip, hakikatlerin ters yüz edilmesinin ilmi ahlâka sığmadığı ve metodik olarak da yanlış olduğu zahtan vârestedir." Bkz. Akalın, "Hadis Tekniği Açısından Kuḍsî Hadisler," ss.168-172. Bu tür ifadeler başkalarının yazıları değerlendirilirken de kullanılmaktadır.

<sup>6</sup> Akalın'ın not ettiği bir başka husus el-*Kāsimî*'nin *kuḍsî* hadislere ayırdığı bölümün kaynaklarının hiçbirinin hadis usulü eseri olmamasıdır ki bu durum da hadisçilerin *kuḍsî* hadis konusunu teknik hadis çalışmalarının bir parçası olarak görmediklerini teyid etmesi açısından önemlidir. Bkz. Akalın, "Kuḍsî Hadis Mefhûmunun Serencâmı," ss.19-20.

<sup>7</sup> Mesela bkz. Akalın, "Kuḍsî Hadis Mefhûmunun Serencâmı," ss.29, 31, 32. Ahmet Yücel'in, *Hadis İstihlâhlarının Doğuşu ve Gelişimi* (1. baskı, İstanbul: İFAV, 1996, s.153-154; 2. baskı, 2014, ss.168-169) kitabında "muhaddislerin, hadisi söyleyenine göre kuḍsî, merfû', mevkuf ve maktû' olarak dört kısma ayırdıklarını" söylediğini aktaran Akalın, "ancak Yücel, ne mütekaddimûn dönemi hadis usulü kitaplarından ve ne de müteahhirûn dönem hadis usulü kitaplarından bu şekilde dörtlü bir tasnife herhangi bir örnek verememiştir" demektedir, fakat konuyu ne makalesinde ne de tezinde bundan daha fazla tartışmamaktadır.

ne zaman ve kim tarafından başlatılmış olabileceği hususu üzerinde durmamaktadır. Ben de şimdiye kadar bu taksimin tam olarak ilk nerede ortaya çıktığını tesbit edebilmiş değilim. Fakat görüldüğü kadarıyla bu, 20. yüzyılın ikinci yarısında hadis usulüne dair yazılan Arapça bazı eserlerde ortaya çıkmış bir uygulamadır ve bu kitapların tesiriyle mevzubahis taksimin konuyla ilgili Türkçe kitaplara da girdiği anlaşılmaktadır. Akalın, *Ḳudsî* hadisin usul eserlerinde varlığını sorgulamışsa da bu dörtlü tasnif henüz sebep ve sonuçlarıyla tartışılmamıştır.

Modern hadis usulü kitaplarında hem *merfūʿ*, *mevkūf* ve *maḳtūʿ* terimlerinin hem de kitaba dahil edildiği takdirde *Ḳudsî* hadisin nasıl ve nerede, hangi başlık altında işleneceği meselesinde neredeyse her yazarın farklı bir uygulamasına şahit olabiliyoruz.<sup>8</sup> Bu kitapların bir kısmında *Ḳudsî* hadise müstakil bir konu olarak yer verilmiş fakat “*muntehāsına/söyleyenine/kaynağına göre hadisler*” başlığı altında sınıflandırılmamıştır. Kısmen akademik, kısmen pedagojik ve popüler kaygılarla hem *merfūʿ*, *mevkūf*, *maḳtūʿ* hadislerle, hem de *Ḳudsî* hadise uygun yerler aranmış ve İslam dünyasındaki çağdaş bazı eserlerde ve özellikle ülkemizdeki yakın tarihli eserlerin çoğunda, bu dört tür hadisin *muntehāsına/söyleyenine/kaynağına göre* yapılan bir taksimin altına konulması yaygın bir kabule dönüşmeye başlamıştır.

### Literatür Taraması

Takip eden satırlarda *Ḳudsî* ve diğer üç terimin çağdaş hadis usulü kitaplarında hangi başlıklar altında ele alındığını genel bir fikir edinecek sayıda örnek üzerinden arz etmek istiyorum. Önce temel bazı kitaplar çerçevesinde Arapça yazılan eserlerdeki duruma dikkat çekip sonra buna paralel bir şekilde Türkiye’deki çalışmaları değerlendirmek uygun olacaktır.

Cemāluddīn el-Ḳāsimī’nin 1935 yılında basılan eserinde *Ḳudsî* hadise müstakil bir konu başlığı açmasını<sup>9</sup> takiben 1950’li-1960’lı yıllarda hadis ve hadis usulü ile ilgili önemli ve tesirli çalışmalar yazmış bazı yazarlar, kitaplarının girişlerinde hadis ile ilgili temel terimler ve meseleler içinde *Ḳudsî* hadise yer vermişlerdir. Bu yazarlar arasında Muḥammed Ebū Zehv, Şubḫī eş-Şālih (1926-1986), Muḥammed ‘Acāc el-Ḥaṭīb sayılabilir.

<sup>8</sup> Aslında bunun klasik dönemdeki *ʿulūmu’l-ḥadīş* kitaplarında *Ḳudsî* hadis dışındaki diğer üç terimin nerede ele alındığıyla ilgili farklı uygulamalara dayalı bir temeli de vardır.

<sup>9</sup> El-Ḳāsimī, kitabını Cumādā’l-ülā 1320’de [Ağustos 1902] yazmaya başlamış, Şafer 1321’de [Mayıs 1903] tebyizini bitirmiş, neşirde kullanılan nüshanın mukabelesini 19 Zū’l-ḥicce 1324 [3 Şubat 1907] tarihinde bizzat kendisi tamamlamıştır (bkz. *Ḳavāʿidu’t-Taḥdīs*, s.426). Fakat kitabın ilk baskısı ancak 1353/1935 yılında gerçekleştirilmiştir. Kitabın, *Ḳudsî* hadisin diğer hadis eserlerine girmesi konusundaki tesiri yazım değil, özellikle basım tarihi göz önünde bulundurularak değerlendirilmelidir.

El-Kāsimī, *ḳudsī* hadisi, kitabının girişinde *ḥadīs*, *ḥaber* ve *eşer* kelimelelerini izahının ardından “*beyānu’l-ḥadīsi’l-ḳudsī*” başlığıyla verir. *Merfū’* terimini *şahīḥ*, *ḥasen* ve *ḍa’īf* hadisler için kullanılan ortak terimler arasında listelerken, *mevkūf* ve *maḳtū’* hadisleri ayrı bir yerde *ḍa’īf* hadisin türleri<sup>10</sup> arasında zikreder.<sup>11</sup>

*El-Ḥadīs ve’l-Muḥaddiṣūn* adlı eserini 1946’da tez olarak hazırlayıp ilk kez 1958’de neşreden Ebū Zehv, *ḳudsī* hadisi kitabın giriş kısmında “vahiy mahsulü olarak sünnet” başlığı altında sünnet-vahiy ilişkisi bağlamında tartışmıştır.<sup>12</sup> Şubḥī eş-Şāliḥ, *‘Ulūmu’l-Ḥadīs ve Muştalaḥuh* (1. baskı, 1959) isimli kitabının ilk bölümünde hadis ve sünnet kavramlarını ele aldıktan sonra hadis-i *ḳudsī*ye yer vermiştir.<sup>13</sup> *Merfū’* hadisi “sahīḥ-hasen-zayıf hadisler arasında müşterek olan istilāḥlar” başlığında<sup>14</sup> ele alan eş-Şāliḥ, *mevkūf* ve *maḳtū’* hadisleri *ḍa’īf* hadis çeşitlerine dair bir önceki fasla mülhak olarak “mevkūf ve maḳtū’ hadīsler, zayıf hadīslerden midir?” şeklinde bir altbaşlık açarak değerlendirmiştir.<sup>15</sup>

Muḥammed ‘Acāc el-Ḥaṭīb, hem *es-Sunne Ḳable’t-Tedvīn*’in (1. baskı, 1963), hem de *Uşūlu’l-Ḥadīs* (1. baskı, 1966) kitabının girişlerinde temel istilāḥları takdim ederken *ḳudsī* hadise değinir.<sup>16</sup> *Merfū’* ile *mevkūf* ve *maḳtū’* hadisleri, usul kitabında “*el-muşterek fi’ş-şahīḥ ve’l-ḥasen ve’d-ḍa’īf*” konusu altında ayrı ayrı yerlerde ele alırken, *mevkūf* ve *maḳtū’*un *ḍa’īf* hadisler altında ele alınma geleneği olduğunu; ancak kendisinin onları bu konuya dahil etmeyi daha uygun gördüğünü belirtir.<sup>17</sup>

<sup>10</sup> *Mevkūf* ve *maḳtū’* hadislerin *ḍa’īf* hadisler arasında zikredilmesi şeklindeki eskilerden gelen uygulamanın ne zaman başladığı tetkike muhtaçtır. Mesela Şerefuddīn eṭ-Ṭībī (743/1343), *el-Ḥulāsa*’da (ed. Şubḥī es-Sāmerrā’ī [Beyrut: ‘Alemlu’l-Kutub, 1985], ss.63-64) bu iki türü *ḍa’īf* hadisler içinde saymaktadır. Bu hadislerin *isnād*la ilgili olarak değil fihhi kaygılarla *ḍa’īf* kategorisine dahil edildiğini eṭ-Ṭībī’nin “*leyse bi-ḥucce inde’ş-Şāfi’*”, “*kilāhumā ḍa’īf, leyse bi-ḥucce*” (s.64) ifadelerinden anlıyoruz. Delil değeri ‘zayıf’ olan *mevkūf* ve *maḳtū’*un teknik olarak *ḍa’īf* hadis sayılması, hadis usulü eserlerindeki tanım ve tertip tercihlerinde fihhi yaklaşımların yansımalarının ilk anda görüldüğünden daha çok olduğunun bir başka göstergesidir.

<sup>11</sup> El-Kāsimī, *Ḳavā’idu’t-Taḥdīs*, ss.64-70 (*ḳudsī*); ss.126-127 (*merfū’*); 133-134 (*mevkūf* ve *maḳtū’*). El-Kāsimī’nin *ḳudsī* hadisle ilgili kaynakları hakkında bir değerlendirme için bkz. Akalın, “*Ḳudsī* Hadīs Mefhūmunun Serencāmi,” ss.19-20.

<sup>12</sup> Ebū Zehv, *el-Ḥadīs ve’l-Muḥaddiṣūn: ev ‘İnāyetu’l-Ummeti’l-İslāmīyye bi’s-Sunneti’n-Nebeviyye* (Kahire: Matba’atu Mişr, 1958), ss.16-19; *Hadis ve Hadisçiler*, terc. S. Başaran ve M. A. Sönmez (İstanbul: Ensar, 2007), ss.37-40. Kitabın tercümesinin 1992’de tamamlandığı anlaşılıyor.

<sup>13</sup> Şubḥī eş-Şāliḥ, *‘Ulūmu’l-Ḥadīs ve Muştalaḥuh* (Beyrut: Dāru’l-‘İlm li’l-Melāyīn, 2009), ss.11-13; *Hadīs İlimleri ve Hadīs İstilāḥları*, terc. M. Yaşar Kandemir (Ankara: DİB, 1986), ss.8-9. Kitabın tercümesi ilk kez 1971’de basılmıştır.

<sup>14</sup> Eş-Şāliḥ, *‘Ulūmu’l-Ḥadīs ve Muştalaḥuh*, ss.216-221; *Hadīs İlimleri ve Hadīs İstilāḥları*, ss.181-183.

<sup>15</sup> Eş-Şāliḥ, *‘Ulūmu’l-Ḥadīs ve Muştalaḥuh*, ss.207-210; *Hadīs İlimleri ve Hadīs İstilāḥları*, ss.175-176.

<sup>16</sup> Muḥammed ‘Acāc el-Ḥaṭīb, *es-Sunne Ḳable’t-Tedvīn* (Beyrut: Dāru’l-Fikr, 1993), s.22; *Uşūlu’l-Ḥadīs: ‘Ulūmuhu ve Muştalaḥuh* (Beyrut: Dāru’l-Fikr, 2006), ss.20-22.

<sup>17</sup> El-Ḥaṭīb, *Uşūlu’l-Ḥadīs*, s.234 (*merfū’*); ss.250-252 (*mevkūf* ve *maḳtū’*).

İnceleyebildiğim çağdaş hadis usulü kaynakları arasında en erken tarihli olarak Nürüddin 'İtr'in ilk baskısı 1972 yılında yapılmış *Menhecu'n-Nakd fî 'Ulūmi'l-Ḥadīs*'inde ve Maḥmūd eṭ-Ṭaḥḥān'ın ilk baskısı 1977'de yapılmış *Teysīru Muṣṭalaḥi'l-Ḥadīs*'inde bahsi geçen dörtlü tasnifi görebiliyoruz. 'İtr'in konuyla ilgili başlığı: “*ulūmu metni'l-ḥadīs min ḥayṣu kā'iluhu*”dur ve ilk sırada *ḳudsî* hadise yer verir.<sup>18</sup> Eṭ-Ṭaḥḥān'ın dörtlü taksim için kullandığı üst-başlığı “*taksīmu'l-ḥaber bi'n-nisbe ilā men usnide ileyhi*”dir ve *ḳudsî* hadis ilk sırada anlatılır.<sup>19</sup>

'İtr ve eṭ-Ṭaḥḥān'ın kitaplarıyla aynı zamanlarda veya onlardan sonra yazılmış kitaplarda her zaman bu yeniliğin takip edildiğini göremiyoruz. Farklı yaklaşımları göstermek için birkaç örnek vermek istiyorum. Muḥammed Luṭfī eṣ-Şabbāğ'ın *el-Ḥadīsu'n-Nebevī* (1. baskı, 1973) kitabında *merfū'*, *mevkūf* ve *maḳtū'* “*el-envā' el-muṣṭereke beyne'ş-şahīḥ ve'l-ḥasen ve'd-da'if*” başlığı altında, *ḳudsî* hadis, daha önceki yazarlardan farklı bir yerde ve eṣ-Şabbāğ'ın edebiyata olan ilgisini yansıtacak bir tarzda uzunca ele alınır.<sup>20</sup> Bedī' es-Seyyid el-Laḥḥām ve Muḥammad Sa'īd el-Ḥinn'in *el-İdāḥ fî 'Ulūmi'l-Ḥadīs* adlı kitaplarında üç terim benzer bir şekilde “*el-envā' el-muṣṭereke beyne'ş-şahīḥ ve'l-ḥasen ve'd-da'if*” başlığı altında işlenmiştir.<sup>21</sup> Bu kitapta *ḳudsî* hadise ayrılmış bir başlık bulamadım. Dörtlü taksimi benimseyen yazarlardan Şeref el-Ḳudāt'ın, *el-Minhācu'l-Ḥadīs fî 'Ulūmi'l-Ḥadīs* kitabında kullandığı başlık “*aksāmu'l-ḥadīs min ḥayṣu el-mensūb ileyhi*”dir.<sup>22</sup>

Daha yakın tarihli yazarlarda yeni başlıklandırma çabaları devam eder. Mesela Ṭāriḳ b. 'İvādullāh, *el-Medḥal ilā 'İlmi'l-Ḥadīs*'te “*el-metn ve envā'uhu*” üstbaşlığı altında *envā'u'l-mutūn* başlığında “*el-mutūn envā' bi-ḥasebi men nusibet ileyhim*” deyip, *merfū'*, *mevkūf* ve *maḳtū'* hadisleri inceler. “*Esmā'u'l-mutūn*” başlığı altında ise “*ḥadīs*”, “*ḥaber*”, “*eṣer*” ve “*sunne*” kelimelerini takiben çok kısa bir şekilde *ḳudsî* hadisten bahseder, kısa bir tanımdan sonra Kur'an'la arasındaki birkaç farka değinir.<sup>23</sup> *Ḳudsî* hadislerin hadis usulü kitabında nerede işleneceği meselesinde farklı bir uygulamaya 'Abdullāh b. Yūsuf

<sup>18</sup> Nürüddin 'İtr, *Menhecu'n-Nakd fî 'Ulūmi'l-Ḥadīs*, 2. baskı (Dimeşk: Dāru'l-Fikr, 1979), ss.323-325.

<sup>19</sup> Maḥmūd eṭ-Ṭaḥḥān, *Teysīru Muṣṭalaḥi'l-Ḥadīs* (İskenderiye: Merkezu'l-Hudā, 1415), ss.96-97.

<sup>20</sup> Muḥammed Luṭfī eṣ-Şabbāğ, *el-Ḥadīsu'n-Nebevī: Muṣṭalaḥuhu, Belāğatuhu, Kutubuhu*, 4. baskı (Beyrut: el-Mektebu'l-İslāmī, 1981), ss.160-169 (*ḳudsî*, “*muṣṭalaḥu'l-ḥadīs*” başlığı altında 3. *faṣl* olarak, ss.160-169); ss.281-284 (*merfū'*, *musned*, *muttaṣil*, *mevkūf*, *maḳtū'* sırasıyla).

<sup>21</sup> Bedī' es-Seyyid el-Laḥḥām ve Muḥammad Sa'īd al-Ḥinn, *el-İdāḥ fî 'Ulūmi'l-Ḥadīs*, 5. baskı (Beyrut: Dāru'l-Kelimi'ṭ-Ṭayyib, 2004), ss.281-284.

<sup>22</sup> Şeref el-Ḳudāt, *Yeni Bir Yöntemle Hadis İlimleri ve Usulü* (Arapça metinle beraber), terc. Halil İbrahim Doğan (İstanbul: Ensar, 2018), Türkçe kısım, ss.125-131; Arapça kısım, ss.125-133.

<sup>23</sup> Ṭāriḳ b. 'İvādullāh, *el-Medḥal ilā 'İlmi'l-Ḥadīs* (Riyad: Dāru İbni'l-Ḳayyim; Kahire: Dāru İbn 'Affān, 2003), ss.34-37 (üç terim), s.41 (*ḳudsî*).

el-Cudey'in *Tahrîru 'Ulûmi'l-Ĥadîş* kitabında rastlamaktayız. El-Cudey' "el-kâbu'l-ĥadîş min ciheti men yudâfu ileyhi" başlığı (c.1, ss.27-41) altında *merfû'*, *mevķûf* ve *maķtû'* hadisi ele alırken *ķudsî* hadisi *merfû'* konusunun bir meselesi olarak tartışmıştır.<sup>24</sup> İvadullâh ve el-Cudey'in, *ķudsî* hadisi dörtlü taksime yerleştiren kişilerden daha "saf" ve "tutucu" bir hadisçilik anlayışında olduğu anlaşılmalı beraber, geleneksel hadis usulünde bulunmayan ve geleneksel hadis değerlendirme işinden türememiş "*ķudsî*" terimine bir şekilde değinmek zorunda kalışları dikkat çekicidir.

Görebildiğim kadarıyla hadis usulü yazarları arasında *ķudsî* hadisin *merfû'*, *mevķûf* ve *maķtû'* hadislerle bir arada zikredilmesini gerekçelendirmeye çalışan ilk kişi Muĥammed Ebû Şehbe'dir (1914-1983).

Ebû Şehbe, 1983'te basılmış *el-Vasîţ fi 'Ulûmi ve Muşţalahi'l-Ĥadîş* kitabında "*taksîmu'l-ĥadîş min ĥayşu nisbetuhu ilâ ķā'ilihi*" başlığı altında hemen konunun girişinde âlimlerin bu yönden, yani söyleyenine nisbet yönünden, hadisi *merfû'*, *mevķûf* ve *maķtû'* olmak üzere üçe ayırdığını söyler.<sup>25</sup> Hangi lafızlarla gelen hadislerin *merfû'* olduğu vs. konuları tartıştıktan sonra "*fā'ide*" yanbaşlığıyla İbn Ĥacer'den (ö.852/1449) yaptığı bir alıntıyla, Ebû Şehbe konuyu *ķudsî* hadise getirir.<sup>26</sup> Takip eden sayfada ise "*el-ĥadîşu'l-ķudsî*" başlığıyla konuyu açıklamaya devam eder. Kelimenin anlamıyla ilgili lügat açıklamalarından sonra şöyle der:

*Ĥudsî* hadis senedi itibariyle *şahîh*, *ĥasen* veya *ĥa'îf* olabilir. Bu sebeple 'hadisin söyleyenine nisbet edilmesi bakımında hadisin taksimi' konusunda zikredilmesi daha uygun olacaktır. Zira *ķudsî* hadis *şahîh*, *ĥasen* ve *ĥa'îf* hadislerin her biri için kullanılabilme konusunda *merfû'*, *mevķûf* ve *maķtû'* gibidir. (ve'l-ĥadîşu'l-ķudsî ķad yekûnu bi-i'tibâri senedihi immâ şahîĥan ve immâ ĥasenen ve immâ ĥa'îfen ve li-zâlike kâne zikruhu fi 'taķsîmi'l-ĥadîş min ĥayşu nisbetuhu ilâ ķā'ilihi' enseb ve evlâ fe-huve mişlu'l-merfû' ve'l-mevķûf ve'l-maķtû' fi kevnihâ teşteriku cem'an fi ş-şihĥa evi'l-ĥusn evi'd-ĥa'f).<sup>27</sup>

<sup>24</sup> Abdullâh b. Yûsuf el-Cudey', *Tahrîru 'Ulûmi'l-Ĥadîş* (Beyrut: Mu'essesetu'r-Rayyân, 2003), "*el-mes'ele'tu's-şâmine: el-ĥadîşu'l-ķudsî*," ss.37-39. El-Cudey' "*ĥuve laķab şâ'a lil-mute'ahĥirîn fi-mâ yervîhi en-Nebî 'an rabbîhi 'azze ve celle*" dedikten sonra yeni bir tanım önerir ("*ve-ta'rifuhu al-muĥaķķaķ ennehu: el-ĥadîşu'l-merfû' el-ķavlî el-musned mine'n-Nebî ilâ'llâh 'azze ve celle*") (s.37) ve geç dönem ulemanın "*mâ kâne ma'nâhu min Allâh te'âlâ ve lafzuhu mine'n-Nebî*" tanımını hatalı ve dayanaksız bulduğunu, sadece *ķudsî* hadisi Kur'an'dan ayırmak amacıyla yapıldığını ifade eder (s.37). Bahsettiği tanımın bir başka problemi olarak el-Cudey' *ķudsî* olmayan hadislerin bu tanımın dışında bırakılmamasını dile getirir.

<sup>25</sup> Muĥammed Ebû Şehbe, *el-Vasîţ fi 'Ulûmi ve Muşţalahi'l-Ĥadîş* (Cidde: 'Âlemu'l-Ma'rife, 1983), s.204.

<sup>26</sup> Ebû Şehbe, *el-Vasîţ*, s.213.

<sup>27</sup> Ebû Şehbe, *el-Vasîţ*, s.215.

Maalesef Ebü Şehbe'nin 1960'larda kaleme almış olduğu ve *el-Vasîṭ*'i yazarken kullandığını söylediği<sup>28</sup> hadis usulüne dair iki küçük kitabına<sup>29</sup> ulaşabilmiş ve onun benzer bir düşünceyi orada dile getirip getirmediğini tesbit edebilmiş değilim.<sup>30</sup> Ebü Şehbe'nin gerekçelendirmesi *merfû'*, *mevkûf* ve *maḳtû'* hadislerin hadis usulü kitaplarında zaman zaman "*şahîh*, *hasen* ve *ḍa'îf* hadisler arasında müşterek terimler" arasında listelenmesi gerçeğiyle beraber düşünülünce daha anlamlı hale gelebilir. Ebü Şehbe'nin *Ḳudsî* hadislerin bahsedilen diğer üç tür hadise eklenebileceğini söylerken sadece bu gerekçeyi zikretmesi ve *Ḳudsî* hadislerin Allah'a izafe edilmesi yönünden, yani söyleyeninin/nihai olarak kendisine söz nisbet edilenin farklı olması sebebiyle, diğer hadislerden ayrıştığı ve dolayısıyla ayrı bir kategoriye ihtiyaç duyulduğu gibi bir izaha girmemesi ilginçtir.<sup>31</sup> Açıkça ifade etmese de Ebü Şehbe'nin *Ḳudsî* hadisi diğer üç gruba dördüncü bir grup olarak eklemeyi önerdiği düşünülebilir. Hadisçilerin, hadisi, kendisine nisbet edilene göre üçe ayırdıklarını söyleyip sonra *Ḳudsî* hadisin de bahsettiği gerekçeyle bunlarla beraber zikredilmesi gerektiğini ifade etmesi dörtlü taksime yönelik ilk adım olarak yorumlanabilir. *El-Vasîṭ* her ne kadar 'İtr ve eṭ-Taḥḥân'ın kitaplarından sonra basılmış olsa da, bahsi geçen her iki kişiden çok daha yaşlı olan Ebü Şehbe'nin konuyu ele alış şekli düşünsel olarak onlardan daha önceki bir aşamayı işaret etmektedir. Ebü Şehbe'nin önceki kitaplarında bu konuya bu şekilde değinmiş olabilme ihtimali bir yana, onun 'İtr'in kitabına takriz yazması<sup>32</sup> ikisi arasındaki fikri yakınlığı göstermesi açısından önemlidir. Takrizde Ebü Şehbe'nin, kitapla ilgili ilk vurgusu kitabın "*taksîm ve tafsîl*"inin güzelliğidir.<sup>33</sup> *Ḳudsî* hadise bulunan yeni yer bu güzelliğin bir parçası olabilir mi?

<sup>28</sup> Ebü Şehbe, *el-Vasîṭ*, ss.11-12.

<sup>29</sup> Bu kitaplar *Fî Usûli'l-Ḥadîṣ* (1962) ve '*Ulûmu'l-Ḥadîṣ* (1966) başlıklarını taşımaktadır.

<sup>30</sup> Fakat *el-Vasîṭ*'in mukaddimesindeki bir ifadesinde *el-Vasîṭ* öncesinde *Ḳudsî* hadisi böyle bir bağlamda dile getirmedeği anlaşılıyor. Burada Ebü Şehbe kitabı yazarken izlediği kendine has tertibi anlatırken, önce temel kavramları açıklamaya başladığını, bunlar arasında *Ḳudsî* hadisi de zikrettiğini, *Ḳudsî* hadisin Kur'an'dan ve diğer hadislerden farklı olduğu yönleri dile getirdiğini söyler, sonra bu kısmı alıp kitaptaki mevcut yerine taşıdığını belirtir (*summe bedâ ileyne en u'aḥḥirahu ḥayşu vaḍa'tuhu*) (*el-Vasîṭ*, s.8).

<sup>31</sup> Bizatîhi bu gerekçelendirme tarzı bile Ebü Şehbe'nin yeni bir teklif sunarken dahi klasik usul çerçevesinde düşünmenin baskınlığını hissettiği şeklinde yorumlanabilir. Yeni ile klasik arasındaki bu gelgiti ve gerilimi çağdaş hadis usulü yazarlarının hepsinde öyle ya da böyle gözlemlemek mümkündür. Neticede Ebü Şehbe'nin gerekçelendirmesi bir şeyi bir başlığın altına yerleştirirken bunu başlıkta zikredilen birleştirici unsurdan başka bir benzerlikle açıklamaya dayandığı için tatmin edici değildir.

<sup>32</sup> 20.11.1398 [23.10.1978] tarihli takriz, *Menhecû'n-Naḳd*'in 1979'daki ikinci baskısında kitabın başına konulmuştur.

<sup>33</sup> "Takrîz," 'İtr, *Menhecû'n-Naḳd* içinde, ss.7-8.

Neticede tam olarak kimin başlattığını bilemesek de bu dörtlü taksimin 1970'li yılların başlarına kadar götürülebilir olduğu görünüyor. Bunun en azından düşünce olarak 1960'lara kadar gidiyor olabileceği varsayılabilir. Özellikle 'İtr'in ve eṭ-Ṭahhān'ın adı geçen kitaplarının Arap dünyasında ne kadar tesirli oldukları bir inceleme gerektirebilir; fakat Türkiye'de bu kitapların 1980'ler sonrası hadis usulü yazımında yoğun olarak kullanıldığı göz önünde bulundurulursa *munteḥāsına/söyleyenine/kaynağına* göre hadisleri dörde ayırma fikrinin bu eserlere dayandığı düşünülebilir.<sup>34</sup>

Şimdi, Türkiye'deki çağdaş hadis usulü eserlerinde hem *ḫudsī* hadisin hem de diğer üç terimin hangi başlıklar altında değerlendirildiğini inceleyip ne zaman bu terimlerin dörtlü bir tasnifle sunulmaya başladığını tesbit etmeye çalışmak istiyorum.

*Merfū'*, *mevkūf* ve *maḳṭū'* hadisler *ḫudsī* hadisle dörtlü taksimin bir parçası olmadan önce de her zaman aynı başlık altında ve beraber ele alınmazlar. Maḥmūd Es'ad Seydişehrī (1856-1918), 1307/1889'da kaleme aldığı muhtasar eserinde "musnedun ileyh itibariyle hadis üçtür" der ve bu üçlüyü zikreder.<sup>35</sup> İzmirli İsmail Hakkı (1869-1946), "isnâdın durumu i'tibâriyle hadislerin taksimi" üstbaşlığı altındaki "isnâdın sonu itibarı ile hadisler" başlığında *merfū'* hadise başlık açar, *mevkūf* ve *maḳṭū'* a müstakil başlık vermeden kısaca *merfū'* ile beraber ele alır.<sup>36</sup> Babanzâde Ahmed Naim (1872-1934), bu terimlerin hangi gerekçeyle yan yana geldiğini aşikar etmeyen "hadîs-i merfū' ve mevkūf ve maḳṭū'" başlığı altında üçlüyü zikreder.<sup>37</sup> Her üç kitapta da *ḫudsī* hadis yer almaz.

*ḫudsī* hadisin ilk zikredildiği Türkçe eserlerde dörtlü tasnif görülmez. Tayyip Okıç (1902-1977) *Bazı Hadis Meseleleri Üzerine Tetkikler*'in (1. baskı, 1959) girişinde ilk önce bir iki paragraf içinde *ḫudsī* hadis, nebevî hadis, *merfū'*, *mevkūf*, *maḳṭū'* hadislerle kısaca değinmiş, devamında "ilâhî hadisler" başlığı altında *ḫudsī* hadisleri ele almış, hemen ardından *mevkūf* ve *maḳṭū'*

<sup>34</sup> Mamafih Ali Yardım'ın ilk baskısı 1984 yılında yapılan, fakat ondan önce ders notu olarak yıllarca kullandığını ifade ettiği kitabının kaynakları arasında bu iki eserin bulunmaması ve ona bu konuda kaynaklık edecek başka modern Arapça kitabın görülmemesi, bu dörtlü taksimin tek kanaldan gelişip yayıldığı düşüncesine uygun düşmeyebilir. Yardım'ın bu konudaki kaynağı direkt olmasa da ilham verici olmak bakımından Tayyip Okıç'ın *Bazı Hadis Meseleleri Üzerine Tetkikler* kitabı olabilir. Okıç burada *ḫudsī* hadisleri ele aldıktan hemen sonra *mevkūf* ve *maḳṭū'* hadislerle başlık açarak, daha sonra bilinçli bir şekilde bir araya getirilecek terimleri tesadüfen art arda işlemiştir.

<sup>35</sup> Seydişehrī, *Muhtasar Hadis Usûlü Tarihi ve Seydişehrī'nin Usûl-i Hadîsi*, haz. Emre Yazıcı (İstanbul: Yasin Kitabevi, 2009), s.27 (Arap harfli), s. 58 (Latin harfli).

<sup>36</sup> İzmirli İsmail Hakkı, *Hadis Tarihi*, nşr. İbrahim Hatiboğlu (İstanbul: Dârulhadis, 2002), ss.177-179.

<sup>37</sup> Babanzâde Ahmed Naim, Sahîh-i Buhârî Muhtasarı *Tecrid-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi* (Ankara: DİB, 1979), c.1, ss.133-140.

hadislere başlık açmıştır. *Merfū'* hadis burada *mevḳūf*un içinde tekrar kısaca açıklanmıştır.<sup>38</sup>

1960'lı yıllarda yazılan Türkçe eserlerde *ḳudsî* hadis, el-Ḳāsimî, Ebū Zehv ve eş-Şālih'in tesiriyle onların ele aldığına benzer şekilde görünmeye başlar.

Hayreddin Karaman, *Hadîse Dâir İlimler ve Hadîs Usûlü* (1. Baskı, 1965) kitabında *ḳudsî* hadise "sünnetin vahiy ile ilgisi ve *ḳudsî* hadîs" başlığı altında kitabın başlarında yer verir. *Merfū'*, *mevḳūf*, *maḳṫū'* hadisler dönemin Arapça kitaplarındaki yaygın bir yaklaşımı takiben "saḥîh, hasen ve zayıf hadisler arasında ortak terimler" başlığı altında ele alınır.<sup>39</sup> Ali Özek, *Hadîs Ricâli* başlıklı kitabında diğer bir yaklaşıma tabi olarak *merfū'*, *mevḳūf* ve *maḳṫū'*a senedin *muntehâsına* göre hadislerden bahsederken kısaca bir arada temas eder; *ḳudsî*, müstakil başlık altında birkaç sayfa ileride açıklanır.<sup>40</sup>

Bu bağlamda Akalın'ın önemli bir tesbiti hadislerle ilgili çağdaş kitapları değil de klasik usul kitaplarını esas alarak yazılan hadis usulü eserlerinde hâlâ *ḳudsî* hadise hiç yer verilmediği şeklindedir. Bunun Türkçe literatürdeki en güzel örneği Talat Koçyiğit'in (1927-2011) *Hadîs Usûlü*'dür. Koçyiğit diğer üç terimi nereye koyacağı konusunda ise klasik kitaplarda farklı uygulamalar olduğu için kararsızdır. Kitabın 1967 yılında yapılan ilk baskısında *mevḳūf* ve *maḳṫū'*, *da'îf* hadisler arasında zikredilmiş,<sup>41</sup> *merfū'* ise "saḥîh [*kezâ*], hasen ve zayıf hadis neveleri arasında müşterek hadis terimleri" başlığı altında verilmiştir.<sup>42</sup> Kitabın yeniden tertiplenmiş ve bir anlamda yeniden yazılmış, sonraki baskısında<sup>43</sup> her üç terim de "isnâda müteallik hadîs çeşitleri" arasında zikredilmiştir. Kitabın her iki versiyonunda da *ḳudsî* hadise değinmeyen Koçyiğit'in, yine Akalın'ın da not ettiği üzere,<sup>44</sup> *Hadîs İstılahları* sözlüğünde<sup>45</sup> *ḳudsî* terimi açıklanmıştır. Geleneksel kitaplar çerçevesinde usul yazan birinin usul kitabında yer vermediği terime sözlükte yer vermesi anlaşıl-

<sup>38</sup> Tayyip Okıç, *Bazı Hadîs Meseleleri Üzerine Tetkikler* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1959), ss.2-3; 13-18. Okıç'ın kitabının yeni baskısı (Ankara: Atlas, 2017) kitaba ulaşımı kolaylaştırmış olmakla birlikte ilmi tetkiklerde bu baskının değil 1959 baskısının kullanılması gerektiği hatırlanmalıdır.

<sup>39</sup> Hayrettin Karaman, *Hadîse Dâir İlimler ve Hadîs Usûlü* (İstanbul: İrfan, 1976), ss.16-20 (*ḳudsî*); ss.113-115 (üç terim).

<sup>40</sup> Ali Özek, *Hadîs Ricâli: Hadîs İlimleri ve Kaynakları* (İstanbul, 1967), s.10 (üç terim); ss.14-15 (*ḳudsî*).

<sup>41</sup> Talat Koçyiğit, *Hadîs Usûlü: İlmu Muṣṭalahı'l-Ḳadîm* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1967), s.115.

<sup>42</sup> Koçyiğit, *Hadîs Usûlü* (1967), s.118.

<sup>43</sup> Talat Koçyiğit, *Hadîs Usûlü* (Ankara: TDV, 2007), ss.160-163. "İsnâda müteallik hadîs çeşitleri" arasında bu üç terime bir de *musnedî* eklemiştir.

<sup>44</sup> Akalın, "Ḳudsî Hadîs Mefhûmunun Serencâmı," s.26.

<sup>45</sup> Bkz. Koçyiğit, *Hadîs İstılahları*, 2. baskı (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1985), ss.123-125.



labilecek bir şeydir. ‘*Ḳudsī*’, geç dönemde ortaya çıkmış ve yakın tarihlere kadar hadis usulünün konusu olarak görülmemiş olsa da neticede hadisle ilgili bir kavramsallaştırma değildir.

Talat Koçyigit’in, kitabının ikinci versiyonunda konuları yeniden tertip ederken, gerek *merfū’*, *mevkūf* ve *maḳtū’* hadisleri, ilk baskının aksine, bir arada zikretmesi, gerekse bu hadis türlerini altına koyacağı başlığı değiştirmesi hem modern hadis usulü kitaplarında bu konuların nasıl ve hangi başlık altında ele alınacağı hususundaki kararsızlığı ve hem de tasnif ameliyesindeki yenilik arayışlarını göstermektedir.

*Ḳudsī* hadis, 1980 sonrası Türkiye’de basılan usul kitaplarının olmazsa olmaz bir parçası olmaya başlamıştır. Ali Osman Koçkuzu, *Hadis İlimleri ve Hadis Tarihi* (1983)<sup>46</sup> kitabında hadisin vahiyle ilişkisi bağlamında *ḳudsī* hadislere temas eder fakat kitapta dörtlü tasnif bulunmaz. Ali Yardım’ın (1939-2005) *Hadīs l’i* (1. baskı, 1984), *ḳudsī* hadisi diğer üçlüyle beraber “kaynağına göre hadīs’in kısımları” altında zikreden ilk kitaptır.<sup>47</sup> Fakat Yardım’ın taksimi dörtlü değil beşlidir ve *ḳudsī* hadis, dörtlü taksimi yapan bahsi geçen kişilerin ve onları takip eden pek çok müellifin aksine ilk sırada değil dördüncü sırada verilmiştir ve konunun ele alınışı diğer üçlüye sonradan ilave edilmek istendiğini ima etmektedir. Yardım’ın beşinci kategorisi *mevdū’* hadistir ki *mevdū’* hadisin bu konuya iliştirilmesindeki sorunu aşağıda değerlendirmek istiyorum.

Bu tarihlerden sonra *ḳudsī* hadis, Türkiye’de basılmış hemen hemen hadis usulüne dair bütün kitaplarda *merfū’*, *mevkūf* ve *maḳtū’* ile beraber verilir. Fakat hangi başlık altında verildikleri yazardan yazara değişmekte, bazen yanlarına başka kategoriler de eklenebilmektedir. Bu çeşitliliği görmek için Türkiye’de yayınlanan çalışmaların hızlıca bir dökümünü yapmak gerekecektir.

Türkiye’de en çok baskı yapan ve en çok okunan hadis usulü kitabı İsmail Lütfi Çakan’ın *Hadīs Usūlü*’dür (1. baskı, 1990). Çakan, “senedin müntehâsi (hadisin söyleyeni) açısından” başlığı altında dörtlü taksimi verir.<sup>48</sup> Ülkemizde *ḳudsī* hadisle ilgili yapılmış ilk müstakil çalışma Hayati Yılmaz’ın tezidir. Yılmaz, tezinde hadislerin modern çalışmalarda senedine ve metnine

<sup>46</sup> Ali Osman Koçkuzu, *Hadis İlimleri ve Hadis Tarihi* (İstanbul: Dergah, 1983), ss.42-43.

<sup>47</sup> Ali Yardım, *Hadīs I* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1992), ss.43-46.

<sup>48</sup> İsmail Lütfi Çakan, *Hadīs Usūlü*, 2. baskı (İstanbul: İFAV, 1991), s.114-121; (20. baskı, 2010), ss.98-105. Çakan ilk baskısı 1983’te yapılmış *Anahatlarıyla Hadīs* (İstanbul: Ensar, 1990) kitabında *ḳudsī* hadise, girişte hadis ve sünneti açıkladığı bölümde değinir (ss.22-24). Bu kitapta dörtlü taksim bulunmaz ve diğer üç terime ayrı bir başlık olarak temas edilmez.

göre tasnif edildiğini ve “Bunlardan metinle alakalı ilimlerin başında hadislerin “söyleyeni açısından” taksiminin geldiğini ifade etmektedir. İşte *Ḳudsî* hadisler bu kısımda mütalaa olunmaktadır” deyip, Çakan’ın hadis usulünden dörtlü taksimi aktarır.<sup>49</sup> Hayati Yılmaz’ın tezinden üretilmiş makalesinde de aynı hususlar tekrarlanır.<sup>50</sup>

Selman Başaran ve Mehmet Ali Sönmez, *Hadis Usûlü ve Tarihi* (1. baskı, 1992) adlı kitaplarında *Ḳudsî* hadisi önce “hadisin vahiyle ilgisi” başlığı altında ele almışlar,<sup>51</sup> sonra ona “hadisin kaynağına göre sınıflandırılması”<sup>52</sup> başlığı altında dörtlü taksim içinde tekrar değinmişlerdir. Bu durum farklı uygulamaların eklektik olarak bir kitaba yansımaya ilginç bir örneklik teşkil eder. Eklektik yazımın bir başka örneğini İbrahim Canan’ın (1940-2009), *Hadis Usûlü ve Tarihi*<sup>53</sup> kitabında görürüz. Önce “ilk kaynağına göre hadis çeşitleri” başlığı altında *merfû’*, *mevkûf* ve *maḳḳû’*a yer veren Canan, bu üç terimi “sahîh, hasen ve zayıf arasında müşterek hadis neveleri” başlığı altında kısaca tekrarlar. *Ḳudsî* hadisler her iki yerde de yoktur.

Dörtlü taksime yer veren yazarların en çok tercih ettikleri başlık “kaynağına göre hadis çeşitleri” şeklindedir. İsmail Hakkı Ünal,<sup>54</sup> Ahmet Yücel,<sup>55</sup> H. Musa Bağcı,<sup>56</sup> İshak Emin Aktepe,<sup>57</sup> Hüseyin Kahraman,<sup>58</sup> Kadir Gürler<sup>59</sup> ve Anadolu İmam-Hatip Liseleri için hazırlanmış 2018 tarihli en son Hadis ders kitabının<sup>60</sup> yazarlarının tercihi bu yöndedir. ‘*Muntehâ*’ yerine ‘kaynak’ kelimesi pedagojik kaygılarla, muhtemelen taksim öğrencilerce kolay anlaşılabilir diye tercih edilmiştir. Fakat ileride göreceğimiz üzere bu kelimenin kullanımı sorunsuz değildir.

<sup>49</sup> Hayati Yılmaz, “Hadis İlminde *Ḳudsî* Hadisler” (yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul, 1992), ss.13-14.

<sup>50</sup> Hayati Yılmaz, “Hadis İlminde *Ḳudsî* Hadisler ve Bu Konuda Yapılan Çalışmalar,” *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1996), ss.163-197, ss.168-169.

<sup>51</sup> Selman Başaran ve Mehmet Ali Sönmez, *Hadis Usûlü ve Tarihi* (Bursa: Emin, 2013), ss.20-22.

<sup>52</sup> Başaran ve Sönmez, *Hadis Usûlü ve Tarihi*, ss.114-115.

<sup>53</sup> İbrahim Canan, *Hadis Usûlü ve Tarihi* (Ankara: Akçağ, 1998), ss.518-521 ve 573.

<sup>54</sup> İsmail Hakkı Ünal, *Hadis* (İstanbul: MEB, 2005), ss.43-45. Bu kitap İmam-Hatip Liseleri için hazırlanmış ders kitabıdır.

<sup>55</sup> Ahmet Yücel, *Hadis Usûlü* (İstanbul: İFAV, 2011), ss.132-135.

<sup>56</sup> H. Musa Bağcı, *Hadis Tarihi ve Metodolojisi* (Ankara: Ankara Okulu, 2012), ss.296-297; Bağcı, *Hadis Tarihi ve Usulü* (Ankara: Bilay, 2018), ss.279-281.

<sup>57</sup> İshak Emin Aktepe, *Sünnet ve Hadis: Tarihi, Literatürü, Usulü, Meseleleri* (İstanbul: Beka, 2014), s.159.

<sup>58</sup> Hüseyin Kahraman, “Mervî,” Zişan Türkan (ed.), *Hadis El Kitabı* (Ankara: Grafiker, 2016) içinde, ss.272-287 (Bölümün başlığı “Hadislerin izafe edildikleri kaynak bakımından taksimi”dir).

<sup>59</sup> Kadir Gürler, *Hadis ve Sünnet Anlayışımız* (Ankara: Ay Yayıncılık, 2017), ss.118-119.

<sup>60</sup> *Hadis* (İstanbul): MEB, 2018), ss.92-95. Kitabın yazarları İsmail Lütfi Çakan, Raşit Küçük, Zekeriya Güler, Esra Şahyar, Bekir Kuzudişli ve Mehmet Efendioğlu’dur.

Ahmet Keleş de “kaynağına göre hadis çeşitleri” başlığı altında dört terimi zikreder ancak -Yardım’ı takiben- *mevđū*‘ hadisi de bunlara ekleyerek çeşit sayısını beşe çıkarır. Diğer kitaplara göre bir farklılık ilk sırada *merfū*‘ hadise, ikinci sırada *ğudsī* hadise yer verilmesidir.<sup>61</sup> Keleş bunun sebebini açıklamaz.

Yavuz Köktaş, yukarıdaki yazarlardan farklı olarak “söyleyeni bakımından hadîsler” başlığı altında dörtlü taksime yer verir.<sup>62</sup> ‘Söyleyen’ kelimesinin tercihinde ‘kaynak’ın kullanımında olduğu gibi pedagojik bir kaygı olmalıdır. Fakat ‘kaynak’ kelimesinin aksine ‘söyleyen’ kelimesinin Arapça kaynaklarda da daha önceden kullanılmaya başlandığı söylenebilir. ‘Söyleyen’ kelimesi bütün hadislerin *ğavlī* olduğu iması dolayısıyla sorunlu bir tercihtir. Thamer Hatamleh ve Veysel Özdemir de ‘söyleyen’ (Arapçasında: *ğā’il*) kelimesini tercih ederler fakat parantez içinde *muntehā* kelimesini eklerler.<sup>63</sup> Nevzat Tartı, söyleyen kelimesinin fiilî hadisleri kapsamayacağı düşüncesinden olsa gerek kitabında “söz ve davranışın sahibine göre hadisler” başlığını kullanır.<sup>64</sup> Fakat *ğudsī* hadisler sadece *ğavlī* hadisler olarak anlaşıldığı için *ğudsī*nin ‘davranış’ kelimesini içeren bir başlığın altına sokulması tuhaf olmaktadır.

Abdullah Aydınli, bu dört hadis çeşidini bir arada değerlendirirse de, bunlara yukarıdaki araştırmacılardan çok farklı bir başlık sunar. Aydınli, *ğudsī*, *merfū*‘, *mevğūf* ve *mağğū*‘ terimlerini başka iki terimle (*muğğkem*, *muğğtelifu’l-ğadīs*) beraber “metnin özelliğine göre isimlendirilenler” başlığı altında ele almıştır.<sup>65</sup> Aydınli bu dörtlüyü “metnin özelliğine göre” sınıflandırırken, *ğudsī* hadis hariç diğer üç terimin Koçyiğit’in hadis usulü kitabının ikinci versiyonunda “isnâda müteallik hadîs çeşitleri” altında tasnif edilmesi, araştırmacılar arasında tasnif işinin ne kadar göreceli olabildiğini ortaya koymaktadır.

Yukarıda adı geçen Türkçe kitaplarda *muntehāsına* göre yapılan tasniflerin altında *ğudsī* hadisin ele alınış şeklini birkaç örnekle göstermek istiyorum. Bu örnekler *ğudsī* hadisin diğer üç tür hadisten ayrı olarak fakat onlarla

<sup>61</sup> Ahmet Keleş, *Hadis Tarihi ve Usulü Dersleri* (Ankara: Fecr, 2017), ss.43-45.

<sup>62</sup> Yavuz Köktaş, *Hadis Tarihi ve Usulü* (Rize: STS, 2015), ss.251-258.

<sup>63</sup> Thamer Hatamleh ve Veysel Özdemir, *Uşūlu’l-ğadīsī’t-Tağğbīkī = Uygulamalı Hadis Usulü* (İstanbul: Hikmetevi, 2018), ss.110-111.

<sup>64</sup> Nevzat Tartı, *Muhtasar Hadis İlimleri ve Usulü* (Ankara: Otto, 2015), ss.98-99.

