

YAKIN DOĞU ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

JOURNAL OF THE NEAR EAST UNIVERSITY FACULTY OF THEOLOGY

Yıl 4, Cilt 4, Sayı 2, Güz 2018

YAKIN DOĞU ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
JOURNAL OF THE NEAR EAST UNIVERSITY FACULTY OF THEOLOGY
ISSN: 2148-6026.

Bu Dergi Dergipark ve İsam tarafından taranmaktadır.

Yakın Doğu Üniversitesi Adına Sahibi
Owner on Behalf of Near East University
Dr. Suat İrfan GÜNSEL

Onursal Editör | Honorary Editor
Prof. Dr. Ümit HASSAN (Rektör/President)

Editörler | Editors in Chief
Prof. Dr. Mehmet Mahfuz Söylemez - Doç. Dr. Ahmet Erhan Şekerci
mehmet_mahfuz@yahoo.com; ahmetsekerci@gmail.com

Yayın Kurulu | Editorial Board
Prof. Dr. Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ, Doç. Dr. Ahmet Erhan ŞEKERCİ,
Doç. Dr. Ümit HOROZCU, Yrd. Doç. Dr. Muhammet Mucahit ASUTAY

Danışma Kurulu | Advisory Board
Prof. Dr. Mümtaz ALİ (International Islamic University, MALEZYA)
Prof. Dr. Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ (Yakın Doğu Üniversitesi Öğretim Üyesi, KKTC)
Prof. Dr. Talip ATALAY (K.K.T.C. Din İşleri Başkanı, KKTC)
Prof. Dr. Muhammed BABAAMMİ (Metodoloji Enstitüsü Müdürü, CEZAYİR)
Prof. Dr. İsmail BARDHİ (Dean School of Islamic Theology of Skopje, ABD)
Prof. Dr. Şenol BEKTAŞ (Yakın Doğu Üniversitesi Rektör Yardımcısı, KKTC)
Prof. Dr. İbrahim ÇAPAK (Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı, KKTC)
Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ (Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE)
Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ (Uluslararası Balkan Üniversitesi Rektörü, MAKEDONYA)
Prof. Dr. Enis HURŞİT, (Refah Üniversitesi Rektörü, PAKİSTAN)
Prof. Dr. Ali KARADAGI, (Katar Üniversitesi, KATAR)
Prof. Dr. Raşit KÜÇÜK (Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanı, TÜRKİYE)
Prof. Dr. Mehmet Emin ÖZAFŞAR (T.C. Diyanet İşleri Başkan Yardımcısı, TÜRKİYE)
Prof. Dr. Ömer ÖZSOY (Frankfurt Üniversitesi ALMANYA)
Prof. Dr. Burhanettin TATAR (Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE)
Prof. Dr. Hasan Kamil YILMAZ (T.C. Diyanet İşleri Başkan Yardımcısı, TÜRKİYE)
Prof. Dr. Hakan OLGUN (İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE)
Doç. Dr. Recep DURAN (Yakın Doğu Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, KKTC)
Doç. Dr. Muhammed REYYAN, (Ürdün Üniversitesi, ÜRDÜN)
Doç. Dr. Mehmet ÜMİT (Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE)
Yrd. Doç. Dr. Yusuf SUIÇMEZ (Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

Yönetim Yeri | Head Office
Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Email: ilahiyatdergi@neu.edu.tr; mehmetmahfuz@gmail.com

Baskı/Printing: Yakın Doğu Üniversitesi Matbaası/Eylül 2018

Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi yılda iki defa yayın yapan uluslararası hakemli bir dergidir. Dergide yer alan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına aittir. Dergide yayınlanan yazılar izin alınmadan kısmen ya da tamamen başka bir yerde yayımlanamaz. [The Near East University Journal of the Faculty of Theology is a bi-annual peer reviewed journal. All responsibility originating from articles and other texts published in the journal belongs to the author. It is not permissible to partially or entirely reproduce any text or article published in the journal.]