<sup>65</sup> Abdullah Aydınli, *Hadis Tesbit Yöntemi: Hadis Usulü* (1. Baskı, İstanbul: Kitabevi, 2003), s.101 vd.; (İstanbul: Rağbet, 2009), s.141 vd. Aydınli, Anadolu Üniversitesi İlahiyat Önlisans Programı için hazırlanmış *Hadis Tarihi ve Usulü* (ed. Salahattin Polat [Eskişehir: Anadolu Üniv., 2010]) ders kitabına yazdığı “hadislerin değişik açılardan taksimi” bölümünde “metnin özelliklerine göre sınıflandırılanlar” altbaşlığı altında konuyu aynı şekilde ele almıştır (ss.236-239).

aynı genel başlık altında farklı bir kategoride ele alınmasının ne kadar uygun olduğunu sorgulamamıza yardımcı olur diye umuyorum.

Türkiye’de en son basılan hadis usulü kitaplarından olan, Thamer Hatamleh ve Veysel Özdemir’in karşılıklı sayfalarında Arapça ve Türkçe iki dilli olarak hazırladıkları *Uşûlu’l-Ḳudsî’t-Taṭbîkî = Uygulamalı Hadîs Usûlü* (2018) kitabında *Ḳudsî* hadis “söyleyenine (müntehasına) göre hadis çeşitleri” başlığı altında<sup>66</sup> dörtlü taksim içinde yer almıştır. Kitapta *Ḳudsî* hadisle ilgili önce tanım yapılmış (“Allah’a izafe edilmiş kavli/sözlü hadislerdir”), sonra şu ifadelerle yer verilmiştir: “Kur’ân’ı Kerîm dışında Hz. Peygamber (s.a.s.)’e vahyedilmiş (gayri metluv) vahiy çeşididir. Buna engel olacak bir durum da yoktur [ve *hâzâ lâ mâni’a fihî*]. *Ḳudsî* hadislerin tamamı kavlidir.” Burada *Ḳudsî* hadise vurgunun sebebi ve öğrenciye verilmek istenen mesaj açıkça ifade edilmiştir. Fakat bu hadislerin neden bu dörtlü kategori içinde olması gerektiği konusunda hiçbir şey söylenmemiştir. Yazarlar, üç örnek hadis verdikten sonra, Kur’an-ı Kerim ile *Ḳudsî* hadis arasındaki altı farka dikkat çekmişler, *Ḳudsî* hadislerle ilgili derleme kitaplara iki örnek vererek<sup>67</sup> konuyu kapatmışlardır. Yazarların zikrettikleri, Kur’an ile *Ḳudsî* hadisler arasındaki önceki eserlerde de karşılaştığımız farklar şunlardır (Farkları özetle kendi ifadelerimle aktaracağım): 1- Kur’an *mu’ciz*dir, meydan okur; *Ḳudsî* hadis böyle değildir. 2- Kur’an namazda okunur; *Ḳudsî* hadis okunmaz. 3- Kur’an okumak ibadettir; *Ḳudsî* hadisi okumak ibadet değildir. 4- Kur’an’ın lafzı değiştirilemez; *Ḳudsî* hadislerin mana ile rivayeti caizdir. 5- Kur’an mütevatirdir; hadis-i *Ḳudsî*lerin “çoğu âhâd yolla nakledilmiştir, subûtu da zannîdir.” 6- Kur’an’a abdestsiz dokunulmaz; *Ḳudsî* hadislerin yazılı olduğu kağıtlara abdestsiz dokunulabilir.<sup>68</sup> Bu farkları okumanın bize öğretebileceği şeylerden biri başlangıçta ilk düğmeyi yanlış iliklerseniz diğerlerinin de doğru olamayacağıdır. Burada söylenen altı maddenin neticede doğru bilgi içermesi bile bunun çok faydalı olmayan bir liste olduğu gerçeğini değiştirmemektedir.<sup>69</sup> Herhangi bir kimse isterse çok daha fazla bu tür farklılık bulabilir. Fakat sorulması gereken en temel soru şudur: Bahsi geçen dörtlü taksim içinde *Ḳudsî* hadisle

<sup>66</sup> Hatamleh ve Özdemir, *Uşûlu’l-Ḳudsî’t-Taṭbîkî*, ss.110-115.

<sup>67</sup> Bu iki eserden biri olan *Miškâtu’l-Envâr*’ın müellifi meşhur mutasavvif İbn ‘Arabî’nin (560-638/1165-1240) adı *tedlîs* kokan bir şekilde “Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali el-Endelüsî” olarak zikredilmesinden, bu “önemli” konu hakkında günümüze gelmiş en eski derlemelerden birinin bir sufidan, hem de ‘sakıncalı’ birinin kaleminden çıktığı gerçeği öğrenciden/okuyucudan gizlenmek istenmiş izlenimi edinilmektedir.

<sup>68</sup> Hatamleh ve Özdemir, *Uşûlu’l-Ḳudsî’t-Taṭbîkî*, ss.114-115.

<sup>69</sup> Bu konuda Akalın’ın benzer tenkidi için bkz. “*Ḳudsî* Hadîs Mefhûmunun Serencâmı,” ss.48-51, 72.

ilgili konuşacağımız şeyler bunlar mı olmalıdır? *Ḳudsî* hadisin diğer üç terimle, onlarla bir arada zikredilmesini gerektirecek mantıki ilişkisi nedir? Ve bütün paylaşılan bu bilgilerin *'ulūmu'l-ḥadīse* katkısı var mıdır?

Diğer bir örnek yine yakın zamanlarda basılmış olan Yavuz Köktaş'ın *Hadīs Tarihi ve Usūlü* (2015) kitabıdır. Köktaş, "söyleyeni bakımından hadīsler" başlığı altında<sup>70</sup> dörtlü taksime yer verir. Burada *ḳudsî* hadisin tanımını "Hz. Peygamber'in Allah'a isnad ederek naklettiği hadistir" şeklindedir. İlk kez Hicri 6/12. yüzyılda müstakil eserlerin yazıldığı not edilir. *Ḳudsî* hadisle Kur'an arasındaki dört fark zikredilir. Bunlardan üçü yukarıda zikredilenlerle aynıdır. Farklı olan şudur: "Kur'ân'ın lafzı ve manası Allah'tandır. *Ḳudsî* hadīsın manası Allah'tan, lafzı Peygamber'dendir." Devamında Köktaş, *ḳudsî* hadisle nebevî hadis arasındaki farkı da zikreder: "*Ḳudsî* hadīsın manası Allah'tan, lafzı Peygamber'dendir; nebevî hadīsın hem manası hem lafzı Peygamber'dendir." Bu ifadenin, *ḳudsî* olmayan hadislerin manasının vahiy olmadığı neticesine ulaştıracağı endişesiyle Köktaş bu aşamada geri adım atar. Yukarıdaki gibi söylendiğinde "...sanki nebevî hadīsler vahiy ürünü olmayıp Resûlullah'ın icthâdı mesabesinde olmaktadır" der ve devam eder: "Oysa bilinen bir gerçektir ki, -hepsi olmasa bile- hadīslerin dini ilgilendiren kısmı vahiy kaynaklıdır. Bu durumda nebevî hadīsler için manası da lâfzı da Resûlullah'tan denebilir mi? Denemez." Bu şekilde ilk yaptığı ayırımı karşı çıkar: "Hem kutsî hadīslerin hem de nebevî hadīslerin manası Allah'tan, lâfzı Resûlullah'tandır." İki tür hadis arasındaki farkın şekli olduğunu, nispetle alakalı olduğunu, birinin Allah'a nispet edildiğini, diğerinde ifade sahibinin Peygamber olduğunu not eden Köktaş, aralarındaki bir farkı şu şekilde dile getirir: "*Ḳudsî* hadīslerin hepsi vahy-i ilahîdir. Nebevî hadīslerin hepsi öyle değildir. İçlerinde Peygamber'in beşerî tasarrufları da vardır."<sup>71</sup>

Köktaş'ı, *ḳudsî* hadis incelemesinde sıkıntıya sokan mesele onun konuyu "sünnetin vahiy oluşu" meselesine odaklı ve apolojetik olarak ele alması olmalıdır. Apoloji doğru bağlamda anlamlı bir tavır olabilmekle beraber, yanlış bağlamda karşılaştığımız türden sorunlara, kararsızlıklara ve kısa menzilli argümantasyonlara yol açabilmektedir. Neticede *ḳudsî* hadis konusunun onu dörtlü tasnife yerleştirenlerce bu veya buna benzer şekilde ele alınması, özelde diğer üç terimle aynı başlık altında sınıflandırılacak ortak bir yanlarının olmadığını, genelde ise *ḳudsî* hadisin *'ulūmu'l-ḥadīsin* temel akademik ilgileriyle uyumsuz olduğunu ortaya koymaktadır.

<sup>70</sup> Köktaş, *Hadīs Tarihi ve Usūlü*, ss.251-258.

<sup>71</sup> Köktaş, *Hadīs Tarihi ve Usūlü*, ss.251-252.

Ayrıca hadis ve sünnetin değerinin, dindeki yerinin, bağlayıcılığının bu kadar yoğun olarak vahiy endeksli tartışılmasının faydadan çok zarar getirdiği söylenebilir. Teorik olarak Kur'an dışında Hz. Peygamber'in Allah'la iletişiminin olabileceği kabul edilebilir -ki ben de bu düşüncedeyim- ama -*Ḳudsî* hadisler dahil- hangi hadis ve sünnetin doğrudan Allah'tan olup olmadığını yani vahiy olup olmadığını kesin olarak bilme ve ispatlama şansımız olmadığı için "vahiydir"-"değildir" şeklindeki sonuçsuz tartışmanın yıpratıcı ve gereksiz bir enerji israfı olduğu, bizi daha önemli meselelerden uzaklaştırıp fasit bir dairenin içine attığı kanaatindeyim. Hz. Peygamber'in dindeki konumunu, onun sünnetinin değerini bu tartışmaya girmeden daha anlamlı bir şekilde ortaya koyabileceğimizi düşünüyorum.

### Değerlendirme ve Sonuç

*Ḳudsî* hadislerle yönelik ilginin dinî ve taabbudi bir saikle ve özellikle bunların Allah'ın Kur'an dışındaki kelamı addedilmesi sebebiyle tarihsel süreçte gitgide artmış olduğu görünmektedir.<sup>72</sup> *Ḳudsî* hadis, muhtemelen, Hz. Peygamber'in hadis ve sünnetinin vahye bağlanması anlamında önemli bir veri olarak görüldüğü için bir şekilde el-*Ḳāsimî* ile hadis usulüne dair eserlere<sup>73</sup> giriş yapmış, fakat bu şekilde hadis usulü kitaplarında eğreti durduğu için bazı yazarlarca *Ḳudsî* hadise farklı yerler aranmış, bazıları hala eski uygulamaları takiben konuyu kitap dışı bırakmıştır.

*Merfūʿ*, *mevkūf* ve *maḳtūʿ* hadisler de bazen bir arada birbirini takip eder şekilde, bazen ayrı ayrı ele alınmıştır. Art arda ele alındığı yerlerde çoğunlukla birleştirici bir başlık altında değerlendirilmişler, ancak bu başlık yazardan yazara değişmiştir. *Muntehāsına/söyleyenine/kaynağına* göre bir tasnifin yaygınlık kazanmasını müteakiben, *Ḳudsî* hadisler de -zahirde isnadın son bulduğu kişinin, hadisi 'söyleyen'in, hadisin 'kaynağı'nın Allah olduğu görüldüğü için- buna göre yapılan taksime dahil edilmiş ve bu şekilde dörtlü sınıflama ortaya çıkmıştır. Arap dünyasında son dönemde yazılan hadis usulüne dair eserlerin bir kısmı bu gruplamayı benimsemiş, diğerleri *Ḳudsî* hadise ya hiç değinmemiş ya da onu hadisle ilgili genel terimler arasında veya sünnetin kaynağı ve vahiy ile ilişkisi bağlamında ele almaya devam etmişlerdir. Türkiye'de ise 1980'lerden itibaren yazılan hadis usulüne dair hemen hemen her eser bu dörtlü taksimi benimsemiş görünmektedir. Bunun arkasında yatan temel sebebin, hadisleri çeşitli açılardan farklı kategorilere ayırmanın peda-

<sup>72</sup> *Ḳudsî* hadislerle ilgili literatürün serüveniyle ilgili bkz. Graham, *Divine Word and Prophetic Word*; Yılmaz, "Hadis İlmünde *Ḳudsî* Hadisler;" Akalın, "Ḳudsî Hadis Mefhûmunun Serencâmı."

<sup>73</sup> El-*Ḳāsimî*'nin eserine *uṣûlu'l-ḥadîs* adını vermemesine dikkat çekmek gerekiyor.

gojik olarak faydalı olduğu düşüncesi olmalıdır. Fakat Ali Yardım'ın, kaynağına göre hadisleri sıralarken *mevḏū* hadisi de bunlara eklemesi,<sup>74</sup> öngörülen bu pedagojik faydanın daha da yanlış bir boyuta taşınmasının bir örneği olarak görülebilir. Bir kere hadis terminolojisinin kolay öğrenilmesi için çeşitli yönlerden taksimler yapılırken *muntehāsına/söyleyenine/kaynağına* göre yapılan tasnife, *merfū* hadislerden neden ayrı değerlendirilmek zorunda olduğu hiçbir zaman tatmin edici bir şekilde açıklanmamış, *ḳudsī* hadisler yanlışlıkla ve bir nevi işgüzarlıkla ayrı bir kategori olarak dahil edilmiş gibidir. Yardım'ın örneğinde ise *mevḏū* hadislerin kaynağı ne Allah, ne Peygamber, ne de onun sahabesi veya tabiin olamayacağı için, yani 'kaynak' onu vaz edenler olduğu için *mevḏū* hadisler de bu konuya iliştilmiştir. Halbuki eski ve çağdaş bazı tasniflerde *merfū*, *mevḳūf* ve *maḳṭū* hadislerin *ṣaḥīḥ*, *ḥaṣen*, *ḍa'īf* hadisler için kullanılan ortak terimler arasında sayılmasının da gösterdiği gibi *ḳudsī*, *merfū*, *mevḳūf* ve *maḳṭū* hadislerin hepsi *ṣaḥīḥ* olabileceği gibi *ḍa'īf* veya *mevḏū* da olabilir. Dolayısıyla *mevḏū* hadisi bunlara ek olarak zikretmek *ḳudsī*, *merfū*, *mevḳūf* ve *maḳṭū* hadislerin *mevḏū* olmayacağı gibi bir ima içermektedir ki bu hadisçilerin hadisin *muntehāsı* ile ilgili yaptıkları şekli ve objektif tasnife hiçbir şekilde uygun değildir.

Aslında başlığında *muntehā* kelimesinin kullanılması (veya "izafe edilen", "isnad edilen" şeklinde ifade edilmesi) bu tasnifin değer yüklü değil tamamen şekli ve nötr olduğunu göstermektedir. *Muntehā* senedin bittiği/nihayete erdiği yer demektir yani senedin kendisine ulaştığı kişiyi işaret eder. Dolayısıyla zahirde Peygamber'e giden *isnād merfū*, sahabede duran *mevḳūf*, tabinden öteye geçmeyen *maḳṭū* diye isimlendirilmektedir. Bu hadislerde aktarılan sözlerin onlar tarafından söylenip söylenmediği veya isnad edilen fiillerin onlar tarafından yapılıp yapılmadığı ayrı bir konudur. *Muntehā* kelimesini (veya "izafe edilen"/"nisbet edilen" ifadelerini) eğer biz "*ḳā'il* = söyleyen" veya "kaynak" diye anlar ve o şekilde çevirirsek bu şekli tasnifin avantajlarından mahrum oluruz ve bu sözlerin kendilerine isnad edilen kişilerce söylendiği şeklinde bir ima oluşabilir. *Ḳudsī* hadisin bu tasnife eklenmesi de bahsettiğim anlam kaymasının olduğu bir bağlamda ortaya çıkmış görünmektedir. *Mevḏū* hadisin de böyle bir anlayışın neticesi olarak bu taksime eklenmiş olduğu anlaşılmaktadır. Ancak *muntehāsına* göre şekli olarak tasnif edildiğinde *mevḏū* hadisin buraya girmesi mümkün olmayacağı gibi *ḳudsī* hadisin de buraya dahil edilmesi sorunlu hale gelecektir. Zira Hz. Peygamber'in Allah'a söz atfetmesi, isnadın sonu değil, metnin başı olarak görülüp

<sup>74</sup> Bu konuda Ahmet Keleş de onu takip etmektedir. Bkz. *Hadis Tarihi ve Usulü Dersleri*, ss.43-45.

değerlendirilmelidir ve aslında '*ḳudsî* hadis' vurgusu ortaya çıkmadan önce bunun zaten böyle anlaşıldığı iddia edilebilir. Kaldı ki Hz. Peygamber'in Allah'a isnad ettiği fiiller, içinde buldukları hadislerle ayrı bir statü kazanıramıyorsa, Allah'a isnad ettiği sözlerin nasıl ayrı bir statü kazanacağı gerektiği ölçüde makul bir izaha kavuşturulamamıştır.<sup>75</sup>

Buradaki sorun hadisi "Peygamber'e izafe edilen/nisbet edilen söz, fiil ve takrirler" olarak tanımlamak yerine "Hz. Peygamber'in söz, fiil ve takrirleri" olarak tanımlama problemine benzer niteliktedir. "Nisbet edilme/izafe edilme"yi dışarıda bırakan bu vülgarize tanım, sadece *merfū'* olmayan rivayetleri, yani *mevkūf* ve *maḳtū'* rivayetleri 'hadis'in dışında bırakmakla kalmıyor, aynı zamanda '*mevdū'* olan rivayetlere de hadis denilmesinin önünü kapamış oluyor. (Mesela şu söyleme hepimiz aşınayızdır: "Mevzu/uydurma olan şey 'hadis' olamaz. Zira 'hadis' Peygamber'in sözleridir.")<sup>76</sup> Bir ileri aşamada bu yaklaşım, '*ṣahih*' olarak nitelenen hadislerin de -*ṣahih* teriminin teknik tanımı ve bu tanımın 'ne anlama geldiği' tamamen bir tarafa bırakılarak Hz. Peygamber'e söz ve fiil olarak aynen ait olduğuyla ilgili yanlış kanaatlerin oluşmasına sebep olmaktadır. Bütün bunlardan çıkan sonuç, hadisçilerin şekli, objektif ve değer yargısı taşımayan tasniflerini ve terimlerini bunlara değer yükleyerek yeniden kullandığımızda hadis ilminin gaye ve hedeflerinden<sup>77</sup> uzaklaşıyor olduğumuzdur.<sup>78</sup>

Netice olarak şunu söyleyebiliriz: Hadisin *muntehāsına* göre yapılan sınıflamaya *ḳudsî* hadisin eklenmesi, hadis usulü geleneği açısından gerekli olmadığı gibi anlamlı da değildir; dahası böyle bir taksimin ciddi bir faidesi de yoktur. Üstelik bunun '*ulūmu'l-ḥadīşin* ilgi ve hedeflerine uymadığı ve doğru olmayan algılar oluşmasına sebep olduğu için yanlış olduğu söylenebilir. Zira pek çok müellifin yer yer ifade ettiği gibi aslında bu hadislerin hadisin teknik çalışmaları açısından diğer *merfū'* hadislerden hiçbir farkı yoktur; fakat bu taksim yapılarak varmış gibi bir izlenim oluşturulmaktadır. Epistemolojik olarak onlardan daha üst bir değer taşımamaktadır; fakat taşıyormuş gibi bir kanaate sebep olunmaktadır. Günümüzde özellikle Kur'an dışı vahyin hadis

<sup>75</sup> *Merfū'* hadis, fiilleri içerdiği halde, *ḳudsî* hadis neden içermemektedir? Burası *merfū'* hadislerle *ḳudsî* hadisler arasındaki zemin ve düzlem farklılığının en göze batan noktalarından biridir. Bunun üzerine yapılabilecek bazı yorumları yer darlığı sebebiyle ilerideki bir yazıma saklamak istiyorum.

<sup>76</sup> Yardım, *mevdū'* hadisle ilgili açıklamaya şöyle girmektedir: "...mevzu' hadislerin bir hadis çeşidi olmadığını; ona, sâdece hadîs olarak ortaya çıkmış sözler oluşu dolayısıyla burada yer verildiğini de kaydetmemiz yerinde olacaktır." Buna benzer sözlerle başka usul kitaplarında da rastlanmaktadır.

<sup>77</sup> Burada kastımın ne "hadis ilmi"nin, ne de onun "gaye ve hedefleri"nin değişmez olduğunu söylemek olmadığını ifade etmem gerek duyulmayacağını umuyorum.

<sup>78</sup> Bu konuyu müstakil olarak farklı bir yazıda tartışmak istiyorum.



usulü kitaplarında vurgulandığı bir bağlamda daha da önem verildiği anlaşılan *kuḍsī* hadis konusu, aslında ait olmadığı bir yerde ve ilişkili olduğu düşünülen konularla mantıksal bir uyum arz etmeyen bir tarzda öğrencilere/okuyuculara sunulmuş olmaktadır. Bu taksimde farkında olunmadan bir şekilde “Allah isnada yerleştirilmektedir.” Sahabenin Hz. Peygamber’den rivayeti ile Hz. Peygamber’in Allah’tan aktarımı birbirine paralel bir şekilde zikredilmektedir. Bunun tuhaf bir durum olduğu açıktır. Bu taksim; Kur’an, *kuḍsī* hadis ve diğer hadisler şeklinde üçlü bir sınıflamanın pekiştirilmesine ve konuya asırlarca ilgi duymamış olduğu halde bu düşüncenin ‘*ulūmu’l-ḥadīṣe* onaylatılmasına vesile olmaktadır.<sup>79</sup> Bu durum, neticede usul yazarlarını Kur’an ve *kuḍsī* hadis arasındaki farkları ve *kuḍsī* hadisle diğer hadisler arasındaki farkları anlamsız boyutlara varacak bir tarzda açıklamak durumunda bırakmıştır. Bütün bu süreçte Kur’an ve *kuḍsī* hadis arasındaki farkların ne olduğu tartışmasının, hadislerin teknik incelenmesi işinden farklı bir düzlemde geliştiği göz ardı edilmiştir. Bir başka ifadeyle *kuḍsī* hadisle diğer üç hadis terimi arasında düzlemsel değil yüzeysel bir benzerlik vardır ve bu, terimlerin ele alınışlarında çok net gözlemlenebilmektedir.

Çağdaş hadis usulü kitaplarındaki tali bir hususla ilgili yaptığımız bu incelemeden çıkacak en genel sonuç, bu kitapların hemen hepsinin içerikte, tertipte, düzende veya tanım ve taksimlerde yenilik arayışları içinde olduklarıdır. El-Kāsimī’nin kitabıyla başlatırsak yaklaşık yüz yıllık tarihinde Arapça ve Türkçe çağdaş hadis usulü yazımının köklü bir tetkik ve tenkide tabi tutulma zamanının geldiği anlaşılmaktadır. Durup, bir adım geri çekilip çağdaş literatürdeki gelişim ve değişim dinamiklerinin resmini çekmeye çalışmak, bundan sonra gidilecek yolun daha anlamlı bir zeminde tesisi için gerekli ve neredeyse geç kalınmış bir iş olarak karşımıza çıkmaktadır.

### **Tetimme**

Burada *kuḍsī* hadislerle ilgili birkaç gözlem ve değerlendirmemi yazıyı tamamlayıcı olarak paylaşmak istiyorum.

<sup>79</sup> Mesela Ali Özek’in şöyle bir cümlesi vardır: “*Hadīs-i Kuḍsī*, Kur’an ile peygamberin diğer hadisleri arasında bir mertebedir” (*Hadīs Ricāli*, s.15). Ali Yardım ise şunları ifade eder: “...Resūlullah (s.a)’dan zuhur eden her şey ilāhī menşe’lidir. Ancak, onların hepsi aynı hüviyetle kendini göstermemiştir. Bu ilāhī irādenin, Hazreti Peygamber vāsitasıyla kullara ulaştırılışı; “Kur’ân-ı Kerîm”, “*Hadīs-i Kuḍsī*” ve “*Hadīs-i Şerîf*” şeklinde tecellî etmiştir. Bunun da hikmetini kendi bilir; bizim bildiklerimiz onun sezdirdikleri kadardır” (*Hadīs I*, s.43). Kur’an’ın lafzının ve manasının Allah’tan, hadislerin lafız ve manasının Peygamber’den olduğunu söyleyen Yardım, *kuḍsī* hadislerin “Mânâsı Allah tarafından bahşedilmiş, fakat ifâdesi (lafzı) Hazreti Peygamber’e âid olan hadisler” olarak tarif edildiğini belirtir ve “o, mânâ bakımından Kur’ân, lafız bakımından ise Hadīs gibidir” diye ekler (*Hadīs I*, s.44).

### 1. *Ḳudsî* hadislere özel ilginin geçmişine dair

*Ḳudsî* hadisin vahiy bağlamında tartışılmasının ve onun Kur'an'la karşılaştırılması işinin en azından 5/11. yüzyılın başına kadar gittiği anlaşılıyor. Fakat bunun hadisle değil Kur'an'la ilgili bir çalışmada olduğunu görüyoruz. Bu hadis türüne, ona herhangi özel bir ad vermeden vahiy çeşitleri bağlamında Kur'an'la karşılaştıran bir metin, 425/1033 yılında yazılmaya başlanmış olan *Kitābu'l-Mebānī fī Nazmī'l-Me'ānī* kitabının adı bilinmeyen yazarına aittir.<sup>80</sup> Graham'ın dikkat çektiği bu bilgi parçası sayesinde *Ḳudsî* hadisle Kur'an vahiy arasındaki karşılaştırmanın başlama tarihinin düşünülenden daha erken olduğunu fark etmekle kalmıyoruz, bu işin hadis şerhlerinden önce Kur'an ilimlerine dair kitaplarda Kur'an vahyinin tanım ve sınırlarının anlaşılma çabasının bir parçası olarak ortaya çıkmış olabileceği konusunda önemli bir ipucu elde etmiş oluyoruz.<sup>81</sup> *Kitābu'l-Mebānī*'nin, yazmanın başı eksik olduğu için ismi bilinmeyen yazarının Kerrāmî bir âlim olduğu anlaşıl-  
mış,<sup>82</sup> ve kim olduğuyla ilgili çeşitli görüşler ortaya atılmıştır.<sup>83</sup>

*Ḳudsî* hadislerin, her ne kadar böyle isimlendirilmese de, Kur'an'la arasındaki farkların dile getirilmesi işinin Horasanlı ve muhtemelen Nişapurlu Kerrāmîlerce yapılmaya başlandığı düşünülebilir mi? Nişapurlu hadisçi Zâhir b. Tâhir eş-Şaḥḥāmî'nin (446-533/1055-1138)<sup>84</sup> *Ḳudsî* hadislerle ilgili ilk derleme kitabı yazan kişi olması, ondan bu tür hadisleri içine alan bir kitap yazmasının muhtemelen memleketi Nişapur'da istenmesi, *Ḳudsî* hadislere yönelik bu özel ilginin Horasan ve özellikle Nişapur kaynaklı olabileceğine ve

<sup>80</sup> Bu bilgi ve değerlendirmesi için bakınız. Graham, *Divine Word*, ss.55-56. Graham'ın kitabındaki bu değerli bilginin Türkiye'de yapılan çalışmalarda gözden kaçması onun kitabının tam değerlendirilmediği düşüncemizi pekiştirmektedir. *Mebānī* metninin aslı ve tartışıldığı bağlam için bkz. *Muḳaddimetān fī 'Ulūmī'l-Kur'ān: ve humā Muḳaddimetu Kitābi'l-Mebānī ve Muḳaddimetu İbn 'Atiyye*, ed. Arthur Jeffery (Kahire: Mektebetu'l-Ĥāncī, 1954), ss.88-89. Kitabın bir nüshasına ulaşmamı sağlayan Esra Gözeler'e teşekkürü bir borç bilirim.

<sup>81</sup> *Ḳudsî* hadislerin Kur'an ilimlerine dair kitapların yanında vahiy konusunun tartışıldığı kelam ve *maḳālāt* kitaplarında izini sürmek faydalı neticeler verebilir.

<sup>82</sup> Bkz. Aron Zysow, "Two Unrecognized Karrāmī Texts," *Journal of the American Oriental Society* 108:4 (1988), ss.577-579.

<sup>83</sup> Yazarın Ebü Muhammed Aḥmed b. Muhammed b. 'Alī el-'Aşimî olduğu ağırlık kazanmış durumdur. Yazar için farklı isimler de telaffuz edilmiştir. Kitabın yazarının kim olabileceğine dair farklı görüşler için bkz. Ali Bulut, "Arthur Jeffery'nin Yayınladığı '*Kitābu'l-Mebānī*'nin Müellifi Üzerine Bir Değerlendirme," *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2005), ss.181-198; Ḥasen Mindil Ḥasen el-'Akilī (?), "Tezyīfu'l-Maḥṭūti'l-'Arabī ledā'l-Musteşrikīn: el-Musteşrik Ḥarşur Ceyfrī Enmüzen," *Dirāsāt İstişraqiyye* 3:8 (1437/2016), ss.133-166. Bu son makalenin yazarının, kitabın Arthur Jeffery ve müsteşriklerin üretimi olduğuna dair hayli büyük ve desteksiz iddiaları vardır.

<sup>84</sup> Hakkında bkz. Halit Özkan, "Zâhir b. Tâhir," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c.44, ss.91-92.

bunu başlatanların, *Kitābu'l-Mebānī*'den elde edilen delil de göz önünde bulundurulursa, zahid ve sufi tabiatlı Kerrāmiler olabileceğine bir işaret sayılabilir mi?<sup>85</sup>

Eş-Şahhāmī'nin kitabının adı *el-Ehādīsu'l-İlāhiyyāt*'dir ve tesbit edilebileceği kadarıyla tek yazma olarak günümüze gelmiş olan kitabın<sup>86</sup> yazarı "*ilāhī*" tabirini kitabın içinde de kullanmaktadır. On cüzlük kitabın son cüzü, eş-Şahhāmī'nin mukaddimesinde de dile getirdiği gibi İbn Hıbbān'ın (277-354/890-965) *el-Musnedu's-Şahīh 'alā't-Teķāsīm ve'l-Envā'* kitabının haberler bölümünün 67. ve 68. nev'lerinin birebir naklinden ibarettir. Allah'ın sıfatları<sup>87</sup> ve Peygamber'in Allah'tan haber vermesi<sup>88</sup> konulu bu iki başlıktaki toplam 79 hadis ya *ķavlī ķudsī* hadislerdir veya Hz. Peygamber'in dilinden Allah'ın sıfatlarını anlatan hadislerdir. Konu, dil ve üslup bakımından ortaklıkları olan bu kadar çok hadisin bir arada dikkat çekici başlıklarla toplanması, hadisçilerin, sonradan *ilāhī* veya *ķudsī* denilen bu hadislerin kendine has muhtevalarına ve diğer hadislerden farklılıklarına tamamen ilgisiz olmadıklarını en azından 4/10. asır için göstermektedir.

## 2. Hadislerin dili ve üslubu bağlamında *ķudsī* hadis

Bir hadise *ķudsī* denilip denilmemesi hadisteki ifadelerin "*ķāle Allāh*" veya "*yeķūlu Allāh*"<sup>89</sup> gibi lafızlarla Allah'a nisbet edilmesiyle alakalı görülmüştür. Hz. Peygamber'in Allah'a isnad ettiği sözlerin, O'na izafe ettiği fiillerden veya O'nun hakkındaki diğer konuşmalarından ayrı değerlendirilmesinin *ķudsī* hadisleri anlamayı olumsuz etkilediği düşünülebilir. *Ķudsī* hadislerle ilgili özellikle vahiy bağlamında yapılan tartışmalarda bunu görebiliriz. Mesela Allah'a atfedilen "*nuzūl*" gibi bir fiili *teşbīh*, *teṃsīl*, *taḥyīl*, *mecāz* şeklinde açıklama eğilimine sahipken aynı hadisin içinde Allah'a izafe edilen sözü bizat Allah'ın '*ķelām*'ı olarak anlayabilir miyiz? *Ķudsī* denilen hadiste Allah'a

<sup>85</sup> Kerrāmiler hakkında bilgimiz arttıkça ve daha çok Kerrāmī metin ortaya çıktıkça bu konunun netleşmesi umulabilir.

<sup>86</sup> Kitabın hızlıca inceleme fırsatı bulduğum yazması dijital ortamda ulaşılabilir durumdadır. Bkz. <[https://digital.staatsbibliothek-berlin.de/werkansicht?PPN=PPN1011125382&PHYSID=PHYS\\_0009&DMDID=>](https://digital.staatsbibliothek-berlin.de/werkansicht?PPN=PPN1011125382&PHYSID=PHYS_0009&DMDID=>) (30.10.2018). Carl Brockelmann Berlin yazmasına işaret etmiştir (*GAL I*, 365). Graham da kitabın yazmasından bahsetmiş ve fakat görme fırsatı olmadığını eklemiştir (*Divine Word*, s.74, n.30). Başka kaynaklarda da yazmayla ilgili spesifik bilgiler paylaşılmış olmasına rağmen (mesela 'Umer 'Alī 'Abdullāh Muḥammed, *el-Ehādīsu'l-Ķudsīyye: Cem'an ve Dirāseten* [Medine: Mek-tebetu'l-'Ulūm ve'l-Ḥikem, 1425], ss.34-35) Akalın yazmanın bugüne ulaşmadığını veya henüz bulunamadığını düşünmektedir: "eş-Şehhāmī'nin eseri kayıp veya henüz bulunamadığına göre..." Bkz. Akalın, "Ķudsī Hadīs Mefhūmunun Serencāmi," s.39 ve ayrıca bkz. s.38, n.157.

<sup>87</sup> İbn Hıbbān, *el-Musnedu's-Şahīh 'alā't-Teķāsīm ve'l-Envā'*, ed. M. Ali Sönmez ve Halis Aydemir (Beyrut: Dāru İbn Ḥazm, 2012), c.5, ss.437-457 (no.4704-4740).

<sup>88</sup> İbn Hıbbān, *el-Musnedu's-Şahīh*, c.5, ss.458-481 (no.4741-4783).

<sup>89</sup> *Ķudsī* hadislerin rivayet sigaları arasında zikredilen "*ķāle Rasūlullāh fī-mā yervī 'an rabbihi*" gibi ifadelerin hadislerin sahabe veya tabiî neslinden olan ravilerinin kullanımı olduğu hatırlanmalıdır.

izafe edilen ifadeyi de bazen mecazi olarak yorumluyoruz ama bu mecazı yapanın kim olduğunu düşünüyor muyuz? Konuya bir açılım getirmek adına, *Ḳudsî* hadisi “Kur’an dışı vahiy” eksenli tartışmak yerine Hz. Peygamber’in kendisini Allah adına konuşabilmede ne kadar yetkili gördüğü sorusu üzerine yoğunlaşarak tartışabilir miyiz? Hz. Peygamber’e manen de olsa izafe edebildiğimiz hadislerin edebi tahlilleriyle bu soruya bir ölçüde cevap verebileceğimizi düşünüyorum. Dolayısıyla *Ḳudsî* hadislerin, rivayetlere yansıdığı kadarıyla Allah’a izafe edilen her türlü fiil ve duyguyu da içine alacak bir şekilde dil, anlatım, üslup, motif ve temalar bağlamında hadislerin edebî tetkikleriyle ilişkilendirilmesinin daha anlamlı sonuçlar vereceği öngörülebilir. Meseleye bu şekilde bakmak, *Ḳudsî* hadislerle ilgili meseleleri çözenin yanında, Hz. Peygamber’in kendisini ‘nasıl’ gördüğü konusuna da açıklık getirebilir. Biz ne kadar ‘peygamberliği’ kelami ve felsefi açılardan tartışırsak tartışalım, neticede bizim ulaştığımız sonuçlar peygamberliği yaşayanı bağlayıcı değildir. Ve en nihayetinde peygamberlik tecrübesini yaşayan da odur. Hadis usulü kitaplarına yansımış mütevazı bazı yorumlar bile dilsel ve edebî yaklaşımlarla, *Ḳudsî* hadisler konusunda, vahiy eksenli tartışmalara nazaran daha verimli ve anlamlı sonuçlara ulaşılabileceğini göstermektedir.<sup>90</sup>

### 3. Modern hadis usulü kitaplarında içerik ve format değişiklikleri üzerine

Çağdaş hadis usulü kitaplarındaki tanım, tasnif, tertip ve muhteva değişimlerinin çeşitli sebepleri gözlemlenebilmektedir. Kitapların çoğunun pedagojik merkezli yazılması bunlardan bir tanesidir. Pedagojik odaklı yazım, kitapların muhtevalarına “öğrenciler bunu da bilsin” mantığıyla eklemeler, “bunu bilmeseler de olur” düşüncesiyle çıkarmalar yapmanın yanında, tanımların basitleştirilmesine, dilin sadeleştirilmesine, gerekli gereksiz yeni sınıflamaların, tablo ve şemaların yapılmasına da sebep olmaktadır. Bütün

<sup>90</sup> Bu yönde mütevazı fakat anlamlı ve ümit vadeden bir örnek için bkz. eş-Şabbâğ, *el-Ḳudsî*’n-*Nebevî*, ss.161-162. Eş-Şabbâğ’ın bu konuda ilham kaynağı Muḥammed ‘Abdullāh Dirāz’ın (1894-1958) *en-Nebe’u’l-‘Azîm* ([Riyad: Dāru Ṭaybe, 1997], ss.11-13) kitabıdır. Normalde *Ḳudsî* hadislerin manasının Allah’a izafesinde ve sünnetin vahiyyle ilişkisi konusunda hiçbir sıkıntı görmeyen Dirāz ve onu takiben eş-Şabbâğ’ın, *Ḳudsî* hadisin lafzının Allah’a değil, Rasullullah’a ait olduğunu izah sadedinde söylediği şu yorumları bile bu konuda verimli sonuçlar elde etme ümidimizi artırabilir (kendi ifadelerimle özetledim): *Ḳudsî* hadiste *maḳmūn*un Allah’a izafe edilip lafzın edilmemesi Arap dilinde (biz buna bütün dillerde diyebiliriz) evvelden beri kullanılagelen bir şeydir, bir şairin şiirde ne dediğini anlatmak için “şair şöyle diyor” demektediriz, Kur’an’ı tefsir sadedinde “Allah şöyle diyor” deyip onun demek istediğini düşündüğümüzü kendi dilimizle ifade ediyoruz. Allah kendisi de Kur’an’da peygamberlerin ve diğer insanların sözlerini alıntılar/aktarıncıken bunu yapıyor, onların konuşmalarını hem farklı bir dille hem de farklı bir üslupta sunuyor. Buradaki yaklaşımı *Ḳudsî* hadislerin lafzının da Allah’tan olduğunu iddia eden Şeref el-Ḳudāt’ın *el-Minhācu’l-Ḳudsî*’teki (ss.125 vd.) izahlarıyla karşılaştırırsak demek istediğim daha iyi anlaşılır diye umuyorum.

bunlar *'ulūmu'l-ḥadīş'*in iç tutarlılığını bozan ve ilmî derinliğini yansıtmayan kitaplar üretilmesine sebep olabilmektedir. Çağdaş dönemde hadis ve sünnet etrafındaki tartışmalar neticesinde sahip olunan psikolojilerin ve ideolojik kaygıların da bu eserlere bir şekilde yansıdığı ifade edilebilir.

Bunlara ilaveten *'ulūmu'l-ḥadīş* veya *muşṭalaḥu'l-ḥadīş* gibi mütevazı isimlere sahip çalışma alanına, yaygın bir uygulama ile yakın zamanlarda *uşūlu'l-ḥadīş*<sup>91</sup> denilmeye başlanması aslında bu ilmin içeriğinin de gelişip değişmesine sebep olmuş olabilir mi? Mesela 'usul' kelimesinin kullanımı fıkıh usulünde ele alınan bazı konuların *'ulūmu'l-ḥadīş*e transfer edilmesini kolaylaştırmış olmalıdır. Son zamanlarda hem 'usul' hem de 'metodoloji' kelimelerinin bu çalışma alanının adında kullanılması, modern insanın zihninde bu terimlerden anladığı her şeyi *'ulūmu'l-ḥadīş*te görme isteği oluşturmaktadır. Bunun ne kadar sağlıklı bir yaklaşım olduğu tartışmaya açıktır. İlk yazılan *'ulūmu'l-ḥadīş* eserlerinden beri bu kitaplarda dar anlamda hadisin teknik değerlendirmesiyle ilgili olmayacak bir takım konular var olagelmıştır. Fakat bu tür konuların çağdaş çalışmalarda çok daha fazla arttığı gözlenmektedir. Hadis ve sünnet kavramlarıyla ilgili uzun tartışmalar, sünnetin mahiyeti, vahiy olup olmaması, bağlayıcılığı, Hz. Peygamber'in dindeki yeri ve konumu, hadislerin epistemolojik değeri gibi konular gitgide daha yoğun bir şekilde yeni hadis usulü kitaplarında yer almaktadır.

Neticede *ḳudsī* hadis de farklı bir düzlemde gelişmiş bir terim olarak hadis usulünün konusu değildir. Fakat bu ne *ḳudsī* hadisin ne de diğer bahsi geçen konuların önemsiz ve gereksiz olduğu anlamına gelmemektedir. "Ancak hadis usulü, hadisle ilgili her türlü bilginin öğrenciye verilmesi gereken bir platform olmalı mıdır?" diye sormak gerekmektedir. Hadisçilerin bu konularla ilgilenmesi anlamlıdır ve gereklidir; fakat bunun yeri hadis usulü mü olmalıdır?

<sup>91</sup> *Uşūlu'l-ḥadīş* ifadesini başlığında taşıyan ilk eserin eṭ-Ṭibī'nin (ö.743/1343) *el-Ḥulāşa*'sı olduğu düşüncesi doğru değildir. Kitabın *el-Ḥulāşa fī Uşūli'l-Ḥadīş* ismiyle basılmasının sebebi yazmalara sonradan eklenmiş bir başlık olabileceği gibi editörün tercihi de olabilir. Yazarı mukaddimesinde kitabı *el-Ḥulāşa fī Ma'rifeti'l-Ḥadīş* olarak isimlendirmiştir (s.31).

## Ye'cüc ve Me'cüc Kelimelerinin Etimolojisine Dair

YASİN MERAL

Ankara Üniv. İlahiyat Fakültesi

yasinmeral1979@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-5794-721X>

Ye'cüc ve Me'cüc, ahir zamanda ortaya çıkarak yeryüzünü fesada uğratacak kavimler olarak Kur'an'da, Tanah'ta ve Yeni Ahit'te karşımıza çıkmaktadır. Üç farklı dinin kutsal metinlerinde de yer alan ve üzerine çokça eser yazılmış olan bu konunun son yıllarda Ortadoğu'nun savaş ve kaos ortamına paralel olarak daha fazla ilgi çekmeye başladığı görülmektedir. Bu konu sadece Türkiye'de değil İsrail ve Amerika gibi Ortadoğudaki gelişmelere aktif olarak müdahil olan devletlerdeki sosyal medya mecralarında da yoğun bir şekilde işlenmektedir. Bunlar arasında özellikle Ye'cüc ve Me'cüc'un hangi devletler olacağına dair spekülasyonlar en fazla yorum yapılan konu olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunun yanı sıra konunun akademik ilgiyi de hak ettiği muhakkaktır. Bu çalışmada Ye'cüc ve Me'cüc kelimeleri Yahudi ve Hıristiyan geleneğindeki anlatımlar ışığında etimolojileri üzerinden değerlendirilmeye çalışılacaktır.<sup>1</sup>

Ye'cüc ve Me'cüc kelimeleri Kur'an'da biri 18/el-Kehf suresi 94. ayet, diğeri de 21/el-Enbiyâ' suresi 96. ayet olmak üzere iki defa geçmektedir. Bu iki kelime Kur'an'da başka bir yerde zikredilmemektedir. 18/el-Kehf sureesindeki Ye'cüc ve Me'cüc kelimeleri, Zülkarneyn kıssası içerisinde yer almaktadır. Buna göre Allah'ın kendisine güç ve kudret verdiği bir komutan olan Zülkarneyn, önce güneşin battığı bir beldeye, sonra da güneşin doğduğu bir beldeye<sup>2</sup> varmış ve oralarda farklı kavimlerle karşılaşmıştır. Bunlar-

<sup>1</sup> Yayına hazırlamakta olduğumuz *Gog ve Magog: Yahudilikte Ahir Zaman İnanışları* başlıklı kitabımızda Ye'cüc ve Me'cüc ve diğer ahir zaman inanışları geniş bir şekilde ele alındığından burada sadece kelimelerin etimolojisi ve bu etimoloji üzerinden Ye'cüc ve Me'cüc'un temsil ettiği misyon üzerinde durulacaktır.

<sup>2</sup> Güneşin doğduğu ve battığı belde ifadesi genellikle Batı'nın ve Doğu'nun uç kısımları şeklinde anlaşılmıştır. Bu ifadeler mecaz olarak da güneşin uzun süre batmadığı ya da uzun süre doğmadığı yerler olarak düşünülmektedir.

dan sonra Zülkarneyn, üçüncü kez yola koyulmuş ve iki sed arasında bir yere varmıştır. Kissanın bundan sonraki kısmı mealen şu şekildedir:<sup>3</sup>

Nihayet iki sed (iki dağ) arasında bir yere vardığında, buranın öteki tarafında neredeyse hiç söz dinlemeyen bir halkla karşılaştı. Dağın beri tarafındaki insanlar dediler ki “Ey Zülkarneyn! Ye’cüc ve Me’cüc memlekette bozgunculuk yapıyor, sana istediğin bedeli ödesek de sen bizimle onların arasına bir sed inşa etsen?” Zülkarneyn, “Rabbimin bana verdiği imkânlar sizin verecekelinizden daha iyidir. Siz bana gücünüzle yardımcı olun, onlarla sizin arınıza sağlam bir sed yapayım. Bana demir külçelerini getirin” dedi. Demirlerle iki dağın arası dolunca, Zülkarneyn “körükleyin” dedi ve demirler eriyip akkor haline gelince, bana erimiş bakır getirin, üzerine dökeyim” dedi. Bundan sonra Ye’cüc ve Me’cüc ne seddi delebildiler ne de aşabildiler. Zülkarneyn, şöyle dedi: “Bu rabbimin bir lütfudur. Rabbimin vaadi gelince onu yerle bir eder. Rabbimin vaadi gerçektir.”<sup>4</sup>

Ye’cüc ve Me’cüc’un zikredildiği bir diğer ayet olan 21/el-Enbiyâ’ suresi 96. ayette ise Ye’cüc ve Me’cüc’un önü açılıp (sedlerinin yıkılıp) dört bir taraftan akın akın yayılacakları ifade edilmektedir.<sup>5</sup> Gerek 18/el-Kehf suresi 98. ayette seddin Allah tarafından yerle bir edileceğinin bildirilmesi gerekse 21/el-Enbiyâ’ suresi 96. ayetin içeriği, Ye’cüc ve Me’cüc’un ahir zamana yönelik bir özelliğine işaret etmektedir.<sup>6</sup>

Ye’cüc ve Me’cüc, Yahudi kutsal kitabı Tanah’ta Gog ve Magog isimlendirmeleriyle karşımıza çıkmaktadır. Hezekiel Kitabı’nda yer alan anlatıma göre Gog ve Magog, ahir zamanda İsrailoğullarına saldıracak ve Tanrı’nın müdahalesiyle yok edilecektir. Hezekiel Kitabı’ndaki anlatım peygamber Hezekiel’in ağzından şu şekilde aktarılmaktadır:<sup>7</sup>

<sup>3</sup> Ayetlere anlam verirken büyük ölçüde Abdulkadir Şener-Cemal Sofuoğlu-Mustafa Yıldırım tarafından hazırlanan meal esas alınmıştır. Bkz. Abdulkadir Şener-Cemal Sofuoğlu-Mustafa Yıldırım, *Yüce Kur’an ve Açıklamalı-Yorumlu Meâli* (İzmir: Tibyan Yayıncılık ve Matbaacılık, 2016).

<sup>4</sup> 18/el-Kehf:93-98.

<sup>5</sup> Kanaatimizce 21/el-Enbiyâ’ suresi 95. ayet de Ye’cüc ve Me’cüc ile ilgili olup 96 ve 97. ayetlerle birlikte okunmalıdır. Buna göre 95-97. ayetlerin tefsirî meali şu şekilde olmalıdır: “Helak edip tarih sahnesinden sildiğimiz bir kavmin tekrar tarih sahnesine çıkıp bozgunculuk yapması mümkün değildir. [Fakat Ye’cüc ve Me’cüc bundan istisnadır.] Ye’cüc ve Me’cüc, salıverilerek dört bir taraftan akın akın yayıldıklarında ve böylece gerçek vaad yaklaştığında kâfirlerin gözleri fal taşı gibi açılacak ve ‘Yazıklar olsun bize, bunun başımıza geleceğini akıl edememişiz ve kendimize zulmetmişiz!’ diyecekler.”

<sup>6</sup> Genel bilgi için bkz. İlyas Çelebi, “Ye’cüc ve Me’cüc,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c.43, ss.373-375.

<sup>7</sup> Peygamber Hezekiel yaklaşık MÖ 622 yılında Kudüs’te doğmuş ve MÖ 570 yılı civarında Babil’de sürgünde vefat etmiştir. Hezekiel, Nebukadnatsar’ın MÖ 597 yılında Kudüs’ü ilk kuşatması sırasında esir edilip Babil’e sürgün edilenler arasındadır.

Rab bana şöyle seslendi: İnsanoğlu, yüzünü Magog ülkesinden Roş'un, Meşek'in, Tuval'in önderi<sup>8</sup> Gog'a çevir, ona karşı peygamberlik et! De ki, Rab Yahve şöyle diyor: Ey Roş'un, Meşek'in, Tuval'in önderi Gog, sana karşıyım. Seni geldiğin yoldan geri çevirecek, çenelerine çengel takacağım. Seni ve bütün ordunu, atları, tam donanmış atları, küçük büyük kalkanlı, hepsi kılıç kullanan büyük kalabalığı dışarıya sürükleyeceğim. Onlarla birlikte hepsi kalkanlı, miğferli Persliler'i, Kûşlular'ı, Pûtlular'ı, Gomer'in bütün ordusunu, uzak kuzeydeki Beyttogarma'nın bütün ordusunu ve yanındaki birçok ulusu da sürükleyeceğim. Hazır ol! Çevrende toplanmış büyük kalabalıkla birlikte hazırlan. Onları sen gözeteceksin. Uzun zaman sonra savaşa çağrılacaksın. Gelecek yıllarda, halkı birçok ulustan uzun zamandır ıssız kalmış İsrail dağlarında toplanmış, savaştan rahata kavuşmuş bir ülkeye saldıracaksın.<sup>9</sup>

Pasajın devamında da Tanrı'nın, gücünü ve kudretini bütün dünyaya gösterecek şekilde Gog ve ordusunu nasıl yok ettiği anlatılmaktadır. Burada dikkat çeken husus, Gog ve ordusunun İsrailoğulları tarafından değil doğrudan Tanrı tarafından yok edilmesidir.

Gog ismi Tanah'ta I. Tarihler 5:4'te şu şekilde geçmektedir: "Yoel'in soyu: Şemaya Yoel'in, Gog Şemaya'nın, Şimi Gog'un, Mika Şimi'nin, Reaya Mika'nın, Baal Reaya'nın, Beera Baal'ın oğluydu." Bu isimler metinde Hz. Yakup'un oğlu Reuven'in soyu olarak aktarılmaktadır. Burada geçen Gog ismiyle ahir zamanda İsrail'e saldıracak Gog arasında bir ilişki olmadığı ve sadece ses benzerliği olduğu açıktır.<sup>10</sup> Gog ismi bunun dışında Hezekiel Kitabı 38. ve 39. bölümde on defa zikredilmektedir. Magog ismi ise ilk olarak Tekvin 10:2'de geçmektedir. Burada Hz. Nuh'un oğullarının şeceresi anlatılırken "Yafet'in oğulları: Gomer, Magog, Meday, Yavan, Tuval, Meşek, Tiras" ifadelerine yer verilmektedir. Buradaki bilgi aynı şekliyle I. Tarihler 1:5'te tekrar edilmektedir. Hezekiel Kitabı'nda da Magog ismi 38:2 ve 39:6 olmak üzere iki defa zikredilmektedir. Gog ve Magog isimlerinin aynı cümlelerin içerisinde zikredildiği tek yer ise Hezekiel Kitabı 38:2'deki "İnsanoğlu, yüzünü Magog ülkesinden Roş'un, Meşek'in, Tuval'in önderi Gog'a çevir, ona karşı peygamberlik et!" cümlesidir. İbranice metinde ilgili ifade Gog ve Magog (*Gog u-Magog*) olarak değil *Gog erets ha-Magog* (Magog ülkesinden

<sup>8</sup> Bu ifade "Meşek ve Tuval'in baş önderi" şeklinde de anlaşılabilir. Aynı ifade 38:3; 39:1'de de geçmektedir.

<sup>9</sup> Hezekiel, 38:1-8.

<sup>10</sup> William A. Tooman, *Gog of Magog* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2011), s.140; Yehiel Zvi Moskowitz, *Sefer Yehezkel* (Kudüs: Mosad Rav Kook, 1985), s.303; Sverre Bøe, *Gog and Magog* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2001), ss.49-50.



Gog) şeklinde yer almaktadır. Bununla birlikte Yahudi dinî literatürü Gog ve Magog isimlerini Kur'an'daki kullanımla uyumlu bir biçimde Gog ve Magog (*Gog u-Magog*) şeklinde kullanmaktadır.

Gog ve Magog kelimeleri, Yeni Ahit'in Vahiy Kitabı'nda da Kur'an'daki "Ye'cüc ve Me'cüc" şeklindeki kullanıma paralel bir şekilde "Gog ve Magog" olarak bir arada zikredilmektedir. Buradaki anlatıma göre bir melek, şeytanı bin yıllık bir süre için dipsiz derinliklere atarak hapsetmiş ve bulunduğu yerin girişini mühürlemiştir. Bin yıl tamamlanınca şeytan, atıldığı zindandan serbest bırakılacaktır. Bundan sonra şeytan yeryüzünün dört bir tarafındaki ulusları, Gog'la Magog'u<sup>11</sup> saptırmak ve savaştırmak için bir araya toplayacaktır. Toplananların sayısı denizin kum taneleri kadar çok olacaktır.<sup>12</sup> "Yeryüzünün dört bir tarafındaki ulusları, Gog'la Magog'u" ifadesinden Gog ve Magog'un şeytanın etrafında toplanan yeryüzünün bütün ulusları için kullanılan bir isimlendirme olduğu görülmektedir.

### Ye'cüc ve Me'cüc/Gog ve Magog Kelimelerinin Etimolojileri

Kur'an'da, Tanah'ta ve Yeni Ahit'te Ye'cüc ve Me'cüc/Gog ve Magog şeklinde geçen isimlerin etimolojileri ve kalıpları bu gruplar hakkında bize bir fikir vermektedir. Öncelikle Arap dilbilimciler arasında Ye'cüc ve Me'cüc'un Arapça kökene ait olup olmadığı noktasında farklı görüşler mevcuttur.<sup>13</sup> Birtakım dilbilimciler, bu kelimelerin *e-c-c* kök harflerinden geldiğini iddia etmektedirler. *E-c-c* fiil kökü; "tutuşmak, alev almak, ateş yakmak, yanmak, hızlı koşmak, tuzluluktan ötürü yakıcı ve acı olmak" gibi anlamlara gelmektedir. Buna ilaveten *e-c-c* kök harfleri, "ateşin sesi ve hıştırtısı, ateşin şiddeti, karışıklık, kaos" gibi anlamlarda da kullanılmaktadır. Kelimeler bu kök harflerine hamledildiklerinde, hemze kelimenin kökünden olup söz konusu kelimeler *yef'ül* ve *mef'ül* vezninde kabul edilmektedirler.<sup>14</sup> Er-Râğib el-İşfehâni (ö.V/XI. yüzyılın başları?), Ye'cüc ve Me'cüc kelimeleri için "Aşırı kargaşa içinde, çalkantılı olmalarından dolayı, sağa sola oynayan ateşe ve

<sup>11</sup> Kitab-ı Mukaddes Şirketi tarafından yapılan Türkçe İncil çevirilerinde bu ifade önceki çevirilerde "Ye'cüc ve Me'cüc" veya "Yecüc ve Mecüc" diye tercüme edilirken son dönemlerde yapılan çevirilerde Gog ve Magog kelimeleri tercih edilmektedir.

<sup>12</sup> Vahiy Kitabı, 20:7-8.

<sup>13</sup> Mevhüb b. Ahmed el-Cevâliki, *el-Mu'arreb mine'l-Kelâmi'l-'Acemî 'alâ Hurûfi'l-Mu'cem*, tah. F. Abdurrahîm (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1990), ss.647-648; Şihâbuddîn el-Ĥafâci, *Şifâ'u'l-Galîl fimâ fî Kelâmi'l-Mu'arreb mine'd-Daĥîl* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1998), s.318; Antakyalı Mustafa Remzi, *Nüfûzu'l-Lisân ve 'Ukûdü'l-Hisân*, tah. Mehmet Yavuz (İstanbul: Çantay Kitabevi, 2001), s.551.

<sup>14</sup> Bkz. el-Cevâliki, *el-Mu'arreb*, s.648; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Şadır, 2000), c.2, ss.206-207; Muĥammed Murtaĥâ ez-Zebîdî, *Tâcu'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, tah. Muştafâ Ĥicâzî (Kuveyt: Maţba'atu Ĥükümeti'l-Kuveyt, 1969), c.5, ss.397-401; Edward William Lane, *An Arabic-English Lexicon* (Beyrut: Librarie du Liban, 1968), c.1, ss.22-23.

dalgalı sulara benzetilmişlerdir” şeklinde bir açıklama yapmaktadır.<sup>15</sup> Bu kök anlamları çerçevesinde acı, tuzlu ve yakıcı su için Kur'an'da *milh<sup>un</sup> ucâc<sup>un</sup>* ifadesine yer verilmektedir.<sup>16</sup> Kelimelerin kökeniyle ilgili diğer ana görüş de “yayılmak, atmak, etrafa dağılmak” anlamındaki *y-c-c* ve *m-c-c* kök harflerinden türediği şeklindedir. Bu durumda söz konusu kelimeler *fâ'ül* vezninde *yâcüc* ve *mâcüc* şeklinde çekimsiz olarak okunurlar.<sup>17</sup> Ye'cüc ve Me'cüc kelimeleri, ayrıca Yâcüc ve Mâcüc, Âcüc ve Me'cüc, Âcüc ve Mâcüc ve yine Ye'cüc kelimesi Yemcüc şeklinde okunmuştur.<sup>18</sup>

Ye'cüc ve Me'cüc'un Arapça dışında bir dilden geçtiğini düşünenler farklı iddialar ortaya atmışlardır. Bazı araştırmacılar Ye'cüc-Me'cüc ifadelerinin İbranicedeki Gog-Magog'un Arapçalaşmış şekli olduğunu veya yabancı dilden geldiğini belirtmişlerdir. Arthur Jeffery (ö.1959), Şâbi'îlikteki Hag ve Mag isimli şeytani varlıkların Ye'cüc ve Me'cüc kelimelerinin kökeni olabileceğine dair iddiaları<sup>19</sup> eleştirmektedir. Ona göre bu kelimelerin Kur'an'a kaynaklık etmesinden Şâbi'îlerin bu kavramları Kur'an'dan almaları daha muhtemeldir.<sup>20</sup> Musa Carullah (ö.1949), kelimenin Türkçedeki “gök” kelimesiyle ilgili olabileceğini iddia etse de<sup>21</sup> son kanaati bu kelimelerin Yunanca olduğudur. Ona göre Ye'cüc *theogos*, Me'cüc da *demagog* kelimesinden gelmektedir. O, *theogos* kelimesini “ilahları da özünün ğaradları yolunda sevk etmek hevalarına mübtela, müstekbir, cebbar, müddei, müfsid”, *demagog* kelimesini de “özünün ğaradı, nefsanî maslahatı, şahsî hevası yolunda halkları sevk edici efe” şeklinde açıklamaktadır.<sup>22</sup>

Yahudi kutsal kitabında kullanılan Gog ve Magog kelimelerinin etimolojik anlamları da Ye'cüc ve Me'cüc'un etimolojik anlamlarıyla benzerdir. Modern dönem sözlük ve ansiklopedilerin kahir ekseriyeti Gog ve Magog kelimelerinin Sami kökenli olduğunda hemfikir gibidir. Akatça, Aramice, Feni-kece, Asurca ve İbranice gibi Sami dillerde *agagu* ve *agag* kökü; “yanmak,

<sup>15</sup> Râgıb el-İsfehâni, *Müfredât: Kur'ân Kavramları Sözlüğü*, terc. Yusuf Türker (İstanbul: Pınar Yayınları, 2016), s.113.

<sup>16</sup> 25/el-Furkân:53.

<sup>17</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, c.2, s.207; ez-Zebîdî, *Tâcu'l-'Arûs*, c.5, s.400; Lane, *An Arabic-English Lexicon*, c.1, s.23.

<sup>18</sup> Abdullaîf el-Ĥaîb, *Mu'cemu'l-Ĥirâât* (Dimeşk: Dâru Sa'duddîn, 2002), c.5, ss.299-301.

<sup>19</sup> Josef Horowitz, “Jewish Proper Names and Derivatives in the Koran,” *Hebrew Union College Annual* 2 (1925), s.163.

<sup>20</sup> Arthur Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Qur'ân* (Leiden: Brill, 2007), s.289.

<sup>21</sup> Musa Carullah, *Ĥur'ân-ı Kerîm Âyet-i Kerîmeleriniñ Mu'ciz İfadelerine Göre Ye'cüc* (Berlin, 1933), s.11; Musa Carullah, “Kur'ân-ı Kerîm Âyetlerinin Mu'ciz İfadelerine Göre Ye'cüc,” sadeleştiren: Nur Ahmet Kurban, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2:4 (2013), s.260.

<sup>22</sup> Carullah, *Ĥur'ân-ı Kerîm Âyet-i Kerîmeleriniñ Mu'ciz İfadelerine Göre Ye'cüc*, s.32; Carullah, “Kur'ân-ı Kerîm Âyetlerinin Mu'ciz İfadelerine Göre Ye'cüc,” s.277.

kızmak, tutuşmak, alevlenmek, ateşlenmek, köpürmek” gibi anlamlara gelmektedir.<sup>23</sup> Bazı dilbilimciler de kelimenin kökenini Sümerce *gug* (karanlık) kelimesiyle açıklarken<sup>24</sup> bu öneri pek çok yönden tenkide uğramıştır.<sup>25</sup>

Kilise babalarından Augustine (ö.430), Gog kelimesinin kökenini İbrani- ce çatı anlamına gelen *gag* ile açıklamaktadır. O, bu konuda iki farklı yorum yapmaktadır. Bu yorumlardan ilkinde göre, bin yıllık bir süre için şeytanın atıldığı dipsiz derinlikler<sup>26</sup> şerrin toplandığı bir çatıya/mekâna işaret etmektedir. Buradaki “çatı”nın (Gog’un), şeytanın içinde ikamet ettiği milletler olduğunu ifade eden Augustin, bu çatının/milletlerin içinden ortaya çıkacak olan şeytani da Magog (“çatı”dan) olarak nitelemektedir. Augustin’in diğer yorumu ise çatının, içinde olan şeyleri gizleme ve saklama özelliğiyle ilgilidir. Augustine, burada şeytani varlıkların bir çatı altında hapsedilmiş haldeki isimlerinin Gog, bu çatının yıkılması sonucu dışarı çıktıklarında ise adlarının Magog olduğunu belirtmektedir.<sup>27</sup> Bu durumda Gog ve Magog isimleri aynı varlık türünün hapis halini (çatı altındakiler=Gog) ve hapisten çıkış halini (çatıdan çıkanlar=Magog) ifade etmek için kullanılmaktadır. Augustine’nin bu yorumu Ye’cüc ve Me’cüc’un bir sedle hapsedilmesini ve seddin yıkılarak ahir zamanda etrafa yayılmalarını çağrıştırmaktadır.

Magog isminin başındaki *mem* (Arapça *mīm*) harfini kelimenin kökünden kabul edenler (tıpkı Me’cüc için *m-c-c* kök harflerini önerenler gibi) Asurca “germek, gerginleştirmek, sıkıştırmak, sertçe yaymak” gibi anlamlara gelen *magāgu* kelimesini öne sürmektedirler.<sup>28</sup> Fakat bu görüş zayıf bulunmaktadır. Magog kelimesinin, Mezopotamya sakinleri tarafından “kuzey barbarları” anlamında kullanılan *manda* kelimesinin bozulmuş hali olduğu

<sup>23</sup> *The Assyrian Dictionary*, “agāgu,” c.1, s.139; Duane Christensen, “Agag,” *The Anchor Bible Dictionary* (New York: Doubleday Publishing, 1992), c.1, s.88; Walter Baumgartner, *Hebraisches und aramaisches Lexikon zum Alten Testament* (Leiden: Brill, 1967), s.10; Emily Wagner, *Proper Names of the Old Testament* (Leipzig: William & Norgate, 1859), s.9; B. Davidson, *The Analytical Hebrew and Chaldee Lexicon* (Londra: Samuel Bagster and Sons Limited, 1848), s.6; Samuel Barnum (ed.), *Smith’s Comprehensive Dictionary of the Bible* (New York: Appleton and Company, 1890), s.17; Gesenius, *Hebrew and Chaldee Lexicon*, terc. Samuel Tregelles (Michigan: Eerdmans Publishing Company, 1950), s.10.

<sup>24</sup> Benedikt Otzen, “Gog,” *Theological Dictionary of the Old Testament*, terc. John Willis (Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1983), c.2, ss.421-422; Mitchell G. Reddish, “Gog and Magog,” *The Anchor Bible Dictionary* (New York: Doubleday Publishing, 1992), c.2, s.1056.

<sup>25</sup> Bkz. J. Lust, “Gog,” Karel van der Toorn, Bob Becking, Pieter Willem van der Horst (ed.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible* (Leiden: Brill, 1999) içinde, s.373; Wotterbeck, “Gog,” c.2, s.422.

<sup>26</sup> Vahiy Kitabı, 20:1.

<sup>27</sup> Augustine, *The City of God*, 20:11 [Saint Augustine, *The City of God: Books XVII-XXII*, terc. Gerald G. Walsh ve Daniel J. Honan (Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2010), s.282].

<sup>28</sup> *The Assyrian Dictionary*, “magāgu,” c.10/1, s.28.

da iddia edilmiştir.<sup>29</sup> Fakat bu iddia da araştırmacılar tarafından dikkate alınmamaktadır.

Her ne kadar Gog ve Magog kelimelerinin bir fiilden türediği iddia edilse de Batılı araştırmacılar Gog kelimesinin özel isim olma ihtimali üzerinden de tahminlerde bulunmuşlardır. Bu çerçevede Gog ismiyle kastedilen kişinin Lidya kralı Gigis (Gyges, hük. MÖ. 680-652) olabileceği iddia edilmiştir.<sup>30</sup> Gigis'in Akatça Gugu olarak isimlendirildiği dikkate alındığında Magog isminin Akatça, "Gaga/Gugu ülkesi" anlamına gelen *matGaga/matGugu* kelimesinden geldiği öne sürülerek bu iddia desteklenmeye çalışılmıştır.<sup>31</sup> Fakat Gigis'in hem Gog ve Magog anlatımını yapan Hezekiel'den önce yaşaması hem de dönemin Lidyalıların, İsrailoğulları için güvenlik tehdidi oluşturmaması gibi hususlar düşünüldüğünde bu ilişkilendirmenin ses benzerliğinden öte bir anlamı olmadığı açıktır.

### **Ye'cüc (Gog), Kral, Lider ve Komutan; Me'cüc (Magog), Ye'cüc'un Emrindeki Ordu**

Yukarıda da ifade edildiği üzere, Hezekiel Kitabı'nda "Magog ülkesinden Roş'un, Meşek'in, Tuval'ın önderi Gog"<sup>32</sup> şeklinde bir ifade kullanılmakta ve Gog'un önder/kral vasfı özel olarak vurgulanmaktadır. Ünlü Tevrat tefsircisi Rabbi Şlomo Yitshaki (Raşi, ö.1105) buradaki Gog ve Magog kelimelerini "Gog, kralın adı; Magog da yönettiği halkın adıdır" şeklinde açıklamaktadır.<sup>33</sup> Bir başka Tevrat tefsircisi Rabbi David Kimhi (ö.1235), Gog'u kral; Magog'u da yine Gog'un emrinde olan Meşek ve Tuval topluluklarının kralı olarak izah etmektedir.<sup>34</sup> Benzer açıklamalar diğer önemli Tevrat tefsircile-

<sup>29</sup> William F. Albright, "Contributions to Biblical Archaeology and Philology," *Journal of Biblical Literature* 43 (1924), s.383.

<sup>30</sup> Bøe, *Gog and Magog*, ss.91-93; Wotterbeck, "Gog," c.2, ss.421-422; Haim Beinart, "Gog," Moşe David Cassuto (ed.) *Entsiklopedyah Mikra'it* (Kudüs: Mosad Bialik, 1954) içinde, c.4, s.449; Katheryn Pfisterer Darr, "The Book of Ezekiel," Leander E. Keck (ed.), *The New Interpreter's Bible* (Nashville: Abingdon Press, 2001) içinde, c.6, s.1515; Rimon Kasher, *Yehezkel* (Telaviv: Am Oved Publishers, 2004), s.735; Henry McKeating, *Ezekiel* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993), s.115; *The Encyclopedia Judaica*, "Gog and Magog," c.7, s.683; Walther Zimmerli, *Ezekiel 2*, terc. James D. Martin (Philadelphia: Fortress Press, 1983), s.301; Paul Joyce, *Ezekiel: A Commentary* (Londra: T&T Clark International, 2009), s.522.

<sup>31</sup> Beinart, "Gog," *Entsiklopedyah Mikra'it*, c.4, s.449; *The Eerdmans Bible Dictionary*, "Gog," s.429; Wotterbeck, "Gog," c.2, s.421; A. H. Sayce, "The Tenth Chapter of Genesis," *Journal Biblical Literature* 44 (1925), s.194.

<sup>32</sup> Hezekiel, 38:2.

<sup>33</sup> Raşi, Hezekiel, 38:2 ("Yehezkel," *Mikra'ot Gedolot 'Haketer': a revised and augmented scientific edition based on the Aleppo Codex and early medieval Mss. Joshua-Judges [in Hebrew]*, Menachem Cohen (ed.), Ramat-Gan: Bar-Ilan University Press, 2013, s.248).

<sup>34</sup> Rabbi David Kimhi, Hezekiel, 38:2 ("Yehezkel," *Mikra'ot Gedolot 'Haketer'*, s.248).

rinden Rabbi Yosef Kara (ö.1135) ve Rabbi Menahem ben Şim'on'un (12.yy.) tefsirlerinde de görülmektedir.<sup>35</sup>

Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki tarihte Ye'cüc ve Me'cüc adıyla bilinen herhangi bir kavim yoktur. Bu konuda Carullah'ın zihninin çok net olduğu ve bunu "Gog ve Magog yahut Ye'cüc ve Me'cüc namıyla yeryüzünde hiçbir vakit hiçbir halk, hiçbir cins, hiçbir millet, hiçbir devlet bulunmamıştır" diyerek ifade ettiği görülmektedir. Bundan hareketle de Carullah, haklı olarak ısrarla bu kelimelerin isim değil sıfat oluşları üzerinde durmaktadır.<sup>36</sup> Söz konusu kelimelerin etimolojileri ve kullanıldığı formlar/vezinler dikkate alındığında bize önemli bir fikir verdiği görülmektedir. Bu da Ye'cüc'un/Gog'un aktif-fâ'il formunda, Me'cüc'un/Magog'un edilgen-mef'ul formunda gelmesidir. Her ne kadar İslam kaynaklarında Ye'cüc ve Me'cüc'un farklı fonksiyonu olan gruplar olacağına dair net bir ifadeye rastlayamasak da Hezekiel Kitabı'ndaki anlatım başta olmak üzere Yahudi kaynakları ışığında Ye'cüc'un/Gog'un bir kral ve önder, Me'cüc'un/Magog'un da bir halk ya da belde için kullanıldığı anlaşılmaktadır.

Carullah, bu ayrıntıyı iyi fark ederek "Büyük İskender<sup>37</sup> o zamana göre, Ye'cüc, kuvvetli askeri ise elbette Me'cüc'dür"<sup>38</sup> ifadeleriyle bu ayrıma dikkat çekmektedir. Ye'cüc-Me'cüc'un farklı rollerine John Ronald Reuel Tolkien'in (ö.1973) *The Lord of the Rings [Yüzüklerin Efendisi]* romanı da çok güzel bir örneklik teşkil etmektedir. Bu romandaki karakterlerden Sauron ve Saruman, Ye'cüc'u; Orklar ve Uruk-hai'lar ise Me'cüc'u temsil etmektedirler. Ye'cüc/Gog, emir-komuta merkezini ve planları organize etmekle, Me'cüc/Magog da bunları sahada savaşarak uygulamakla görevli olduğu için Ye'cüc'un Me'cüc'a göre sayıca daha az olduğu söylenebilir. Me'cüc'un edilgen ve yönetilen özelliği dikkate alındığında yapay zekâlı robotların da günümüzde ideal Me'cüc adayları (ilerde belki ideal Ye'cüc adayları?) olabileceği gözden ırak tutulmamalıdır. Bu çerçevede 18/el-Kehf suresi 94. ayeteki "... inne Ye'cuce ve Me'cuce mufsidüne fi'l-arđ ..." ayetindeki *mufsidün*

<sup>35</sup> Rabbi Yosef Kara, Hezekiel, 38:2 ("Yehezkel," *Mikra'ot Gedolot 'Haketer'*, s.249); Rabbi Menahem ben Şim'on, Hezekiel, 38:2 ("Yehezkel," *Mikra'ot Gedolot 'Haketer'*, s.249).

<sup>36</sup> Carullah, *Qur'an-ı Kerim Âyet-i Kerîmeleriniñ Mu'ciz İfadelerine Göre Ye'cüc*, s.4,18; Carullah, "Kur'an-ı Kerim Âyetlerinin Mu'ciz İfadelerine Göre Ye'cüc," ss.254, 266.

<sup>37</sup> Her ne kadar İslam kaynaklarında Zülkarneyn, sıklıkla İskender ile özdeşleştirilse de Musa Carullah, çok isabetli bir değerlendirmeye, tevhid esasına hâlel getireceği için İskender'in Zülkarneyn olamayacağını, olsa olsa Ye'cüc olacağını ifade etmektedir. Bkz. Carullah, *Qur'an-ı Kerim Âyet-i Kerîmeleriniñ Mu'ciz İfadelerine Göre Ye'cüc*, ss.19-20; Carullah, "Kur'an-ı Kerim Âyetlerinin Mu'ciz İfadelerine Göre Ye'cüc," ss.266-267.

<sup>38</sup> Carullah, *Qur'an-ı Kerim Âyet-i Kerîmeleriniñ Mu'ciz İfadelerine Göre Ye'cüc*, s.33; Carullah, "Kur'an-ı Kerim Âyetlerinin Mu'ciz İfadelerine Göre Ye'cüc," s.279.

kelimesi Ye'cüc ve Me'cüc kelimelerinin en yalın haliyle tercümesi/tefsiri gibidir. Etimolojilerindeki ateşle ilişkili anlamlar ise hem şeytanın hammaddesine hem de misyonuna işaret olarak düşünülebilir.

### **Abstract**

#### **On the Etymology of the Words Ya'jūj and Ma'jūj**

The words Ya'jūj and Ma'jūj/Gog and Magog appear in the Qur'an, Hebrew Bible and the New Testament. Although this group is generally understood to be a single structure in the Islamic tradition, it is clear that the roles of Ya'jūj and Ma'jūj/Gog and Magog are different. When we look at the form of the words Ya'jūj/Gog, we see that they are in active form while the words Ma'jūj/Magog are in passive form. Hence Gog, as clearly stated in the Book of Hezekiel, should be the commander and leader, and thus Ma'jūj/Magog must be understood as the soldiers under the command of Gog. Again, considering the fire related meanings in their etymology, Ya'jūj and Ma'jūj/Gog and Magog can be evaluated as representatives of Satan.



## **Muhammed b. Ahmed el-Mukaddesî. İslam Coğrafyası (Ahsenü't-Tekâsîm). Notlarla Tercüme Eden: Ahsen Batur. İstanbul: Selenge Yayınları, 2015. 519 s. ISBN 6054944040\***

BETÜL YURTALAN

Hitit Üniv. İlahiyat Fakültesi

betulyurtalan@hitit.edu.tr

 <https://orcid.org/0000-0003-3594-8427>

İslam dünyasında 3/9. asrın başlarından itibaren coğrafya literatürü oluşmaya başlamıştır. İlk etapta posta görevlilerinin kayıtlarını yazıya geçirmesi, elçilerin seyahatlerini kaleme alması gibi idari ihtiyaçlarla ortaya çıkan bu literatür, zamanla gelişmiş ve bağımsız coğrafya eserleri ortaya çıkmıştır. Bu süreçte şifahi bilgiler yerini seyahatlerde yapılan gözlemlere bırakmış ve zaman zaman haritaların da eklenmesiyle literatür zenginleşmiştir. İlk dönemlerde, coğrafya eserlerinde, matematiksel ve astrolojik unsurlar ağırlıklı ele alınmakla birlikte 4/10. asırdan itibaren beşerî ve tarihsel coğrafya olarak da adlandırılabilir olan coğrafya yazıcılığı ortaya çıkmıştır. Fuat Sezgin (1925-2018), İslam coğrafyacılarının 4/10. yüzyılda beşerî coğrafya alanında gösterdiği gelişme ve başarıya Avrupa'da ancak 19. yüzyılda rastlanabildiğini ifade ederek bu eserlerin önemine dikkat çekmektedir.<sup>1</sup>

Coğrafyacılar, eserlerinde gezdikleri yerlerin fiziksel özelliklerini, kültürlerini, yaşayışlarını, ekonomik ve dinî durumlarını aktararak dikkate değer bir kültürel miras bırakmışlardır. Bölgeler hakkında farklı açılardan bilgi sunan bu eserler özelde İslam tarihi, mezhepler tarihi, sanat tarihi ve dinler tarihi; genelde tarih ve coğrafya alanındaki çalışmalar için önemli birer kaynaktır. İbn Hürdâzbih (ö.300/912-913) ile başlatılabilecek olan bu literatür kapsamındaki eserlerin son yıllarda Türkçeye çevrilerek okuyuculara kazandırılması oldukça önemli ve sevindirici bir gelişmedir. Erken dö-

\* Metnin müsveddesini okuyup katkıda bulunan Prof. Dr. Cemil Hakyemez ve Arş. Gör. Halil Işılak'a bu vesileyle teşekkür ederim.

<sup>1</sup> Fuat Sezgin, *İslam'da Bilim ve Teknik*, terc. Abdurrahman Aliy (İstanbul: İBB Kültür A.Ş. Yay., 2008), c.1, s.23.



nem İslam coğrafyacılığında en sistemli ve önemli çalışma olarak kabul edilebilecek olan el-Mağdisî'nin (ö.390/1000 civarı) *Aḥsenu't-Teḳāsīm fī Ma'rifeti'l-Eḳālīm* adlı eseri<sup>2</sup> de Ahsen Batur tarafından Türkçeye tercüme edilmiş ve Selenge Yayınları tarafından okuyucuya sunulmuştur.

Kaynaklarda Muḳaddesī olarak da geçen el-Mağdisî'nin bu eseri coğrafi, kültürel ve tarihsel verilerin yönetime dayalı ve düzenli bir biçimde işlendiği bir çalışmadır ve müellifin bilinen tek kitabıdır. Eserine kapsamlı bir mu-kaddime ile başlayan el-Mağdisî, yöntemini burada detaylı olarak ortaya koymuş ve hem yazılı hem de sözlü kültürden yararlandığını ifade etmiştir. O, ülkeleri dolaşarak, bilginlerle görüşerek, hükümdarlara hizmet ederek, kadılarla aynı mecliste bulunarak, fukahadan ders alarak, ediplerle, kurra-larla, hadis müstensihleriyle bir arada bulunarak, zahid ve mutasavvıflarla görüşerek, vaiz ve hikayecilerin meclislerine devam ederek, ticaret yaparak, herkesle sohbet ederek, karşılaştığı olayların sebeplerini araştırarak eserini ortaya koyduğunu belirtmiştir.<sup>3</sup> El-Mağdisî, Müslümanların yaşadığı bölgeler-in tümünü eserinin kapsamına almış ve bu bölgelerin coğrafi özellikleri-ne, lisanlarına, dinî ve mezhebî durumlarına, kıraat farklılıklarına, sosyal ve ticari hayatlarına, bazı tarihsel olaylarına yer vererek yaşadığı dönemle ilgili oldukça tafsilatlı ve çok yönlü bilgilerin günümüze ulaşmasını sağla-mıştır. Bu eser, ilgili dönemle alakalı çalışma yürüten farklı alanlardaki araştırmacılar için mutlaka başvurulması gereken bir kaynak niteliğindedir.

El-Mağdisî'nin *Aḥsenu't-Teḳāsīm* adlı eserine Batı'da erken tarihlerden itibaren önem verilmiş ve ilgi gösterilmiştir. Houari Touati, el-Mağdisî ile birlikte beşerî coğrafyanın olgunluk çağına girdiğini ve bu olgunluğa bir daha asla kavuşulmadığını savunmaktadır.<sup>4</sup> André Miquel'e göre, geleneksel Arap coğrafyasındaki insan, mekan ve iklim arasındaki yerleşik ilişkinin etkisiyle ve el-Mağdisî'nin açıklamalarındaki özen ve titizlik, açıklayıcı ve yaşamla iç içe olan sunum tarzıyla birlikte yeni bir beşerî coğrafya anlayışı ortaya çıkmıştır. Aloys Sprenger (ö.1893) ise el-Mağdisî'yi "gelmiş geçmiş en büyük coğrafyacı" olarak nitelendirmektedir. Ona göre, o denli çok seyahat eden ve keskin gözlemlerde bulunan, aynı zamanda topladığı malzemeyi o

<sup>2</sup> Ebū 'Abdillāh Muḥammed b. Aḥmed el-Mağdisî, *Aḥsenu't-Teḳāsīm fī Ma'rifeti'l-Eḳālīm*, ed. M. J. De Goeje (Leiden: Brill, 1906). Mütercimnin kullandığı baskı şudur: el-Mağdisî, *Riḥletu'l-Mağdisî: Aḥse-nu't-Teḳāsīm fī Ma'rifeti'l-Eḳālīm*, tah. Şâkir Lu'aybî (Beyrut: el-Mu'essesetu'l-'Arabîyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 2003).

<sup>3</sup> El-Mağdisî, *Aḥsenu't-Teḳāsīm*, s.2.

<sup>4</sup> Houari Touati, *Ortaçağ'da İslam ve Seyahat: Bir Âlim Uğraşının Tarihi ve Antropolojisi*, terc. Ali Bertay (İstanbul: Yapı Kredi Yay., 2004), ss.126-143.

denli planlı işleyen bir kimse belki de hiç var olmamıştır.<sup>5</sup> Ignaz Goldziher (1850-1921) de, el-Mağdisî'nin diğer coğrafyacıları gölgede bıraktığını, çok yönlü kişisel tecrübelerini oldukça ilginç ve inandırıcı bir biçimde anlattığını ve cezbedici bir üslup kullandığını belirtmiştir.<sup>6</sup>

Batıda, bu denli övgüye mazhar olan eserle ilgili ilk tercüme çalışması 1884 yılında yapılmıştır.<sup>7</sup> 1897-1910 yılları arasında kısmi İngilizce, 1962'de Urduca, 1963 yılında kısmi Fransızca, 1982'de de Farsça tercümesi yapılmıştır. 1994 yılında tam bir İngilizce çevirisi yayınlanmıştır.<sup>8</sup> Eserin kısmi Rusça çevirisi de bulunmaktadır.<sup>9</sup> Tüm bunlar göz önünde bulundurulduğunda, *Ahsenu't-Tekâsîm*'in ilk kez Türkçe'ye çevrilmesinin 2015 yılına kalmış olması oldukça üzücüdür. Gecikmiş bu işin yerine getirilmesine öncülük eden Ahsen Batur'a takdir ve teşekkür sunmak öncelikli vazifemizdir. Bu değerlendirme yazısında, söz konusu tercüme tahlil edilmiş ve ihtiva ettiği kimi problemlere dikkat çekilmiştir.

Çevirinin oldukça zor ve zahmetli bir iş olduğu bilinen bir husustur. Bu, el-Mağdisî'nin *Ahsenu't-Tekâsîm*'inin de dahil edilebileceği bazı eserler için daha da zordur. Eserin içeriğinden bahsederken vurgulandığı üzere el-Mağdisî bölgelerle ilgili çok yönlü bilgiler vermiştir. Erken dönem kavramlarının anlaşılmasının zorluğu bir yana; coğrafya, astronomi, iklim, din, mezhep, ticaret gibi alanlara özgü kavramların kullanılmış olması tercüme için daha da zorlaştırmaktadır. El-Mağdisî zaman zaman iç kafiye oluşturmak için değişik kelimeler kullanmış, Farsça sözcüklere, mahalli tabirlere ve farklı alanlarda bugün kullanılmayan kavramlara yer vermiştir. Bu nedenle onun üslubu da okuyucuyu zaman zaman yoran hususlardandır. Batur da bu tercümenin kendisini ne kadar zorladığını önsözünde açık yüreklilikle ifade etmiştir (ss.13-15). Ancak bu durum çevirideki bariz hataları görmezden gelmeyi gerektirmez. Bu noktada hem mütercimmin hem de yayınevinin sorumlu olduğu belirtilmelidir; her ikisinin de çok titiz ve özenli olmaları, bunun yanı sıra çeviriyi gerekli kontrollerden geçirmeleri veya geçirtmeleri beklenmektedir. Ancak çeviri metinde çok bariz kavram yanlışları ve ter-

<sup>5</sup> Bkz. Sezgin, *İslam'da Bilim ve Teknik*, c.3, ss.3-4; c.1, s.23.

<sup>6</sup> Ignaz Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, terc. Rahmi Er ve Azmi Yüksel (Ankara: Vadi Yay., 2012), ss.176-177.

<sup>7</sup> Eserle ilgili yapılan ilk çalışmaların bir listesi için bkz. Basil Anthony Collins, "Preface," al-Muqaddasî, *The Best Divisions for Knowledge of the Regions/Ahsan al-Taqâsîm fî Ma'rîfat al-Aqâlim*, terc. Basil Anthony Collins (Reading: Garnet Publishing, 1994) içinde, s.xiv.

<sup>8</sup> Mustafa L. Bilge, "Ahsenü't-Tekâsîm," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c.2, s.179.

<sup>9</sup> Ahsen Batur, "Mukaddesî ve Eseri," Mukaddesî, *İslam Coğrafyası*, terc. Ahsen Batur (İstanbul: Selenge Yay., 2015) içinde, s.13.

cüme hataları dikkat çekmektedir. Bu durum, editöryal okumanın tam bir titizlikle gerçekleştirilmediği izlenimini uyandırmaktadır.

Öncelikle çeviri metnin tümü üzerinden değil, el-Mağdisî'nin mezheplerle ilgili verdiği bilgilerin yer aldığı kısımların çevirisi üzerinden bir değerlendirme yapacağımızı belirtmek isteriz. Bunun sebebi, "İslam Coğrafyacılarına Göre Mezhepler" başlıklı yüksek lisans tezimizde el-Mağdisî'nin mezheplerle ilgili verdiği bilgilere sıklıkla müracaat etmiş olmamızdır. Çevirinin daha iyi bir hale getirilmesinin hem müellife hem de okuyuculara karşı bir sorumluluk olduğu kanaatindeyiz. Amacımız İslam geleneğine ait önemli bir kaynağın çevirisinin yeniden gözden geçirilmesine vesile olmaktır.

Mezheplerle ilgili kısımların çevirisinden mütercimim temel kavramlara tam olarak hakim olmadığı anlaşılmaktadır. Bu noktada yapılması gereken, bu alanda uzman kişilere ilgili kısımların kontrol ettirilmesidir. Ayrıca eserin Basil Anthony Collins (1921-2013) tarafından gerçekleştirilmiş olan ve Mohammed Hamid Altaî'nin kontrolünü yaptığı İngilizce tercümesinin oldukça başarılı sayılabileceği ve kavramlarla ilgili tereddütlerde söz konusu tercüme ile karşılaştırma yapılarak doğru sonuca ulaşmanın kolaylaşabileceği kanaatindeyiz. Mütercimim eseri notlandırma konusundaki çabası oldukça önemlidir ve böyle bir metnin çevirisinde bu gereklidir de. Zira ek bilgiler eserin anlaşılmasına yardımcı olmaktadır. Ancak bazı kavramların yanlış okunması ve notlandırmanın da bu yanlış okuma üzerine yapılması bazı durumlarda müellifin kastının dışında manaların ortaya çıkmasına sebebiyet vermiştir. Bunun birçok örneğini kitabın "ذكر المذاهب والذمة" adlı bahsinde görmek mümkündür. Bu başlığın "Mezhepler ve Fırkalar" olarak çevrildiği, *zimmî*ler kavramı yerine "fırkalar" ifadesinin tercih edildiği görülmektedir. Bölümün içeriğine geçmeden önce başlığın aslına uygun olarak çevrilmediği dikkat çekmektedir.

El-Mağdisî, bu bölümde yaptığı mezhepler tasnifinde kelami mezhepler olarak dört mezhep saymaktadır: "وأما الكلاميات فالمعتزلة والنجارية والكلابية<sup>10</sup> والسالمية" Bunlardan üçüncüsü, الكلابية, yani Kullâbiyye'dir. Kullâbîlik, klasik kelim kaynaklarında "Ehl-i Hadis'in kelimcileri" olarak nitelenen, Şâfiî hadis taraftarı olmalarına rağmen itikadi meselelerde kelama da yer veren ve Ehl-i Sünnet'in iki büyük kolundan biri olan Eş'arîliğin nüvesini oluşturan kesimdir.<sup>11</sup> Tercümede ise bu mezhep "Kilâbiye" olarak çevrilmiş ve dipnotta bu mezhebin "Ebu Abdullah Kilâb" tarafından kurulmuş sapık

<sup>10</sup> El-Mağdisî, *Ahsenu't-Teķāsim*, s.37.

<sup>11</sup> Detaylı bilgi için bkz. Mehmet Kalaycı, "Eş'arîliğin Tarihsel Arka Planı: Kullâbîlik," *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51:2 (2010), ss.399-431.

mezheplerden olduğu ifade edilmiştir (s.56). Müellif, Ehl-i Hadis içerisindeki bir gruptan bahsederken ve onların kelamcılığına dair önemli bir delil sunarken çeviride tamamen farklı bir mezhep ismi yer almakta ve dipnotta verilen açıklama ile de önemli bir yanlışa neden olunmaktadır.

Eserde Kullâbîlerden bahsedilen diğer yerlerde de çeviri “Kilâbiye” olarak yapılmış ve bu mezheple ilgili el-Mağdisî'nin verdiği tüm bilgiler hatalı olarak sunulmuştur. Örneğin el-Mağdisî, birinin diğerine galip geldiği dört mezhepten bahsederken Eş'arîliğin Kullâbîliğe galip geldiğini belirtmiştir. El-Mağdisî'nin verdiği bu bilgi iki mezhep arasındaki ilişkileri anlamak açısından oldukça önemlidir. Ebû'l-Hasen el-Eş'arî (ö.324/935-36), Mu'tezile'den ayrıldıktan sonra Kullâbîlerin saflarına katılmıştır. Her ne kadar el-Eş'arî'nin ismi onun yaşadığı dönemde Kullâbîlik içerisinde öne çıkmamışsa da sonraki süreçte el-Bâkîllânî (ö.403/1013) ve İbn Fûrak (ö.406/1015) gibi âlimlerin çabasıyla el-Eş'arî'nin ismi Kullâbî gelenekte merkeze yerleşmiştir ve zamanla Kullâbiyye ismi yerini Eş'ariyye ismine bırakmıştır.<sup>12</sup> El-Mağdisî'nin verdiği bu bilgi iki mezhep arasındaki bu ilişkiyi ortaya koyan net bir ifadedir ve isim değişikliğinin zamanının belirlenmesi açısından önemli bir veridir. Ancak çeviride Kullâbiyye yerine “Kilâbiye” dediği için anlam tamamen yanlış olmaktadır. Eş'arilikle sapık bir fırka olarak sunulan Kilâbiyye arasında böyle bir ilişki olmadığı bilgisi üzerinden dahi daha doğru bir okuma yapılabilirdi. Ayrıca eserin M. J. de Goeje (1836-1909) tahkikli versiyonunda bu kavramın Kullâbiyye olarak harekelenmiş olduğunu da belirtmek gerekmektedir.<sup>13</sup> Eserin bu baskısına daha detaylı bakılmış olsaydı böyle bir hatadan kaçınılabilirdi.

Eserde geçen الجهمية kavramı da çeviride Cehmiyye yerine “Cühemiyye” olarak yazılmış (s.57) ve birden çok yerde bu yazım tekrar edilmiştir. Cehm b. Şafvân'ın (ö.128/745-746) görüşlerini benimseyen kişilerden oluşan mezhebe Cehmiyye adı verilmektedir. Adını mezhebin kurucusu kabul edilen şahıstan alan mezhebin doğru okunuşu da Cehmiyye olmaktadır ki literatüre kısa bir bakışla bunu tespit etmek mümkündür. Ayrıca “Cühemiyye” yazımı, Cehmiyye ile tam ters görüşlerle ortaya çıkan Kaderiyye mezhebinin ilk temsilcilerinden olan Ma'bed el-Cuhenî'nin (ö.83/702[?]) adını çağrıştırmaktadır. Kavramın yanlış tercümesine bu isim sebebiyet vermiş olabilir.

El-Mağdisî, mezhep tasnifi yaparken şöyle bir sınıflandırmaya yer vermektedir: “وأما المدرسة فالعطائية والثورية والإباضية والطائفة”<sup>14</sup> Batur, bu tasnifte

<sup>12</sup> Kalaycı, “Eş'arîliğin Tarihsel Arka Planı: Küllâbîlik,” ss.399-431.

<sup>13</sup> El-Mağdisî, *Ahsenu't-Tekâsîm*, s.37.

<sup>14</sup> El-Mağdisî, *Ahsenu't-Tekâsîm*, s.37.

المندرسة kavramını “sapık” olarak çevirmiş ve zikredilen mezhepleri “sapık olanlar” ifadesinin ardından sıralamıştır. Fakat bu kavramı “sapık” olarak çevirmek hem kelimenin anlamı hem de tarihsel gerçeklik açısından kabul edilebilir değildir. Üstelik bu kategoride yer alan mezhepler genel anlamda sapık olarak değerlendirilebilecek mezhepler olmadıkları gibi el-Mağdisî'nin bu şekilde tanımlayacağı mezhepler de değildir. Şevriyye'yi ele alacak olursak, el-Mağdisî'nin hemen sonraki sayfada sadece ehil olan kimseler tarafından ayırt edilebilecek mezhepler arasında Hanefiyye-Şevriyye ikilisini saydığı görülmektedir. Eserinin pek çok yerinde Hanefi olduğunu vurgulayan el-Mağdisî'nin, Hanefiyye'den farkını sadece ehil kimselerin anlayabileceği Şevriyye'yi “sapık” olarak nitelemesi pek mümkün gözükmemektedir.<sup>15</sup> İbâdiyye ise, pek çok hususta Ehl-i Sünnet'e yakınlığından dolayı tarih boyunca genellikle mutedil bir Hâricî grup olarak kabul edilmiştir. Dolayısıyla Hâricîler içerisinde sapık olarak adlandırılmaya en uzak fırka olduğu düşünülebilir.