İÇİNDEKİLER

TAKDİM	165
Ismail BARDHI THE SAYFAHS• OF THE TRANSLATION AND TAFSEER OF THE NOBLE QUR'AN INTO ALBANIAN LANGUAGE.....	167
Yusuf BATAR TEOLOJİK TEMELLENDİRMEİN DİN EĞİTİMİNE KATKISI.....	221
Gürbüz DENİZ İSLAM DÜŞÜNCESİ	235
Özkan ŞİMŞEK MEHDİLİK VE NÜZÛL-İ İSA TARTIŞMALARINDA MUTEZİLÎ YAKLAŞIM.....	273
Ali Kanber İlyas'tan çev. Adnan ADIGÜZEL BENÎ GÂNİYE AİLESİNİN MAĞRİB VE ENDÛLÛS'TE MUVAHHİDLER DEVLETİ'NE KARŞI SİYASÎ-ASKERÎ MÜCADELEDEKİ ROLÜ.....	317
Yazar: David SKLARE-Çeviren: Casım EKİNCİ YAHUDİ TEOLOJİSİNDE MU'TEZİLİ TEMAYÛLLER - BİR TETKİK	347
Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ ŞEHİRLERİN RUHU ÜZERİNE	381

EDİTÖRDEN

Değerli Okurlar;

Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi bu sayı ile birlikte dördüncü yılını tamamlayarak 8. sayısı ile huzurlarınıza çıkmaktadır. Birbirinden değerli hocalarımızın katkı verdiği bu sayımız, özellikle iki tanesi oldukça şümüllü bir içeriğe ve büyüklüğe sahip dört tane önemli makaleyi sizlerle buluşturmaktadır. Ayrıca alanlarında tanınmış iki tane makalenin tercümelerini ve bir tane de edebi bir denemeyi sizlere sunmaktayız. Bu sayımızın ilk makalesi Prof. Dr. İsmail BARDHİ hocamızın İngilizce olarak kaleme aldıkları ve oldukça uzun ve içerik olarak geniş bir değerlendirmeye sahip olan “The Sayfahs of The Translation and Tafseer of The Noble Quran into Albanian Language” başlığını taşımaktadır. Yirminci yüzyıl, İslam dünyasında pek çok değişimin yaşandığı bir yüzyıl olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu yüzyılın Müslümanlar açısından ortaya çıkardığı en önemli gerçekliklerden birisi de farklı coğrafyalarda farklı dilleri konuşan aynı dine mensup insanların ilk defa yerel dillerde kutsal kitabın metni ile olan buluşmalarıdır. Önceden sadece Arapça bilenlerin sahip olduğu kutsal kitapla buluşma ayrıcalığı yapılan tercümelerle yaygın bir şekilde tüm inananlara bu imkanı vermiş oldu. Bardhi hocamızda bu buluşmalardan önemli bir tecrübeyi Arnavutça bağlamında bizlerin dikkatine sunmaktadır. Yapılan Tercümelerin yanında Tefsire dair de çabaları bizlere sunan hocamızın yazısının oldukça geniş bir ilgiye mazhar olacağını umuyoruz. İkinci makalemiz Doç. Dr. Yusuf BATAR’a ait olan “Teolojik Temellendirmenin Din Eğitime Katkısı-İslam Dini Açısından-” başlığını taşımaktadır. Teolojik bir temellendirmenin din eğitimi bağlamında karşımıza ne gibi imkanlar çıkardığının tartışıldığı bu makalede başta niçin din eğitimi ve din eğitiminin hedefleri nedir soruları üzerinden başlıkta ortaya konulan iddia temellendirilmeye çalışılmaktadır. Bu sayımızdaki hacimli diğer bir makalemiz Prof. Dr. Gürbüz Deniz’e ait olup “İslam Düşüncesi İlkeler ve Kazanımlar” başlığını taşımaktadır. Bu makalede İslam Düşüncesi’nin Kur’an temelli kavramlarını detaylı bir şekilde ele alınmaktadır. Bu bağlamda özellikle akıl, vahiy ve felsefe ilişkisi üzerinde durulmuş ve Kur’ani kavramların İslam düşüncesine olan etkilerinin yanı sıra diğer düşünce sistemlerinin de bu gelenekteki yeri de incelenmiştir. Oldukça yoğun bir içeriğe sahip olan makalede İslam Düşüncesi’nin özgün ve ayırt edici özellikleri olarak, mantıklılık ve tutarlılık, ötekini anlamak, akıl ve nakil ilişkisi, yalnızca yaradana yönelmek,