Metinde geçen المندرسة kelimesinin kökü اندرس, “bozulmak, silinmek, kazınmak” anlamlarına gelmektedir. Dolayısıyla el-Mağdisî'nin burada silinen, yani etkisi ve müntesibi kalmayan mezheplerden bahsettiği söylenebilir. Saydığı mezhepler de bu anlamı mümkün kılmaktadır. Fıkhi mezheplerden olan 'Atâ'yye ve Şevriyye, 'Atâ' b. Ebî Rabâh (ö.114/732) ve Sufyân b. Sa'îd eş-Şevrî'nin (ö.161/778) taraftarlarıdır. Bu gruplar önderlerinin döneminde ve sonrasında kısa bir süre mevcut olmuşlar ve zamanla etkilerini kaybetmişlerdir.<sup>16</sup> Dolayısıyla el-Mağdisî'nin bu mezhepleri müntesibi kalmayan mezhepler olarak nitelemesi yerinde bir sınıflandırmadır. Ancak Şevriyye mezhebinin 5/11. yüzyılın sonlarına kadar Bağdat ve Şam civarında, 7/13. yüzyılın sonlarına kadar da Dinever, Kazvin, Cürcan, İsfahan ve Horasan'da azınlık olarak da olsa varlığını devam ettirdiğini belirtmek gerekmektedir. Nitekim el-Mağdisî'nin kendisi de Rey bölgesinden bahsederken Dinever'de Şevriyye mezhebinin yaygın olduğunu bildirmektedir. El-Mağdisî, muhtemelen oldukça az sayıda ve sınırlı bölgede temsilcisi bulunması dolayısıyla Şevriyye'yi bu grup içerisinde değerlendirmiştir.

El-Mağdisî'nin bu kategoride değerlendirdiği İbâdiyye ise Hâricîlerden sayılan ve onlar içerisinde günümüze ulaşan tek fırkadır. İlk dönemlerde

<sup>15</sup> Nitekim eş-Şevrî'nin fıkhi görüşlerinin büyük ölçüde Kufe fıkı ve Ebû Hanîfe'nin (ö.150/767) temsil ettiği Ehl-i Re'y'in görüşleriyle paralellik arz ettiği kaydedilmiştir. Bkz. Recep Özdirek ve A. Hakan Çavuşoğlu, “Süfyân es-Sevrî,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c.38, s.26.

<sup>16</sup> Bkz. İsmail Cerrahoğlu, “Atâ b. Ebû Rebâh,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c.4, ss.35-36; Özdirek ve Çavuşoğlu, “Süfyân es-Sevrî,” c.38, s.26.



çevirisinde *cebr* kavramı atlanmış ve Kerrâmiyye ile Mu'tezile'nin *cebre* yükledikleri anlam, onların kendi görüşleri gibi verilmiştir. Bunun yanı sıra *istiṭā'atın* fiilden sayılması mütercim tarafından "insanın irade ve ihtiyarı elinde değildir, yani insanın fiilleri takdire göredir" şeklinde tercüme edilmiştir. Kelami kavramların aslına uygun olarak kullanılması kanaatimizce çeviride esas olması gereken husustur. Burada mütercimin açıklama yapar tarzda tercüme yaptığı görülmektedir; ancak açıklama kabul edilse bile bu yanlıştır. Ayrıca açıklama yapılacaksa bunun dipnotta yapılması daha uygun olacaktır. Burada el-Maḳdisî'nin üzerinde durduğu şey görüş ayrılığına düşülen konular değil, mezhepler için kullanılan kavramlara muhtelif yaklaşımlardır.

Çeviride düşülen hatalardan birisi de doğrudan yanlış aktarmadır. Bu durumun mütercimin dikkatsizliğinden ya da mevcut bilgilerinin etkisiyle metnin aslını gözden kaçırmamasından kaynaklandığı izlenimi uyanmaktadır. Bunun en bariz örneğini el-Maḳdisî'nin fihhi mezhepleri saydığı kısımda görebiliriz. Metindeki "فأما الفقهيات فالحنفية والمالكية والشافعية<sup>19</sup> والداودية<sup>20</sup>" ifadesinin çevirisi "Fıkıhla ilgili olanlar Hanefi, Maliki, Şafii ve Hanbeli'dir" (s.55) şeklinde yapılmıştır. Ancak metinde zikredilen mezheplerden dördüncüsünün Hanbelî mezhebi değil, Dāvüdiyye olduğu görülmektedir. El-Maḳdisî, Hanbelîliği fihhi mezhepler arasında değil metnin devamında Aşḫābu'l-Ḥadîş içerisinde değerlendirmiştir. Aḫmed b. Ḥanbel'in (ö.241/855) fakihliği tartışmalı olan mevzulardan biridir ve bazı kesimler, onu fakih değil muhaddis olarak kabul etmiştir. El-Maḳdisî'nin de bu görüşü benimsediği ve tasnifini bu yönde yaptığı anlaşılmaktadır. Onun yerine Zāhirîlik olarak da bilinen ve Dāvūd b. 'Alî ez-Zāhirî'nin (ö.270/884) takipçilerinden oluşan Dāvüdiyye'yi fihhi mezhepler arasında saymıştır. Mütercimin dikkatsizlik ve özensizliğinin okuyucuyu yanlış bir kanaate sevk ettiği göz önünde bulundurulduğunda, yapılan bu hata hoş görülebilir olmaktan çıkmaktadır.

Tercümede bazı kelimelerin, anlamlarını karşılamayacak terimlerle çevrildiği görülmektedir. Bunun en bariz örneği; مجالس kelimesinin şaşırtıcı bir biçimde iki ayrı yerde cemevi olarak tercüme edilmiş olmasıdır. İlkinde, el-Maḳdisî Irak bölgesinde Basra'dan bahsederken yazdığı "وبالْبصرة مجالس وعوام" ووبالسالمية<sup>21</sup> ibaresi, "Basra'da cemevleri ve Salimiyye medreseleri vardır" olarak tercüme edilmiştir (s.128). İkinci olarak, el-Maḳdisî'nin Suriye bölge-

<sup>19</sup> Metinde الشفعية şeklinde geçmekle birlikte dipnotta diğer nüshada الشافعية olarak geçtiği belirtilmiştir. Biz bu yazımı tercih ettik.

<sup>20</sup> El-Maḳdisî, *Aḫsenu't-Tekāsīm*, s.37.

<sup>21</sup> El-Maḳdisî, *Aḫsenu't-Tekāsīm*, s.126.

sinde Beytu'l Mağdis'ten bahsettiği kısımda yer alan “ و بيت المقدس خلق من ” cümlesi “Beytü'l Makdis'de Kerramiler vardır. Bunların kendilerine ait hankahları ve cemevleri mevcuttur” (s.191) şeklinde tercüme edilmiş ve yine “meclis” yerine “cemevi” kavramı kullanılmıştır.

Kanaatimizce مجالس kavramının Türkçeye çevrilirken en uygun karşılık, “meclisler” olmalıdır. Meclis kavramı ilim, zikir, tartışma ve sohbet gibi faaliyetler için yapılan toplantı mekanlarına verilen bir kavram olarak literatürümüze girmiştir.<sup>22</sup> Bu kavram Türkçeleştirilmek istense bile cemevi kavramının hiçbir şekilde kullanılmayacağı aşıkardır. Zira cemevi kavramı Alevi-Bektaşilerin erkanlarını yerine getirdikleri mekan için kullanılmakta olan ve el-Mağdisî'nin dönemine kıyasla oldukça muahhar bir kavramdır.<sup>23</sup> Dolayısıyla bu çeviri müellifin ifadesine uymadığı gibi bir anakronizm örneği de oluşturmaktadır. Bunun yanı sıra, ilk ibarede geçen عوام kavramının halkın toplandığı bir yer ifade ettiği anlaşılmalı birlikte bunu “medrese” olarak çevirmek de doğru gözükmemektedir. Zira medrese, sistemli eğitim kurumları için kullanılan bir kavramdır, zaten köken olarak Arapçadır ve müellif bu kavramı kullanmamıştır. Bu kavramdan yola çıkarak Sâlimîlerin Basra'da medreseleri olduğunu ifade etmek doğru gözükmemektedir.

Yine Basra'daki Sâlimîlerden bahsedilen kısımda “ وهم قوم يدعون الكلام ” و الزهد<sup>24</sup> ifadesi yer almaktadır. Sâlimîlerin kelam ve zühdü savunan bir topluluk olduklarını belirten bu ifadenin tercümesi şu şekilde yapılmıştır: “Buralarda okuyanlar skolastik itikadı ve zühdü savunduklarını söylerler” (s.128). Görüldüğü üzere çeviride الكلام ifadesine karşılık “skolastik itikad” kullanılmıştır. El-Mağdisî'nin Rehâb bölgesinden bahsederken kullandığı “وأما علم الكلام فلا يقولون به ولا يتشيعون”<sup>25</sup> cümlesi ise “Skolastik konusunda bir şey bilmiyorlar ve bu tür konulara girmiyorlar” (s.393) şeklinde tercüme edilmiş ve aynı şekilde *kelâm* kavramına karşılık “skolastik” sözcüğü kullanılmıştır. Skolastik sözcüğü günümüzde, daha çok Orta Çağ Batı Hıristiyan alemindeki başlıca yüksek okul ve üniversitelerde hakim olan düşünce yapısını nitelemek, konuşma dilinde ise daha ziyade Orta Çağ'da geçerli olduğu söylenen düşünce biçimini nitelemek için kullanılmakta olup<sup>26</sup> dinamik

<sup>22</sup> Bkz. Nebi Bozkurt, “Meclis,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c.28, s.241.

<sup>23</sup> Cemevleri ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Fevzi Rençber, “Alevi Geleneğinde “Cem Evinin” Tarihsel Kökeni,” *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 12:3 (2012), ss.73-86.

<sup>24</sup> El-Mağdisî, *Ahsenu't-Tekâsîm*, s.179.

<sup>25</sup> El-Mağdisî, *Ahsenu't-Tekâsîm*, s.379.

<sup>26</sup> Detaylı bilgi için bkz. Süleyman Dönmez, “Skolastik Üzerine Kavramsal Bir Analiz,” *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5:2 (2005), ss.123-144.



bir yapıya sahip kelâm kavramını karşılamaktan uzaktır. Kanaatimizce *kelâm* sözcüğünün tercüme ihtiyacı da yoktur.

Bu ve benzeri hatalar, mezheplerle ilgili kısım bağlamında bizim tespit edebildiklerimizdir; ancak çeviri metninin tamamına dair de genel bir fikir vermektedir. Batur'un, el-Mağdisî'nin bu eserini Türkçeye kazandırdığı için tebriki ve teşekkürü hak ettiğini yeniden belirtmemiz gerekir. Fakat eserin sınırlı bir kısmına dayanarak yaptığımız tespitlerden anlaşıldığı üzere çeviri-rideki hatalar, tercüme zaman zaman aslından uzaklaştırmaktadır. Yeni baskılarında çevirinin gözden geçirilmesi ve çok yönlü bir editöryal okumaya tabi tutulması bir ihtiyaçtır. Değerlendirmemizin amacı da mütercimi, yayınevini ve okuyucuyu bu ihtiyaçtan haberdar edebilmektir.

**Houari Touati. *Ortaçağ'da İslam ve Seyahat: Bir Âlim Uğraşının Tarihi ve Antropolojisi.* Terc. Ali Berktaş. 2. baskı. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2016. 253 s. ISBN 978-975-08-0803-7.**

KEVSER BEYAZYÜZ SİPAHİOĞLU

Ankara Üniv. İlahiyat Fakültesi

kbeyazyuz@ankara.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0001-8299-7577>

Ortaçağlarda İslam dünyasında nasıl bir ilmî ortam olduğu sorusu, araştırmacıların ilgisini çeken başlıca konulardan biridir. Zira bu dönemde hummalı bir şekilde ilimle meşgul olunmuş, çok çeşitli alanlarda önemli eserler verilmiştir. Bu gelişmenin dikkat çekici yönü Müslümanların böyle bir ivmeyi, bugün anlamakta zorlandığımız kendilerine has kurumlar ve yöntemler aracılığıyla yakalamış olmalarıdır.<sup>1</sup> Seyahat, tam da burada Müslüman dünyanın ilimle uğraşma yöntemlerinden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu olguyu anlamak isteyen Houari Touati, *Ortaçağ'da İslam ve Seyahat*<sup>2</sup> isimli kitabıyla seyahat fikri ve eylemini merkeze alarak Ortaçağ İslam dünyasında bilginin nasıl elde edildiği sorusuyla hesaplaşmaktadır. *Bir Âlim Uğraşının Tarihi ve Antropolojisi* alt başlığını taşıyan kitap hangi âlimlerin nerelere seyahat ettiklerine dair bilgilerle sınırlı kalmamaktadır. Nitekim "(...) onların seyahate bağlılığı, bir batıl inanç, nostalji ya da gelenek değil, bir yöntem sorunuydu" denilerek konunun boyutlarına işaret edilmektedir (s.9). Bu yaklaşımın yansıması olarak kitap boyunca, Müslüman âlimlerin muhtelif şehirlerden yollara düşerek binlerce kilometre kat etmelerine nasıl bir ilim anlayışı ve dünya görüşünün yol açtığı sorusuna cevap aranmaktadır.

Yazar, eserine, çalışmasının kapsam ve sınırlılıklarını, hangi sorulara cevap aradığını özetleyen iyi kurgulanmış bir "Giriş"le başlamaktadır (ss.9-16). Buna göre ele alınan zaman dilimi 2-6/8-12. yüzyıllardır (s.9). Araştır-

<sup>1</sup> Bu durumla ilgili faydalı bir tartışma için bkz. Michael Chamberlain, *Ortaçağ'da Bilgi ve Sosyal Pratik: Şam 1190-1350*, terc. Büşra Özcan (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), ss.17-20.

<sup>2</sup> Kitabın Türkçe çeviriye konu olan baskısının künyesi şu şekildedir: *İslam et voyage au Moyen-Âge (Histoire et anthropologie d'une pratique lettrée)* (Paris: Seuil, 2000).

ma seyahatle doğrudan ilgili olan ve konuyu aydınlatacağı düşünölen hadis, dil, coğrafya, tasavvuf, cihad gibi başlıklar merkeze alınarak yürütölmüştür (ss.12-14).

Touati Müslöman âlimlerin özğün bir seyahat kavrayışına sahip olduklarını düşünmektedir. Bunun en açık göstergesi İslam dünyasında seyahatin, 'öteki'ne doğru olmayıp kendi içine yönelik ve bir "aynılığın inşası"na hizmet etmek üzere sürdürölmüş olmasıdır (s.10). Bu farklılık Müslöman dünya ile Batı kültürünün seyahat algılarındaki temel ayrışma noktasıdır. Zira Batı'da seyahat, kendi kimliğini kurmak veya pekiştirmek için ötekine doğru gerçekleştirilen bir eylemdir. Müslöman seyyahlar ise *Dāru'l-İslām*'ın dışına zorunlu olmadıkça çıkmamışlardır (ss.10-12).<sup>3</sup> Bu tespitlerin iki kültür arasındaki farklılığı ortaya koymak açısından önemli olduğuna dikkat çekmekle birlikte sorgulanması gereken bir noktayı da belirtmeliyiz: Müslöman dünyanın araştırmaya konu edildiği yüzyıllarda, Batı'da seyahat fikrinin olup olmadığı, varsa nasıl işlediği muallakta kalmaktadır. İki kültürün farklılaştığı yer olarak işaret edilen hususun, modernleşme tecrübesini yaşamaya başlayan Batılıların perspektifini yansıttığına dikkat etmeliyiz. Dolayısıyla tarihsel açıdan çakışmayan dönemlere ait tavırları kıyaslamak her iki tarafa da haksızlık etmek anlamına gelebilir. Ancak şunu da itiraf etmek gerekir ki Müslöman dünyada 'öteki'ni keşfetmeyi<sup>4</sup> hedefleyen bir seyahat algısının gelişmemiş olması yazarın tespitini bir anlamda doğrulamaktadır. Yine Müslömanların seyahat etmeye çok daha erken başlamalarına rağmen bu faaliyetin doğal/zorunlu bir sonucu olarak görölen seyahatname yazımına geç bir dönemde yönelmeleri de bu eylemi kendilerine has bir biçimde sürdürdüklerini göstermektedir (s.10).

Touati kendisini bu konuyu araştırmaya sevk eden soruları ve dikkat çekici noktaları özetledikten sonra "Seyahate Davet" başlığını taşıyan ilk bölümle, nasıl bir ilim-bilgi anlayışının yollara düşmeyi gerekli kıldığını

<sup>3</sup> Yazar çeşitli diplomatik görevler veya ticari amaçlarla İslam coğrafyasının dışına çıkan kimselerin olduğunu da kabul etmektedir (ss.11-12). Ancak bu örnekler hem sınırlıdır hem de yolculukları Touati'nin analiz etmeye çalıştığı gönüllölük esaslı, bilgi edinme amaçlı, metodolojik bir faaliyet olarak seyahat olgusundan farklıdır. El-Birünî (ö.453/1061 ?) gibi ulaşılan bu sonucu tartışmalı hale getirebilecek bir ismin ise aslında seyahat etmediği, kullandığı bilgileri kitaplardan aldığı belirtilmektedir (s.12). Mezkür iddiaya itiraz etmek için akla gelebilecek İbn Battüta (ö.770/1368-69) ve halefleri ise yazarın ele aldığı tarihsel kesitin dışında kalmaktadır.

<sup>4</sup> Burada karşımıza çıkan ilk sorun bahse konu olan zamanlarda Müslömanların kimi 'öteki' olarak gördükleri ya da bir 'öteki' kavrayışına sahip olup olmadıklarıdır. İkinci sorun ise 'öteki'ni keşfetme vurgusunun, olumlu ya da olumsuz bir mana yüklenerek okunmasıdır. Dolayısıyla böyle bir eğilim içinde olmanın kategorik olarak iyi veya kötü şeklinde nitelendirilmesidir. Halbuki 'öteki'ni keşfetmek aynı anda kendi dışındakine merak duymakla ilgili olabileceği gibi onu nesneleştirme, hakikatini çarpıtma ve tahakküm altına alma gibi olumsuz sonuçlara da yol açabilmektedir.

tartışmaya geçer. Bunun için yazar “İslam âlimlerinin seyahati neden icat ettikleri” sorusunu gündeme getirir (s.17). Bu soruya cevap ararken daha önce verilmiş yanıtlarla hesaplaşır ve Ignaz Goldziher’in (1850-1921) *rıhleyi* muhaddislerin başlattığı savına itiraz eder. Touati’nin Goldziher’in iddiasına karşı temel argümanı, ilim yolculuklarının başladığı 2/8. yüzyılda muhaddis olarak tanımlanacak kurumsallaşmış bir hadis âlimleri sınıfının henüz oluşmadığıdır (s.18). Eldeki verilerin, hadis ilminin ancak 3/9. yüzyılda olgunlaştığını söylemeyi mümkün kıldığına dikkat çeken yazar, erken dönemin önemli figürlerinin Hz. Peygamber’e hadis atfetmek konusunda oldukça çekimser davrandıklarına dair bir dizi örnek sıralar (s.19). Ancak sonraki başlıklarda sunulan bilgilerin ve örneklerin çoğu, seyahatin, yazarın iddia ettiği gibi kurumsallaşmış bir muhaddisler sınıfı tarafından “icat edilme” de bilhassa Hz. Muhammed ve uygulamaları hakkında ona yakın olanlardan bir şeyler alabilmek amacıyla yaygınlaştığını göstermektedir. Zaten yazar da bölümün sonunda muhaddislerin seyahat ve onu doğuran bilgi anlayışının oluşumundaki rolünü kabullenir (s.43). Ancak vurgulamak istediği husus -kendisine göre- muhaddislerin henüz var olmadığı bir dönemde, seyahat etme anlayışının ortaya çıkmasında *nessâbların* ve şiir *râvîlerinin* etkin bir rolünün olduğudur (s.44).<sup>5</sup> Yazar maalesef bu iddiasını detaylandırmamaktadır. Rollerine dikkat çektiği bu iki figürün Arap kültüründeki yerlerine işaret etmekte ve bunu İslam’ın gelişinden sonra daha da güçlenerek sürdürdüklerini vurgulamaktadır. Buna örnek olarak da yalnızca bir dipnotta, *nessâblar* ve şiir *râvîlerinden* ders almış erken dönemin meşhur âlimlerini zikretmektedir (s.44, 122. dipnot).

*Nessâblar* ve şiir *râvîleriyle* ilgili iddia zayıf kalmış olsa da konunun tartışmaya açılmış olması önemlidir. Çünkü Touati’ye göre ilim seyahatlerinin başlangıcında farklı aktörlerin etkisinin olduğunu vurgulamak, bu olgunun bilimsel bir arayışın sonucunda ortaya çıkmasının ve hadis dışındaki disiplinlerde kullanılmasının daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. Ona göre sadece hadis toplamak için değil, fıkıh bilgisiyle ünlü âlimlerin nasıl hüküm verdiğini görmek (s.21) ya da bedevîlerin kelimeleri nasıl telaffuz edip anlamlandırdıklarını bizzat onlardan duymak için de (s.45) yolculuklar yapılması, üzerinde düşünülmesi gereken bir durumdur. Soruna buradan

<sup>5</sup> Yazarın burada ve çalışmasının genelinde eleştirdiği ya da itiraz ettiği hususlar İslami ilimlerin rivayet malzemesini ne zaman toplamaya ve kayda geçirmeye başladıkları sorularıyla doğrudan ilgilidir. Bu nedenle kitabın Fuad Sezgin’in (1924-2018) İslami literatürün oluşumu ve rivayetlerin yapısıyla ilgili teziyle karşılaştırılarak okunması verimli olabilir. Bkz. M. Fuad Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, yay. haz. Ali Dere (Ankara: Otto Yayınları, 2012), ss.23-50.

bakılınca “seyahatin icadını” muhaddislere atfeden iddiaya karşı çıkmak ve söz konusu olgunun hadis edebiyatındaki *er-rihle fî talebi'l-‘ilmin* sınırları dışında anlaşılması için uğraşmak daha anlamlı hale gelebilir. Yazar seyahati -genelde tasvir edildiği üzere- Müslüman âlimlerin bir takım bilgileri toplama faaliyetinin aracı olmaktan çıkararak dinamik bir ilim mekanizmasının önemli bir etkinliği olarak konumlandırmaktadır. Bu tespit, Ortaçağ İslam dünyasının nasıl algılandığı sorusuyla birlikte düşünülünce önem kazanır. Zira yazar, İslam ilim geleneğini ‘durağanlık’, ‘rasyonel olmayan’, ‘nakilci’ vb. kalıplaşmış yargıların tuzağına düşmeden okumaya katkı sunacak bir yol aramaktadır.

Touati, yukarıda da işaret ettiğimiz üzere seyahati tek başına muhaddislerin mülkiyetine vermek istememektedir. Bunun için *‘ilm-re’y* karşıtlığının büyük ölçüde 3/9. yüzyılda oluştuğunu vurgulamaktadır (s.26). Ancak zamanla hadis/sünnet neredeyse öğrenilmeye layık tek bilgi haline gelmiş ve uğruna yollara düşülen *‘ilme* eşitlenmiştir (ss.24-25). Yazarın “felaketçi bilgi kuramı” dediği yaklaşım da bu anlam evrilmesinin iyice yerleşmesine katkı sunmuştur. Buna göre Peygamber devrinden uzaklaştıkça, Hz. Muhammed’i ya da onun dostlarını görenlerin birbiri ardına ölmesi nedeniyle *‘ilmin* kaybolacağı kaygısı güçlü bir şekilde hissedilmeye başlamıştır (ss.29-31). Bu da pek çok âlimin seyahat ederek, kendilerini *‘ilmi* kurtarmaya adanmasına yol açmıştır (s.30). Kaybolmaktan kurtarılan *‘ilmin*, Hz. Muhammed’den alınanlar veya onun hakkında nakledilenler olduğu açıktır. Dolayısıyla seyahat -sadece bunun için olmasa da- büyük ölçüde hadis veya rivayet denen malzemenin toplanmasıyla ilgili olmaktan kurtulamamıştır.

Seyahat etmeyi zorunlu kılan bir diğer neden de hadis ilminin gelişimiyle doğrudan alakalıdır: Müslüman toplumu muhtelif kamlara bölen olaylar yaşandıkça ‘bilgi’ -ki bu bağlamda hadis- tarafların birbirlerine karşı kullandığı bir silah haline gelmiştir. Bu durumun önüne geçmek için, Müslüman âlimler ‘bilgi’yi bozulmaktan koruyacak ve güvenilirliğini sağlayacak sened sistemini geliştirmişlerdir. Yazar bu gelişmenin tarihlendirilmesiyle ilgili eleştirilerini yaptıktan sonra<sup>6</sup> bilgiyi bir silsileye tabi kılmanın seyahat eylemi üzerinde olumlu etkisi olduğunu belirtmektedir (ss.38-40). Zira söz konusu sistem ya bir senedin doğruluğunu teyid etmek ya da rivayet zincirinde yer almak için yetkin hocalarla görüşmeyi gerektirmektedir. Hatta

<sup>6</sup> Touati’ye göre rivayetlerin kaynağını tespit etmeye yönelik “silsile”lerin sorulması ve bunların doğruluğunu test etmekle ilgili kurallar en erken 2/8. yüzyılda ortaya çıkmıştır (ss.31-36).

seyahatler kimi zaman bir hadisin senedindeki isimleri takip eden bir güzergâha göre gerçekleştirilmiştir (s.40).

Seyahatin kökeniyle ilgili tartışmaların ardından konu kimlerin seyahat ettiği sorusuna gelmektedir. Touati "Çöl Okulunda" başlıklı ikinci bölümde, bir din dışı âlim grubundan bahsederek dil öğrenmek için çöle seyahat edenleri bu kategoride değerlendirmektedir. Touati'nin kendi metninde "din dışı âlim grubu" için hangi kavramı kullandığını tespit etme imkanımız olmadı. Eğer bu çeviriden kaynaklanan bir problem değilse, ulema için öngörülen "din dışı" terkininin İslam kültürünü anlamak ve anlatmak açısından problemleri bir niteleme olduğuna dikkat çekmek istiyoruz. Dille uğraşmanın, hadisle uğraşmakla aynı şey olmasa da Ortaçağ Müslüman âliminin dünya görüşünde, din dışı bir alanda çalışmak anlamına gelmediği düşünülebilir. Bu anlamda dil, coğrafya gibi ilimlerin sırf konuları yüzünden din dışı olarak değerlendirilmeleri bir dinin görüşlerinden ve dünyayı algılama biçimlerinden bağımsız oldukları yargısından besleniyorsa -ya da buna yol açıyorsa- hatalıdır. Yazarın, kitabın muhtelif yerlerinde, kullandığı incelikli tarihî ve antropolojik yöntemlere rağmen, Müslüman toplumu ve kültürü çarpıtan bu tarz ikiliklere başvurması bu eleştiriyi yapma ihtiyacını doğurmuştur.

İkinci bölüm boyunca, dile karşı merakın gelişmesine, Basra ve Kûfe'nin öne çıkan dil okullarına ve bunlara mensup olanlar arasındaki fikir ayrılıklarına değinilmektedir. Bu ihtilafların kaynağı seyahat etmeden dil bilgisine ulaşmanın meşru bir yolunun olup olmadığı sorusudur. Sonuçta bedevilerle temas kurmadan edinilen dil bilgisinin bir anlamının/kıymetinin olmayacağı vurgulanmıştır (ss.47-48). Bu yaklaşımın bir yansıması olarak el-Ezherî (ö.370/980), bir çağdaşını, hem çöle gitmeden hem de yetkili bir hocadan dinlemediği kitaplara dayanarak eser yazdığı için eleştirir (ss.66-67). Burada tartışma yeni bir boyut kazanmıştır: Bedevilere ya da yetkin bir hocaya dayanmadan yani seyahat etmeden bilgiye erişim sağlayan yöntemler geçerli midir? Daha açık bir ifadeyle *vicâde* yoluyla bilgi aktarılabilir mi? Bu soruya verilen cevap zamanla değişmiştir; ancak el-Ezherî'nin kanaati olumsuzdur. Zira otoritelerden bağımsız, keyfi bir öğrenme faaliyetine kapı aralamak istenmemektedir (ss.69-70). Dolayısıyla meşru bir şekilde bilgi edinmek için, onu aktarmaya yetkili bir şahsın/grubun yanına seyahat etmek bir zorunluluktur. Ancak Touati'nin ifadesine göre 2/9. yüzyılın ikinci yarısından itibaren "Çöl okulunun yerini kitaplar" almaya başlamıştır (s.58). El-Ezherî gibi âlimler, *vicâdeyi* onaylamıyor olsa da ilme kitaplar aracılığıyla ulaşmanın giderek kendisini dayatan bir olgu haline geldiği düşünülebilir.

Kitapların yaygınlaşması ve zengin kütüphanelerin kurulması Karmağilerin yarattığı güvensiz ortamla çakışınca Müslüman ilim dünyası önemli bir değışikliğe daha şahit olmuştur: Hicri ilk iki yüzyılın âlim profili, 3/9. yüzyılın ortalarından itibaren, Touati'nin "derleyici-yazar" olarak tanımladığı *muşannife* evrilmiştir (s.58). Yollara düşüp uzak diyarlara seyahat etmektense zengin kütüphanelerde elinin altındaki çok sayıda kitapla çalışan *muşannif*, yazara göre "kitap toplamak, eser yayınlamak ve çıkartılması gerekli dersleri saptamak için kitap metinlerini yorumlamak"la meşgul yeni bir âlim tipidir (s.58).<sup>7</sup> Bu iddianın bizi götürdüğü ve Touati'nin de yakınlarak dile getirdiğı sonuç, bu âlim tipinin kendisinden önceki malzemeye çok fazla müdahale etmiş olmasıdır (s.58). Bu sonucun, erken döneme dair bilgilerin *muşannifler* tarafından 'yapı-bozumuna' uğrattıkları bir sapma olarak okunması, ilimlerin gelişimi sırasında ortaya çıkan yönelimlerin haksız bir şekilde yargılanması demektir. Zaman akıp giderken yeni soru ve ihtiyaçların ortaya çıkmasının eldeki bilgileri farklı bakış açıları ve yöntemlerle incelemeyi gerektirmesi bunun da o zamana kadar üretilen malzemenin yeniden yorumlanmasına yol açması kaçınılmazdır. Bir araştırmacının çalışmak istediğı dönemle ilgili malzemeye en 'saf' haliyle ulaşmak istemesi anlaşılırdır. Fakat aynı malzemeyi kendince ele almış diğler ilim adamlarının yaklaşımını/yöntemini adeta bir çeşit 'tahriş' gibi görmesi kabul edilemezdir. Ayrıca *rāvi-müellif-muşannif* kategorizasyonundaki farklı araştırma/yazma eğilimlerini, her biri belirli zaman dilimlerine aitmiş gibi tasvir etmek tarihteki süreklilik ve iç içelikleri görmezden gelmeye neden olmaktadır. Üstelik âlimlerin belli dönemlerde belli şekillerde çalıştıklarını ima eden tasnifler, farklı zaman dilimlerinde bu yöntemlerin herhangi biriyle çalışarak kurguyu bozan isimlerin anlaşılmasını/konumlandırılmasını zorlaştırmaktadır.

Kitabın üçüncü bölümünde bu tartışmalardan ve seyahatin bilgibilimsel boyutlarından biraz uzaklaşmaktadır: "Seyahatin Bedeli" başlığı altında yolculuğa çıkmanın maddi imkân ve zorlukları ele alınmaktadır. Bu bağlamda seyahat için yollara düşenlerin hangi ekonomik tabakalardan geldikleri, seyahatin maliyetinin ve zorluklarının neler olduğu sorularına cevap aranmaktadır. Bölüm boyunca sunulan örnekler bu "âlim uğraşının" zengin-fakir, Arap-Mevâlî toplumun her kesiminden insanlara mal olduğunu gös-

<sup>7</sup> Bu okumanın daha spesifik bir örneğı, hicri 3. yüzyılı, İslam tarih yazıcılığının 'büyük derleme eserlerinin' üretildiğı zaman dilimi olarak değerlendiren araştırmacıların çalışmalarında bulunabilir. Bkz. R. Stephen Humphreys, *İslam Tarihi Metodolojisi: Bir Sosyal Tarih Okuması*, terc. Murteza Bedir, Fuat Aydın (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016), ss.112-115.

termektedir. Bu başlığın takdire şayan yönü Ortaçağ kaynaklarının doğrudan ilgi alanına girmediği için cevap bulunması zor bir soruyla ilgili son derece canlı ve bilgilendirici bir tabloya ulaşılmış olmasıdır. Tabii ki bütün seyahat yollarının ya da belirli güzergâhların maliyetlerinin detaylı bir şekilde belirlenmesi mümkün değildir. Ancak geniş bir kaynak yelpazesinde, muhtelif nedenlerle zikredilmiş anekdotlardan ilgili bilgilerin başarıyla süzölmüş olması Touati'nin analizini anlamlı ve kıymetli kılmaktadır (ss.79-81, 87).

Dördüncü bölümle birlikte teorik tartışmalara geri dönülmektedir. Bölüm boyunca, görmeye dayalı, daha 'deneysel' bir bilgi paradigmasının Müslüman âlimlerin gündemine hangi koşullar altında ve nasıl girdiği araştırılmaktadır. "Görme"nin, Arap-İslâm kültüründe önemli bir yeri olsa da bilgi-bilimsel değerini Yunan düşüncesiyle yaşanan karşılaşma sonucunda kazandığını ileri sürülmektedir (s.97).

"Kendi Gözleriyle Tanık Olmak [*Autopsia*]" başlıklı tartışma, seyahat ve görme deneyimleri ile keşfedilmeye daha uygun bir alanda, yani coğrafyada bilginin nasıl ve nereden elde edildiği sorusunun izi sürülerek yürütülmüştür. Ancak bu tartışmayla birlikte eksikliğini daha çok hissettiren şey, yazarın işitme ve görme kavramlarının tanımını şimdiye kadar yapmamış olmasıdır. Touati'nin Antik Yunan ve bilhassa Herodotos araştırmaları bağlamında sık sık atıf yapılan "*autopsia*" terimini kullanarak kastını yeterince anlaşılır kıldığını düşünmüş olması muhtemeldir.<sup>8</sup> Ancak ilahiyat alanında çok kullanılmayan bu kavram 'işitme ve görme' arasındaki ilişki ve gerilimi berraklaştıracak etkiye sahip değildir. Ayrıca birer yöntem ve paradigma olarak sunulan görme ve işitme kavramları okuyucunun zihninde karmaşık çağrışımlara yol açmaktadır. Dolayısıyla yazarın bu terimleri kullanmakla isabetli tercihler yapıp yapmadığı da sorgulanabilir. Bu eksiklere dikkat çekmekle birlikte kitabın tamamından hareketle bu iki yönüme yüklenen anlamları bir araya getirmeyi deneyebiliriz: "İşitme paradigması"na göre bilgi, güvenilirliği/yetkinliği kabul edilmiş kimselerin söyledikleri/naklettikleridir. Mesela dille ilgili meşruiyeti kabul edilen bilgiler yalnızca dili en iyi kullananlardan işitilen/öğrenilenlerdir. Bundan dolayı bilgi ancak onu aktarma yetkisine sahip otoritelerden alınabilir. Bu yaklaşımın

<sup>8</sup> Bu kavram için Hartog'un şu çalışmasına bakılabilir: François Hartog, *Herodotos'un Aynası: Öteki Tasavvuru Üzerine Bir Deneme*, terc. Mehmet Emin Özcan (İstanbul: İthaki Yayınları, 2014), ss.269-304. Nitekim Touati de Hartog'un çalışmalarına atıf yapar. Ayrıca çözümlemesini 'görme ve işitme' aracılığıyla yapmaya çalışması, Hartog'un Herodotos'un yöntemini "Göz ve Kulak" başlığı altında analiz edilişle benzeşmektedir.



sonuçlarından ilki, bilginin doğruluğunun içeriğine değil kaynağına bağlanmasıdır. İkinci sonucu ise Müslüman âlimlerin ürettiği *edeb* literatüründe ifadesini bulan ve ele alınan konuyla ilgili toplumun bildiği, kullandığı her türlü malzemeyi kaydetmeye yönelmiş bir ilim anlayışıdır. “Görme paradigması”nda ise bilgi, modern epistemolojideki tanımına benzer bir mana kazanmıştır. Yazarın “Kendi Gözleriyle Tanık Olmak” başlığıyla vurguladığı üzere bu yöntemde bilgi, araştırmacının nesne hakkında elde ettiği veya bizzat doğruladığı bir şeydir. Bu anlayışa göre bilginin doğruluğu, kaynakları/taşıyıcıları ile değil vakaya uygun düşüp düşmediğiyle ölçülür. Bu yaklaşım *edeb* kültürünü üreten ilginin tamamen değişmesine yol açar. Artık bilgi olarak kıymet verilen ve merak duyulan şeyler herhangi bir konuyla ilgili toplumsal hafızanın aktardıkları değil içerik açısından doğrulukları onaylananlardır.

Bu açıklamaların ardından kitaba döndüğümüzde yazarın “Şaşı'nın Gözleri” başlığında, el-Câhiz'i (ö.255/869) merkeze alarak işitmeye karşı bir başkaldırıyı ve yeni bir bilgi edinme aracının gündeme gelişini tasvir ettiğini görürüz. El-Câhiz, bir konu hakkındaki malzemenin toplanması ve aktarılmasının ötesinde kritiğinin yapılmasını savunan bir âlim olarak sunulur (s.100). Bunu destekleyen çok sayıda örneğe ve pasaja yer verilir. Arka arkaya verilen örnekler okuyucuda el-Câhiz'in daha önceki Müslüman geleneğin nakil yoluyla bilgi edinme anlayışını tamamen reddettiği izlenimini uyandırır. Bu yüzden Touati, el-Câhiz'in ilmî faaliyetin ağırlık merkezinin “görme”ye kaydırılmasını istediğini, “işitme”yi görmezden gelmediğini belirtme mecburiyeti hisseder. Bunu ilgili başlığın sonunda “Câhiz’ci *autopsia* kavramı, içeriği doğrulayan senetler bulunduğu, sözlü tanıklığı da yadsımaz” diyerek ifade eder. Yine de söz konusu âlime göre görmenin, duymaya göre bilgibilimsel açıdan üstün olduğunu ileri sürer (s.102). Bu gerilim bölüm boyunca okuyucuyu rahatsız eder. Çünkü yazar el-Câhiz'in akıl yürütmeye yaptığı vurguyu işitmenin tamamen aleyhinde olacak şekilde okumakta kararlıdır (ss.104-105).

Bu okuma din dışı âlimler olarak kabul edilen dilcilerin bile “muhaddislerin yöntemine sadık” kaldıklarına ve kendilerini “(...) Bedevi yaşamın gözlemcileri ve çözümleyicileri<sup>9</sup> olmaktan çok, eski dilin, şiirin ve rivayetin aktarıcıları olarak” gördüklerine vurgu yaparak sürdürülmektedir (s.97).

<sup>9</sup> Âlimlerden beklenen bu gözlemci ve çözümleyici rolün, tartışmalı ve Ortaçağlardan sonraki bir bilim anlayışının ürünü olduğunu da hatırlatmak gerekir. İncelenen kişiler, gruplar, inançlar ya da görüşlerle ilgili çözümleyici rolün, rahatsız edici bir “ifşa etme” eylemi olarak eleştirildiği bir örnek için bkz. Howard S. Becker, *Sosyal Bilimcilerin Yazma Çilesi: Yazımın Sosyal Organizasyonu Kuramı*, terc. Şerife Geniş (İstanbul: Heretik Yayınları, 2016), ss.92-93.

Böyle ifadeler “rivayet ilkesinin diktatörlüğünden kurtulamamak” (s.99) gibi değerlendirmelerle birleşince, yazarın, ilgilendiği âlimlerin sınıra kadar gelip büyük keşfi yapmamalarına adeta sinirlendiği izlenimi oluşmaktadır. Hâlbuki yazar, Marshall G. S. Hodgson’ın (1922-1968) “edeb kültürü” tanımına yaptığı atıfla söz konusu âlimlerin başka tür bir merakla hareket ettiklerini kabul etmektedir (s.98). Bu bağlamda Touati’nin bölüm boyunca kullandığı üslubun görmeye dayalı yöntem lehine bir tercihi barındırmasının okuyucuyu arada bıraktığını söylemek mümkündür. Nitekim kendisi de - muhtemelen bu kurgu ve üslup yüzünden- birkaç sayfa boyunca yalnızca görme/deneyim merkezli bir ilim anlayışını önemsiyorlarmış gibi sunduğu âlimlere dair bir takım düzeltmeler, ek izahlar yapmak durumunda kalmaktadır. ‘Görme’nin savunucusu olarak sunduğu el-Câhiz’in (s.104), günümüze tamamı ulaşmayan *Kitābu’l-Emşār*’da görme merkezli bilimsel perspektife bağlı kalmadığını itiraf etmesi bunun bir örneğidir. Ancak bu itiraf el-Câhiz’in eserini, bilimsel coğrafyadan kopuşla beşerî coğrafyanın ilk nüvesi sayılacak bir yaklaşımla kaleme aldığı belirtilerek dolaylı yoldan yapılır (ss.106-107).

Yazar, hem kendisinden alıntı yapan halefleri hem de çağdaş araştırmacılar tarafından seyahat edip etmediği tartışılan el-Câhiz’in, kitabında çok sayıda rivayete yer verdiğine de dikkat çeker (ss.107-109). Yine de bu rivayetlerin tamamen edebî bir amaçla; üslup gereği kullanıldığını vurgular (s.109). Dolayısıyla “işitme paradigması”ndan kopuşun temsilcisi kılınmak istenen el-Câhiz’e dair aksi yönde işaretler taşıyan malzemenin aşırı yorum tabi tutulup tutulmadığı sorusu gündeme gelir. Örneğin şu pasaj, aşırı yorumdan bahsedilebilecek türden bir açıklama ihtiva etmektedir:

Bu koşullarda nesnel seyahat ilkesini savunmak için Câhiz’in *Kuran*’dan kanıtlara başvurması da önemli değildir. Bu yaklaşım söz konusu davranışın nasıl bir dini saygınlık halesiyle çevrili olduğunu daha iyi ortaya çıkarmaktır sadece. (s.110)

Buradaki sorun, yazarın işitme ve görmeyi keskin bir karşıtlık içinde sunmasıdır. Yoksa el-Câhiz’in cari ilmî yapıya itiraz etmediğini veya “işitme” merkezli bilgi anlayışının sınırlarından çıkmadığını savunmak gibi bir niyetimiz yoktur. Önemli olan Müslüman âlimler için iki paradigmanın/yöntemin iç içe işlediğinin görülmesi ve değişimin kullanılan yöntemlerde ağırlığın kulaktan (nakilden) göze (akla) kayması olarak okunabilmesidir. Bu geçişkenlikler göz ardı edilerek isimler belirli tavırların temsilcisi haline getirildiğinde el-Câhiz gibi muhaddisleri sert tenkitlere tabi tutan bir âlimin, büyük ölçüde rivayet malzemesine dayanarak ve bu malzemeyi içe-

riğine göre elemenden bir coğrafya eseri kaleme almış olması açıklanamamaktadır.

Touati, el-Cāhiz'le ilgili analizlerinin ardından coğrafyacıların bilgi anlayışını değerlendirmeye geçmektedir. Görmenin gündemde olduğu bu yeni yaklaşımla birlikte seyahat, bağımsız bir otorite olarak seyyahın bilgiyi doğrudan gözlemlerle elde etme metoduna evrilmiştir. Bu bağlamda ele alınan el-Ya'kübî (ö.292/905'ten sonra) "ilk kez coğrafyacılık yapmak için seyahat eden, böylelikle yönteminin merkezine kendi kişisel dünya deneyimini oturtan bir adamla karşı karşıyayız" diyerek tanıtılır. Ancak müellifin, eserinin hiçbir yerinde "gözle tanıklık" için seyahat ettiğini söylememesinin, aksine elde olan bilgileri doğrulayacak kişilerle görüşmek istediğini belirtmesinin bir açmazla yol açtığı kabul edilir. Bundan dolayı yazar, André Miquel'in el-Ya'kübî'yi *edeb* kültürünü reddeden ve gözlem kaygısıyla hareket eden bir akılcı olarak tanımlamasına karşı çıkar (s.120). Tartışmanın bu noktaya gelmesi el-Ya'kübî tanıtılırken kullanılan ifadeleri sorunlu hale getirmiş olsa da, mezkûr coğrafyacının anlatısında rivayet biçiminden ziyade betimleyici bir üslup kullanması bir kopuşun göstergesi olarak okunmaya çalışılır (s.120). Touati söz konusu farklılaşmayı *edeb* kültüründen kopuşun başlangıcı olarak değerlendirmekte ve bu tavrın el-İştahîrî (ö.340/951-2) ile İbn Havnkal (ö.367/977 ?) tarafından devam ettirildiğine işaret etmektedir (s.121). Bölümün sonunda bahsedileceği üzere coğrafyayı özgürleştiren ve kendi gözleriyle tanık olma eyleminin hem savunusunu hem de uygulamasını yapan âlim ise el-Muqaddesî (ö.390/1000 ?) olmuştur (ss.123-124). Yazar, onun "Kitabımız üç şeyden oluşuyor, gördüklerimiz, güvenilir [kişilerden] duyduklarımız, bu konuya ve başka konulara ilişkin eserlerde bulduklarımız" şeklindeki ifadesini başvurduğu kaynakların hiyerarşik sıralaması olarak değerlendirmektedir. Bu durumda el-Muqaddesî 'görme'yi ilk sıraya koymakta ve bu tercihinin doğrulayacak şekilde kitabında bizzat gidip şahit olduğu şeyleri, aralarına karıştığı insanları anlatmaktadır (ss.124, 128).

İşitme ve görmeyle ilgili bu tartışma, "Mukaddesî, Strabon ve Yunan İlimi" başlığıyla sonlanmaktadır (s.130). Yazarın böyle bir başlığa yer verme nedeni Miquel'in, el-Muqaddesî'nin perspektifinin Strabon'un (ö.21 ?) yaklaşımıyla paralellik arz ettiği iddiasıdır. Touati bu okumayı doğru bulmakta, iki yazarın farklı kültürel ve bilişsel bağlamlarda yazdıklarını vurgulamaktadır (s.131). Akabinde hem Antik Yunan'dan hem de Müslüman dünyadan çeşitli isimlerin işitilen, görülen ve kitaba dayalı bilgiyi nerede konumlandıklarını karşılaştırmalar yaparak açıklamaktadır. Burada bizim

için önemli olan akıp giden genel dünya tarihi içinde bir kırılma ya da kopuş gibi anlatılan İslam tarihinin bir bağlama yerleştirilmesi, üstelik bu yapılırken de geçmişin silik bir kopyası, Yunan mirasının edilgen taşıyıcısı olarak okunmamasıdır. Yazar bu değerlendirmesinde Müslüman dünyanın gündemini, özgün boyutlarına dikkat çekmeyi ihmal etmeden Antik Yunan'da da sorulan sorular ve verilen cevaplarla birlikte düşünerek tarihsel akıştaki sürekliliği daha iyi görmemize katkı sağlamaktadır (ss.131-140). Ayrıca başlığın sonlarında yer verilen "(...) Ve bu çağ birçok gerçeklik rejimini kabul ettiği için, yazının etkili olmasının önünde sözün bir engel oluşturmadığı düşüncesine de açıldı" yorumu bölümün başlarında okuyucuyu iki paradigma arasında bırakan gerilimi yumuşatmaktadır (s.141). Bu hatırlatma bir yandan rivayetleri kayda geçiren, diğer yandan yazıya değil hafızaya güvenilmesi gerektiğini söyleyen âlimlerin yan yana ilim ürettiği bir sistemin daha iyi anlaşılmasına katkı sunmaktadır.

Touati, beşinci bölümde işitme ya da görme amaçlı seyahatlerden "Allah Katına Ermek" için yapılan seyahatlere geçer. Bölümün konusunu seyahatin suffiler arasında algılanış ve yaşanış biçimi oluşturmaktadır. Mutasavvıfların seyahati, buraya kadar anlatılan seyahatten önemli ölçüde farklılaşmaktadır: "Rihle bilinen ve kabul edilen yerlere doğru, yine bilinen ve kabul edilen hocalarla buluşmak üzere yola çıkılmasıdır" (s.144). Bu tanıma göre zahirin sınırlarıyla kuşatılmış yolculuklar, görünenin ardındaki görünmeyeni arayanlar için yeterli değildir. Yazar bu nedenle mutasavvıfların "siyahat" düşüncesini geliştirdiklerine dikkat çeker. Bunun için 9/et-Tevbe suresinin 112. ayetindeki *sā'ihūn*un kim olduğu sorusuyla konuya giriş yapılır.<sup>10</sup> *Siyāhate*, tasavvuf açısından önemli olan Allah'ı aramak için yollara düşme manasını kazandıranın el-Şuşeyrî (ö.465/1073) olduğuna işaret edilir. Bu âlimin *siyāhate* *i'tibār* ve *istibşār* kavramlarıyla ilişkilendirmesi yazar tarafından *autopsianın* ilkelerinin tasavvuftaki seyahat biçimine sirayet etmesi olarak okunur (s.144).

Müslüman âlimler arasındaki seyahat etmenin gerekliliği/zorunluluğuyla ilgili sorgulamalar mutasavvıfların da ilgisini çeker. Ancak seyahatle ilgili iddialar söz konusu alanın kendine has gündemiyle yeniden yoğrulur. Buna göre sufiler, "başıboş gezginliği vazedener" ile "yoldan çıkma korkusuyla yerleşik hayat sürenler" olarak birbirlerinden ayrılmaktadırlar (ss.148-149). Tasavvufun seyahate bilgiye değil Allah'a ulaş-

<sup>10</sup> Touati "şer'i tefsir" dediği literatürün 'siyahat'ın gezmeyle ilgili filolojik arka planını görmezden geldiğine dikkat çekmektedir. Bunun sonucunda 'sā'ihūn'un, Müslümanların manastır hayatı dolayısıyla tanıdıkları Hıristiyan keşişliğini kapsayan anlam alanı yok sayılmıştır (s.144).

mak gibi yeni bir hedef/ufuk belirlemesi, “göge yükselme”den (s.151) “çölü aşma”ya varan yeni rotalar ortaya çıkarır (ss.153-158). Yazar bütün rotalarda merkezde Suriye’nin oluşunu ve bunun Hıristiyan keşişlikle bağlantılarını bu ilişkinin zamanla unutulması/yok sayılmasını uzun uzun anlatır (ss.158-178). İşaret edilen hususlardan hareketle bu bölümün, bir kavramın farklı bağlamlarda nasıl yeniden üretildiği ve içerik açısından zenginleştirildiğinin çarpıcı bir örneğini sunduğu söylenebilir.

Altıncı bölümde vurgulandığı üzere Müslüman dünyanın seyahat etme biçimlerinden biri de cihad etmek üzere yollara düşölmesidir. Yazar, kurduğu cihad-seyahat ilişkisine rağmen 2/8. yüzyıl âlimlerinin sınıra gitmeyi bir hedef haline getirmediklerini; ilimle uğraşmayı öncelediklerini vurgulama ihtiyacı hisseder (ss.181-182). Bu durum 3/9. yüzyılın ortalarında değişmiştir: Cihad artık bir ‘ideoloji’ haline gelmiş ve geniş halk kitlelerinin desteğini kazanmıştır (s.184). Böylece sınır boylarına gitmek için yollara düşmek başka bir tür seyahat etkinliği üretmiştir. Cihad kitleler tarafından kabullenildikten sonra Müslüman toplumda gerilim yaratan şey “sınır boylarında savaşıma”nın mı, Mekke’de Allah’ın evine “mücavir olma”nın mı daha faziletli olduğudur (s.185). Yazar, bu gerilimin bazı araştırmacılar tarafından Müslüman toplumdaki Arap unsurlarla diğerleri arasındaki bir çatışmanın göstergesi olarak okunmasını eleştirmektedir. Buna göre mücahid ya da mücavir olmaya duyulan arzu hangi kökenden olduğu önemli olmaksızın bütün Müslümanların yaşadığı bir gerilimdir (s.189). A. Noth, M. Bonner ve J. Chabbi gibi araştırmacıların çalışmalarına atıf yaparak ele alınan tartışmada sınır şehirlerine savaşı giden âlim profiline vakaya ne kadar uygun düştüğu sorgulanmaktadır (ss.191-192, 194). Yazara göre at, silah vb. gerekli donanımın yanı sıra savaş tecrübesine sahip olmak gibi pratik zorunluluklar mücahid-âlim tipinin gerçekliğine/yaygınlığına gölge düşürmektedir. Ayrıca âlimlerin sınır boylarındaki varlığının öğrenim ve öğretim faaliyetleriyle ilişkili olabileceği de unutulmamalıdır (s.194). Yazar bütün bu tespitleriyle zikredilen araştırmacıların tasavvur ettikleri “savaşçı-bilgin” imajının gerçekliğine itiraz etmektedir. Bu eleştiri ve sorular haklı görünmektedir. Ancak doğru bir cevaba ulaşmak için konuyla ilgili kaynakların titiz bir şekilde taranması gerekmektedir. Touati’nin iddialarını böyle bir araştırmayla destekleyerek sunmadığını belirtmeliyiz.

Kitabın en verimli tartışmalarından birinin “Seyahat ve Yazımı” başlıklı yedinci bölümde yapıldığını söylemek mümkündür. Yazar, konuya, cevabını aradığı soruyu açık bir şekilde ifade ederek başlar: “Her yere çok sayıda yolculuk yapmış âlimler nasıl olmuş da bu seyahat deneyimlerini yazıya

geçirmeyi düşünmemişlerdi?" Araştırmasının Touati'yi ulaştırdığı ilk sonuç, seyahatlerin, bu deneyimi anlatmakla hiç ilgisi olmayan bir amaca matuf olmalarıdır (s.197). Müslüman âlimler, bilgi edinmek ya da kendilerine ulaşan bir bilginin doğruluğunu sınamak için yollara düşüyorlardı. Bu durumda anlatılması gereken yol boyunca görüp yaşadıkları değil, uğruna yola çıktıkları bilgi ya da görüştükları hocalar oluyordu. Bu amacın göz ardı edilmemesi, İslam âlimlerinin görüştükları hocaları listeledikleri *mu'cem* türünü üretmelerini daha anlaşılır kılmaktadır (s.199).

Touati, "seyahat haberlerini" yazmanın kişinin kendisinin ya da bir başkasının yaşamını yazmasıyla doğrudan ilişkili olduğuna da dikkat çeker (ss.198-199). Bölüm boyunca seyahatin, risaleler; ruznâmeler; seyahat adabı başlığıyla hazırlanan eserler ve sonunda *rihle*ler vasıtasıyla zamanla nasıl kendisine ait bir literatür oluşturduğunun izi sürülür (ss.205-220). Söz *rihle* türündeki eserlere gelmişken yazar, bu tarz metinleri 'seyahatname'yle özdeşleştirerek okuduğunda hayal kırıklığına uğrayan ve bunu eserin bir kusuru olarak sunan araştırmacılara karşı çıkar: "(...) O zaman ondan kendisine ait olmayan bir edebî türün anlatı sözleşmesini yerine getirmesini beklemenin ne anlamı vardır?" (s.220). Bu bağlamda 'doğubilimcilerin', tamamen farklı seyahat etme motivasyonlarına sahip iki kültür dünyasında üretilmiş metinleri, birini -Batılı tarzda yazılmış seyahatnameyi- esas alarak değerlendirdiklerinin altını çizerek (s.223). Son tahlilde bu farklı yazım biçiminin nasıl işlediğini anlamak yerine; ideal kabul edilen bir seyahat deneyimini yansıtmayı yansıtmadığını ölçmeye çalışmanın araştırmacıları hatalı sonuçlara sürükleyeceğini hatırlatır (s.224).

Çalışmasını "Aynılığın Sonuna Yolculuk" başlıklı düşündürücü bir sonuçla bitiren Touati'nin çok kıymetli bir işe imza attığının altını çizmek gerekir. Yüzlerce âlimin binlerce kilometre kat ederek katıldıkları "seyahat" hareketinin araştırmaya konu edilmiş olması çalışmayı özgün ve ilgi çekici kılmaktadır. Kitabın tarihsel bir olgunun ortaya çıktığı kültürel ve zihinsel bağlamları disiplinlerarası bir perspektifle incelemiş olmasının tarih çalışmaları için ufuk açıcı bir örneklik teşkil ettiğini özellikle vurgulamak istiyoruz. Bu açıdan yazarın en büyük başarısı meseleyi Müslüman âlimlerin zihin dünyası ve bilgiye nasıl baktıklarıyla ilgili teorik boyutlarla birlikte ele almasıdır. En ciddi kusuru ise ilgili yerlerde işaret etmeye çalıştığımız gibi değerlendirmelerinde zaman zaman keskin karşıtıklara yer vermesidir. Ayrıca hadis, dil, tasavvuf, coğrafyadaki seyahat uygulamaları üzerinden bu alanlarla ilgili bir takım soruların gündeme getirilmiş olması metni her disiplinden ilahiyat araştırmacısının kendi meselelerini bulabileceği bir ko-

numa taşımaktadır. Tabi bu durum kitabın farklı perspektiflere sahip okuyucular tarafından değerdendirilmesi ihtiyacını da doğurmaktadır.<sup>11</sup>

---

<sup>11</sup> İçeriğin zenginliği ve verimli tartışmalar, yer yer ilahiyat alanına dair kavramların çok iyi bilinmemesi veya çeviri hataları nedeniyle gölgelenmektedir. Nu'aym b. Hammād'ın *Kitābu'l-Fiten*'inin "Kitābü'l-Fitne" olarak kaydedilmesi (s.32); "tarikü's-şükür"ün "sarhoşluk"; "tarikü's-sahv"ın "kanaâtkarlık yolu" olarak açıklanması (s.150); dost, refakatçi, arkadaş anlamlarına gelen "صاحب" kavramının ısrarla "sahip" şeklinde çevrilmesi (ss.176, 180, 182-183) bu gibi tercüme ve yazım hatalarındandır. Bu örneklerle tercümeleerde alan uzmanlarının editöryal okumasının ne kadar önemli olduğuna dikkat çekmekle birlikte çevirmenin ve yayınevının çabalarını takdir etmemek harcanan emeğe haksızlık olacaktır.

## Nancy E. Snow (ed.). *The Oxford Handbook of Virtue*. New York: Oxford University Press, 2018. 881 s. ISBN:978-0-199-38519-5

TUBA NUR UMUT

Ankara Üniv. İlahiyat Fakültesi

tndonmez@ankara.edu.tr

 <https://orcid.org/0000-0003-0201-6228>

Ahlaki karakter geliştirmeyi ve erdemlere uygun tarzda eylemeyi öne çıkaran erdem ahlakı; sonuççu ahlak, deontolojik ahlak gibi ahlak teorileri arasında daha eskiye dayanan ve tarihi süreçte ahlak felsefesi alanında en çok yer bulan anlayıştır. 20. yüzyılın ilk yarısında normatif ahlak alanında diğer teoriler daha çok gündemde olmasına karşın yüzyılın ikinci yarısından itibaren, özellikle 1958'de E. Anscombe<sup>1</sup> ile birlikte başlayan ve "erdem dönüş" olarak nitelenebilecek yaklaşımların gündeme gelmesi, erdeme vurgunun artması ile son dönemlerde erdem teorisi ve ahlakı<sup>2</sup> canlanmış ve yeni yorumları ile birlikte ahlak felsefesi literatüründe ve uygulamalı ahlak çalışmalarında sıklıkla yer bulmuştur. Erdem ahlakına son dönemlerdeki bu ilginin bir ürünü olarak Oxford University Press, *Oxford Handbook* serisine 2018 yılında Oklahoma Üniversitesi profesörlerinden ahlak ve özellikle erdem üzerine yaptığı çalışmalarıyla tanınan N. Snow'un editörlüğünü yaptığı *The Oxford Handbook of Virtue* kitabını dahil etti.

Erdeme dair felsefi çalışmaları ana hatları ile içeren bu kapsamlı eser, "Erdem Kavramsallaştırmaları", "Erdeme Dair Tarihî ve Dinî Açıklamalar", "Çağdaş Erdem Ahlakı ve Erdem Teorisi", "Erdem Ahlakında ve Erdem Teorilerinde Merkezi Kavramlar ve Meseleler", "Erdem Ahlakına Yönelik Eleştirel Araştırmalar", "Uygulamalı Erdem Ahlakı" ve "Erdem Epistemolojisi" ana başlıkları altında yer bulan toplamda 42 makaleden oluşuyor. Her makale,

<sup>1</sup> Elizabeth Anscombe, "Modern Moral Philosophy," *Philosophy* 33 (1958), ss.1-19.

<sup>2</sup> Editör Nancy E. Snow'un vurguladığı üzere "erdem teorisi" ile "erdem ahlakı" arasında bir fark söz konusudur. Buna göre erdemlerin neler olduğuna dair açıklamalar sunan erdem teorileri, daha geniş ahlak teorilerinin parçası olabilirler. Bu bağlamda utilitarist bir erdem teorisinden bahsedilebilir. Erdem ahlakı ise, erdemi merkezi kavramı kılan ahlak teorisi türüdür. Bu açıdan sözcelimi ödevi merkez kılan deontoloji gibi bir ahlak teorisine alternatiftir. Snow, "Neo-Aristotelian Virtue Ethics," *The Oxford Handbook of Virtue*, s.321.



bu alanla ilgili çalışmaları olan akademisyen ve felsefeciler tarafından kaleme alınmış.

Çalışmanın ilk bölümü, kitabın ana teması olan “erdem” kavramının anlaşılma tarzlarını ortaya koyan makalelerden oluşuyor. Bu çerçevede, “karakter özellikleri” olarak ele alan yaklaşımın; erdemi yerleşmiş, geçici bir zihin durumunu sergilemeyen özellikler olarak gördüğü; erdemi bir “duyarlılık” olarak gören bakış açısının ise özellikle erdemin temellendirilebileceği, ahlaki eylemin haklılandırılacağı zeminlerin sarsılmasıyla gündeme geldiği belirtiliyor. Erdemi “beceri” olarak ele alan görüşün de hem erdemler hem de beceriler, belirli durumlarda nasıl davranılacağı ile ilişkili olduğu için erdemi pratik becerilerle karşılaştırarak ele aldığı vurgulanıyor. Bölümde yer alan makalelerde her bir görüşün kendi içindeki farklı yaklaşımlara, itirazlara, görüşlerin ortaya çıkışının arka planlarına da yer veriliyor ve bölüm kavramsal olarak “erdem”in nasıl anlaşıldığına ilişkin tatmin edici bir malumat sunuyor.

Çalışmanın hacim olarak en geniş ve içerik olarak en yoğun bölümü olan ikinci bölüm, erdeme ilişkin tarihî ve dinî açıklamaları ortaya koyuyor. Bölüm, Batı’da ve diğer geleneklerde, ayrıca hem seküler hem de dinî yaklaşımlarda erdemin tarihî süreçte nasıl anlaşıldığına ve söz konusu yaklaşımların katkılarına yer vermesi itibarıyla hem bütüncül bir okumaya imkan veriyor hem de erdem üzerine çalışanlara tarihî süreci takip etme noktasında önemli katkı sunuyor. Zira bölüm makaleleri, farklı geleneklerdeki yorumları görmeyi, farklı filozoflar ve ekoller arasında mukayese yapmayı ve etkilenmeleri görmeyi mümkün kılıyor. Ayrıca Snow’un işaret ettiği gibi, çağdaş erdem çalışmalarının boşlukta oluşmadığını gösteriyor (s.3). Çalışmanın bu bölümündeki makalelerde farklı felsefi ve dinî gelenekler incelenirken erdemlere ilişkin meselelerin anlaşılmasında büyük ölçüde söz konusu geleneklerin temel metinlerine, birincil kaynaklarına atıflarla yorumlamalar yapıp meseleler tartışılıyor. Bölümdeki birçok makalede, felsefe tarihinin salt fikirler tarihinden ibaret olmadığını da hatırlatacak şekilde, tarihî olanın aynı zamanda yeni yönelimlere, yeni erdem ahlaki çalışmaları na kılavuzluk edebileceğine yönelik vurgular yer alıyor.

Bölümde erdem ahlaki haklı biçimde Aristoteles ile ilişkilendirilse de Platon’un erdem ahlakına, niçin Aristoteles’in gölgesinde kaldığına ve yeni erdem ahlaki çalışmalarına hangi açılardan yol gösterebileceğine işaret ediliyor. Erdem ahlaki için merkezi bir figür olan Aristoteles’in anlayışı detaylı bir şekilde, “Hangi karakter özellikleri erdemdir?”, “Erdemli eylemler nasıl tanımlanır?”, “Bir erdem nasıl elde edilir?”, “Aristoteles’in erdem ahlaki

kı hangi zeminde temellendirilir?” gibi sorular ışığında diğer filozoflardan farklılıklarına da vurgu yapılarak irdeleniyor. Bir diğer felsefi ekolün, Stoacıların erdem anlayışı da natüralist temelleri ile eserde yer buluyor.

Son dönemlerde ahlak alanındaki akademik çalışmalarda Aristotelesçi yahut Batı tarzı gelişen erdem ahlakından farklı erdem anlayışlarına yer verme temayülünün bir örneği olarak eserde Budist geleneğin, Konfüçyüsçülük ve bu geleneğin daha tutarlı ahlaki teorilere sahip bir dönemi olarak addedilen Neo-Konfüçyüsçülüğün erdem anlayışları ayrı makalelerde ele alınıyor. Bu bağlamda, günümüzde Budist ahlakını yeniden inşada erdem ahlakı ve sonuççuluk iki yaygın yol olarak görülürken erdem ahlakı üzerinden inşanın daha verimli bir yol sunacağı M. MacKenzie tarafından gerekçeleriyle izah ediliyor (ss.165-167). Farklı Konfüçyüsçü geleneklerin ahlak felsefelerinde erdemi merkeze alması ve ahlaki failerin doğruluk, adab-ı muâşerete uygunluk, hikmet gibi bazı erdemleri zorunlu olarak taşımaları gerektiği hususunda ortaklıkların olması itibariyle Konfüçyüsçü ahlak da J. Tiwald tarafından erdem ahlakı olarak yorumlanıyor. Fakat Aristotelesçilikte olduğu gibi bir “şahıs” fikri Konfüçyüsçülük için söz konusu olmadığından, erdem ahlakı ise “şahıs” fikri üzerine temellendiğinden Konfüçyüsçülüğü erdem ahlakı olarak okumaya yönelik itirazlar da haklı olarak yer buluyor (s.175). Söz konusu makalelerin ahlak felsefesi literatüründe daha az aşına olduğumuz geleneklerin erdem öğretisi yorumlarını da ana hatlarıyla görme ve bu geleneklerdeki yeni tartışmalardan haberdar olma imkanı sunması açısından önemli olduğunu ifade etmeliyiz.

Eserde Asya dinî geleneklerinden farklı olarak İslam ahlak felsefesinin Aristotelesçi geleneğin devamı olduğuna işaret ediliyor. İslami erdem ahlakı, eserde E. Bucar tarafından kaleme alınmış. Bucar, İslami geleneğe ahlakla ilgili çalışmaların ahlak, tasavvuf, tefsir, felsefe, âdâb gibi ilimlerin içerisinde mütalaa edildiğini, klasik dönemde ilimler bütüncül bir yapıda olduğundan, erdem düşüncesini anlamak için farklı alanlardaki vurguları bir araya getirmek gerektiğini belirtiyor. Bununla birlikte soyut değerleri ve davranış kodlarını genelde fıkıhın içermesi itibariyle son elli yıldır Batı’da İslam ahlakına ilişkin hususların, fıkıh çalışmaları içerisinde ele alındığına da dikkat çekiyor (s.206).

Bucar, erdemle alakalı ilk sistematik eser olması, İslami dünya görüşü ve *ethosta* erdemini ve onun geliştirilmesinin rolü hakkında iyi bir anlayış sunması, el-Ġazâlî, eṭ-Ṭūsî gibi alimlere ve modern düşünürlerden Muḥammed ‘Abduh ve Murtaẓā Muṭahharî gibi isimlere ilham kaynağı olması itibariyle İbn Miskeveyh’in *Tehzîbu’l-Aḥlāk*’ı üzerinden İslami erdem ahlakının

nasıl anlaşıldığını göstermeyi deniyor (ss.206-207). Eserde İslami erdem ahlakının ne şekilde takdim edildiğini görmek için Bucar'ın tespitlerini biraz daha açmak faydalı olacaktır.

İslam ahlakı şeklinde ifade edilen çalışma alanının ahlaki bir akıl yürütme teorisi sunduğunu, Müslümanların bu teoriyi inşa sürecinde farklı ahlaki geleneklerle, özellikle Yunan felsefesi ile etkileşimlerinin öneminden söz eden Bucar, İbn Miskeveyh'in İbn Ruşd, Aristoteles ve Platon düşüncesinin sentezini yaparak Aristotelesçi erdemleri Platoncu tarzdaki ruhun kısımlarına aşıladığını, dolayısıyla onun ahlak teorisinin temelinde Platoncu moral psikoloji ile Aristotelesçi pratik ahlakın yer aldığını vurguluyor (ss.207-208).

*Tehzibu'l-Ahlāk*'ı, İslam vahyini ve Grek felsefesi kanonunu bir araya getirmeyi hedefleyen bir literatürün, *tehzib* geleneğinin ilk örneği olarak sunan Bucar, İbn Miskeveyh'in Grek felsefesindeki unsurlara bakışının seçici olduğuna da dikkat çekiyor. İbn Miskeveyh'in görüşü İslami teolojiye ve teolojik antropolojiye bağlı olduğu için metnin doğal olarak teolojik unsurlar içerdiğini ifade eden yazar, teolojik amacı ve unsurları *Tehzib*'den yaptığı alıntılarla örnekliyor. İbn Miskeveyh'in ahlaklı olmanın gereğini Tanrı ile ilişkimiz itibarıyla kurması, ahlaki karakteri geliştirmenin Kur'an ve hadislerde yer alan ilahî planı takip etmekle olacağı vurgusu, mutlulukla ilgili teolojik içerimler ve Grek felsefesini İslam düşüncesinin hizmetinde kullanacağını ifade etmesi gibi hususlar Bucar'a göre İbn Miskeveyh'in bu kaygısını gösteriyor (s.209).

Bucar, erdem ahlakının karakter oluşturma meselesini yalnızca şahsi bir gelişim süreci gibi görerek eleştirenlere karşı İbn Miskeveyh'in erdem teorisinin, toplumsal ve politik boyutlara vurgusuyla önemli bir karşı çıkış imkanı sağladığını ifade ediyor (ss.214-215). Ayrıca Bucar, erdemi geliştirmede ruh daha üstün görülse de İslam erdem ahlakında bedensel pratiklerin, hususen ibadetlerin ahlaki olanın parçası olduğuna vurgu yapıyor. Bucar, bedeninin rolü ile alakalı İbn Miskeveyh'in teolojik vurgusundan ötürü ahlak düşüncesinde bir gerilim olduğunu belirtip bu gerilimin İslami mistisizm ile aşıldığını iddia ediyor. Her ne kadar İbn Miskeveyh'in bir mistisizm teorisi sunmadığını belirtse de Bucar'ın, onun düşüncesinde İslami mistisizmin temel bir rol oynadığı vurgusu ve yine onun ahlakını Grek felsefesi, İslami teoloji ve sufizmin kültürel asimilasyonunun bir örneği olarak sunması, tartışılmaya değer bir iddia olarak makalesinde yer buluyor (ss.215-218).

Eserde, Aristotelesçi geleneğin devamı olmakla birlikte erdeme yönelik çabaları teolojinin de bir parçası gören Aquinasçı erdem düşüncesine ayrıca yer veriliyor. Bununla birlikte Hıristiyan erdem teorileri, erken dönem Hıristiyanlık, Skolastik dönem, reformla birlikte farklılaşan durum ve çağdaş Hıristiyan erdem teorileri olmak üzere ana hatlarıyla ele alınıyor.

Eserde dikkat çeken makalelerden birinin, C. Swanton'un kaleme aldığı "Hume ve Nietzsche'de Erdem" olduğunu söyleyebiliriz (ss.241-262). Hume ve Nietzsche'nin normatif ahlakta aslında önemli isimler olduğunu, erdem merkezli okunduğunda ahlaki düşüncelerinin objektivist ve realist olduğunu iddia eden ve bunu söz konusu filozofların metinlerinden örneklerle desteklemeye çalışan Swanton, her iki filozofun da çağdaş tartışmalara katkı sunacaklarını öne sürüyor.

Eserin üçüncü bölümü, Batı'da neşvünema bulan çağdaş erdem teorilerine yer veren, Neo-Aristotelesçiliği ve buna alternatif çağdaş erdem ahlaklarını ele alan makalelerden oluşuyor. W. Solomon'un 20. yüzyılda ahlak çalışmalarının seyrini ele aldığı makalesi, erdem ahlakının tekrar nasıl gündeme gelip yer bulduğunu, hangi eserlerin bu süreçte ne tarzda etkili olduğunu ortaya koyuyor. Yazar ayrıca, erdem ahlakının gösterdiği çeşitliliğin arttığına, Neo-Aristotelesçi yaklaşıma alternatif sentimentalist, feminist yaklaşımların ve erdem ahlakının sonuççu modellerinin de yaygınlaştığına işaret ediyor (ss.303-317).

Neo-Aristotelesçi erdem ahlakı, eserde editör Snow tarafından ele alınıyor. Aristoteles'ten ilham alan Neo-Aristotelesçi anlayışların teleolojik karakterine, ahlaki naturalizme vurgusuna işaret eden Snow, 1958'de Kantçı ve faydacı anlayışları eleştiren Anscombe ile başlayan erdemden yeniden keşfi sürecinde 1999'da R. Hursthouse'ın *On Virtue Ethics*<sup>3</sup> eseri ile erdem teorisinden erdem ahlakına geçiş yaşandığını belirtiyor. Snow, böylelikle erdem ahlakının deontolojik ahlaka ve sonuççu ahlaka tam anlamıyla alternatif olarak öne çıktığını, eleştiri ve katkılarla erdem ahlakını canlandırma çabalarının da sürdüğünü ifade ediyor (s.322). Ayrıca makalesinde, Anscombe gibi Neo-Aristotelesçi erdem ahlakını geliştirmede öncülük eden A. MacIntyre, R. Hursthouse, D. Russell gibi felsefecilerin sunduğu merkezi temalara değiniyor.

Günümüzde Aristotelesçi düşünceden farklı bir erdem ahlakının geliştiği hususu da eserde yer buluyor. Humecu yahut neo-sentimentalist formdaki erdem ahlakı, bu alandaki çalışmaları ile öne çıkan M. Slote tarafından

<sup>3</sup> Rosalind Hursthouse, *On Virtue Ethics* (Oxford: Oxford University Press, 1999).

kaleme alınmış. Yine bu bölümde erdeme fail temelli yaklaşım, amaç merkezci teori, neo-Platoncu yaklaşım, feminist yaklaşım, sonuççu erdem teorileri gibi diğer çağdaş yaklaşımlar da ana hatları ile izah ediliyor.

Erdem ahlakında ve erdem teorilerinde merkezi temalar ve meseleler başlıklı dördüncü bölümde, Aristotelesçi anlayışta *phronesisin* nasıl elde edildiği, daha iyi olma ve karakteri geliştirmede ideallerin yeri, erdemli motivasyonun nasıl temin edildiği gibi hususlara yer veren makaleler bulunuyor. Söz konusu makaleler, bu konularla ilgili çağdaş empirik yaklaşımlardan da yola çıkarak yapılan değerlendirmeleri içeriyor.

Erdem ahlakına yönelik eleştirel çalışmalar, eserde beşinci bölümde dört farklı makalede ele alınıyor. Bu çerçevede teorik ve pratik açılardan erdem ahlakına yöneltilen bazı yaygın itirazlara işaret ediliyor. Sözgelimi durumcu (*situationist*) akımın, sosyal psikolojideki empirik çalışmalar üzerinden yaptıkları çıkarımlarda, davranışlarımızın durumsal özelliklerden etkilendiği ve temelde istikrarlı karakter özelliklerinin bir sonucu olmadığına yönelik itirazlarına dikkat çekiliyor. Durumcu eleştirinin, bu çıkarımlardan hareketle küresel açıdan ortak karakter özelliklerinin bulunmadığını öne sürdüğüne, kişilerin ahlaki davranışlarında durumsal değişikliklerin etkili olduğunu vurguladığına işaret ediliyor (ss.524-526). Ancak bu itirazlarda yer bulan hususların erdem ahlakı tarafından karşılanabileceğine de dikkat çekiliyor. Söz konusu argümanların iyi desteklenmediği, durumcu eleştirinin erdem ahlakının teorisine ve uygulamalı alanlarına itirazlarının yanlış bir yönelime sahip olduğu, çok da sağlam temellere oturmadığı eserin muhtelif makalelerinde gösterilmeye çalışılıyor. Bu bağlamda, sözgelimi çevresel faktörlerden ötürü hemen sarsılan davranışların gerçekte erdemli olup olmadığı J. Kawall tarafından kaleme alınan “Çevreye İlişkin Erdem Ahlakı” başlıklı makalede tartışılıyor (s.667). Psikoloji perspektifinden erdemleri ele aldığı makalesinde K. Kristjansson ise erdem ahlakının uygulanabilir ve makul olması için deneysel sosyal psikoloji ile etkileşim içinde olmasının gereğine ve disiplinlerarası çalışmaların önemli sonuçlar temin edeceğine işaret etse de erdem sahasında psikologlarla felsefecilerin disiplinlerarası işbirliği yapmasının kolay olmadığını ima ediyor (ss.547-560).

Eserin altıncı bölümü uygulamalı erdem ahlakına tahsis ediliyor. Diğer ahlak teorilerinin uygulamalı ahlak çalışmalarında yer aldığı gibi, erdem ahlakının da tıp etiği, iş ahlakı, teknoloji ahlakı ve benzeri uygulamalı alanlarda nasıl yer bulacağına; cesaret, dürüstlük gibi erdemlerin bu tür alanlarda nasıl uygulanacağına ilişkin hususlar günümüz erdem çalışmalarında önem teşkil eder. Bununla birlikte erdem ahlakının ırksal ilişkiler, çevre

sorunları gibi pratik insan kaygılarına doğrudan uygulanabilir oluşuna dair literatürden farklı olarak mesleki alanlara, ihtisas alanlarına yönelik biçimde nasıl geliştirilebileceği de söz konusu olmuştur. Bu kaygıyla, C. Cimino, “modern hukuk erdem etiğinden ne öğrenebilir?” sorusu üzerinde duruyor ve görece yeni bir alan olan erdem hukukunu konu edinerek Aristoteles düşüncesinin alana muhtemel katkılarına değiniyor (ss.621-639).

Erdemin eğitim yoluyla geliştirilmesi ve böylelikle şahıslarda yerleşmesi felsefe tarihinde çokça yer bulan, özel ve şahsi olmanın ötesinde kamusal da addedilen bir meseledir. Erdem ahlakı ve eğitim ilişkisini konu edinen, D. Carr tarafından kaleme alınan bir diğer makale, MacIntyre düşüncesinin, insani kurumların ve pratiklerin toplumsal inşai karakterine işaret eden ve ahlaki yaşamı geliştirmeyi araştıran eğitim felsefecileri için önemine dikkat çekiyor. Makalede yazar, geçmişten farklı olarak günümüz modern eğitimin, daha araçsal bir bakış açısıyla meseleyi ele aldığını, liberal demokrasinin erdemlerin geliştirilmesine yönelik hususları şahsi meseleler kılmasıyla geçmişe nazaran farklılaşmaların olduğunu ifade ediyor (ss.642-643). Böylelikle aslında erdem ahlakının iddiaları ile ilgili günümüzde karşı karşıya kaldığı önemli sorunlardan birine de işaret etmiş oluyor.

Bölümde çevreye ilişkin erdem ahlakını konu edinen J. Kallow’in makalesinde ise bu alandaki erdemlerin hangileri olduğuna işaret etmenin yanında durumculuğun eleştirilerine ve bu eleştirilere yanıtlara da yer veriliyor. Sözelimi küresel ısınma ya da nesli tükenen canlılarla alakalı meselelerde bireysel karaktere ve erdemlere odaklanmanın yetersiz olduğunun, bu hususların geniş sosyal, kurumsal faktörlerle ilişkili olduğunun ifade edildiği yerde işin sosyal yapılar ve kurumlarla ilgili boyutunun olmasının, karakter gelişimini önemsiz kılmayacağı üzerinde duruluyor. Bu bağlamda nihayetinde kurumlardaki değişimi bireylerin yönlendirdiği ifade ediliyor ve çevresel krizlere dikkat çekmek için kamusal, politik erdemlere sahip bireylerin gerekliliği üzerinden itirazlar cevaplanıyor (ss.668-669).

J. Fritz, “yeni medya ve dijital iletişimle daha da önemli bir yer edinen iletişim ahlakına erdem ahlakı ne söyler?” sorusunu, erdem ahlakının bu alana teorik ve pratik zemin sağlayacağı yönünde cevaplıyor ve gazetecilikte, medya ve iletişim çalışmalarında son yıllarda Neo-Aristotelesçi erdem perspektifinin önem kazandığını vurguluyor. MacIntyre’in iletişim ahlakında oldukça önemli bir düşünür olduğuna da işaret ediyor (s.701).

Bölümün genelinde uygulamalı ahlakla ilgili meseleler söz konusu olduğunda iyi vatandaşlar, iyi aktivistler ya da iyi karar vericiler olmak için er-

demlerle donanmak gerektiğine dikkat çekiliyor. Erdem ahlakını savunanların erdemlerin gerçekten etkin olduğunu uygulamalı alanlarda göstermeleri gerektiğinin de altı çiziliyor.

Derlemenin son bölümü olan yedinci bölüm, eserin geri kalanına kıyasla ilgiyi kısmen farklı bir alana kaydırıyor ve gelişmekte olan epistemolojik bir araştırma alanını, erdem epistemolojisini konu ediniyor. Epistemolojiye erdem merkezli yaklaşımın 1980’de E. Sosa’nın haklılandırmanın öznenin özelliklerinde zeminlenebileceği önerisiyle başladığı ifade ediliyor.<sup>4</sup> Erdem epistemolojisinin, bir inancı uygun bir inanç yapanın ne olduğu anlayışıyla başlamak yerine epistemik olarak uygun inanca sahip öznelerin özelliklerini incelemekle başladığına, daha sonra uygun inancın özneler tarafından nasıl üretildiği açısından tanımladığına vurgu yapılıyor (ss.747-748). Alandaki iki önemli yaklaşım; “güvenilirci (*reliabilist*) yaklaşım” ve “sorumlulukçu (*responsibilist*) yaklaşım” farklı makalelerde ele alınıyor. Dışsalcı epistemolojinin bir çeşidi olan güvenilirci yaklaşımın bilgiyi entelektüel erdemlerce üretilen doğru inanç olarak ele aldığı, entelektüel erdemlerin doğruya yönelimli bilişsel kapasiteler olarak anlaşıldığı, J. Greco ve J. Reibsamén’in kaleme aldığı “Güvenilirci Erdem Epistemolojisi” başlıklı makalede vurgulanıyor. Bu çerçevede uygun durum ve çevrede işlem yaptığında entelektüel erdemlerin güvenilir doğru inanç ürettikleri ifade ediliyor (s.725). Ayrıca güvenilirci erdem anlayışının septiklere karşı oluşu, Gettier durumlarını teşhis edebileceği gibi teorik olarak güçlü yanlarına işaret edilerek cazip bir perspektif olduğu belirtiliyor.

Erdem epistemolojisi alanında benimsenen bir diğer yaklaşımın, sorumlulukçu yaklaşımın ya da karakter-temelli erdem epistemolojisinin ise ahlaki ve entelektüel erdemler arasındaki ilişkiyi ve benzerlikleri vurguladığına, S. Wright makalesinde işaret ediyor. Söz konusu anlayış farklı tarzlarda açıklansa da vurgunun, erdemleri taşıyan kişideki entelektüel karakter özelliklerinin gelişimine olduğu görülüyor. Bu bağlamda sözgelimi entelektüel cesaret, dikkat, açık fikirlilik gibi hususların, yetkin şekilde elde edilmiş düşünce alışkanlıkları olarak görüldüğü dikkat çekiyor (s.727).

Erdem epistemolojisinde her iki yaklaşım da Aristoteles’ten ilham almaktayken bir üçüncüsü, sentimentalist yaklaşım, erdem epistemolojisinin Hume düşüncesinden de çok şey öğrenebileceğine işaret ediyor. Sentimentalist erdem epistemolojisine ilişkin M. Slote ve H. Battaly’nin kaleme aldık-

---

<sup>4</sup> Ernest Sosa, “The Raft and Pyramid: Coherence versus Foundations in the Theory of Knowledge,” *Midwest Studies in Philosophy* 5 (1980), ss.3-26.

ları makale, sentimentalist yaklaşımı, diğer görüşlere alternatif olarak erdem epistemolojisinde daha plüralist bir yaklaşım olarak sunuyor (ss.765-782).

Çağdaş literatürde ahlaki ve entelektüel (veya epistemik) erdemler arasındaki farkların nasıl ele alındığı da bölümde yer buluyor. M. Brady'nin makalesinde aradaki farkın; bu erdemlerin zihnin farklı kısımlarınca yönetildikleri, farklı tarzda geliştikleri, farklı saikleri olduğu gibi öneriler üzerinden tartışıldığı kaydediliyor; fakat bu tür farkların problematik olduğu izah ediliyor. Aradaki fark, entelektüel erdemler ile ahlaki erdemlerin farklı alanlardaki soruları açıklamada kullanılmaları üzerinden beyan ediliyor (ss.783-799). Bölüm, yer verilen diğer makalelerle birlikte erdem epistemolojisine ilişkin kapsamlı bir bakış sunuyor.

*The Oxford Handbook of Virtue* eseri, seçilen başlıklar ve mevcut makaleleriyle erdeme dair kapsamlı bir çerçeve sunuyor. Ayrıca her makalenin hem notlarında hem de kaynakçasında önemli referansların yer bulması itibariyle ileriki araştırmalar için yönlendirmeler içeriyor. Bu özellikleriyle eser, Snow'un giriş bölümünde belirttiği "erdeme dair felsefi çalışmaya genel bakış sağlama ve daha ileriki çalışmalara teşvik etme" (s.2) hedefleriyle uygunluk arz ediyor.

Eserde erdemın sırf normatif bir ahlaki teori şeklinde ele alınmadığı, teorik ve pratik düzeyde erdeme yer veren birçok anlayışın da erdem çalışmalarına dahil edildiği görülüyor. Esasen, eserdeki birçok makale, genel itibariyle erdem ile alakalı bir perspektif vermenin de ötesinde erdem ahlakının diğer ahlak teorilerine nazaran uygun bir alternatif olma iddiasını seslendiriyor ve bu itibarla erdem ahlakını canlandırma çabalarına katkı sağlıyor. Eserde bu minvalde farklı bölümlerde yer alan makalelerde erdem etiğini psikolojiye indirgeme girişimlerine itirazların mevcut olduğu görülüyor. Ayrıca birçok makalede felsefe dışındaki alanlardan özellikle sosyal psikolojiden gelen, erdem ahlakının teorisine ve uygulamalı alanlarına yönelik eleştirilere (hususen durumcu eleştirilere) cevap sunma çabasının var olduğu dikkat çekiyor (bkz. ss.317, 550, 667, 754, 828). Nitekim empirik çalışmaların da bu çabanın bir sonucu olarak arttığına değiniliyor.

Eserin genelinde ahlak felsefesi literatürüne aşına olanların kolaylıkla takip edebileceği tarzda bir dil kullanılıyor. Bununla birlikte derlemede yer alan makalelerin üslubu farklılık arz ediyor. Bazı makaleler tasviri ve açık-



layıcı iken<sup>5</sup> bazılarının argümantatif olduğu, ele aldığı meselelere eleştirel yaklaşım değerlendirmeler içerdiği,<sup>6</sup> ayrıca erdem teorilerine ilişkin inşai çabalar, teklifler içeren makalelerin<sup>7</sup> de eserde yer aldığı görülüyor.

Eser farklı akademisyenlerce kaleme alınan makalelerden oluştuğu için ister istemez erdem tanımı, erdem ahlakının genel özellikleri, diğer ahlak teorilerinden farkı, erdem ahlakının 20. yüzyıldaki canlanışının nasıllığı vb. hususlara dair benzer değerlendirmeler, farklı makalelerde farklı bağlamlarda olsa da tekrar edilmiş oluyor. Fakat eserde yer alan makalelerin her birinin kendi içinde iyi yapılandırılmış olduğunu, altında yer aldığı bölümün diğer makaleleri ile de bütünlük oluşturduğunu ifade etmeliyiz.

*The Oxford Handbook of Virtue* eserinin, erdeme dair bugüne dek yayınlanmış en kapsamlı çalışmalardan olması,<sup>8</sup> erdemi çok farklı boyutları ile ele alması, konu başlıkları ve makale yazarlarının seçimi gibi hususiyetleriyle erdem çalışmalarına önemli bir katkı sunduğunu ve eserin genelde ahlak felsefesi, özelde erdem ahlakı çalışanların hem faydalanabileceği hem de göz ardı edemeyeceği bir kaynak olduğunu söylemeliyiz.

---

<sup>5</sup> Eserin "Virtue as Trait" başlıklı 1. bölümü yahut "Stoic Virtue" başlıklı 6. bölümü bu tarza örnek olarak gösterilebilir.

<sup>6</sup> "Aristotle and Moral Virtue" başlıklı 5. bölüm, "Contemporary Consequentialist Theories of Virtue" başlıklı 20. bölüm veya "Reliabilist Virtue Epistemology" başlıklı 36. bölüm bu çerçevede zikredilebilir.

<sup>7</sup> "Confucianism and Neo-Confucianism" başlıklı 8. bölüm, "Sentimentalist Virtue Epistemology: The Challenge of Personalism" başlıklı 38. bölüm gibi bölümler bu ele alış tarzına örnektir.

<sup>8</sup> Bu çerçevede editörlüğünü Lorraine L. Besser ile Michael Slote'un yaptığı *The Routledge Companion to Virtue Ethics* (New York: Routledge, 2015) eseri de zikredilmelidir.

**Tariq Jaffer. *Rāzī Master of Qur'ānic Interpretation and Theological Reasoning.*  
New York: Oxford University Press, 2017. 244 pp.  
ISBN 978-0-19-066351-3.**

MUAMMER İSKENDEROĞLU

Recep Tayyip Erdoğan Üniv. İlahiyat Fakültesi  
iskenderoglumuammer@gmail.com

 <https://orcid.org/0000-0003-1857-9826>

Fakhr al-Dīn al-Rāzī (d.606/1210) is one of the few Muslim thinkers whose significance, reputation and influence on later generations in different fields of learning are acknowledged by both classical and modern scholars of Islamic studies, and a number of studies appeared on his works on jurisprudence, theology, and philosophy. Yet despite his being one of the most famous Qur'ānic commentators, al-Rāzī's commentary has not attracted the due attention of scholars in the West. Tariq Jaffer's work, though it is partially a collection of articles, is important for bringing al-Rāzī's methodology of Qur'ānic interpretation and its application to the selected verses to the attention of the readers.

In his introduction, Jaffer describes al-Rāzī as follows:

Imbued with the heritage of Greek learning and inculcated with an Islamic education, he was the first intellectual to exploit the rich heritage of ancient and Islamic philosophy to interpret the Qur'ān. He was also the first Sunnī theologian to develop a methodology that unified reason (*'aql*) and the scriptural canon (*naql*), which included the Qur'ān and prophetic traditions. (p.1)

In his work, we see Jaffer delving deep into al-Rāzī's transformative contributions to Islamic intellectual tradition that he made through his Qur'ānic commentary. For this purpose, he organised the book into five chapters. In the first three chapters, he focuses on the methodological issues and in the last two, he examines how al-Rāzī applies his methodology in his commentary on the selected verses.

In the first chapter entitled "Forging a New Methodology", Jaffer argues that al-Rāzī forges a new methodology in exegesis. Accordingly, for this

purpose, al-Rāzī fought against the uncritical acceptance of authority (*taqlīd*) not only in theology and philosophy but also in Qurʾānic commentary. He did this by discharging the methods of the preceding authoritative commentators. His new methodology includes organising all branches of knowledge, including philosophical and religious sciences, within the framework of his commentary; expatiating on the Qurʾān by exploiting all these sciences; exposing the errors and difficulties found within these sciences and offering relevant solutions. He carries out this new methodology from the very beginning of his commentary by eliciting hundreds of questions for investigation from the first verse of the first chapter of the Qurʾān. Jaffer argues that the place of the Qurʾān in al-Rāzī's thought is paradoxical: on the one hand, he affirms that the Qurʾān is a treasure house of all kinds of knowledge, and consequently, his task as a commentator is to recover that knowledge; on the other hand he affirms that every Qurʾānic verse serves as an opportunity for him to produce knowledge, and thus, his task as a commentator is to systematize the contents of these sciences according to the parameters of the Qurʾānic verses. For al-Rāzī, philosophical knowledge and scriptural wisdom do not only conform to one another but also confirm and reinforce one another.

In the second chapter entitled “Devising Rules of Exegesis”, Jaffer tries to show that the basic outlook of al-Rāzī's methodology is strongly Muʿtazilites. Along the Muʿtazilites' line, al-Rāzī rearranged the sources of religious knowledge by assigning to reason authoritative role and giving it priority over the scripture. To illustrate al-Rāzī's indebtedness to Muʿtazilite methodology, Jaffer examines his adoption of Muʿtazilite theological assumptions and interpretive methods by focusing on *taʾwīl*, that is the figurative interpretation of Qurʾānic verses and prophetic traditions. Referring to al-Rāzī's *Taʾsīs al-Taqdīs*, Jaffer argues that the Muʿtazilite influence on his methodology is clear from the contents of the work. He adopted the Muʿtazilites' concept of *taʾwīl* to counter the Hanbalites. This adoption also sets al-Rāzī at odds with his Ashʿarite predecessors, for they held that the anthropomorphic names and attributes are real rather than figurative. Jaffer argues that adoption of the Muʿtazilite methodology of *taʾwīl* is only one aspect of al-Rāzī's new methodology, for he upgraded and modernised it by grounding it in Avicennian philosophical resources. Al-Rāzī was the first commentator who made the effective use of Aristotelian-Avicennian philosophy in the Qurʾānic exegesis. Although there were some earlier Ashʿarite scholars such as al-Juwaynī (d.478/1085) and al-Ghazālī

(d.505/1111) who appropriated some philosophical concepts and naturalized them into the religious sciences, al-Rāzī did more than that; he integrated philosophical concept and principles into the religious sciences by making them cornerstones of his methodology, and he applied them systematically to the Qur'ān.

Jaffer continues to clarify al-Rāzī's methodology in the third chapter by analysing the way he reconciles reason (*'aql*) and transmitted knowledge (*naql*). Al-Rāzī's main aim in his methodology is to demonstrate that the conclusions reached through discursive reasoning and the ideas expressed by the Qur'ān and prophetic traditions confirm and reinforce each other. He is aware that this methodology of reconciliation implies some difficulties and he tries to resolve them. For him, in case of conflict, priority must be given to reason over the plain sense of scripture. Hence, diverting the plain sense of the Qur'ān and prophetic traditions to a figurative or allegorical sense is a logical necessity. Al-Rāzī's aim here is to challenge those, including some Ash'arites, who devalue the intellect by giving disproportionate authority to scripture. For him, the credibility of scripture is contingent upon conclusions that are reached through rational means. To validate the content of the Qur'ān and prophetic traditions, justification on entirely rationalistic grounds is needed. Prophet's credibility cannot be established on the scriptural ground. Al-Rāzī even finds the evidential value of miracles as weak; miracles fail to validate the truthfulness of the prophet. The main idea that scripture can be proven through rational means was adopted by later Sunnī theologians, but the traditionalists opposed to it. Jaffer examines how Ibn Taymiyya (d.728/1328) sought to undermine, by distorting the essentials of it, the foundations of al-Rāzī's methodology. Jaffer's evaluation of Ibn Taymiyya's criticism is that "[a]lthough it is true that Rāzī did not resolve all aspects of his rationalistic methodology, it is also true that his theory of interpretation and his practice of *ta'wīl* are more complex and varied than Ibn Taymiyya admits in his polemic" (p.130).

After examining the methodological issues in the first three chapters, in the following two chapters, Jaffer turns to the examination of how al-Rāzī applies his new theory of Qur'ānic interpretation. Hence, in the fourth chapter, Jaffer examines al-Rāzī's interpretation of the Light Verse, focusing on his theory of the intellect and epistemology, he analyses the way that al-Rāzī systematized methods and ideas from Avicennian philosophy into his *tafsīr*. In fact, in doing this, al-Rāzī continues the rational approach of al-Ghazālī's *Mishkāt al-Anwār*. Jaffer first describes how al-Rāzī appropriates

Avicenna's interpretation of the Light Verse by examining comparatively his *Sharḥ al-Ishārāt* and *Mafātīḥ al-Ghayb*. He concludes that al-Rāzī effectively imported Aristotelian-Avicennian ideas into the canon of Sunnī *tafsīr*. Jaffer claims that al-Rāzī also refines al-Ghazālī's allegorical exegesis to give unorthodox metaphysical ideas a place within Sunnī *tafsīr*. To support his claim, Jaffer turns to al-Rāzī's third text, that is his comment on the Light Verse in *Asrār al-Tanzīl wa-Anwār al-Ta'wīl*, in which he diverges from rationalistic methodologies of Avicenna and al-Ghazālī and embraces principles and ideas from classical Sufism. Here al-Rāzī argues that light, that is religious knowledge, can be bestowed upon an individual rather than attained through the intellect's self-effort. It seems that Jaffer could not clarify how al-Rāzī diverged from Avicenna and al-Ghazālī.

In the last chapter, Jaffer tries to illustrate how al-Rāzī forges his doctrine on the soul in *Mafātīḥ al-Ghayb*. He claims that al-Rāzī opposes the doctrinal positions of the philosophers and the theologians of his intellectual milieu and endorses a materialistic explanation of the soul, which has its roots in Stoicism. He further argues that this theory was already advanced by al-Nazzām (d.231/845). Jaffer describes al-Rāzī's explanations on the soul (*nafs*) and spirit (*rūḥ*), the soul's quiddity and its temporal origination, its relation to the body, its separability from the body and the soul of the prophet mainly through *Mafātīḥ al-Ghayb*. He should have examined these issues by comparing the texts from *Mafātīḥ al-Ghayb* with his theological and philosophical works, in particular his *al-Maṭālib al-Āliya*. However, he makes occasional reference to these works and generally uses them through the reading of the secondary sources.

In general, it can be said that Jaffer's work is successful in describing general characteristics of al-Rāzī's methodology and showing how he applied this methodology on some issues. Al-Rāzī's new methodology of exegesis and *Mafātīḥ al-Ghayb* as the best representative of this methodology needs further and more focused studies, and Jaffer's work will give fresh insight to new researchers interested in al-Rāzī.

## Uluslararası İmam Mâturîdî: Kayıp Aydınlanmanın İzinde Çalıştayı (25-27 Ekim 2018, Ankara) Hakkında

TUĞBA ÖZTÜRK

Ankara Üniv. İlahiyat Fakültesi

ozturkt@ankara.edu.tr

 <https://orcid.org/0000-0002-1315-2834>

Ülkemizde son zamanlarda Ebū Manşūr el-Mâturîdî'yi (ö.333/944) ve onun düşüncesini anlamaya yönelik gerek devlet kademesinde gerekse akademik çevrelerde eskiye nazaran daha yoğun bir ilgi söz konusudur. Bu kapsamda ülkemiz genelinde çeşitli faaliyetler düzenlenmektedir. Yakınlarda gerçekleştirilen “İmam Mâturîdî: Kayıp Aydınlanmanın İzinde” adlı çalıştay bu faaliyetlerin en dikkat çekenlerinden birisiydi. Türk Dünyası Parlamentoerler Vakfı (TDPV) tarafından düzenlenen çalıştay, Kültür ve Turizm Bakanlığı'nın desteğiyle ve Şaban Ali Düzgün'ün Bilim Kurulu Başkanlığında hayata geçirilmiştir. Düzenleme heyeti, aylar öncesinde başladığı tanıtım faaliyetleri çerçevesinde, bu çalıştayın, el-Mâturîdî'nin savunduğu düşüncelerin günümüze doğru bir şekilde taşınabilmesi, fikirlerinin geniş kitlelere sağlıklı bir aktarımının yapılabilmesi, İslam dünyasının birlikteliğine zarar veren algı ve yorumların bertaraf edilebilmesi ve çağımızın sorunlarına dikkat çekilip çözüm oluşturulabilmesi amacıyla düzenlendiğini kamuoyuna duyurmuştu.

Çalıştay bu amaç ve beklentiler doğrultusunda, 25-27 Ekim 2018 tarihleri arasında Ankara Grand Hotel'de gerçekleştirildi. Genel sempozyum organizasyonlarına kıyasla bu çalıştay, fikrî seviyesi oldukça yüksek bir organizasyon oldu. Bunda çalıştayın sistematik bir biçimde planlanmasının etkisi olduğu muhakkak. Çalıştay, el-Mâturîdî'nin düşünce dünyasını şekillendiren akıl, adalet, hikmet ve özgür irade konularına tahsis edilmiş dört ayrı oturum şeklinde planlanmış. Bir oturum yaklaşık üç saat sürecek şekilde ve iki aşamalı olarak organize edilmiş. İlk aşama, oturumda tartışılacak olan konunun kırk beş dakikalık bir tebliğ çerçevesinde sunulması ve otuz dakikalık bir müzakereye tabi tutulması şeklinde, on beş dakikalık bir aranın ardından başlayan ikinci aşama ise genel müzakere şeklindeydi.

İmam Mâturîdî Çalıştayı'nda dört oturumda tebliğci ve müzakereci yedi akademisyenin sunumları dinlendi. Ağırlıklı olarak Türkiye'deki akademisyenlerin yer aldığı çalıştaya, Amerika Birleşik Devletleri, Almanya, Kazakistan, Kırgızistan ve Özbekistan olmak üzere farklı coğrafyalardan toplamda 43 akademisyen de genel müzakere sürecinde katkıda bulundu. Gerek bu sunumlar gerekse genel müzakere kısmı oldukça canlı ve yoğunluk düzeyi yüksekti. Genel müzakere kısmında, Mâturîdilik konusunda çalışmalar yapan farklı anabilim dallarına mensup akademisyenler söz alarak görüşlerini ve değerlendirmelerini ortaya koydular. Bazen genel müzakere sırasında dile getirilen görüşlerin bile müzakeresinin yapıldığı bu kısım, bir beyin fırtınası görünümündeydi. Bu yazının amacı da örneğine pek sık tesadüf edemediğimiz böyle bir çalıştayı, katılmayanların da zihninde bir fikir oluşturabilecek şekilde tanıtmaktır. Takdir edileceği üzere interaktif etkileşimin yüksek olduğu dört oturumun tüm muhtevasının ne tam olarak hatırlanabilmesi ne de dile getirilebilmesi mümkündür. Bu çerçevede ben, bir dinleyici olarak başından sonuna kadar takip etmeye çalıştığım bu dört oturumda dikkatimi çeken ve zihnimde kalan hususları paylaşmak istiyorum.

Çalıştayın genel planlaması kadar, açılış bölümü de farklı planlanmıştı. Bu tür organizasyonlarda genellikle ilk günün sabahının açılış oturumlarına tahsis edildiği malumdur. Fakat İmam Mâturîdî Çalıştayı'nda açılış, oturumlardan önceki akşam bir resepsiyon şeklinde gerçekleştirildi. Herkese açık olan bu açılış oturumunda önce protokol konuşmalarına yer verildi. İlk konuşmacı Parlamenterler Vakfı Başkan Yardımcısı Abdullah Çalışkan'dı. Daha sonra Çalıştay Bilim Kurulu Başkanı Şaban Ali Düzgün; çalıştayın amacı ve önemine dair çerçevesi geniş bir sunum yaptı. Son olarak da Türkiye Büyük Millet Meclisi Başkanı Binali Yıldırım, Mâturîdiliğin ülkemiz açısından önemine işaret eden kapsamlı bir konuşma gerçekleştirdi. Protokol konuşmalarının tamamlanmasının ardından, metin yazarlığını Şaban Ali Düzgün'ün yaptığı TRT Avaz tarafından çalıştay için hazırlanan "İmam Mâturîdî" başlıklı kısa tanıtım filmi<sup>1</sup> izlendi. On beş dakikalık aradan sonra yine Düzgün'ün moderatörlüğünde, oturumlarda sunum yapacak tebliğcilerin tebliğlerinin onar dakikalık özetlerini sundukları mini bir panel gerçekleştirildi. Böylece çalıştayın açılış bölümü tamamlanmış oldu.

<sup>1</sup> Bu tanıtım filmine şuradan erişmek mümkündür:  
<https://www.youtube.com/watch?v=Zx0IrFMzOos> (Erişim, 15.11.2018).

26 Ekim Cuma sabah ilk oturum Hasan Onat başkanlığında başladı. Oturumun “Mâtürîdî Epistemolojinin Temeli Olarak Akıl” başlıklı tebliğcisi Hülya Alper, müzakerecisi ise Angelika Brodersen idi. Onat, oturumu açıp akıl gibi bir nimetin hesabını vermek zorunda olduğumuzu vurgulayarak, sözü Hülya Alper’e verdi.

Alper tebliğine “akıl nedir?” sorusuyla başlayarak, aklın kullanılmasına çok vurgu yapmasına rağmen el-Mâtürîdî’nin aklın mahiyeti hakkında bir şey söylemediğini ifade ederek aklın neliğine dair pasajı el-Mâtürîdî’den şu şekilde aktardı:

Onlardan (gerekçelerden) birincisi akıllar, akılların nasıllığını ve mâhiyetini idrak etmekten âciz ve câhil olmasıdır. Çünkü akıllar kendisinin nasıllığı ve de mâhiyetini bilmez. Nesnelerin iyiliği ve kötülüğünü bilir. Ulûhiyyetin Allah’a ait olduğunu, ona ibadetin güzelliğini, ondan başkasına (ibadetin) ise kötülüğünü mutlaka bilir.<sup>2</sup>

Bunun yanında Alper, el-Mâtürîdî’ye göre aklın mahiyetinin bilinemeyeceğini aktarırken aynı zamanda aklın sadece zihni bir varlık değil alemin de bir cüzü olduğunu söyleyerek, el-Mâtürîdî’nin akla ontolojik bir alan biçtiğini belirtti. Ayrıca el-Mâtürîdî’ye göre asıl sorunun, aklın ne olduğundan ziyade nasıl çalıştığı, yani aklın gerek bağlama gerekse ayırma, kavram oluşturma ve gerçeği kavrama işlevi olduğuna işaret etti. El-Mâtürîdî’nin aklın herkeste eşit olduğuna dikkat çekmesi sebebiyle de akli ilim olarak tanımlayan Eş’arîlerden uzaklaşp Mu‘tezile’ye yakın bir konum aldığını belirtti.

Ayrıca el-Mâtürîdî’nin Kur’an’da geçen *fu’ad*, *kalb* kelimeleriyle akli zaman zaman aynı hatta birbirlerinin yerine kullandığını söyleyen Alper, *fehm*, *hıfz* ve *temyiz* gibi fiilleri de kalbe izafe etmesini ekleyerek el-Mâtürîdî’nin kalbi de akıl yerine koyduğu fikrini pekiştirdi.

“Akıl her şeyi biliyorsa vahiy niye gereklidir?” sorusunu yöneltmek üzere konuşmasına devam eden Alper, el-Mâtürîdî’ye göre vahyin, toplumsal düzeni sağlamak için gerekli olduğuna ve eğer vahiy olmasaydı herkesin kendi menfaatine uygun olanı doğru sayacağına dikkat çekti. Dolayısıyla el-Mâtürîdî’ye göre vahyin gönderilmesi Allah Teala’nın hikmetinin sonucudur. Alper, “insanın vahye muhataplığının kişinin sahip olduğu akıl sayesinde mümkün olduğu” ve “aklın vahiy karşısında önceliğinin bulunduğu” şeklinde kelimcilerin da üzerinde ittifak ettikleri hususlara dikkat çektikten sonra, el-Mâtürîdî’nin konuyla ilgili yaklaşımının kelimcilerin kabullerinin

<sup>2</sup> El-Mâtürîdî, *Te’vîlâtü'l-Kur’ân*, c.8, tah. Halil İbrahim Kaçar; muraca’a Bekir Topaloğlu (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2006), s.251.



den kısmen farklılaştığını belirtti. Buna göre el-Mâtürîdî'nin yaklaşım tarzında akıl ve vahiy arasında döngüsel bir ilişki bulunmaktadır. Akıl, önce vahyin gerçekliğini kabul edip onu anlamaya yönelmekte; daha sonra da vahye göre şekillenip ilahi buyrukları anlamaya ve bunlardan hüküm çıkarmaya çalışmaktadır. Son olarak Alper, akıl-vahiy arasında çatışma fikrinin Mâtürîdî'nin düşünce sistemine ters olduğunu, bunun bir uyum veya birinin diğerine verdiği destek şeklinde anlaşılması gerektiğini belirterek sözlerini tamamladı.

Alper'in tebliğini müzakere eden Angelika Brodersen, tebliği başarılı bulduğunu ifade ederek bazı eklemelerde bulundu. Bunların arasında en dikkat çekici olanı, aklı ifade ederken kullandığı *intellect* kelimesi oldu. Ayrıca el-Mâtürîdî'de metafizik alanda iş gören akıl ile fizik dünyada iş yapan nazar anlayışına dikkat çekti. Brodersen'in müzakeresinin ardından açık müzakereye geçildi. Müzakerelerde genel olarak doğru terminolojinin kullanılmasının önemine ve Alper'in tebliğ metninin fazla teorik kalmasına dikkat çekildi. Genel müzakere kısmında Yusuf Şevki Yavuz'un, tebliğde, el-Mâtürîdî'nin bilgi kaynaklarından olan "haber"e yeterince yer verilmemesine yönelttiği eleştiriler ile Cağfer Karadaş'ın "metafizik" gibi ifadelerin el-Mâtürîdî'nin terminolojisinde olmadığı dolayısıyla felsefi ifadelerin el-Mâtürîdî'den bahsedilirken kullanılmasının yanlış olduğu şeklindeki eleştirileri hatırdı kaldı. Bu eleştiriler karşısında Alper, el-Mâtürîdî'yi sadece mütekellim değil aynı zamanda bir filozof olarak gördüğünü, bu nedenle de felsefi terminolojinin el-Mâtürîdî'nin düşünce dünyasını ifade ederken kullanılmasında bir sakınca görmediğini ifade etti.

Recep Tuzcu; "aklın işlevi Kur'an'da tefekkür olarak zikredilen şeydir ve tefekkür de iyiyi kötüden temyiz melekesidir" şeklinde bir katkı sundu. Hasan Özalp; Alper'in, Maturîdî'nin bilgi anlayışının merkezinde aklın bulunduğu şeklindeki tespitine itirazda bulundu; bu yönde bir tespitin, iyi niyetli ancak el-Mâtürîdî'yi bağlamının dışına çıkaran iddialı bir söylem olduğunu, zira el-Mâtürîdî'nin akıl, duyu ve haber bilgisine müsavi yaklaştığını belirtti. Özalp ayrıca felsefenin kavramlarının teoloji alanına taşınması noktasında daha hassas ve duyarlı olunması gerektiğini, el-Mâtürîdî'nin sayan, hesaplayan, matematiksel rolü olan bir us (*reason*) değil de basirete ve sağduyuya dayalı ve sezgisel derinliği olan bir akla (*intellect*) odaklandığını ifade etti.

Öğleden sonra çalıştayın ikinci oturumu Ali Bardakoğlu başkanlığında başladı. Bardakoğlu kısa bir açılış konuşmasının ardından sözü "Mâtürîdî'de Metafizik Tasavvur: Adalet" başlıklı tebliğini sunmak üzere Philip Dorroll'a

bıraktı. Sunumunu temelde iki bölüme ayırıp ilk kısımda adalet kavramını üç ayrı alt başlıkta ele alan Dorroll, ikinci kısımda ise birinci kısmın sonucunda ortaya çıkan kelami-felsefi anlayışı tartıştı. Bu çerçevede adaletin, biri “soyut/akli/değişmez” ve diğeri ise “bağlama bağlı/değişebilir” olmak üzere iki düzeyde ele alınması gerektiğini, kendisinin ise tebliğinde bunlardan daha çok ikincisini merkeze aldığını belirtti. Adaletin el-Mâtürîdî’deki bu ele alınış biçimini “paradoks” olarak tanımladı. Alemin düzenlenmesi bağlamında ilahi fiillerin Allah’ın hikmeti sonucunda gerçekleşmesi ile değişen alem gereği adaletin de değişebileceğini belirtti. El-Mâtürîdî’nin kendine özgü değişim teolojisi olduğunu, bunu da evrenin sürekli değişim halinde olduğunu (*taḳallub*) ve evrendeki bu değişimin de Allah’ın varlığının delili olarak göstermesiyle açıkladığını ifade etti. Adalet konusu gereği bu değişimin adaletle olan ilişkisini ise; evrende Allah’ın sıfatlarından başka sabit bir şey olmadığı için bir zaman diliminde adil ya da adaletsiz görülen bir şey sabit ya da değişmez olmadığı için başka bir zamanda zıddına karşılık gelebilir diyerek açıkladı.

Dorroll, ezeli olan dinin değişen dünyada var olabilmesi için onun da değişime uğramasının gerektiğini, dolayısıyla ezeli olan bir gerçekliğin değişime uğramasının kendi içinde bir paradoksa sebep olduğunu el-Mâtürîdî’nin iddia ettiğini açıkladı. Söz konusu paradoksu el-Mâtürîdî’nin *kesb teorisinde* keşfettiğini, buna göre insanın hem fiillerini seçmede özgür olmasının hem de Allah’ın yaratması sonucu gerçekleşen ilahi kaderin aynı anda gerçek olmasının el-Mâtürîdî’ye göre insanın sınırlı perspektifinden paradoksal gibi gözüktüğünü dile getirdi. Ancak Allah’ın adaleti ve kudreti açısından bu durum paradoksal değildir çünkü Allah her bir insanın kaderini yaratmaya muktedir olduğu gibi insanların hepsine yaptıkları seçimlerinde özgür olmalarını sağlamaya da muktedirdir. Bu paradoksun da dini açıdan ezeli olanın ne, değişmesi gerekenin ne olduğu sorusunun her dinde bir istikrarsızlığa yol açtığını belirtti.

Philip Dorroll’un müzakerecisi olan İbrahim Aslan müzakere değeri yüksek olan metin için Dorroll’a teşekkür ederek sözlerine başladı. Öncelikle el-Mâtürîdî’nin adalet prensibine yaptığı vurguyu onun Şeneviyye, Mecüsiyye ve Dehriyye gibi farklı akımların/fırkaların bulunduğu çok kültürlü bir ortamda yetişmiş olmasına bağladı. Dorroll’un da üzerinde durduğu bir değer kategorisi olarak adaletin niçin uluhiyyet alanı için temel olarak belirlenemeyeceği hususuna dikkat çekti. Aslan el-Mâtürîdî’nin, uluhiyyete ilişkin *ta’lîl* metodolojisini [niçin (لم) sorusuna temel arama] reddettiğini belirterek söz konusu metodolojiyi kullanmak yerine, Wittgenstein’in

ikinci dönemindekine benzer biçimde, uluhiyyet hakkında susmayı tercih ettiğini söyledi. Aslan, Mâtürîdî düşüncede adaletin, varlık aleminde kendine yeten bir değer olarak dururken, metafizik alanda ise yerini hikmete bıraktığını ifade ederek müzakeresini tamamladı.

Açık müzakere kısmında Hülya Alper, İbrahim Aslan'ın müzakeresinde ifade ettiği "el-Mâtürîdî'nin akılcı yönünün ağır bastığı" ifadesine itiraz ederek, "Mâtürîdî düşüncesinde sadece aklın değil vahyin de dominant bir rolü olduğunu ve vahyi de akla öncelediğini" ekledi.

Çalıştayın son günü Cumartesi sabahı, üçüncü oturum Mehmet Görmez'in başkanlığında başladı. Oturumun tebliğcisi Sami Şekeroğlu, müzakeresi ise Dosay Kençetay idi. Ancak Kençetay'ın, Kazakistan'da geçirdiği bir kaza sonucu son anda çalışmaya katılamadığı ifade edildi.

Sami Şekeroğlu "Mâtürîdî'de Ahlaki Tasavvur: Hikmet" başlıklı tebliğinde önce hikmet kavramını açıkladı daha sonra bunun ahlaki tasavvurla ilişkisini kurdu. El-Mâtürîdî'nin *Te'vilâtu'l-Şur'ânda* sıklıkla andığı hikmetin; Yüce Yaratanın fiillerinin bilgiye ve kurala dayalı olarak gerçekleştiği, kendisine verilen donanımlarla seçkin olarak yarattığı insanın da entelektüel ve ahlaki yapısını yine aynı zemin üzerinden inşa ederek imtihan-dan/denenmeden başarıyla geçip sonsuz mutluluğa erişmesi bağlamında kullanıldığını ifade etti. Şekeroğlu'na göre el-Mâtürîdî'nin ahlak tasavvurunu açıklamak için öncelikle onun Allah ve insan tasavvurunun belirlenmesi gerekir. İnsanın övülür fiilleri işlemlerini talep eden bir varlık da haddizatında bu fiillerin faili olur. Dolayısıyla insanın ahlaki kurallara göre davranması kadar Allah'ın da ahlakiliğe uygun tavır sergileyeceği bir gerçek olarak ortada bulunmaktadır. El-Mâtürîdî açısından bu durumun, bizi Allah'ın hikmetine götüren en önemli özellik olduğunu belirtti. Ayrıca el-Mâtürîdî'nin Allah'ın *Hâkim* değil *Hakîm* olduğu vurgusuna dikkat çeken Şekeroğlu, buradan hareketle Tanrı'nın insanlar üzerinde despotik bir tavır sergilemek yerine kullarından istediği özellikleri en iyi şekilde kendi içinde barındırıp ikram, lütuf ve cömertliğinin bolluğundan dolayı insanların O'na saygı duyması ve iman etmesi gerektiği yorumunda bulundu. Yukarıda yapılan detaylı değerlendirmelerden Allah'ın hikmeti sonucunda insanlarda gönüllü bir kulluğun ortaya çıktığını söylememiz yanlış olmayacaktır.

Şekeroğlu el-Mâtürîdî'nin Tanrı tasavvurunu Allah'a olan sevgi ve saygı üzerine kurduğunu açıkladıktan sonra insan tasavvuruna geçti. Bu noktada el-Mâtürîdî'nin bilgi teorisinde akıl, duyular ve haber şeklinde üç maddeyle sıraladığı bilgi kaynakları içine, insan tasavvurunu açıkladığı bölümde dör-

düncü madde olarak insanın tab'ı/mizacı/doğasını da eklediğine dikkat çekti. El-Mâtürîdî'nin bu betimlemesine göre bazı durumların ahlaki olarak iyi ya da kötü olarak değerlendirilmesinde kararı duyular ya da haber değil kişinin doğası verir. El-Mâtürîdî'nin insanın doğasını ahlaki yapının bir kaynağı olarak gördüğünü ve insanların Allah'ın isim ve sıfatlarının kendilerinde tecelli ettiğinin bilincinde olup hareketlerindeki ahlaki tavrı bu bilinçle düzenlemeleri gerektiğini belirterek sözlerini tamamladı.

Başta da belirtildiği gibi bu tebliğin müzakerecisi gelmediği için açık müzakereye başlandı. Tebliğde dile getirilen "Allah'ın ahlakılığı" ifadesinin Allah için kullanılıp kullanılmayacağı tartışması müzakerecinin neredeyse merkezini oluşturdu. Tebliğde de kullanılan bu ifadenin aynı zamanda İlhami Güler'e ait bir kitabın ismi olması da tartışmanın çerçevesini genişletti. Tartışmayı gündeme getiren Çağfer Karadaş Allah için ahlaki ya da gayri ahlaki ifadesinin kullanılıp tartışmaya açılmasının doğru olmadığını söyledi.

İlyas Çelebi katkı olarak, el-Mâtürîdî'nin kelâm sisteminde bilgi ve hikmetin anahtar iki kavram olduğunu; bilgi akılla gelişirken, gaye ve illetle de hikmetin anlaşılacağını söyledi. Böylece kişinin hikmeti ararken bilgisini arttıran, bilgisi artıkça da yeni hikmetleri gün yüzüne çıkaran döngüsel bir iletişim olduğunu ekledi.

İsmail Şık; tebliğin teoride kaldığını, el-Mâtürîdî'nin fikirlerinin günümüze nasıl bir fayda sağladığının daha açık bir değerlendirilmesinin yapılması gerektiğini dile getirdi. Katkı olarak da "ahlak" kavramının yaratılmışlar için geçerli olan huy, tabiat, mizaç gibi anlamlara geldiğini, "Allah'ın ahlakı ile ahlaklanmak" şeklinde bir ibare el-Ğazâlî'nin (ö.505/1111) *İhyâ'sı* dahil olmak üzere birçok klasik eserde geçse de bu ibarenin hadis olmadığının alan uzmanlarının malumu olduğunu ve en iyi ihtimalle bu metnin *el-esmâ'u'l-ħusnâ* ile terbiyelenmek olarak tevil edilebileceğini ifade etti.

Çalıştayan dördüncü ve son oturumunun başkanlığını Mustafa Said Yazıcıoğlu yaptı. "Mâtürîdî'de İnsan ve Toplum Tasavvuru: Özgür İrade" başlıklı tebliği sunan Sönmez Kutlu, müzakerecisi ise Şaban Ali Düzgün oldu. Yazıcıoğlu kısa bir girizgahtan sonra tebliğini sunmak üzere sözü Sönmez Kutlu'ya bıraktı.

Kutlu tebliğine el-Mâtürîdî'nin kendi eserlerindeki görüşlerinden hareketle insan tasavvurunu ve bununla ilintili olarak toplum tasavvurunu açıklayacağını belirterek başladı. Kutlu, kendisine göre el-Mâtürîdî'nin insan tasavvurunun kurucu unsurları olan; ontolojik, metafizik, akli ve ahlaki yönleri ayrı ayrı inceledi. Bütün bu maddeleri insanın özgürlüğü bağlamın-

da ele alırken bazı örnekler verdi. Mesela “Kendilerine kitap verilenlerden Allah’a ve ahiret gününe inanmayan, Allah’ın ve resulünün yasakladığını haram saymayan ve hak dini din edinmeyenlerle, boyun eğerek kendi elleriyle cizye verecekleri zamana kadar savaşın” (9/et-Tevbe:29) ayetini el-Mâturîdî, insanın inanç özgürlüğü olduğu ve buradaki suçun insanlara karşı değil Allah’a karşı işlenmiş olduğu için cezasını da ancak Allah’ın verebileceği şeklinde yorumlamıştır.

Tebliğinin ikinci kısmında toplum tasavvurunu ele alan Kutlu, el-Mâturîdî’nin şeriati da toplumsal bir kurum olarak görmesi sonucu toplumların değişmesiyle önceki maslahatların kalkması, örf, toplumsal ve akli zorunluluklarla şeriattaki eski hükümlerin değişip yerine yenilerinin getirilebileceğini söyleyerek, oturumun tartışma konularından birini dile getirmiş oldu. Bu iddianın alt yapısını oluşturmak için el-Mâturîdî’nin mümkün alemde olan değişimi felsefi ve mantıki argümanlarla ele aldığı detaylı bir şekilde açıkladı. Dolayısıyla tebliğin ikinci kısmı değişim odaklı oldu ve bu değişim sonucunda ortaya çıkan öneriler dile getirildi. Kutlu, el-Mâturîdî’nin “*en-nes̄ bi-terki’n-nās el-‘amel/en-nes̄ bi’l-‘urf*” şeklindeki kullanımından hareketle örfi *nes̄* kavramını önermekte, hatta bunun ictihadi *nes̄* olarak ifade edilebileceğini belirtti. Öyle ki Kutlu, el-Mâturîdî’nin 60/el-Mumteḥine suresinin 10. ayetinin yorumu sırasında, kitap ve sünnetten bir delil bulunmadığı halde kadınların terk edilmelerinin örfi olarak mümkün olduğunu söylemesini buna getirdi.

Kutlu sözlerini “İmam Mâturîdî maslahatların ve toplumun değişimine uygun olarak insanların özgür iradeleri ve toplumların maruf örfleriyle şeriatin maksatlarını korumaya yönelik ıslahat ve değişiklikler yapılmasına imkan tanımıştır” diyerek tamamladı.

Oturum başkanı sözü müzakereci Şaban Ali Düzgün’e verdi. Düzgün, tebliğde bahsi geçen *ulū’l-emr, iṭā‘at* gibi kavramlara el-Mâturîdî’nin nasıl anlam verdiğini ve bunların gelenekte nasıl karşılık bulduğunu görmek gerektiğini belirterek sözlerine başladı. Kutlu’dan ayrıştıkları yer olarak el-Mâturîdî’nin din ve siyaset arasında bir ayırmadan ziyade din ve devlet arasında bir ayırım yaptığını iddia etti. El-Mâturîdî’nin, siyaseti ilkeler bağlamında nasıl ele aldığını uzunca anlattıktan sonra, toplum teorisinin bir siyaset teorisi olduğunu ve hangi prensiplerin toplum organizasyonunda etkin rol alacağı konusunda belirleyici olanın nasıl bir birey tasavvur edilmesiyle ilgisini dile getirdi. Toplum tasavvurunun kesinlikle birey tasavvurundan geldiğini, “insan insanın kurdudur” sözüyle insanları bir arada tutmak için

devlet baskısının gerekli olduğunu ifade eden Thomas Hobbes'un sözlerini vurgulayarak müzakeresini tamamladı.

Açık müzakere kısmında Kutlu'nun tebliğinde dikkat çeken el-Mâtürîdî'nin örf ile nesh meselesi ve kadın hakkındaki görüşleri oldu. İlhami Güler bu kavramsallaştırmanın el-Mâtürîdî'den önce Ebû Yüsuf (ö.182/798) tarafından da dile getirildiği katkısında bulundu.

Recep Önal; el-Mâtürîdî'nin "Kabe'ye müşrikler giremez" sözünü yorumlayarak, müşriklerin Kabe'ye girebildiklerini ancak Kabe'de ibadet etmelerine izin verilmediği eklemesini yaptı. Ayrıca tebliğde kadınla ilgili ifadelerin muğlak kalması sebebiyle biraz daha açılmasının günümüzde kadınların sorunlarına da cevap olabilmesi açısından önemini vurguladı.

Recep Tuzcu, tebliğde toplumsal eşitlik bağlamında ifade edilen, kadının erkeğin eğe kemiğinden yaratıldığını el-Mâtürîdî'nin desteklemediğini anlatan bölümü eleştirerek, 4/en-Nisâ' suresi 1. ayette, aslında el-Mâtürîdî'nin kendini tam da klasik yaklaşımdan yana konumlandığını belirtti.

İsmail Şık iki hususta katkıda bulundu. İlk olarak özgürlüğün zihinsel, fiziksel ve toplumsal olarak sınıflandırılıp değerlendirilmesinin önemli olmasına dikkat çekti. Ayrıca Allah'a karşı işlenen suçların cezasının yine Allah tarafından verilecek olması sonucunda insanın, toplumun ahlaki ve hukuki alanından sorumlu tutulmasının manidar olduğu katkısında bulundu. Diğerleri ise el-Mâtürîdî'nin sabit din, dinamik şeriat olarak birçok ilim adamı tarafından formüle edilen, din ve şeriat kavramlarını birbirinden ayırarak tanımlamasının, dinin ilk zamandan günümüze kadar aynı şekilde gelip değişen peygamberle şeriatın değiştiğini böylece ortaya çıkan değişen değer-yargılar ve değişmeyen değer-yargılarla ilahi vahyin evrenselliğinin anlaşılması açısından önemli olduğunu ifade etti.

Hasan Özalp, 9/et-Tevbe suresi 28. ayette geçen müşriklerin Mescid-i Harama girmesinin yasaklanmasının, müşriklerin ne ontolojik durumu açısından ne de tebliğde belirtildiği gibi fiilleri açısından olmadığını iddia etti. Özalp, tıpkı domuz etinin tıbbi anlamda temizlense bile değersel açıdan necis olması gibi müşriklerin de değersel açıdan necis oldukları için Kabe'ye girmelerinin yasaklandığını söyledi.

27 Ekim Cumartesi günü son oturumun hemen ardından değerlendirme oturumu gerçekleştirildi. Bu oturumda iki gün boyunca sunulan tebliğler ve müzakereler çerçevesinde ortaya çıkan görüşlerden hareketle bir sonuç bildirgesi hazırlandı ve bu bildiri TRT'nin çekimini yaptığı kısa bir basın toplantısıyla TDPV Yönetim Kurulu Başkan Yardımcısı ve Çalıştay Yürütme

Kurulu Başkanı Abdullah Çalışkan tarafından okunarak kamuoyuna duyuruldu. Ayrıca Çalışkan imkan olursa bir sonraki çalıştayın el-Mâtürîdî'nin doğup büyüdüğü topraklarda yapılması temennisinde bulunarak çalıştaya katılan herkese teşekkürlerini ilettiler. Söz konusu sonuç bildirisi şu şekildedir:

- *Türk Dünyası Parlamenteler Vakfı tarafından düzenlenen Kayıp Aydınlanmanın İzinde: Uluslararası İmam Mâtürîdî Çalıştayı, 25-27 Ekim 2018 tarihlerinde Ankara'da gerçekleştirilmiştir. Yurt içi ve yurt dışından çalıştaya katılan ve Mâtürîdî çalışmaları konusunda alanında uzman ilim insanları, yapılan üç günlük müzakerenin sonunda, ulaşılan şu hususların kamuoyuyla paylaşılmasında fayda mülâhaza etmektedir.*

- *İmam Mâtürîdî, Ehl-i Sünnet'in akaid ve fıkıh sütunlarını sistemleştiren İmam-ı Azam Ebû Hanîfe'den sonra, onun inançla ilgili görüşlerini sistematik bir kelâm ekolüne dönüştüren Semerkandlı bir âlimdir.*

- *İmam Mâtürîdî, Müslüman toplumların farklılıklarını koruyarak birlikte yaşam sürebileceğini ve bu farklılıkların gelişim ve dönüşümde etkin rol oynayabileceğini benimseyen bir ahlâk sistemi geliştirmiştir. Bu açıdan Mâtürîdî İslam'ın sabit ilkeleri ile muhtelif coğrafyalardaki kültür farklılıklarının nasıl uyum içinde harmanlanabileceğinin en iyi örneklerinden birini ortaya koymuştur.*

- *Mâtürîdî, Kur'an'da "aşırılıklardan uzak örnek bir toplum" olarak nitelendirilen Müslümanların, bu niteliklerini korumalarının; vahyin ışığında aklı kullanarak adalet, hikmet ve merhameti hâkim kılmaktan geçtiğini savunmaktadır. Bu itibarla, onun düşünce sistemi; adalet, hikmet, akıl ve özgür iradeye dayanmakta ve Mâtürîdî bu temellere yaslanan bilgi, varlık ve ahlak sistemi önermektedir. Mâtürîdî, insanın söz konusu bu yetilerle donatıldığına işaret ederek insanın dünyayı imar ve ıslah etme gibi ağır bir sorumluluğun altına ancak bu yetileriyle girebileceğini kaydetmektedir. O, insanların bu donanımlarının ise çatışmaya değil, işbirliğine yönlendirilmesinin; toplumu yıkıma sürükleyen fitne olgusunu engelleyecek yegâne yol olduğunu ifade etmektedir.*

- *Mâtürîdî'ye göre Kur'an'ı anlamaya yönelik çabaların temel hedefi, "en doğruya ulaşma"dır. Bu gerekçe ile günümüze ulaşan ve 17 cilt olarak yayımlanan tefsirine, "Te'vilâtü'l-Kur'ân" adını vererek iki yöne vurgu yapmaktadır: a) Kendisinin bu çalışmasının bir çaba olarak yorumlanması gerektiğini, b) bu doğrultuda kendi yorumlarının da eleştirilebileceğini ima etmektedir.*

- *Mâtürîdî, hikmetle bütünleşmiş bir adaleti, toplumsal yaşamın olmazsa olmazı olarak görmektedir. Ona göre, bütün insanlar doğuştan temiz bir fitrata sahiptir. Toplumun amacı, eğitim yoluyla insanın bireysel yetkinliğini gerçekleştirmesini sağlamaktır. Bu düşüncesiyle Mâtürîdî, kemâliyeti sağlayan insanlardan oluşan Müslüman toplumun, bütün insanlık için ahlâk, adalet ve dindarlıkta örnek olmasını öngörmektedir.*

- *İmam Mâtürîdî, imanın kalpte gerçekleşen bir tasdik olduğuna vurgu yapmış ve oraya hiç kimsenin müdahale etmesine Allah'ın imkân vermediğini dile getirmiştir. Böylece o, insanların inançlarından dolayı yargılanmasının önünü kesin bir şekilde kapatmıştır. Onun bu anlayışı, ehl-i kiblenin tekfir edilemeyeceği ilkesiyle örtüşen bir yaklaşımdır.*

- *Mâtürîdî, dini hayatın sağlam delil ve bilgi üzerine inşa edilmesini gerekli görmüş; sübjektif yorum ve verilerle hüküm vermenin çıkaracağı sorunlara dikkat çekmiştir. Bu sebeple ona göre rüya, ilham ve keşf, bilgi kaynağı değildir. Dolayısıyla bunlar üzerine hüküm bina edilemez.*

- *Mâtürîdî'nin ahlâk nazariyesi, akıl ve vahiy çerçevesinde bütüncül bir tasavvur öngörmektedir. Bu ahlâk; anlamlı, faydalı ve gayeli bir yaşamı salık vermektedir. Ahlâkî buhranların yaşandığı ve ahlâk dışı davranışların dahi din üzerinden meşrulaştırılmaya çalışıldığı günümüzde; hakkın, hakikatin ve ahlâkın hâkimiyetine şiddetle ihtiyaç vardır. Bu ihtiyaç ise ancak; değerler kadar onlara hayat verecek doğru Allah ve insan tasavvuru ile giderilebilir.*

- *Sonuç olarak, Mâtürîdî'nin akıl, adalet, hikmet ve özgür irade gibi kavramlara dayalı düşünce sisteminin önümüzü aydınlatacağı ve insanlığın barış ve esenliğine katkı sağlayacağı kanaatine varılmıştır.<sup>3</sup>*

Çalıştayı değerlendirirken son olarak şöyle bir soruyu sormak gerekebilir: el-Mâtürîdî'yi önemli hale getiren ve tekrar gündeme taşıyan saikler nelerdir? Sorunun cevabı için çalıştayda ele alınan akıl, adalet, hikmet ve özgür irade konularına bakmak yeterli olacaktır. Zira günümüzde genelde insanlığın özelde ise İslam coğrafyasının içinde bulunduğu durumun nedeni, bu değerlerin eksikliğinden kaynaklanan sıkıntılar olup yeni arayışları tetiklemektedir. İlahi mesajın insanın omzuna yüklediği "imar" ve "ıslah" misyonunun epey uzağında bulunan dünyamızın yeni bir rotaya ihtiyaç duyduğu ortadadır. Bu anlamda çalıştayda ele alınan hususlar yönümüzü belirleyecek temel ilkeler olarak görünmektedir. Söz konusu ilkelerin böyle bir organizasyonda el-Mâtürîdî özelinde ele alınıp günümüze yönelik tekrar

<sup>3</sup> Sonuç bildirisine erişim için: <http://maturidi.org/16-sonuc-bildiriisi-sayfa>



yorumlanması, son zamanlarda yaşanan akıl karşıtı söylemlerin yarattığı negatif algıya yönelik sağlam bir cevap da olmuştur. Ayrıca bugüne kadar yapılmış çalıştaylardan farklı olarak bürokrasi ve siyasetten önemli isimlerin de çalıştayı takip etmesi, çalıştayın hem ilmi hem de toplumsal gelişime dair önemli bir misyonu yüklendiğini de göstermektedir.

## Mehmet Fuat Sezgin Hoca'nın Ankara İlahiyat Yılları: Sezgin ve Fakültenin Müşterek Tarihinden Bir Kesit\*

ALİ DERE

Ankara Üniv. İlahiyat Fakültesi

dereali@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-3291-7257>

İslami ilimler, özellikle İslam bilim ve düşünce tarihi üzerine çalışan Müslim ve gayri Müslim ilim çevrelerinin yakından tanıyıp eserlerinden yararlandığı müstesna değer Mehmet Fuat Sezgin, ilme adanmışlık, tarih ve hakikate karşı kendini sorumlu hisseden bir şuur ve insani gücün sınırına dayanan çalışkanlıkla doldurulan 94 yıllık bir ömrü tamamlayarak 30 Haziran 2018 günü bedenlen aramızdan ayrıldı. Bundan böyle o; eserleri, düşünceleri, bizlere emanet ettiği kıymetli yönlendirmeleri ile ilim dünyasının seçkin bir büyüğü olarak yaşamaya ve anılmaya devam edecek.

İslam Düşüncesinin farklı fikri ve tecrübi alanlardaki gelişme ve sistemleşmesinin şekil ve mahiyet özelliklerini özgün kitâbiyâtı üzerinden kronolojik olarak ele alan yaklaşım ve çalışmaları ile Fuat Sezgin, hem bu alanlarda çalışan akademisyenlerin hem de İslam düşüncesinin tarihi zenginlik ve detayını görmek isteyenlerin başlıca kaynağı olmuştur. Onun hayatı, karşılaşılabilecek akademik, idari, fikri ve ideolojik güçlüklerle rağmen, sağlam ilmi yöntem ve donanıma sahip birinin güçlü irade ve adanmışlıkla ilim adına neleri başaracağına güzide bir misâlidir.<sup>1</sup>

Yapıp ettiklerini, görüp yaşadıklarını gündemde tutup anlatmak yerine, sürekli yapması veya yapılması gerekenler üzerine yoğunlaşan Fuat Sezgin'in fiili görev süresi fazla uzun olmasa da 1950-1953 yılları arasında Ankara İlahiyat'ta Prof. Tayyib Okıç'ın (1902-1977) Doğmatik İlimler Kürsüsünün ilk asistanlarından olduğu dönemin hatırlanmasının gerek onun

\* Bu konunun yazılmasını önemseyen, teşvik ve delâlet eden Fakülte Dekanımız Prof. Dr. İsmail Hakkı Ünal'a müteşekkirim.

<sup>1</sup> Onun ilmi çaba ve başarılarının, duruş ve yaklaşımlarının belirgin özellikleri hakkında bkz. Ali Dere, "M. Fuat Sezgin (1924-2018): İslâm Tarihine Medeniyet Zâviyesinden Bakan Bir Alimimizin Ardından Öz Muhâsebemiz," *Basın Hayatı* 50 (2018), ss.41-47.

şahsi biyografisi gerekse Fakültenin kurumsal tarihi açısından ayrı bir ehemmiyeti olmalıdır. Buna mukabil bu güne kadar Fuat Sezgin'in biyografisi ve akademik kariyerinin erken dönemi üzerinde durulurken ihmal edilen veya yüzeysel geçilen bu dönemin ele alınmasının, bir eksiği gidermeye katkı sağlayacağı umulur. Bu düşünceden hareketle bu yazıda, Fuat Sezgin'in münhasıran Ankara İlahiyat Fakültesi'ndeki özlük dosyasında yer alan bilgi ve belgelerden yararlanılarak kendisinin ve Fakültenin o dönemlerine dair süreçler tasvir edilmeye çalışılmıştır. Esas alınan belgelerin dil ve imlası yaptığımız alıntılarda olduğu gibi muhafaza edilmiştir. Bu nedenle bu yazıda farklı imla tarzları ile karşılaşılacaktır.

### 1. Fuat Sezgin Ankara İlahiyat'a Asistan Adayı Oluyor

Kurucu hocalarıyla 1949 yılında öğretime başlayan Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi o yıllarda geleceğin öğretim kadrolarını henüz yeni oluşturmaya çalışmaktadır. Bugün yaklaşık olarak Temel İslam Bilimleri Bölümünün alanlarını kapsayan bölüm -o zamanki adı ile Kürsü- *Doğmatik İlimler Kürsüsü* adını taşımaktadır. Bu kürsünün *Profesörü* (bölüm başkanı) ise merhum Muhammed Tayyib Okiç'tir.

Sezgin'in henüz bir sene önce öğretime başlayan Ankara İlahiyat'la somut irtibatı Fakültenin asistanlık imtihanı açmasıyla başlar. Okiç'in Profesörü olduğu Doğmatik İlimler Kürsüsüne iki asistan alınacaktır. Fakülte bu imtihanı şu metinle duyurur:

#### ASİSTANLIK İMTİHANI

İlahiyat Fakültesi Dekanlığından,

Fakültemiz doğmatik ilimler kürsüsü için iki asistan alınacaktır. İsteklilerden, Ankara Üniversitesi Asistanlığı Yönetmeliğinin 4. maddesinde yazılı vasıflardan ayrı olarak aşağıdaki şartlar aranır:

A-Edebiyat veya Dil ve Tarih - Coğrafya Fakültesinden mezun olmak.

B-Eski metinleri okuyup anlamak.

C-Arapça bilmek (Arapça bilenler arasında: tefsir, hadis ve İslâm felsefesi mevzularıyla meşgul olmuş bulunanlar tercih edilir).

İmtihanlar Eylül ayının 29 uncu Cuma günü saat 10:00'da Ankara İlahiyat Fakültesi'nde yapılacaktır.

İsteklilerin gerekli belgeleriyle birlikte girecekleri yabancı dili de tasrih eder bir dilekçe ile 28 Eylül akşamına kadar Fakülte Dekanlığına başvurmaları.

O tarihlerde İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde memur olan Sezgin, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Arap ve Fars Filolojisinden 1949/1947 Haziran döneminde öğrenimini bitirerek serbest lisans yapmak suretiyle me'zun olmuş, aynı zamanda doktora tez konusu olan Ma'mer b. el-Muşennâ'nın (ö.210/824) *Mecâzu'l-Kur'ân* adlı eseri üzerinde çalışmaktadır. İlahiyat Fakültesi'nin ilan ettiği bu asistanlık imtihanının şartları ve alanları, Arap dili ve Kur'an'ın dil özelliklerine dair erken dönemin önemli bir eseri ve müellifi üzerinde tez hazırlamakta olan Arap ve Fars Filolojisi mezunu Sezgin ile tamamen örtüşmektedir; o da bu imtihana katılmaya karar verir. Fakültenin 15.9.1950 tarih ve 664 numarası ile gelen evrakına kaydedilen, fotoğraf ve damga pulları yapıştırılmış dilekçesi ile 26 yaşındaki genç Sezgin, Ankara İlahiyat Fakültesi'nin bir adım yakınına gelmiş olur. Onun daktilo ile yazılmış dört satırlık dilekçe metni kendi ilmi özgeçmiş hakkında özlü bilgi mahiyetindedir:

İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Arap ve Fars filolojisi mezunuyum. Fakültenizde 29.9.1950 Perşembe<sup>2</sup> günü açılacak olan, doğmatik ilimler asistanlık imtihanına kabulümü diler, mezkûr imtihanın garp dili safhasına fransızca ile iştirak edeceğimi saygılarımla arz ederim.

Asistanlık imtihan komisyonu, Hilmi Ömer Budda (1894-1952), Yusuf Ziya Yörükân (1887-1954) Aydın Sayılı (1913-1993) ve Muhammet Tayyib Okiç'ten oluşmaktadır. Sezgin'in Türkçe ve Fransızca yazdığı üç sayfalık cevap kâğıdının sonunda komisyonun "Fransızcadan yapılan imtihanında eyi derecede, Arapça ve mesleki bilgide pek eyi derecede muvaffak olmuştur" notu ve imzaları yer almaktadır. Yabancı dil tutanağının alt kısmına Doğmatik İlimler Kürsüsü Profesörü M. Tayyib Okiç, "adayın Doğmatik ilimler kürsüsü Asistanlığına tayinini teklif ederim" kaydını düşmüştür.

Bilahare Sezgin'in dilekçesi, sınav tutanakları ve Kürsü Profesörünün teklifi daktilo yazısı ile bir sayfada cemedilip imzalanmış, 18.10.1950 tarih ile Fakülte Dekanlığına sunulmuştur.

Diğer mutat belge ve evraklarla ikmal edilen dosya,<sup>3</sup> Fakülte idaresi tarafından Rektörlüğe ulaştırılmış ve oradaki tayin süreci başlatılmıştır. Rektörlük Zât İşleri Müdürlüğünün 25.10.1950 tarih ve 31-707/2165 sayı ile

<sup>2</sup> Fakülte ilanında 29 Eylül 1950 Cuma günü olarak belirtilmiştir; burada ise sehven Perşembe olarak yazılmıştır.

<sup>3</sup> İlahiyat Fakültesi sekreter vekili Süleyman Barlas'ın imzasıyla 18.10.1950 tarih ve 958 sayılı yazı ile Fuat Sezgin'e şu talep iletilir: "Tayin evrakınızın düzenlenip rektörlüğe gönderilebilmesi için diplomanızın aslı ile nüfus hüviyet cüzdanı üç adet fotoğrafınızı acele olarak göndermenizi rica ederim."

İlahiyat Fakültesi'ne yazdığı yazı bu sürecin nasıl tamamlandığını da açıklamaktadır. Bu yazı, -tayine esas olan evrak ve Kanun kısmındaki izahla- "Kürsü Profesörünün teklifi, Fakülte Yönetim Kurulunun 2.X.1950 tarihli kararı<sup>4</sup> ve İstanbul Üniversitesi Rektörlüğünün 14.X.1950 tarihli muvafakati üzerine<sup>5</sup>, 4939 sayılı kanunun 38 inci maddesi gereğince" İstanbul Üniversitesi Kütüphane Memurluğundan İlahiyat Fakültesi Doğmatik İlimler Asistan Adaylığına naklen tayininin Üniversite Rektörlüğünce 24.X.1950 tarih ve 1448 sayı ile onandığı"nı bildirmekte ve bu durumun kendisine tebliğini istemektedir. Bu evrakın altına Sezgin bilahare el yazısı ile "gördüm, 31.X.1950" yazıp imzalayarak tebellüğ edecek ve bu surette Ankara İlahiyat Fakültesi'nin Doğmatik İlimler Kürsünün ilk asistan adayı olacaktır.

Sezgin'e tayin işlemlerinin tamamlandığı 25.10.1950 tarih ve 884 sayılı; Mecelle şârihi Ali Haydar Efendi'nin<sup>6</sup> oğlu Fakültenin ilk Dekanı Esat Arsebük (1885-1947)<sup>7</sup> imzalı yazıda şöyle bildirilir:

Fuat Sezgin  
Çakırağa Mahallesi  
Cami sokak No. 7  
Aksaray/İstanbul

<sup>4</sup> Karar şu şekildedir:

"Tarih ve 20 nolu yönetim kurulu kararı ikinci madde örneğidir iki açık bulunan iki asistanlık için istekliler arasında yapılan yabancı dili imtihanında kazandıkları imtihan şunu ileri ince tespit edilen ve tayinleri kursu profesörü tarafından teklif olunan adaylardan Fuat Sezgin ve Cavit Sunar'ın doğmatik ilimler kürsüsü asistanlığına aday olarak tayinlerine karar verildi aslı gibidir. 18.10.1950"

<sup>5</sup> Söz konusu muvafakat şu şekildedir:

"2.10.1950 sayı 749  
İstanbul Üniversitesi rektörlüğüne,  
İstanbul fakültemizde açık bulunan asistanlıklar için yabancı dil imtihanında başarı gösteren üniversite kitaplık memuru Fuat sezginin Doğmatik ilimler kürsüsü asistanlığına tayini Fakültemiz yönetim kurulunca kararlaştırılmış olduğundan görevinden ayrılmasında sakınca bulunmadığı takdirde sicil özetinin gönderilmesine müsaade buyurulmasını saygılarımla rica ederim.  
Dekan V. Prof. Yusuf Ziya Yörükân"

<sup>6</sup> İsim ve alan (fıkıh) benzerliklerinden ötürü "Usûl-i Fıkıh müellifi Büyük Ali Haydar Efendi (1837-1903) ile karıştırılmaması için, yaşça küçük olması itibarıyla genellikle Küçük Ali Haydar Efendi (1853-1935) diye de anılır. Soyadı Kanunu'nun kabulünden sonra 1935 yılında, ölümünden birkaç ay önce, Arsebük soyadını almıştır." Bkz. Ali Aslan Topçuoğlu, "Mecelle Şârihi Ali Haydar Efendi'nin Hayatı ve Hukukçuluğu," *Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 28 (2010), s.331.

<sup>7</sup> Medeni Hukuk Ordinaryüs Profesörü Ahmet Esat Arsebük, 14 Mayıs 1954 Cuma günü Ankara'da vefat etmiş; vefatından iki hafta önce yine bir Cuma günü öğrencilerine son dersini vermiş; "Fakülte'deki öğretim faaliyetlerine bir Cuma günü başlamış olduğu için, son dersini de yine bir Cuma günü vererek öğretimden ayrılmak istediğini belirtmiş ve öğrencilere: 'Kanuncu değil, hukukçu olmalarını, Kanunun sadece lafzını değil ruh ve maksadını da anlamaya çalışmalarını' tavsiye ederek sınıftan ayrılmıştı." Bkz. Necip Bilge, "Ord. Profesör A. Esat Arsebük'ün Hayatı ve Eserleri," *Kaybettiğimiz Değerli Üstad Medeni Hukuk Ordinaryüs Profesörü Ahmet Esat Arsebük'ün Aziz Hâtıra-sına Armağan* (Ankara: A.Ü. Hukuk Fakültesi Yayınları, 1958) içinde, s.3.

Fakültemizde açık bulunan Doğmatik İlimler Kürsüsü Asistanlığına tayin edildiğiniz Üniversite Rektörlüğü Zat İşleri Müdürlüğünün 25.10.1950 tarih ve 31-707/2165 sayılı yazısıyla bildirilmiştir.

Vazifeye başlamanızı rica ederim.

Dekan Ord. Prof. Esat Arsebük

Bu surette Fuat Sezgin, yüksek tahsilini tamamladığı, doktora devam ettiği ve 1947 mezuniyeti sonrası görev yaptığı<sup>8</sup> İstanbul'la irtibatını sürdürse de 31.10.1950'den itibaren -zamanın göstereceği üzere- birkaç yıllığına artık Ankaralı olmuştur.

## 2. Doktora Tezi ve Savunması

Arap ve Fars Dili Filolojisi mezunu Fuat Sezgin'in doktorada yoğunlaştığı konu, Arap dili, tefsir, nesep konularının seçkin bir âlimi Ebû 'Ubeyde Ma'mer b. el-Muşennâ et-Teymî'nin (ö.210/824-5) *Mecâzu'l-Ķur'ân* adlı tefsirinin ilmi değerlendirilmesi ve edisyonudur.<sup>9</sup> Fuat Sezgin, Ankara'ya geldiği tarihte doktora tezini tamamlamış ve teslim etmiştir. Aslında bu cihetten, doktora tezi kendisinden önce Ankara'ya gelmiş olmalıdır, zira Fuat Sezgin'in tez değerlendirme jüri üyelerinden biri de Yusuf Ziya Yörükân'dır.<sup>10</sup> Bu tez vesilesi ile iki Fakülte -İstanbul Edebiyat ve Ankara İla-

<sup>8</sup> Sezgin'in naklen tayin evraklarında daha önceki görevleri ve nitelikleri şu şekilde tasrih edilmektedir:

| Bulunduğu memuriyetler                               | Maaşı              | Başladığı tarih | Ayrıldığı tarih | Sebepleri                                 |
|------------------------------------------------------|--------------------|-----------------|-----------------|-------------------------------------------|
| İstanbul Müftülüğü Müsevvit adaylığı.                | 1500               | 24 Ekim 947     |                 | Aday olarak tayin edilmiştir.             |
| İstanbul Gezici Vaizliği adaylığı.                   | 3500               | 9 Mart 948      |                 | Aday olarak tayin edilmiştir.             |
| " "                                                  | 3500               | 3 Mayıs 948     |                 | Kesin olarak memuriyete kabul edilmiştir. |
| " "                                                  | 4000               | 11/9/948        | 27.1.1949       | Kadrosu 40 liraya çıkarılmıştır.          |
| İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi aday memuru bir ay | 3000<br>(2500) den | 25.2.1949       | 30.9.1949       | Asilliğinin onanması dolayısıyla.         |
| " "                                                  | 3000               | 1.10.1949       | 30.4.1950       | Aylığına zam dolayısıyla.                 |
| Memuru                                               | 3000               | 1.10.1949       | 30.4.1950       | Aylığına zam dolayısıyla.                 |
| " "                                                  | 3500               | 1.5.1950        |                 | " "                                       |

<sup>9</sup> Kahire'de neşredilen bu esere 1954'de yazdığı takdimde Kahire Üniversitesi'nin Edebiyat Fakültesi Arap Dili ve Edebiyatı Profesörü Emin el-Hülî (1895-1966) Fuat Sezgin'in yetenek ve başarısına vurgu yapmaktadır. Bkz. *Mecâzu'l-Ķur'ân* (Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1954), ss.5-7.

<sup>10</sup> Yörükân, İstanbul Dâru'l-Funûn ve Ankara İlahiyat Fakülteleri öğretim üyelerindedir; farklı medreselerde müderrislik yapmış, 1926 yılından itibaren Dâru'l-Funûn İlahiyat Fakültesinde ders

hiyat- arasında müteaddit yazışma gerçekleşir. İlahiyat Fakültesi'nin 2.10.1950 tarih ve 935 sayılı yazısı ile İstanbul'a gönderilen Yörükân'ın raporu ve üç dosyadan müteşekkil tezi, Fuat Sezgin Ankara'da göreve başlamadan bir ay önce İstanbul'a geri dönmüştür bile.

İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dekanlığına

Fakültenizin Arap ve Fars Filolojisi Doktora öğrencilerinden Fuat Sezgin'in Doktora tezi olarak hazırladığı Mecazülkur'an adlı ve üç parçadan mürekkep eseri İslâm Dini ve Mezhepleri Tarihi Profesörü Yusuf Ziya Yörükân tarafından incelenerek gerekli rapor hazırlanmış ve üç dosya halindeki eserle birlikte sunulmuştur.

Alındığının bildirilmesini saygılarımla rica ederim

Ord. Prof. Esat Arsebük<sup>11</sup>

---

vermeye başlamış, bir süre Fakülte Dekanlığına vekâlet etmiş; Dâru'l-Funûn İlahiyat Fakültesinin 1933 tarihinde kapatılmasından sonra bazı öğretim üyeleri ile birlikte Edebiyat Fakültesinde kurulan öğrencisi bulunmayan İslam Tetkikleri Enstitüsünde görevlendirilmiş; 20 Mayıs 1943'te Diyanet İşleri Reisi M. Şerafettin Yaltkaya (1879-1947) tarafından başkanlık müşavere heyetine tayin edilmiş ve bir müddet Diyanet İşleri İkinci Reisliği görevinde bulunmuştur. Müşavere heyeti üyeliği görevi Ankara İlahiyat Fakültesi açılışına kadar sürmüştür, Fakültenin teşkilatlanmasında ve ders programlarının hazırlanmasında önemli hizmetler görmüştür. 5 Haziran 1954'de geçirdiği bir kalp krizi sonrası Ankara'da vefat etmiştir. Bkz. Turhan Yörükân, "Yörükân, Yusuf Ziya," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c.43, ss.568-569.

<sup>11</sup> Bu yazının öncesi ve sonrasındaki yazışmalar sırasıyla şöyledir:

"İstanbul Edebiyat'ın Ali Tanoğlu imzalı 9 Kasım 1950 tarih ve 4841 sayılı yazısı:

2.XI.1950 gün sayılı yazıya karşılıktır:

Fakültemiz doktora öğrencilerinden Fuat Sezgin'in tezi ile Prof. Yusuf Ziya Yörükân'ın raporu alınmıştır.

Saygılarımla bildiririm"

Bu tez muhtemelen bir başka inceleme veya yararlanma maksadıyla İstanbul Edebiyat Fakültesi'nden Ankara'ya 1 aylığına ödünç alınmış ve sonra da 8 ay gecikme oluşunca geri istenmiştir. Buna ilişkin yazışma şu şekildedir:

"İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi

4991 sayı ve 27 Kasım 1952

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanlığına

Fakülteniz Asistanlarından Fuat Sezgin'in (Mecaz-ül-Kuran) konulu doktora tezi bir ay müddetle alakadar kürsü Profesörü tarafından incelenmek üzere 27 Ocak 1951 tarih ve 348 sayılı sayılı yazı ile Dekanlığınıza gönderilmişti.

Tezin Fakültemize iadesi hususunu saygılarımla rica ederim.

Dekan

Prof. Dr. Macit Gökberk"

Buna mukabil; Ankara İlahiyatın Suut Kemal Yetkin imzalı 3 Aralık 1952 ve 993 sayılı cevabi yazısı şu şekildedir:

"27 Kasım 1952 gün 4991 sayılı yazınıza karşılık:

Fakültemiz Asistanlarından Fuat Sezgin'e ait (Mecaz-ül-Kur'an) konulu tez gönderilmiştir.

Alındığının bildirilmesini saygılarımla rica ederim."

Buna mukabil cevabi yazı şu şekildedir:

"... 3 Aralık 1952 tarih ve 993 sayılı yazınız karşılığdır:

Fuat Sezgin, henüz Ankara'ya gelmeden teslim ettiği Doktora tezinin İstanbul'daki savunmasını ve tamamlanacak diğer işlemlerini ikmal etmek üzere, göreve başladıktan iki hafta sonra Dekanlıktan izin ister:

İlahiyat Fakültesi Dekanlığı Yüksek Katına,

İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesinde hazırlamış olduğum 'doktora tezi'min yakın bir zamanda yapılacak olan müdafaası ve gerekli formalitelerinin tamamlanması için 15 Kasım 1950 tarihinden itibaren 15 gün izin verilmesi hususunda gerekli işlemin yapılmasını saygı ile emir ve müsaadelerine arz ederim.

Fuat Sezgin (8.11.1950)

Doğmatik İlimler Asistan adayı

Kürsü Profesörünün muvafakatini alan "ayrılmasında mahzur yoktur" kayıtlı bu dilekçeyi Dekanlık Rektörlüğe yazar.<sup>12</sup> Rektörlük cevabı Fuat Sezgin'e yıllık izninden mahsuben 15 gün izin verildiğini bildirir.<sup>13</sup> O da, bu izni 3.12.1950 -18.12.1950 arasında kullanır.

Fuat Sezgin'in özlük dosyasında sureti yer alan ve savunmasından yaklaşık iki sene sonra düzenlendiği anlaşılan doktora geçici mezuniyet belgesi aynı zamanda o dönemin doktora sistemi hakkında da bilgi vermektedir. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dekanlığının düzenlediği, Prof. Dr. Macit Gökberk'in imzaladığı 516 sayı ve 26.XI.1952 tarihli belgenin metni şöyledir:

Fotografisi yukarıda yapııştırılmış olan Mirza Sezgin oğlu 1340 tarihinde Bitlis'de doğmuş Fuat Sezgin, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Arap-Fars Filolojisi bölümünün 1947 yılı mezunu olarak 14.X.1947

---

Fakülteniz Asistanlarından Fuat Sezgin'e ait (Mecaz-ül-Kur'an) konulu doktora tezinin alındığını saygılarımla bildiririm."

<sup>12</sup> Bu metin şu şekildedir:

"Üniversite Rektörlüğüne

ANKARA

Fakültemiz Doğmatik İlimler Kürsüsü Asistan Adayı Fuat Sezgin'in İstanbul Edebiyat Fakültesi'nde hazırlamış olduğu doktora tezini müdafa ve gerekli formalitelerini ikmal etmek üzere 15 Kasım 1950 tarihinden itibaren 15 gün izin isteğini Kürsü Profesörü uygun görmüştür.

Gereğinin yapılmasına müsaade buyurulmasını saygı ile rica ederim.

Dekan Ord. Prof. Esat Arsebük"

<sup>13</sup> Ankara Üniversitesi Zât İşleri Müdürlüğü'nün 18 Kasım 1950 tarih ve 31-707 sayılı İlahiyat Fakültesi Dekanlığına yazdığı yazının içeriğinde şunlar ifade edilmektedir:

"Fakültenizin Doğmatik İlimler Kürsüsü asistan adayı Fuat Sezgin'in İstanbul Edebiyat Fakültesinde hazırlamış olduğu doktora tezini müdafa ve gerekli formalitelerini ikmal etmek üzere yıllık iznine mahsuben 15 gün süre ile izinli sayılması uygun görülmüştür; ayrıldığı ve işe başladığı tarihin bildirilmesini saygılarımla rica ederim.

Rektör Prof. Dr. Hikmet Birand"



tarihinde doktorasını hazırlamak üzere yine bu bölümün Doktora kısmına 313 numara ile kayıt olunmuştur.

“Mecaz-ül-Kur’an” konusuyla hazırladığı doktora tezinin “Pek iyi” bir surette müdafaasını yaptıktan sonra “Arap Filolojisi” esas disiplinin (iyi) “İran Edebiyatı Tarihi” ile “Türk Tefekkür Tarihi” tali disiplinlerinin “orta” dereceler ile sözlü imtihanlarını verdiğini ve 26.XII.1950 tarihinde toplanan Profesörler Kurulunda namzedin geçirdiği imtihanlar hakkındaki raporlar gözönünde tutularak kendisine “iyi” derece “Edebiyat doktoru” payesinin verildiğini gösterir bu mezuniyet belgesi ileride hazırlanacak diploması ile değiştirilmek üzere verildi.<sup>14</sup>

Bu belgede tanımlanan doktora sınav süreçleri bugünkü sistemden tamamen farklı olup, Bologna süreci öncesi Almanya doktora sistemini hatırlatmaktadır. Buna göre, yazılan doktora tezi, jüri tarafından değerlendirip raporlanır, şifahi tez savunması olur ve bunu müteakip aday doktora yaptığı esas alan ve iki yan alandan ayrıca sözlü sınava girer.<sup>15</sup>

### 3. İstanbul XXII. Müsteşrikler Kongresi Hazırlıklarında Görevlendirilmesi

Fuat Sezgin’in doktora tez savunmasından iki ay sonra, İstanbul’da toplanacak Milletlerarası XXII. Müsteşrikler Kongresi<sup>16</sup> kapsamında, onun sa-

<sup>14</sup> Bu belgenin bir sureti özlük dosyasına konulmak üzere Dekan Prof. Suut Kemal Yetkin imzalı 5 Aralık 1952 tarih ve 1012 sayılı yazı Rektörlüğe iletilir:

“Üniversite Rektörlüğüne

Ankara

Doktorası İstanbul Edebiyat Fakültesinde yapmış olan, Fakültemiz Tefsir asistanı Fuat Sezgin’e “Edebiyat Doktoru” payesinin tevcih edildiğine dair mezkûr Fakülte Dekanlığından gönderilen belgenin dosyasına konulmak üzere ilişik olarak sunulduğunu saygı ile arz ederim.”

<sup>15</sup> Bu sistemde ve Bologna düzenlemesine akredite edilmiş bugünkü sistemlerinde de doktora dersleri diye iki dönemlik belli kredilerin alınacağı bir doktora ders dönemi yoktur. Mastır yapmış birinin deneyim ve birikimi, daha kapsamlı bir konuyu ilmi yöntemleri uygulayarak daha derinlemesine ele almaya başlamasına yeterli olmalıdır. Bu nedenle mastır süreçlerinin standartlarının iyi belirlenip, o standarta tamamlanmış bir mastır sonrası doktora ders dönemleri diye katkısı zahmetine değmeyecek külfet yerine, tez danışmanı ve adayı sorumluluklarını artıran ve daha şeffaf mekanizmaların geliştirilmesi isabetli olacaktır.

<sup>16</sup> İstanbul’da toplanan XXII. Müsteşrikler Kongresinin katılımcıları ve çalışma içeriğine dair Zeki Velidi Togan’ın “XXII. Beynelminel Müsteşrikler Kongresinin Mesaisi ve İslâm Tetkikleri” ile *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*’nin ilk sayısında [(1953), ss.1-39] geniş bilgi vermektedir. Katılımcı ve tebliğ isimleri zikredilerek “... cem’an 302 tebliğ sayılmıştır. Bunlardan umumî toplantılarda okunanlardan 4, İslâm tedkikleri seksiyonlarından 58, İslâm san’atı seksiyonundan 22si, cem’an 84 tebliğ, İslâm tedkiklerine âittir. Türkoloji tedkikatından 43 tebliğ, Bizans-İslâm münasebetlerinden 3 tebliğ, cem’an 130 tebliğ İslâm ve Türk tedkiklerine âit bulundurmaktadır ki, bundan önce toplanan 21 müsteşrik kongresinde İslamiyât ve Türkolojiye bu kadar çok yer verilmiş değildi” (s.35). Zeki Velidi, sunulan tebliğlerin orijinal yönlerine de kısaca değinmektedir. 1951’de İstanbul’da düzenlenen bu Kongreye Muhammed et-Tancı de katılmış, Hellmut Ritter ve Irak ulemâsından İzzet Hasan olmak üzere çeşitli ilim adamlarıyla tanışma fırsatı bulmuştur.

hadaki uzmanlık ve tanınırlığını gösterir mahiyette bir görevlendirme gerçekleşir.

Rektörlük, Millî Eğitim Bakanlığı'nın İstanbul'da düzenlenen XXII. Müsteşrikler Kongresi'ne hazırlık sadedinde Dr. Fuat Sezgin'in görevlendirilmesini talep eden yazısını İlahiyata bir üst yazı ile iletir:

Sayı 42-4/182, 28.II.1951, özet: Müsteşrikler Kongresi hak.

İlahiyat Fakültesi Dekanlığına

Müsteşrikler Kongresi hakkında Millî Eğitim Bakanlığında alınan 23.II.1951 tarih ve 5033/8-395 sayı örneği ilişik olarak sunulmuştur.

Asistan Dr. Fuat Sezgin'e mezuniyet verilmesini ve 500 liralık harcirah avansı<sup>17</sup> için Millî Eğitim Bakanlığına müracaat etmesinin tebliğ buyurulmasını saygılarımla rica ederim.

Rektör

Prof. Dr. Hikmet Birand

Rektörlüğün Fakülteye gönderdiği bahse konu yazısının ilişikindeki Millî Eğitim Bakanlığı yazısının altındaki imza Millî Eğitim Bakanı Tefik İleri'ye (1911-1961) aittir. Bu yazının metni de şöyledir:

T. C.

Ankara - 23.II.1951

Millî Eğitim Bakanlığı

Özet:Müsteşrikler Kongresine

Kitaplıklar Müdürlüğü

yapılacak hazırlıklar hak.

Sayı : 5033/ 8-395

Ankara Üniversitesi Rektörlüğüne

Ankara

İstanbul'da kurulacak 22 inci beynelmil Müsteşrikler Kongresi icra ve tertip Komitesi Başkanlığından alınan bir yazıda:

a) Bu kongre münasebetiyle İstanbul'da Ankara ve Afyon, Kayseri, Konya ve Niğde merkezlerinde açılacak yazma kitaplar sergilerinden

---

Zeki Velidi, 1951 *de İstanbul'da Toplanan Milletlerarası XXII. Müsteşrikler Kongresi Mesaisi ve Akisleri* adlı kitapçıkta (İstanbul: İbrahim Horoz Basımevi, 1953), Kongrenin gerçekleştirildiği şart ve imkânlardan bahsettikten sonra, katılımcıların memleketlerine dönüş sonrası izlenim ve teşekkürlerini ifade eden mektuplarının bazı kısımlarına yer verir.

<sup>17</sup> Millî Eğitim Bakanlığı, Kitaplıklar Müdürlüğü 5033/5-1620 sayı ve 10.VII.1951 tarihli İlahiyat Dekanlığına yazdığı yazı ile bu avansın kapatılma işlemlerini hatırlatır:

"... görevlendirilen İlahiyat Fakültesi Asistanlarından Fuat Sezgin'e, geçici görev yolluğu olarak ödenmiş 500 liralık avansın mahsubi bu güne kadar yapılmamış bulunmaktadır. Adı geçenden alınacak pullu geçici görev yolluk mahsub bildirimimin Bakanlığımız Kitaplıklar Müdürlüğü adresine gönderilmesini rica ederim. Millî Eğitim Bakanı Y."

Niğde, Konya, ve Kayseri sergilerinin hazırlıkları için Kayseri, Niğde, Nevşehir, Ürgüp, Gülşehri (Arapsun), Akşehir, Konya kütüphanelerinin yazma kitaplar üzerinde incelemelerde bulunarak kıymetli yazmaları ayırmak, bunların Türkçe ve İngilizce kılavuzlarını tertip etmek üzere İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Asistanlarından Dr. Fikret Işıltan ile Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Asistanlarından Dr. Fuat Sezgin'den müteşekkil bir heyetin teşkil olunarak bu iki zatın yukarıda sayılan kütüphanelerde iki ay müddetle çalışmalarına,

b) Bu kongre münasebetiyle Ankara'da aynı mahiyette olarak ya Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesinde veya Millî Kütüphanede kurulacak sergi için de Üniversiteniz Kütüphane Müdürü Kemal Edip Kürkçüoğlu ile, Prof. Feridun Nafiz Uzluk, Millî Kütüphane Müdürü Adnan Ötügen, Asistan Adnan Erzi, Diyanet İşleri Neşriyat Müdürü İbrahim Kutluk, Ankara Genel Kütüphanesi Müdürü Dr. Selahattin Çetintürk'ten müteşekkil bir heyetin daha kurularak Ankara'da sergisi yapılacak eserlerin ayrılmasına, bunların Türkçe ve İngilizce olarak kılavuzların tertip edilmesine lüzum gösterilmiştir.

Keyfiyet Bakanlığımızca uygun görülmüştür. Bu hususta Bakanlığımıza bağlı teşkilâta gereken tebligat yapılmış ve İbrahim Kutluk için Diyanet İşleri Reisliğine yazılmıştır. Üniversiteniz İlahiyat Fakültesi Asistanlarından Dr. Fuat Sezgin'in çalışmalarına müsaade olunduğu ve kendisine Üniversitemizde harcirah temin olunamadığı takdirde 500 liralık harcirah avansı Bakanlığımız bütçesinden sağlanacaktır.

Ankara yazma kitaplar sergisi hazırlıklarının yüksek makamlarınca organize edilmesine ve serginin açılacağı yerin teşkil olunan heyet tarafından tesbit olunmasına yüksek müsaadelerini saygılarımla rica ederim.

Millî Eğitim Bakanı

Tevfik İleri

Konuyla ilişkili olarak Dekan Esat Arsebük, 01.02.1951 tarih ve 162 sayılı yazı ile Fuat Sezgin'e "gereğince hareket edilmesini rica ederim" yazısını yazar.<sup>18</sup>

<sup>18</sup> Bu yazının tam metni şu şekildedir:

"Fuat Sezgin

Asistan Adayı

İstanbulda kurulacak 22. Beynelmül Müsteşrikler kongresi hakkında Üniversite Rektörlüğünden alınan 28.2.1951 tarih ve 42-2/182 sayılı yazı sureti ilişiktir.

Gereğince hareket edilmesini rica ederim.

Dekan Ord. Prof. Esat Arsebük"

#### 4. Askerlik ve Terhis Sonrası Asistanlık

Askerlik görevini yedek subay olarak yapan Fuat Sezgin'in özlük dosyasında onun askere gidiş, geliş ve fakülteye tekrar başlamasına dair bilgiler bulunmaktadır. Bunlar şu şekildedir:

Üniversite Rektörlüğüne 29.05.1951

Ankara 358

Fakültemiz Doğmatik İlimler Kürsüsü Asistan adayı Fuat Sezgin askerlik görevini yapmak üzere 28.05.1951 tarihinde görevinden ayrılmıştır.

Bilgilerinize arzeder, saygılarımı sunarım.

Dekan V. Prof. Dr. Yusuf Ziya Yörükân

Ankara Üniversitesi Zât İşleri Müdürlüğü'nün 6 Haziran 1951 tarih ve 31-707/1030 sayılı yazısı Fuat Sezgin'in personel kaydının silindiğini bildirmektedir:

İlahiyat Fakültesi Dekanlığına

29.V.1951 tarih ve 358 sayılı yazınız karşılığıdır:

Fiilî askerlik hizmetini yapmak üzere 28.V.1951 tarihinde görevinden ayrıldığı bildirilen Fakülteniz Asistanlarından Fuat Sezgin'in kaydı silinmiştir.

Bilgi edinilmesini saygılarımla rica ederim.

Rektör V. Prof. Dr. Selâhattin Batu

Yukarıdaki bu yazıdan, o dönem, askere giden akademisyenlerin Üniversiteleri ile ilişkilerinin kesildiği ve kayıtlarının silindiği anlaşılıyor. Bu sebeptendir ki Fuat Sezgin askerlik sonrası Ankara İlahiyat'ta halen münhal bulunan kadroya tekrar asistan olarak atanmak için 26 Nisan 1952 tarihli şu dilekçeyi yazar:

İlahiyat Fakültesi Dekanlığına

Doğmatik İlimler kürsüsü asistanı bulunduğum sırada askerlik vazifesini ifaya davet edilmişim. Şimdi terhis edilmiş bulunuyorum. Halen münhal kadroya tayinimi saygılarımla dilerim.

Prof. Tayyib Okiç'in 25.04.1952 tarihinde "tefsir dersine tayinini teklif ederim" yazısı ile konu Yönetim Kuruluna intikal eder. Fakültenin 28.04.1950 tarih ve 66 sayılı Yönetim Kurulu kararlarının ikinci maddesi Fuat Sezgin'in yeniden asistanlığa tayinini onaylamaktadır:

2- Fakültemizde Doğmatik ilimler asistan adayı iken askerlik vazifesine çağrılan ve halen terhis edilmiş bulunan Fuat Sezgin'in asistanlığa talip

olması ve Prof. M. Tayyib Okıç'ın teklifi üzerine, adı geçen Tefsir dersi asistan adaylığına tayini için gerekli işlemin yapılmasına karar verildi.

Bu kararda imzası bulunanlar; başkan Prof. Suut Kemal Yetkin (1903-1980),<sup>19</sup> üye Ord. Prof. Sabri Şakir Ansay (1888-1962), üye Prof. Yusuf Ziya Yörükân ve üye Prof. Ömer Budda'dır.

Konu 28 Nisan 1952 tarih ve 825 sayılı yazı ile Ankara Üniversitesi Rektörlüğüne intikal ettirilir<sup>20</sup> ve Üniversite Zât İşleri Müdürlüğü'nün 31 707 825 sayılı yazı ve 29.04.1952 tarihli İlahiyat Fakültesi'ne yazısı, Fuat Sezgin'in açıktan, aynı fakülteye, aynı görev asistanlığına tayininin yapıldığını bildirir ve bu tayinin tesisine mesnet teşkil eden evrak ve kanunla ilgili şu bilgileri vermektedir:

Bu Fakülte Asistanı iken askere alınmakla ayrılmıştır. Bu kere terhis edilmiş olmakla, Kürsü Profesörünün teklifi, Fakülte Yönetim Kurulunun 28.IV.1952 tarihli ve 66 sayılı kararı, Dekanlığın 28.IV.1952 tarihli ve 425 sayılı yazısı üzerine, 4936 sayılı kanununun 38. maddesi gereğince; Mehmet Fuat Sezgin'in Asistan adaylığına tayini Üniversitemiz Rektörlüğünce 29.IV.1952 tarih ve 2085 sayı ile onanmıştır.

Tebliğini saygılarımla rica ederim.

<sup>19</sup> Urfa'da 1903'de doğan Yetkin'in babası Şeyh Saffet Yetkin'dir. İlk eğitimini İstanbul'da tamamladı, lise yıllarında "Suud Saffet" adıyla yayımladığı şiirleriyle edebiyat dünyasına girdi; edebiyatla ilişkisini eleştiri ve denemeleriyle sürdürdü. 1925'te Fransa'ya giderek Sorbonne ve Rennes Üniversitelerinde felsefe, estetik ve sanat tarihi eğitimi aldı. 1929'da Paris École Normale Supérieure'de pedagoji seminerlerine katıldı. Yurda dönünce değişik şehir, lise ve fakültelerde felsefe ve pedagoji öğretmenliği yaptı. 1938-1941 yıllarında Maarif Vekâleti Güzel Sanatlar Umum Müdürlüğü görevlerinde bulundu. 1941'de Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesinde estetik ve sanat tarihi profesörlüğüne getirilen Suut Kemal, 1943-1950 yılları arasında Türkiye Büyük Millet Meclisinde yedi ve sekizinci dönem Urfa milletvekili olarak görev yaptı. 1950'de yeniden akademik hayata dönerek Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde Türk ve İslâm Sanatları Kürsüsünde çalışmaya başladı. 1951-1953 yıllarında İlahiyat Fakültesinde dekanlık ve 1959-1963 arasında Ankara Üniversitesinde iki dönem rektörlük görevinde bulundu. Bu sırada Ankara Üniversitesi Basımevini açtı. 1958'de ordineryüs profesörlüğe yükseltildi. 1963-1964 ders yılında Columbia ve Paris Sorbonne Üniversitelerinde de Türk sanatı üzerine dersler verdi. Bkz. Ebru Karakaya, "Yetkin, Suut Kemal," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c.43, s.507.

<sup>20</sup> İlgili yazı şu şekildedir:

"28 Nisan 1952 sayı 425

Üniversite Rektörlüğüne

Ankara

Fakültemizde Doğmatik İlimler Asistanı adaylığına iken askerlik vazifesini çağrılan Fuat Sezgin terhis edilmiş ve Fakültemiz Tefsir dersi Asistanlığına talip olmuştur.

Profesörünün teklifi üzerine adı geçen Tefsir dersi asistanlığına tayini Yönetim Kurulumuzca da uygun görülmüştür.

Fuat Sezgin'in dilekçesi, terhis tezkeresi sureti, Profesörün teklifi ve Yönetim Kurulumuzun Kararı sureti ilişik olarak sunulmuştur.

Gereğinin yapılmasını saygılarımla rica ederim

Dekan Prof. Suut Kemal Yetkin"

Bu surette Fuat Sezgin askerlik sonrası Ankara İlahiyat'a ikinci kez Tefsir dersi asistan adayı olarak tayin edilir. O yılın Kasım ayında asistan adaylık süresi fiili bir yılı doldurur ve asaletinin tasdikine 21.XI.1952 gün 76 sayılı Yönetim Kurulu Kararları 1. Madde ile karar verilir:

1-Tefsir Dersi Asistan adayı Fuat Sezgin'in adaylık süresi olan bir yılı doldurmuş bulunması dolayısıyla asaletinin tasdikini teklif eden Prof. M. Tayyib Okiç'in bu teklifi uygun görüldüğünden gerekli işlemin yapılmasına,

İttifakla karar verildi.

Bu husustaki işlemler Rektörlük düzeyinde de ikmal edildikten sonra Fuat Sezgin'in asaleti 26.XI.1952 tarih ve 2410 sayı ile onanarak "Tefsir Dersi Asistanı" olur.

### 5. Kahire Günleri

Fuat Sezgin, doktora ele aldığı erken dönemin önemli bir eseri *Mecāzu'l-Ḳur'ān*'ı neşretmek arzusundadır. O yıllarda Arapça yayın denince akla ilk gelen yer şüphesiz Kahire'dir. O da bu tahkikinin Kahire'de neşri için girişimde bulunur, Dāru'l-Me'ārif ile yazışmalar yapar. Dekanlığa verdiği henüz asaletinin tasdik edilmediği 7.6.1952 tarihli dilekçesi ve Okiç'in onayı onun bu girişimini resmetmektedir:

İlahiyat Fakültesi Dekanlığına

Kahire'de Matbaatu'l-Maarif tarafından tab'ına karar verilen 'Mecazu'l-Kur'an' adlı doktora tezimin neşr ve tashih işiyle Temmuz ayı içinde gidip meşgul olabilmem için yıllık iznimin verilmesini saygılarımla rica ederim

Aday Asistan Fuat Sezgin

7.6.1952

Asistanım Dr. Fuat Sezgin mevzubahs eserinin basılmasının faydalı ve bu bakımdan Kahireye gitmesinin zaruri olacağını saygılarımla arz ederim.

M. Tayyib Okiç

Doğmatik İlimler Kürsüsü Profesörü

Bu dilekçe işleme konur, gerekli yazışma ve aşamalar sonrasında Fakülte Dekanlığının 18.VI.1952 tarih ve 584 sayılı yazısının karşılığı olarak gelen 21 Haziran 1952 tarih ve 1358 sayılı yazı şu şekildedir:

Fakülteniz Tefsir Dersi Asistan adayı Fuat Sezgin'in 1952 mezuniyetini bir ay olarak kullanması ve bu müddeti Kahire'de geçirmesi uygun görülmüştür.

Görevinden ayrıldığı ve dönüşünde işe başladığı tarihlerin bildirilmesini saygılarımla rica ederim.

Rektör

Prof. Dr. Ekrem İzmen

Bu karar<sup>21</sup> üzerine Fuat Sezgin Fakülte Dekanlığına, pasaport alabilmek için Ankara Valiliğine yazılması talebi ile 4 Temmuz 1952 tarihli dilekçe verir; Fakültenin aynı tarihli "...Adı geçen Kahire'ye gidebilmesi için gerekli pasaportun verilmesine müsaadelerinizi" yazısı Dekan vekili Ord. Prof. Sabri Şakir Ansay imzası ile Ankara Valiliği'ne gider.

Yıllık izninden mahsuben Kahire'de geçireceği bir aylık süre buna göre 22 Temmuz 1952'de başlayıp 22 Ağustos 1952'de sona ermektedir. Ne var ki izin bitim zamanı Fuat Sezgin hala Ankara'da değildir. Aradan yaklaşık bir ay geçtikten sonra Fakülte idaresi, bu durumu, 16 Eylül 1952 tarih ve 584 sayılı Dekan Prof. Suut Kemal Yetkin imzalı,

Yıllık iznini 22 Temmuz 1952[1952] tarihinden itibaren kullanmaya başlayan Fakültemiz Asistanlarından Fuat Sezgin'in, izin müddeti 22 Ağustos 1952 günü sona erdiği halde bugüne kadar vazifesine dönmemiş, herhangi bir mazereti olduğunu da bildirmemiştir.

Adı geçen Asistan hakkında gerekli kanunî işlemin yapılmasına müsaadelerinizi saygı ile rica ederim

yazı ile Üniversite Rektörlüğüne bildirir. Rektörlüğün 18 Eylül 1952 tarih ve 31-707/1980 sayılı, konunun Fakülte Yönetim Kurulunda ele alınıp karara bağlanmasını isteyen cevabi yazısı şöyledir:

Kahire'de geçirmekte olduğu yıllık mezuniyeti 22.VIII.1952 tarihinde sona erdiği halde bugüne kadar vazifesi başına dönmediği ve mazeretini de bildirmediği bildirilen Fakülteniz asistanlarından Fuat Sezgin hakkında gerekli kanunî işlem yapılmak üzere 4936 sayılı Üniversiteler Kanununun 45 ve 46 ıncı maddeleri gereğince durumunun Fakültemiz Yönetim Kurulunda incelenerek Senatoya teklifte bulunulmasını saygılarımla rica ederim.

Rektör

<sup>21</sup> Bu karar kendisine 3 Temmuz 1952'de 584 sayılı yazı ile bildirilmiş.

Bu yazıdan bir hafta sonra Rektörlük 24 Eylül 1952 tarih ve 31-707/1999 sayılı yazıyla yeni bir talepte bulunur:

Fakülteniz Asistan adaylarından Fuat Sezgin'in Kahire'den gönderdiği dilekçe, rapor ve tercümesi ilişik olarak sunulmuştur.

Gereğinin yapılmasını saygılarımla rica ederim.

Rektör Prof. Dr. Ekrem İzmen

Fuat Sezgin'in Kahire'den Rektörlük üzerinden gönderdiği dilekçe ve sağlık raporu Fakültede işleme konur, hatta Sağlık Bakanlığına bu sağlık raporunun mahiyetine dair görüş sorulur.<sup>22</sup> Fakülte 13 Ekim 1952 tarih, 952 sayılı,

Senelik mezuniyetini Kahire'de geçirmekte olan Asistan adayı Fuat Sezgin'in hastalığına ait rapor ve tercümesi ile Sağlık ve Sosyal Yardım Bakanlığının yazıları ilişik olarak sunulmuştur.

Rapor tarihi olan 29.08.1952 tarihinden itibaren iki ay müddetle mezun sayılmasına müsaadelerini saygı ile rica ederim.

Dekan Prof. Suut Kemal Yetkin

yazısı ile bu durumu Rektörlüğe bildirir. Buna mukabil Rektörlük;

Yıllık iznini Kahire'de geçirmekte olan, Fakülteniz Tefsir Dersi Asistan adayı Fuat Sezgin'in hastalığından dolayı gönderdiği 28.VIII.1952 tarihli rapora göre, rapor tarihinden itibaren iki ay süre ile izinli sayılması uygun görülmüştür.

İşe başladığı tarihin bildirilmesini saygılarımla rica ederim.

Rektör Prof. Dr. Ekrem İzmen

cevabi yazı ile iki aylık raporlu izinli süresinin kabul edildiğini bildirir.

### **6. Doçentlik Çalışması ve Maddi Teşvik**

Bu konudaki belgelerden, o dönem doktorasını tamamlayan ve asaleti tasdik edilmiş olan asistanların hemen bir doçentlik tez konusu belirledikleri ve bu çalışmaya başlayınca da üniversiteden maddi destek aldıkları anlaşılıyor.

Kürsü Profesörü M. Tayyib Okıç bu hususu henüz Fuat Sezgin'in asaleti resmen onaylanmadan Dekanlığa yazmıştı:

İlahiyat Fakültesi Dekanlığına

Asaletinin onanmasını teklif ettiğim Asistanım Dr. Fuad Sezgin'in Doktorasını verdiği ve Fakültemize Asistan olarak girdiği ilk aydan itibaren

<sup>22</sup> 30 Eylül 1952 tarihli yazı ve Bakanlığın Acele kaşeli 2 Ekim 952 tarihli cevabi yazısı.



hazırlamasına müştereken karar verdiğimiz “Nassların tedvini” mevzuu üzerine Habilitation’unu hazırlamaktadır.

Aday olması sebebiyle şimdiye kadar kendisine verilemeyen Habilitation tezi hazırlama tazminatından badema faydalandırılması için gerekli işlemin yapılmasını, saygılarımla rica ediyorum.

Muhammed Tayyib Okıç

Doğmatik Kürsüsü Profesörü

Bu yazı Fuat Sezgin’in asaleti tasdik edildikten sonra Fakülte Yönetim Kuruluna gelmiş 4.XII.1952 gün ve 79 sayılı Kurul kararlarınının 1. maddesi olmuştur:

Doktorasını yapmış ve asâleti tasdik edilmiş olan Asistan Fuat Sezgin’in “Nassların Tedvini” mevzulu habilitasyonu üzerinde çalışmaya başlamış olduğu anlaşıldığından, üniversiteler kanununun 38. maddesi gereğince, kendisine Doçentlik imtihanı için araştırma ve çalışmalarının gerektirdiği süre için her ay (50) liranın verilmesine, İttifakla karar verildi.

Burada doçentlik tez konusu olarak zikredilen “Nassların Tedvini” konulu araştırması bilahare tamamlanacak ve *Buhârî'nin Kaynakları* adıyla yayınlanacak olan meşhur çalışmadır.<sup>23</sup>

## 7. Tekrar İstanbul’a ve Edebiyat Fakültesi’ne Dönüş

İstanbul’un ilim ortamını tanımış, burada yetişmiş, özellikle el yazmaları açısından zengin olan kütüphanelerinin ve sayısız eserlerin kıymetinin farkında ve onlar üzerinde çalışmanın hazzını tatmış biri olarak Fuat Sezgin’in tekrar İstanbul’un alışkın olduğu ve belki de özlediği ilim ve kültür muhitine, yetişmiş olduğu İstanbul Üniversitesi’ne ve hassaten hocası Hellmut Ritter’in (1892-1971) bölümüne dönmeyi arzulayacağını tasavvur etmek zor olmasa gerektir.<sup>24</sup> Fakat hakikat ve gerçek sâikin her zaman kolay veya ilk tasavvur edilebilenden farklı olabileceğini de akıldan çıkarmamak gere-

<sup>23</sup> Kahire’de neşredilen Fuat Sezgin tahkikli *Mecâzu'l-Kur’ân’a* 1954’de takdim yazan Emin el-Hülî de daha o yıllarda bu çalışmadan haberdardır ve şöyle der:

“Dr. Sezgin’in *Mecâzu'l-Kur’ân*’daki uzun sabrı ve titizliği ona el-Buhârî’nin kaynaklarını incelemesinde de yardım etmiş olmalıdır ki biraz bilgi edindiğim bu araştırmasınının, ağır yükü taşımaya ve ilim meydanını doldurmaya istekli gençlerin ciddiyetlerine güzel bir örnek olması için Arapça yayınlanmasını da dilerim.”

Geniş bilgi için bkz. *Mecâzu'l-Kur’ân* (Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1954), ss.5-7. Fuat Sezgin’in Ankara döneminde yoğunlaştığı ve doçentlik üniversite tazminatı almaya başladığı bu çalışma ilk kez Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi XIII nolu yayını olarak 1956’da İstanbul’da neşredilmiştir.

<sup>24</sup> Gerçi Ritter 1949-1955 tarihleri arasında İstanbul’da değil, Frankfurt Üniversitesi’nde profesördür.

kir! Her halükarda Fuat Sezgin, 30.10.1950 tarihinde göreve başladığı Ankara İlahiyat'tan tekrar İstanbul'a dönmek üzere 28.02.1953 tarihinde ayrılır. Yine özlük dosyasındaki resmi yazışmalar ve Fuat Sezgin'in birkaç özel mektubu bu ayrılışın resmi ve şahsi boyutundaki aşamalara kısmen de olsa ışık tutmaktadır.

İstanbul Edebiyat Fakültesi'ne nakil esnasında ve hemen akabinde yine iki Fakülte –Ankara İlahiyat ve İstanbul Edebiyat- arasında bir dizi yazışmalar cereyan eder ki, o dönem için mutad olsa da bu gün için Türkiye üniversite tarihi ve uygulamaları açısından somut bilgi değeri taşımaktadır. Şimdi bu yazışmaların bir kısmına birlikte göz atalım.

İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nin 22 Aralık 1953 tarih ve 5380 sayılı Ankara İlahiyat'a yazısından:

Fakülteniz Asistanlarından Fuat Sezgin Fakültemizde açık bulunan İslâm Araştırmaları Enstitüsü Asistanlığına talip olmuştur. Kendisinin bu yere tayininde Fakültenizce bir sakınca olup olmadığının bildirilmesine müsaadelerinizi saygılarımla rica ederim.

Dekan Prof. Dr. Macit Gökberk

Bu tayinin, ilan edilen bir kadroya müracaat değil, münhal bir kadroya naklen tayin isteği şeklinde geliştiği anlaşılıyor. Ankara İlahiyat Dekanlığı'nın İstanbul Edebiyat Fakültesi'nin mezkur yazısına karşılık 26 Aralık 1953 tarih ve 1099 sayılı cevabi yazısı ise şöyledir:

Fakültemiz Asistanlarından Fuat Sezgin'in Fakültenizde açık bulunan İslâm Araştırmaları Enstitüsü Asistanlığına tayininde bir sakınca görülmediğini saygılarımla arz ederim.

Dekan Prof. Suut Kemal Yetkin

İstanbul Edebiyat Fakültesi'ne naklen tayin işlemi yapılacaktır, ancak bu şekilde naklen asistan alımında uygulanacak usul ve denkliğin ne olacağı konusunda bazı sorular oluşmuş olmalıdır ki, yazışmaların bir kısmı bu hususu tavzih ile ilgilidir. İstanbul Edebiyat Fakültesi, 8 Ocak 1953 tarih ve 93 sayılı yazısı ile Ankara İlahiyat Fakültesi Dekanlığına "Fakültemizin Asistan alma şartlarında bir muadelet olup olmadığını tetkike esas olmak üzere Fakülteniz Asistan alma şartlarının bildirilmesi" talebinde bulunur. Bu yazıya 14 Ocak 1953 tarihli verilen cevap şöyledir:

Halen Fakültemiz Asistanlık Yönetmeliği yoktur. Şimdiye kadar alınan asistanlar Üniversite Kanununun 38.ci ve Ankara Üniversitesi Asistanlığı Yönetmeliğinin 4. cü maddesine göre alınmıştır. Adı geçen yönetmelik maddesinin ilişik olarak sunulduğunu saygılarımla arz ederim.

Dekan Prof. Suut Kemal Yetkin

İstanbul Üniversitesi'nden Ankara Üniversitesi'ne gelen 17 Şubat 1953 tarih ve 10740 sayılı bir sonraki yazı ise naklen tayin işleminin gerçekleştiğini haber vermektedir:

Ankara Üniversitesi Rektörlüğüne

İlahiyat Fakültesi Dekanlığı sözü ile alınan, 26.XII.1952 tarih ve 1099 sayılı yazıya karşılıktır:

İlahiyat Fakültesi Asistanlarından Fuat Sezgin 12.02.1953 tarihli uygun emriyle Umumî Türk Tarihi Asistanlığına atanmıştır.

Olayın kendisine duyurulmasını ve 5434 sayılı kanunun geçici 19 uncu maddesine göre lâzım gelen devir muamelesi ikmâl edildikten sonra sicil dosyasının gönderilmesini saygılarımla rica ederim.

İstanbul Üniversitesi Rektörü a. (imza)

İstanbul Üniversitesi'nin bu yazısını 23 Şubat 1953 tarih ve 31-707/365 sayılı yazısı ilişkisinde Ankara İlahiyat'a ileten Ankara Üniversitesi Rektörlüğü bu yazısında bazı usul konusuna da değinir:

...Gereğinin yapılmasını ve Asistanın işinden ayrıldığı tarihin bildirilmesini ve Üniversitemizden ayrılacak (Öğretim Üyeleri için Senatoca alınan 20.XII.1946 tarih ve 56 sayılı prensip kararına uyularak) Asistanlarımız için de tayinlerindeki usule göre Profesörlerinden muvafakat ve Yönetim Kurulundan karar alınmasına ve Rektörlük kanalıyla evrakın işleme konulmasına müsaadelerinizi saygılarımla rica ederim.

Rektör V. Prof. Suut Kemal Yetkin

Bu yazıya Rektör Vekili olarak imza atan Prof. Suut Kemal Yetkin, bu kez Fakültenin Rektörlüğe gönderdiği 28 Şubat 1953 tarih ve 178 sayılı yazısına Dekan olarak imza atar. Bu yazı Fuat Sezgin'in 28 Şubat 1953 günü Ankara İlahiyat Fakültesi'nden fiilen ayrıldığını da bildirmektedir:

Fakültemiz Tefsir dersi asistanı iken İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Umumî Türk Tarihi asistanlığına tayin edilen M. Fuat Sezgi[n], 28.2.1953 tarihinde görevinden ayrılmıştır.

Adı geçenin Fakültemizden ayrılmasında bir sakınca olup olmadığı hakkında İstanbul Edebiyat Fakültesi Dekanlığının yazısı ile bu hususa dair Yönetim Kurulumuzca ittihaz edilen karar sureti ilişik olarak sunulmuştur.

Gereğinin yapılmasına müsaadelerinizi saygı ile rica ederim.

Dekan Prof. Suut Kemal Yetkin

Resmi evrak üzerinden sebebini göremediğimiz bir detayın bilgisini Fuat Sezgin'in İstanbul'a gittikten sonra Dekan (Suut Kemal Yetkin)'a yazdığı özel mektubunda bulmaktayız. İstanbul'a naklen tayinin yeri ve birimi başta Edebiyat Fakültesi'nin "İslâm Araştırmaları Enstitüsü Asistanlığı" iken sonradan gerçekleşmiş şekli "Umumî Türk Tarihi Asistanlığı" olmuştur. İşaret edilen mektubunda Fuat Sezgin bunun sebebini şöyle belirtir:

Edebiyat Fakültesine naklolma işi uzun bir beklemeden sonra tahakkuk etti. İslam Tetkikleri Enstitüsünün nizamnamesi henüz Senatonun tas-tikinden geçmediği için tayinim muvakkaten Umumi Türk Tarihi Ensti-tüsüne yapılmış.

İstanbul Üniversitesi'nden Ankara'ya gelen bir sonraki yazının konusu Fuat Sezgin'in kanuni kıdeminin dolmuş olması ve maaşının yükseltilmesi-nin düşünülmesidir. İstanbul Üniversitesi'nin Ankara Üniversitesi'ne yazdı-ğı 1 Nisan 1953 tarih ve 11821 sayılı yazı şöyledir:

İlahiyat Fakültesi asistanı iken, Umumî Türk Tarihi asistanlığına atan-mış olan Fuat Sezgin, üç yıllık kanuni kıdem süresini doldurmuş bulun-duğundan, aylığının yükseltilmesi düşünülmektedir.

Kendisi 1.05.1950 tarihinden beri 35 TL aylık almaktadır. Üniversite-nizde çalıştığı süre içinde ehliyeti görülüp görülmediğinin bildirilmesi-ni saygılarımla rica ederim.

İstanbul Üniversitesi Rektörü a. (imza)

Bu yazı da bürokraside mutat olduğu üzere Üniversiteden Fakülteye, Fakültenin Kürsü Profesörüne yazılır. Tefsir Kürsüsü Profesörü Prof. M. Tayyib Okiç'in Dekanlığa 20 Nisan 1953 tarihli yazdığı cevabi yazı, "İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Umumî Türk Tarihi asistanı Dr. Fuat Sez-gin'in, Fakültemizde Tefsir asistanı sıfatıyla çalıştığı süre içinde, üstün ehli-yeti görüldüğünü, saygılarımla arzderim" şeklindedir. Ve onun bu kanaati, Dekanlıktan Rektörlüğe, Rektörlükten İstanbul Üniversitesi'ne aktarılır.<sup>25</sup>

İdari ve mali hususların sebep olduğu bu yazışmaların sonuncusu İstan-bul Üniversitesi'nin 25 Nisan 1953 tarih ve 4102-203/12029 sayılı şu yazısı olmalıdır:

Ankara Üniversitesi Rektörlüğüne

İlahiyat Fakültesi Tefsir Dersi asistanı iken Umumî Türk Tarihi asistan-lığına atanmış olan Fuat Sezgin'in Üniversiteler Kanununun 38 inci

<sup>25</sup> Fakülte-Rektörlük, 21 Nisan 1953, sayı 351.

maddesi uyarınca hangi tarihte tazminat almağa başlamış olduğunun bildirilmesini saygılarımla rica ederim.<sup>26</sup>

Burada istifsar edilen tazminattan kastın, o dönem doçentlik çalışması için verilen Üniversite tazminatı olduğunu, Ankara İlahiyat'ın, cevabına esas olmak üzere Ankara Üniversitesi Rektörlüğüne yazdığı 28 Nisan 1953 tarih ve 395 sayılı yazıdan çıkarmak mümkün gözükmektedir:

Fakültemiz Tefsir dersi asistanı iken İstanbul Edebiyat Fakültesine nakleden Fuat Sezgin'e, Üniversiteler Kanununun 38.ci maddesi gereğince her ay 50 lira 1.1.1953 tarihinden itibaren verilmeye başlanmıştır.<sup>27</sup>

Keyfiyeti saygılarımla arz ederim.

Dekan Prof. Suut Kemal Yetkin

Fuat Sezgin'in Fakülte özlük dosyasına göre bu konu onun hakkındaki resmi yazışmanın son konu ve evrakını teşkil ediyor.

### **8. Fuat Sezgin ve Muhammed b. Tavit et-Tancî**

Resmi belgeler ve yazışmalar elbette olayların ve gelişmelerin detaylarını, arka planlarını, yaşananların fikir ve duygu boyutlarını tamamıyla yansıtamaz. Belki nitelikli hatıratlarda zikredilen tasvirler üzerinden yakalana-bilecek arka plan bilgilerine tesadüfi dosyalara girmiş şahsi yazışmalar da kapı aralayabilmektedir. Elbette aralanan bu kapı daha gerisi veya ilerisi hakkında merak uyandırmaktadır. Fuat Sezgin'in özlük dosyasında yer alan el yazısı ile yazdığı üç şahsi mektup hem bilgilendirici hem düşündürücü hem de meraklandırıcı mahiyettedir.

Ankara İlahiyat'ın açılışını müteakip ilk yıllarda -daha önce işaret edildiği üzere- Fakültenin akademik kadrosunun oluşturulması ve güçlendirilmesi de gündemdedir, yurtdışından rüştünü ispatlamış Profesör getirilmesi dahi değerlendirilmektedir. Düşünülen ve Profesörlük teklifi yapılan, biyografisi gözden geçirildiğinde birikiminin evsafı daha iyi anlaşılacak olan Faslı M. Tavit et-Tancî (1918-1974)'dir.<sup>28</sup> Tavit et-Tancî bu teklifi kabul ederek

<sup>26</sup> Rektörlük-Fakülte, 27 Nisan 1953, sayı 31-707 / 840.

<sup>27</sup> Bu tarih yukarıda zikredilen doçentlik çalışması tazminatı olan aylık 50 liradır.

<sup>28</sup> Muhammed et-Tancî'nin Türkiye'de ilahiyat sahasının bilimsel gelişmesine ve birikimli akademisyenlerin yetiştirilmesine sağladığı katkı farklı vesilelerle yâdedilmektedir. *Uluslararası Prof. Muhammed b. Tavit et-Tancı Sempozyumunda* (13-14 Ekim 2011) sunulan tebliğler onun çok yönlü ve güçlü ilim adamlığını ortaya koymaktadır. Et-Tancî'nin kendi çalışmalarının derlendiği, *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi* "Muhammed b. Tavit et-Tancî Özel Sayısı"nın [4:1 (2011)] sayı editörü (ss.2-12) ve takdim yazısı (ss.13-24) onun ilmi kişiliği hakkında bilgi vermektedir. (bkz. <<http://www.emakalat.com/issue/5492>>). Onun İslam tetkikleri sahasındaki ilim adamlığının mümtaz vasıfları ve uluslararası düzeyde gördüğü takdir şu şekilde kayda geçirilmiştir:

"Zâhid Keversî onun Doğu ve Batı kültürünü şahsında topladığını ve büyük övgülere hak kazandığını söyler. Abdülazîz el-Ehvânî, Emced et-Tarablusî, Ahmed Seyyid Sakr, Fuâd

## Ankara'da başta İlahiyat olmak üzere Dil Tarih ve Coğrafya Fakültelerinde

Seyyid, Abdurrahman Bedevî, İhsan Abbas ve Şükrî Faysal gibi âlimler de kendisini övgüyle anmış; Louis Massignon ve Franz Rosenthal et-Tancî'yi takdir etmiş; Hellmut Ritter onun için "Mağrib ülkesinden büyük bir âlim" nitelemesi yapmıştır. Kadîm ilimler tarihiyle ilgilenen Batılı ilim adamları matematik ve astronomi metinlerinden anlayamadıkları yerleri zaman zaman kendisine gelip sormuşlardır." (Bekir Topaloğlu, "Tancî, Muhammed," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c.39, s.563).

İlmî hayatına ilişkin Bekir Topaloğlu *DİA* maddesinde şu bilgilere yer vermektedir:

"Tıtvân ile Tanca arasında bir yerleşim merkezi olup adını bir kabileden alan Vadrâs'ta 1918'de doğan Muhammed et-Tancî'nin babası ile dört amcası İspanyol sömürgecilerine karşı on iki yıl boyunca savaşmış, iki amcası şehid olmuştu. Muhammed et-Tancî ilk eğitimi bir ara kadılık görevi de üstlenen babasından almış, hıfzını tamamlamış ve temel ilimlere ait bazı manzum metinleri ezberlemiş; bundan sonra da Karaviyyî'nin ilim çevresinden faydalanmak için Fas'a gitmiş; orada özellikle astronomi alanında zengin bilgi ve tecrübelerle sahip bulunan Muhammed el-İlmî'nin derslerine uzun zaman devam ederek ondan matematik ve astronomi öğrenmişti. 1936-1939 yıllarında Tıtvân'da öğretimlik yapmış; ardından ilim tahsili için Kahire'ye gitmiş (1939), Kahire Üniversitesi (Câmi'atu Fuâdî'l-Evvel) Edebiyat Fakültesi'nin Tarih Bölümü'ne kaydolmuş, lakin bir süre sonra Arap Dili Bölümü'ne geçmiştir. 1943'te mezun olan ve Kral Fârûk'tan ödül kazanan Tancî, Yüksek lisans çalışması olarak Ahmed Emîn kendisine İbn Haldûn'un *Mukaddime*'sinin ilmî neşrini önermesi üzerine eski eserlerin tahkik ve neşri dünyasına girmiş ve bu faaliyet hayatının sonuna kadar ilmî çalışmalarının en önemli alanını teşkil etmiştir. Kahire'de bulunduğu uzun yıllar boyunca eser tahkikiyle ilgili çalışmalara katıldı; bu şehirdeki yazmalar enstitüsünün kuruluşu, kataloglarının düzenlenmesi vb. hususlarda yardımcı oldu. 1953'te Türkiye'ye davet edilen Tancî, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde İslâm Felsefesi Kürsüsü profesörlüğüne tayin edildi. Burada İslâm felsefesi derslerini okutmaya başladı; bir yıl sonra vefat eden Yusuf Ziya Yörükân'dan boşalan İslâm dini ve mezhepleri tarihi derslerini de üstlendi. Ülkesindeki ilim adamları ve devlet ricâlinin daveti üzerine 1962 yılında Fas'a giden Muhammed et-Tancî, Rabat Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde Arap dili ve edebiyatı, Karaviyyî'nin Üniversitesi'nde İslâm felsefesi ve İslâm mezhepleri tarihi derslerini okuttu. Ayrıca Telif Tercüme ve Neşriyat İşleri Genel Müdürlüğü görevini yürüttü." (Topaloğlu, "Tancî, Muhammed," *DİA*, c.39, ss.562-563).

Et-Tancî, 1965 yılında ikinci kez Türkiye'ye davet edildiğinde İstanbul'a gelir ve yerleşir. Bu süreci Ethem Ruhi Fırlalı şöyle anlatmaktadır:

"Bu gelişinde de 30 Ekim 1965 - 31 Ekim 1970 yılları arasında İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü'nde Kelâm ve İslâm Mezhepleri Tarihi derslerini; İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde de Arap Dili ve Edebiyatı derslerini okutmuştur. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanlığı, 1969 yılında bir deniz kazasında kaybettiğimiz İslâm Mezhepleri Tarihi Kürsüsü Başkanı Doç. Dr. Yaşar Kutluay'ın yerine, İslâm Mezhepleri Tarihi Kürsüsü Profesörlüğüne ve Başkanlığına Prof. Dr. Muhammed b. Tâvî't et-Tancî'nin İstanbul'dan tekrar Sözleşmeli Profesör sıfatıyla davet edilmesine karar verdi. Bu teklifi kabul eden Tancî Hoca, 1 Kasım 1970 tarihinden itibaren naklen atandığı Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Dini ve Mezhepleri Tarihi Kürsüsünde hem bu kürsüyü yönetmiş hem de İslâm Mezhepleri Tarihi derslerini okutmuş ve ayrıca İslâm Hukuku kürsüsünü de yönetmiştir. O, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ndeki ders ve yöneticilik görevlerinin yanında, 1970-1971 ders yılından itibaren İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde Arap Dili ve Edebiyatı derslerini okutmuştur. Uzun uğraşlardan sonra 1973 yılında Türkiye Cumhuriyeti vatandaşlığına geçen Prof. Dr. Muhammed b. Tâvî't et-Tancî (Beşiktaş nüfus idaresinden verilen 22.3.1973 tarih ve 129346/896842.KI numaralı cüzdana göre adı ve soyadı: Muhammed Ben Tavit TANCİ), 20 Mart 1973 tarihli kararla Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne aslı maaşlı ve kadrolu olarak atanmış ve İstanbul Üniversitesi'ndeki görevinin yanında 1974-1975 öğretim yılı başından itibaren Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi'nde Arap Dili ve Edebiyatı derslerini de okutmaya başlamıştı." (Ethem Ruhi Fırlalı, "Takdim," *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları* 4:1 (2011), ss.14-15).

ders verir. et-Tancî, 1 Ekim 1953-28 Şubat 1962 ve 1 Kasım 1970-29 Aralık 1974 yılları arası Ankara Üniversitesi'nin akademik kadrosunda yer almıştı. Onun Ankara İlahiyat'a davet edilmesi ve bu surette Türkiye'ye gelip Türkiye'yi sevmesinde Fuat Sezgin'in en azından iletişim katkısı olduğu açıktır. Bunu Fuat Sezgin'in Mart 1951'de el yazmaları üzerinde araştırma yapmaya gittiği İstanbul'dan yazdığı mektubunda da görüyoruz:

Sayın Dekanım, 10.3.1951, İstanbul  
Bugün İstanbul'a vasıl olduğumda<sup>29</sup> Tancalı âlim Muh. b. Tavit al-Tancî'nin mektubu ile karşılaştım. Tahmin ettiğim gibi 10.2 951 tarihli mektubunda fakültenin daveti ile ilgili bazı şeyler soruyordu. Kendilerine bir mektup daha yazacağım. Fakültenin daveti ile ilgili satırların mealini aşağıda arz ediyorum. En derin saygılarımın kabulünü rica ederim.

Fuat Sezgin

Ankara ilahiyat fakültesinden mektubun arka tarafında suretini bulacağın bir mektup aldım. Hakkımdaki hüsnü zannınızdan dolayı hepimize teşekkür ederim. Ben kendimin insanların beni yükselttikleri mertebede bulunduğuma inanmıyorum. Hatta kendi nefsimde halkın bende gördüklerini veya bende bulunduğunu zannettikleri şahsiyeti birbiriyle mukayese edince kendi kendime utanıyorum. “ya Rabbi, benim cehaletimi ört” sözünü tekrarlamaktan daha isabetli bir şey yapamıyorum.

Şimdi senden şunu rica ediyorum. Altını çizdiğim cümlelerden ne kastedildiğini öğrenip bana bildir. Meselâ benden ne gibi şartlar istiyorlar? Türkiye'nin bildiğim ahvali nedir? Kabul edip etmemek başka mesele. Bu âlicenap davete cevap verme hususunda daha fazla gecikmek için bana hemen mektup yaz.

Ben şahsen siz Müslüman Türklerin yanında çalışmayı Madrid Üniversitesi'nin ne kadar cazip olursa olsun davetine tercih edeceğim. Belki bu vesile ile Prof. Gomez'in bildiğim ısrar ve teklifine karşı meşru bir mazeretim olur.

---

<sup>29</sup> Müsteşirler Kongresi hazırlıkları bağlamında görevlendirme ve İstanbul'a gelişi ve el yazı dilekçe ile bilgilendirmesi:

“İlahiyat Fakültesi Dekanlığına  
1-3-951 tarih ve 162 sayılı emriniz üzerine 9-III-951 tarihinde yazma eserler üzerinde çalışmak kastıyla hareket ettiğimi saygılarımla sunarım.  
9-III-1951  
Asistan adayı F. Sezgin”

Tanrıdan size ve bana hayırlıyı bahşetmesini dilerim.<sup>30</sup>

Bu mektuptan anlaşılacağı üzere Fuat Sezgin, et-Tancî'nin Ankara İlahiyat'a hoca olarak davet edilmesi süreçlerinde hem Fakültenin isteği hem de et-Tancî'nin eğilimiyle bir nevi aracılık yapıyor ve hatta takdir edip ilim bakımından Ritter'den bile üstün tuttuğu bu Faslı alim et-Tancî ile Ankara'da tefsir alanında çalışmayı, ona asistanlık yapmayı zihninden geçiriyor. Fuat Sezgin'in vereceği malumat üzerinden Ankara İlahiyat'ı tanımaya ve anlamaya ve akademik teamüllerini öğrenmeye çalışan et-Tancî'nin bu meydana merak ettiği soruları Fakülte Dekanı Suut Kemal Yetkin, gayri resmi bir üslupla Fuat Sezgin'in cevaplamasını ister.<sup>31</sup>

İkinci mektup, bir taraftan Fuat Sezgin'in İstanbul'a tayin işlerinin seyrini ve muhtemelen Ankara'da yaşadıklarını hissettirirken, diğer taraftan et-Tancî'nin ilmi konumunu nasıl takdir ettiğini, ancak onun Ankara İlahiyat'a getirilmesine yönelik Fakültede sanki bir mukavemetin olduğunu ima eder.

Sayın Dekanım;

İstanbul 21.II.1953

Edebiyat Fakültesine naklolma işi uzun bir beklemeden sonra tahakkuk etti. İslam Tetkikleri Enstitüsünün nizamnamesi henüz Senatonun tasdikinden geçmediği için tayinim muvakkaten Umumi Türk Tarihi Enstitüsüne yapılmış. Bu ayın sonuncu günü yani 28'inde burada işe başlayacağıma nazaran oradan da o tarihte ayrılmış gösterilmemi rica edeceğim.

<sup>30</sup> Burada kastedilen, meşhur Arap dili ve Edebiyatı profesörü Emilio García Gómez. (1905-1995, Madrid) olmalıdır. Bkz. <[https://aman.cervantes.es/es/biblioteca\\_espagnol/emilio\\_gg/emilio\\_garcia\\_gomez.htm](https://aman.cervantes.es/es/biblioteca_espagnol/emilio_gg/emilio_garcia_gomez.htm)>

<sup>31</sup> Daktilo ile yazılmış ve ıslak imzası olmayan bu metin şöyledir:

"Fuat bey

Tancî'nin mektubunda sorduğu hususlara ait verilecek bilgiler şunlardır:

1. Kendisine ayda 1500 lira ücret verilecektir belgesi çıktıktan sonra eline geçecek miktar 1164 liradır.
2. Bu para vazifeye başladığı günden itibaren tahakkuk ettirilir.
3. Tatillerde iki ay izin verilir ve istediği yere gidebilir. Yalnız bu iki aylık seyahati esnasında yol parası verilmez.
4. Mısır'dan Türkiye'ye gelmesi için yol parası verilir.
5. Fakültemizde okutacağı ders saati 3. sınıfta iki, 4. sınıfta 4 saattir. Seminer saatleri buna dahil değildir.
6. Devamlı hastalık anında aylığı tam olarak üç ay müddetle verilir. Sözleşme Ankara Üniversitesi Rektörü ile yapılır. İlahiyat Fakültesinde tefsir dersini okutması için teklif Dış İşleri Bakanlığı vasıtasıyla yapılır.
7. Türkiye'ye geldiğinde kıyafet ve sair hususlarda Türk kanunlarına uygun hareket etmesi gerekir.

Bu maddeleri Fakülteden hususi surette öğrenmiş gibi formüle ederek kendisine yazmanızı ve acele cevap vermesini bildirmenizi rica ederim  
Dekan Prof. Suut Kemal Yetkin"



Bunu sadece iş icabı yazdığımı kabul buyurmayınız. Badema yazacağım. Belki aradan zaman geçtikten sonra mazinin daha objektif bir muhasebesini yapmak imkânı hasıl olur.

Tancı'ye aldığınız kararı yazdım. Buraya nakledildiğimden bahsetmedim. Şayet bu teşebbüsünüzde muvaffakiyet hasıl olursa cidden Fakülteye büyük bir alim kazandırmış olursunuz. Formasyonu ne olursa olsun Ritter<sup>32</sup> de dahil olmak üzere o seviyede bir oryantalist tanımadığımı her zaman söyliyeceğim. inşaallah muvaffak olursunuz.

Bilvesile en derin saygılarımı kabul buyurmanızı rica ederim

Fuat Sezgin

Üçüncü mektup, et-Tancı'den başta Ankara'da tefsir dersi vermesi istenirken bilahare bunun İslam felsefesine değiştirildiğini, onun bunun sebebini bilmediğini, kararını verirken kendilerini kıramayacağı Dekan ve Yö-rükân'la yazışmasının da etkili olduğu anlaşılıyor.

Sayın Dekanım,

İstanbul 4/III/1953

Dün Tancı'den mektup aldım. Fakültenin daveti ile ilgili kısmın tercümesini aşağıda sunuyorum. Mütalaa buyuracağınız vechile bazı şeylerin izahını, tefsir kürsüsü yerine İslam felsefesine istenmesinin sebeplerini öğrenmek istiyor.

Diğer taraftan, hiç de mühim olmamakla beraber buraya naklettiğimi kendilerine yazmam lâzım. Bu âlimin bana gösterdiği alâka bir tesadüfün temin ettiği arkadaşlıktan ileri geliyor. Yalnız ayrılışımı daha son-

<sup>32</sup> Hellmut Ritter (1892-1971), Türkiye'de Batılı anlamda şarkiyat ve doğu dilleri filolojisinin kurucusu sayılır. Fuat Sezgin'i bu sahaya çeken, onun akademik yetişmesine katkısı olan ve ömrünün uzun bir dönemini İstanbul'da tetkikle geçirmiş Alman bilim adamıdır. Almanya'daki öğrenimi esnasında Carl Brockelmann (1868-1956), Paul Kahle (1875-1964), Theodor Nöldeke (1836-1930), Enno Littmann'dan (1875-1958) şarkiyat ve doğu dilleri okudu. 1914-1918 savaş yıllarında askerliğini İstanbul ve Irak'ta yaptı. Hamburg Doğu Dilleri Kürsüsü Profesörü oldu (1919-1926). İstanbul'da toplam 30 seneye yakın araştırmalarda bulundu. Alman Şarkiyat Enstitüsü'nün İstanbul şubesini kurdu. İstanbul Edebiyat Arap ve Fars Filolojisi'nde dersler verdi. (Özcan Taşçı, "Ritter, Hellmut," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c.35, ss.133-134). Josef van Ess, "Die Doktorarbeit. Erinnerungen aus der Steinzeit der Orientalistik" isimli makalesinde Ritter'in ilmi titizliğini, vukufiyetini, ilerleyen yaşında bile günlük yoğun çalışmakta olduğunu hayranlıkla ele alır. (bkz. "Die Doktorarbeit. Erinnerungen aus der Steinzeit der Orientalistik," *Die Welt des Islams* 51:3-4 (2011), ss.279-326). Ritter, Ahmet Ateş'in kaleminden şu şekilde takdim edilir:

"1939-1945 yıllarındaki İkinci Dünya Savaşının tesirlerine rağmen, H. Ritter'in İstanbul Üniversitesi'ndeki çalışmaları memleketimiz için son derecede faydalı oldu. Üniversite kütüphanesindeki çalışmaları için ayrılan bir dairede, bu kütüphanenin zengin koleksiyonlarından da istifade ederek, Şarkiyat Enstitüsünü kurdu. Bu arada da talebelerine modern filoloji usulleri ile beraber, Avrupa ilminin şarkiyat sahasında varmış olduğu sonuçları öğretiyordu. Memleketimizde gerçek mânada tenkitli metin neşri usulünün yerleşmesi ve böyle usullere göre hazırlanmış olan metinlerin neşri onun derslerinden sonra başlamıştır." (Ahmet Ateş, "Hellmut Ritter," *Şarkiyat Mecmuası* 5 (1964), ss.2-3).

raki mektubumda yazmayışım biraz garip olacak, müsaade buyurursanız ona muvakkaten ayrıldığımı yazayım. Buraya geldikten sonra bir izah tarzı bulur özür dilerim. Tancı'yi getirtmek hususunda gösterdiğiniz sebat ve azmi hayranlık ile karşılıyorum. Saygılarımın kabulünü rica ederim.

F. Sezgin

Mektubun tercümesi

...Benim oraya çağrılmam hususunda yeni haberleriniz geldi. Siz beni utandırdınız, muhterem dekanınız ve Yusuf Ziya bey aynıyle mukabele edemeyeceğim bir incelik ve kibarlıkla yazıyor ve meselenin nasıl bir seyr takip ettiğini izah ediyorlar. Sana birkaç sefer söylediğim gibi onlara itiraz etmek hakkını kendimde göremedim. Yalnız garip bir benlik duygusu beni fakültenizin kararı üzerine mütereddit vaziyette bıraktığını ihsasla, rencide ediyordu ve sadece onları herhangi bir cevap vermemeleri bakımından kusurlu buluyordum. Ben de bu bakımdan tamamile hata ediyormuşum. Buradan ayrıldıktan sonra kendi kendime şu suali sordum: Ben bu zatların yerinde olsa idim ne yapardım? .../...2 Benim de hareketim onlarınkinden farksız olurdu. Bu husustaki duygum her ne olursa olsun siz hepiniz benim için hayırlı olandan başka bir şey yapmadınız. Allah ta daima sizi hayırlara götürsün. Bana bu husustaki fikrini bildirmemiş olmana rağmen fakültenize cevap vereceğim. Fakat sadece bir tebliğ ile iktifa etmene, bu yeni durum karşısında neler düşündüğünü izhar etmemene mana veremedim. Sonra tefsir yerine İslam felsefesine istenişimi de anlayamadım.

Bu yeni durumumu bana derhal yazmanı rica ediyorum. Fakültenizin kıymetli yazısına cevap vermiş olmamla beraber bana bu yeni gelişmeyi hemen yazmanı istiyorum sayın dekanınıza ve Yusuf Ziya beye hürmet ve selamlarımı sunarım. Yarın veya öbür gün kendilerine cevap yazacağım.

## Sonuç

Fuat Sezgin'in Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ndeki asistanlığı dönemine ait bilgi ve yazışmaları bulabildiğimiz 218 sırt nolu personel öz-lük dosyası, gerek Fuat Sezgin'in akademik kariyerinin erken dönemlerine gerekse bizzat Fakültenin kendi tarihinin erken bir kesitine, bununla birlikte o yılların özellikle akademik bürokrasisine ışık tutacak malumâtı muhtevirdir. Kısa bir tarih dönemini kapsayan bir öz-lük dosyasından bile bu derece bilgi elde edilebilmesi, iyi muhafaza ve tasnif edilmiş akademik personel

özlük dosyalarının -her biri aynı yoğunluk ve kıymette olmasa da- muhtemel biyografi, kurum tarihi, ilmi düşünce ve yaklaşımları hakkında tarihi vesika olabileceklerini hatırlatıyor. Bu nedenle Sezgin'in diğer özlük dosyalarının gözden geçirilmesi, başta kendisinin biyografisi olmak üzere, aynı zamanda kurum ve düşünce tarihi bakımından anlamlı olacaktır.

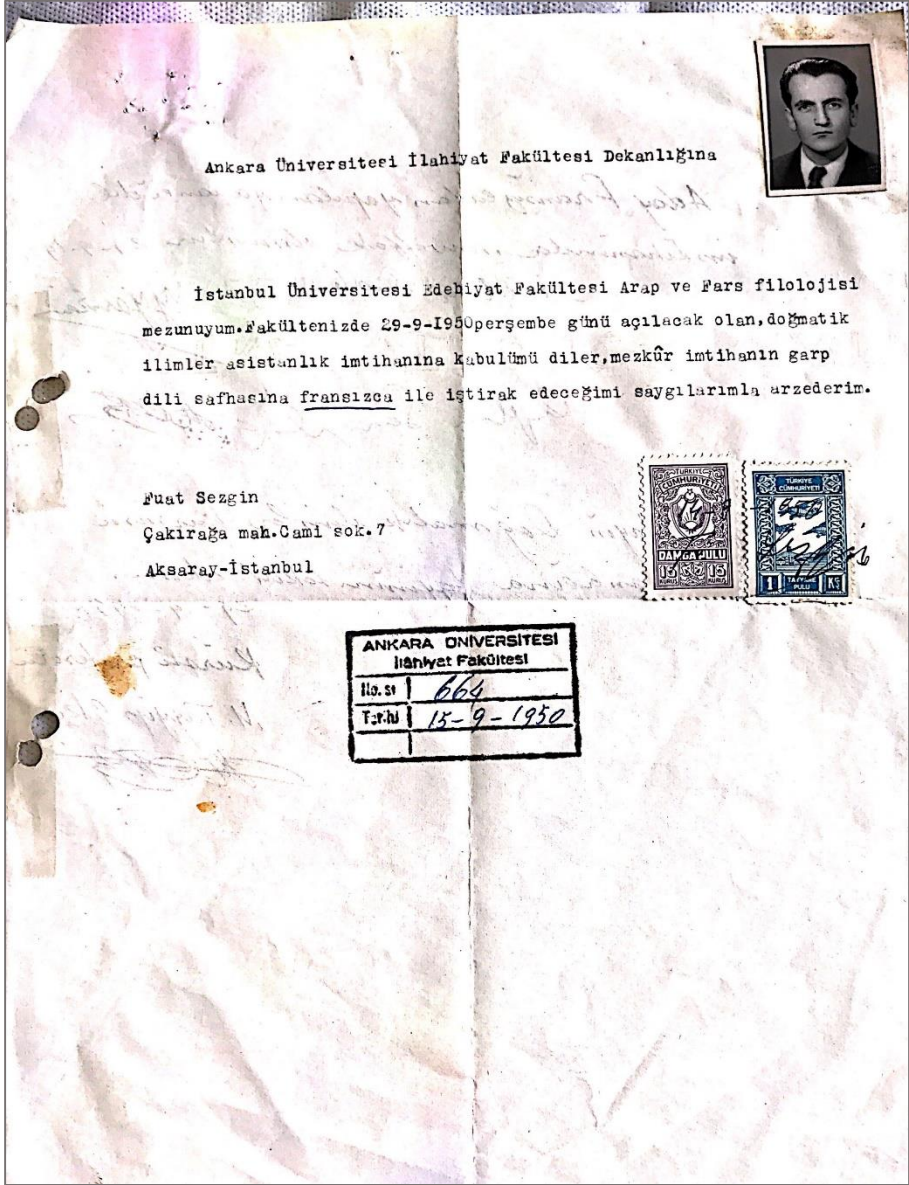
Onun Ankara İlahiyat Fakültesi özlük dosyasındaki evrakların sırf tasnif ve takdimine yoğunlaşan bu yazıda, Arap ve Fars Filolojileri mezunu hevesli, azimli ve çalışkan genç bir akademisyenin Arap Dili ve Tefsir sahasını ilgilendiren hicri ikinci asrın kıymetli bir eseri *Mecâzu'l-Kur'ân* üzerinde yaptığı doktora çalışmasındaki dikkat ve titizliğinin, onu, diğer yakın bir alan olan hadîse, hadîs literatüründeki erken dönem eserleri ve özellikleri ile bu eserler arasındaki ilişki ve kaynaklıklar gibi konulara sevk ettiğinin izleri görülebilmektedir.

Ankara İlahiyat Fakültesi'nin -o günkü ismiyle- "Doğmatik İlimler Kürsüsü"nü ve tefsir dersinin ilk asistanı olan ve çalışmalarını ağırlıklı olarak bu sahada sürdüren, İstanbul Edebiyat Fakültesi İslam Tetkikleri Enstitüsü asistanlığına geçmesinin ardından ise İslam düşüncesi ve bilim tarihine yönelen; hayatının dönüm noktalarından biri olan 1960 sonrası gittiği Frankfurt Üniversitesi'nde Bilim Tarihi alanında yoğunlaşan ve bu sahadaki çalışmalarıyla ilim dünyasındaki seçkin yerini alan Fuat Sezgin, bugün bhusus onun ilmi hayatındaki azmini, başarısını ve mirasını görünce, acaba "Ankara İlahiyat'ın bu seviyeye yükselen ilk tefsir asistanı, çalışmalarını Ankara'da ve tefsir sahasında sürdürseydi, bu sahada nasıl bir fikir ve ilim mirası bırakırdı?" tarzındaki cevabı verilemez bir soru yine de ister istemez zihinden geçebiliyor. Bununla birlikte, İslam tarihine insanlık tarihinin elzem bir medeniyet halkası olarak bakan Fuat Sezgin'in İslam tarihini ve tefekkürünü Müslümanların bir dönemler katkı ve üstünlükleri olan bilimler tarihi özelinden ortaya koyma çabaları, din olarak İslam'ın doğru ve hurâfesiz anlaşılabilmesi için bizâtihi ilahiyatçılara/akademisyenlere geniş bir ufuk, tutarlı yaklaşım ve kâfi bir cevap sunmaktadır. O âdeta, öğrendiği yabancı diller ve ilmi tetkik yönetimlerini uygulayarak tarihin bize miras bıraktığı kıymetli yazma eserler ve kütüphaneler üzerinden ilgilendiği alanın erken devirlerine uzanmış; o devirler ve sonraki süreçlerdeki ilim, düşünce ve din tasavvurlarının mahiyet ve dinamiklerini başarı ile tahlil ve tespit edebilmiştir. Bu tahlil ve tespitlerin, özellikle zaman zaman nükseden -belki itibar da gören- indirgemeci, lafızcı ve ayrıştırıcı din söylem ve yaklaşımları karşısında ne denli güçlü delil niteliğinde oldukları izahtan varestedir. Bu yönüyle Fuat Sezgin'in bizzat kendi akademik seyr-i sulûküne önem-

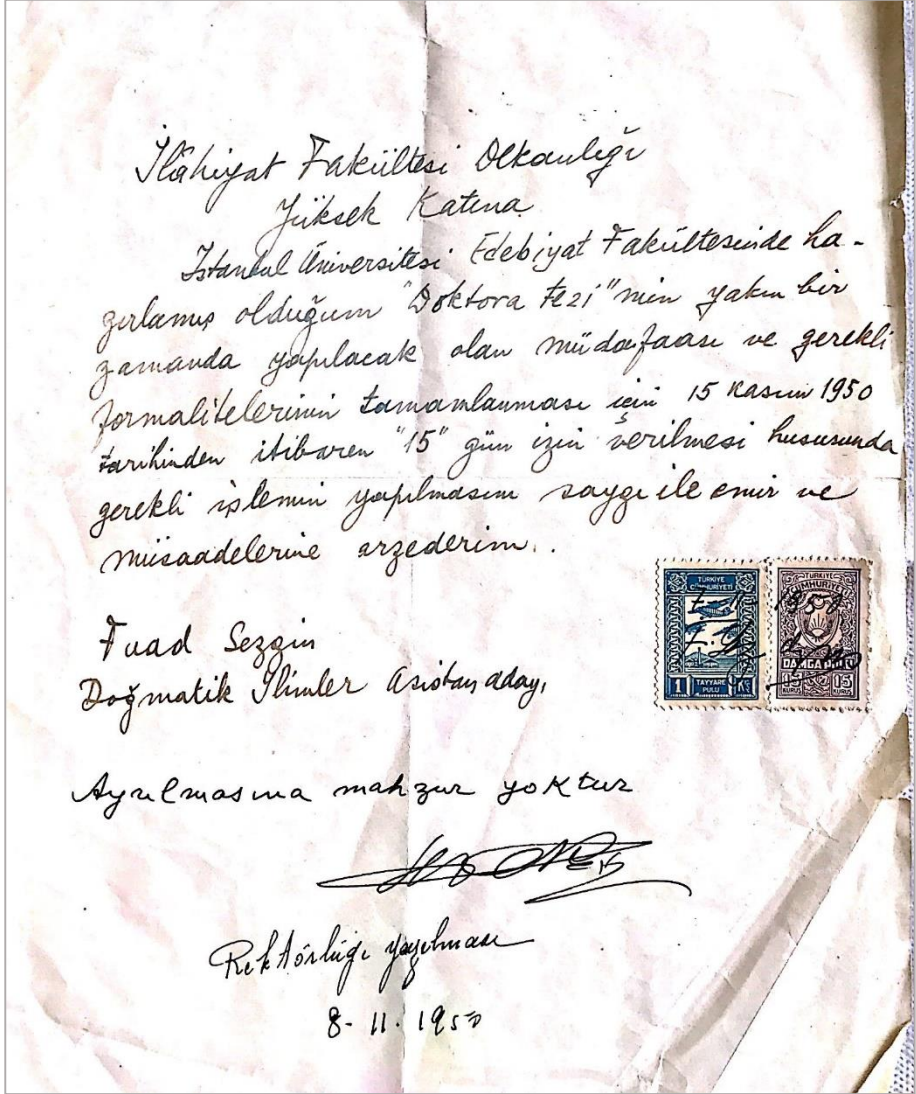
li bir erken dönem Tefsir ve Arap dili kaynağı ile başlayıp, önemli bir Hadis kaynağında yoğunlaşarak devam etmesi; akabinde Müslüman coğrafyanın dini, fikri ve tecrübi bilgi alanlarındaki gayret ve çalışmalarını bir bütünün parçaları şeklinde ele alması; hem -şayet hala varsa- İslam'ı bilgi ve bilim karşısı görenlere hem de -ne yazık ki hala var olan- İslam'ı ve Müslümanların düşünce tarihini kavramada başkaca bilimlerin yeri olmaz diyenlere insaf ve iz'an çağrısıdır.

İlmi ve kurumsal gelenek oluşturmak ne kadar önemli ise kıymetli bir geleneğe ait olmak da o kadar anlamlı ve önemlidir. Fuat Sezgin'in Ankara İlahiyatın ilk yıllarında bu Fakültede görev alması, Türkiye'de ilmin ve hasaten İlahiyat ve İslam tetkiklerinin geleceğini düşünen ve fiilen işin içinde olanlardan olması Ankara İlahiyat geleneğinin bir ayrıcalığı ve gururudur.

Her anlamda ilmin hakkını verip ilme hizmet ederek bugünün Müslüman coğrafyasının geleceğine ışık tutmak çabasında olan Fuat Sezgin hoca'nın ruhu şâd, akıl ve gönlünü kazandığı ilim câmiamızın duaları onun ilme olan katkısının şâhidi ve sadaka-i câriyesi olsun.



Fuat Sezgin'in Ankara İlahiyat'a Asistanlık İçin Müracaat Dilekçesi



Fuat Sezgin'in Kendi El Yazısı



## ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ (AÜİFD)

### A. Genel Yayın İlkeleri

1. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* hakemli bir dergidir. Mart ve Eylül aylarında olmak üzere yılda iki kez yayınlanır.

2. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'*nde, telif makale, araştırma notu, makale ve kitap değerlendirmesi, bilimsel toplantı değerlendirmesi, edisyon kritik tarzındaki çalışmalar yayınlanır.

3. Dergide Türkçe, İngilizce, Arapça, Farsça, Almanca ve Fransızca makaleler kabul edilir.

4. Dergiye gönderilen yazılar başka bir yerde yayınlanmamış ya da yayınlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır.

5. Yayınlanması talebiyle *AÜİF Dergisi'*nde yayınlanan makalelerin yayın hakkı *AÜİF Dergisi'*ne aittir.

6. Teslim edilen makalelerin yayına kabulüne yönelik değerlendirmelerde şu kriterler dikkate alınır:

- Çalışmanın bilimsel ve özgün olması; alana katkıda bulunması
- Çalışmanın ele aldığı konunun temel kaynaklarına dayanması
- Konu ile ilgili daha önce yapılmış çalışmaların taranmış olması
- Çalışmada kullanılan dil ve üslûbun akademik teamüllere uygun olması
- Alanla ilgili terminolojinin yerinde ve doğru kullanılması
- Makalenin amaç ve içeriğine bağlı olarak, makalede bir tez ve bu tezi destekleyen argümanların olması

7. Araştırma makaleleri, tahkikler ve tercüme hakem görüşüne arz edilir. Araştırma notları, eser değerlendirmeleri, tanıtım vs. hakkında hakem görüşü talep edilmez.

8. **Makale Takip Süreci:** Yayınlanması talebiyle Dergi'ye teslim edilen yazıların şekil ve içerik yönünden ön-değerlendirmesi *AÜİFD* Yayın Kurulu'na yapılır. Bu inceleme sonucunda Kurul, yazıların hakemleme sürecine girip girmeyeceği konusunda karar verir. Hakemlenmesi uygun bulunmayan yazılar, Kurul tarafından reddedilir. Hakemlenmesi yönünde karar verilen yazılar, ilk aşamada, iki hakem görüşüne arz edilir.

- Her iki hakem de "yayınlanamaz" raporu verirse, yazı yayınlanmaz.
- İki hakemden sadece biri "yayınlanır" raporu verirse veya Yayın Kurulu hakem raporlarını yeterli görmezse, üçüncü bir hakemin görüşüne başvurulur. Gelen rapora göre son kararı Yayın Kurulu verir. (*AÜİF Dergisi* Yayın Kurulu, gerekli görüldüğü takdirde, üçüncü hakeme başvurmaksızın nihai kararı verme hakkına sahiptir).
- Hakemlerden bir veya ikisi, "düzeltmelerden sonra yayınlanabilir" raporu verirse, yazı, gerekli düzeltmeleri yapması için yazara geri gönderilir ve düzeltmelerden sonra gelen haliyle, nihai değerlendirmeyi almak için tekrar ilgili hakemin/hakemlerin görüşüne sunulur.
- Onaylanan makaleler, *AÜİFD* formatına uygun hale getirilmesi için yazara gönderilir.
- Yayın Kurulu, Dergi'nin görünüm ve üslup bütünlüğünü temin etmek amacıyla yazılarda imla vs. ile ilgili küçük değişiklikler yapma hakkına sahiptir. Ayrıca Kurul üyeleri, yazarlara içerik, dil ve üslûp konusunda değişiklik önerisinde bulunabilir.
- Nihai versiyonlar son okumaya tabi tutulur ve yayına hazırlanır.



**Not:** 2016 yılından itibaren normal tercüme makale yayınına son verilmiştir. Yayın Kurulu'nun akademik katkısının yüksek olacağına karar vereceği nadir makaleler bu kuraldan istisna edilmiştir.

### **B. Dergiye Makale Teslim Etmek İsteyenler İçin Bilgi**

1. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*'nde yayımlanacak yazılar, (resim, şekil, harita, bibliyografya vb. malzeme hariç) ortalama 9000 kelimedenden oluşmalıdır. Herhangi bir yazının hacminin bu üst sınırı aşması durumunda, Yayın Kurulu'nun vereceği karar geçerlidir.

2. Yayınlanacak her makalede Türkçe ve İngilizce **öz (abstract)**, **makale başlığı** ve **anahtar kelimeler (keywords)** olmalıdır: öz (75-125 kelime) ve anahtar kelimeler (3-8 kelime).

3. Teslim edilecek telif ve tercüme makaleler (orijinal metinleriyle birlikte olmak üzere) elektronik olarak <iladergi@ankara.edu.tr> adresine makale yayın talebini belirten bir mesaja eklenti olarak gönderilmelidir.

#### **Önemli Not:**

- Yazarın adı veya yazarla ilgili herhangi bir bilgi, makalenin ilk sayfası dahil hiçbir yerde (ör. dipnotlarda yazarın, kendi kimliğini açık edecek şekilde kendine atıf yapması gibi) BELİRTİLMEMELİDİR.
- Bunun yerine, teslim edilen makalenin dışında **ek bir WORD belgesinde** şu bilgiler mutlaka belirtilmelidir: **yazarın adı-soyadı, kurum ilişkisi, telefon numaraları** (iş ve cep telefonu), **yazışma adresi** (lütfen posta kodunu belirtiniz!) ve en sık kullanılan **e-posta adresi**.
- ORCID ID numarası (AÜİFD araştırma makalesi yazarlarının ORCID kimlik numarasını kullanacaktır. Şayet bu numara yoksa, <http://orcid.org> adresinden alınmalıdır.)

4. Makaleler, Microsoft Office Word (2003-2010) programında Times New Roman fontu ile 12 punto büyüklüğünde ve en az 1.5 aralıklı yazılmalı ve .doc veya .docx olarak kaydedilmiş olmalıdır. OpenDocument, XML vb. farklı formatlarda yazılmış yazılar, gönderilmeden önce WORD'a dönüştürülmelidir.

5. Makaleler, *AÜİFD Rehberi*'nde açıklanan *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* ilkelerine göre düzenlenmiş ve makale yazım ilkelerine göre formatlanmış olmalıdır.

6. Atıflar ve notlar, sayfa altında **dipnot** sistemi ile verilmelidir. (Dipnot sistemi için bkz. *AÜİFD Rehberi*)

7. Araştırma makalelerinin sonunda, metinde atıfta bulunulan eserlerin listesi (**Kaynakça**) verilmelidir. (Kaynakça oluşturma sistemi için bkz. *AÜİFD Rehberi*)

8. *AÜİFD Dergisi* akademik araştırmalarda **transliterasyon** uygulamasını etkin bir biçimde kullanmakta ve desteklemektedir. Latin alfabesi dışında bir alfabe kullanan dillerde yazılan özel isimler, eser isimleri ve istilahlr **transliterasyona** tabi tutulmalıdır. (Arapça Transliterasyon Cetveli için bkz. *AÜİFD Rehberi*.)

Makale yazım kuralları hakkında daha detaylı bilgi ve *AÜİFD Yayın Rehberi* için lütfen AÜİFD web sitesini ziyaret ediniz:

<http://ilahiyatdergi.ankara.edu.tr>