din-bilim ilişkisi, adalet, mabedin kutsallığı, evrensellik, özgürlük ve eleştiri gibi pek çok husus ele alınmıştır. Bu sayımızdaki dördüncü makalemiz ise Dr. Özkan ŞİMŞEK'in "Mehdilik ve Nüzûl-i İsa Tartışmalarında Mutezilî Yaklaşım" başlığını taşımaktadır. Mutezile'nin Nüzûl-i İsa ve Mehdilik tartışmalarına nasıl baktığına dair geniş bir perspektif sunan makalede, bu ekole dair üç farklı yaklaşım incelenmiştir. İlk dönem bilginlerinin külli bir şekilde meseleye reddiyeci şekilde yaklaşmalarının yanında, sonraki dönemlerde konuyu tevil edenlerin ve meseleyi bir inanç boyutu haline getirenlerin durumları ele alınıp detaylı bir şekilde tahlil edilmiştir. Konuya ilgi duyan araştırmacıların ilgisini çekecek pek çok önemli iddia ve tartışmanın bir arada olduğu bu makaleden oldukça istifade edeceklerini umuyoruz. Bu sayımızda iki tane de önemli makalenin tercümesini sizlerle buluşturuyoruz. Bunlardan birincisi Musul Üniversitesi Eğitim Fakültesi, Tarih Bölümü hocalarından Ali Kanber İlyas'ın, Mecelletu't-Terbiyyeti ve'l-İlm dergisinde yayımlanan "Beni Gâniye Ailesinin Mağrib ve Endülüs'te Muvahhidler Devletine Karşı Siyasi-Askeri Mücadeledeki Rolü" başlıklı makalesidir. Makale Doç. Dr. Adnan ADIGÜZEL tarafından tercüme edilmiştir. Makale'de Endülüste yaşanan mücadelenin içeriğine dair oldukça çarpıcı bir tablo sunulmaktadır. Tarihe ve özellikle de Endülüs'e ilgi duyanların Müslümanların kendi arasındaki siyasi ve askeri mücadeleyi sürdürürken nasıl yok oluşa gittiklerine dair trajik ve ibret dolu hikayesini de bulacaklardır. İkinci tercüme makalemiz ise, David SKLARE'in "Yahudi Teolojisinde Mu'tezili Temayüller-Bir Tetkik" isimli çalışmasıdır. Casım EKİNCİ tarafından tercüme edilen makalede 7.yy'dan 17.yy'a kadar geniş bir tarih diliminde karşımıza çıkan Yahudi Mu'tezililiğine dair bir analizi üç aşamalı olarak bizlere sunmaktadır. Son yazımız ise Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ'e ait olup "Şehirlerin ruhu" başlığını taşımaktadır.

Birbirinden değerli makaleleri barındıran bu sayımızın da kültür ve düşünce hayatımıza katkı sağlamasını temenni eder, tüm görüş ve önerilerinizi bekleriz. Bir sonraki sayıda görüşmek temennisiyle hoşçakalın.

Prof. Dr. Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ
EDİTÖR

THE **SAYFAHS*** OF THE TRANSLATION AND **TAFSEER** OF THE NOBLE QUR'AN INTO ALBANIAN LANGUAGE

Ismail BARDHI**

Makale Geliş: 10.10.2018

Makale Kabul: 28.10.2018

Özet:

Kur'an'ın Arnavutça'ya Tercümesi ve Tefsirinin Sayfaları çalışması üç bölüme ayrılmıştır: Siyasi ve kültürel – dinî koşullar; Kur'an'ın Arnavutça'ya tercümelere ve Arnavutlarda Kur'an tefsiri geleneği.

Eserin birinci bölümü dinî kültürün gelişmesini engelleyen meşakatli zamanları değerlendirmektedir. Bahsekonu vahim dönem dinî kültürün gelişimini egellediği gibi, onu fakirleştirmiş, yıkmış ve unutulmaya terk etmiştir. Bu dönem ardından ciddi sonuçlar bırakmıştır. Kur'an tercümelere bu zor dönemin üstesinden geldi ve Müslüman Arnavutlar büyük bir ihtimam ve sevgi ile önce kısmen, sonraları ise Kur'an-ı Azîmüşşan'ın tamamının tercümesine başladılar. Tercümelere ilişkin entelektüel kesimlerde ve İslâmi kurumlar nezdinde önemli münazaraların gerçekleştiği gözlemlenmektedir. Doğal olarak ilk başlarda kısmi tercümelere tamamlanıp yayınlandı, akabinde ise Kalamullah'ın tamamının tercümesi yayınlanmıştır. Aynı zamanda bu bölümde Kur'an'ın Arnavutça'ya tercümesini gerçekleştiren mütercimlerin isimleri de zikredilmektedir.

Arnavutlarda tefsir geleneğini değerlendiren bölümde ise müfessirlerin isimlerinden başlayarak onların tefsirlerinin sayfalarının kısmi ve sistematik olarak tamamına dek detaylı bir tasvir sunulmuştur. Arnavut müfessirlerin konuları ele alma yöntemi, farklı tefsir ekollerinin etkisini gün yüzüne çıkarmaktadır. Bu bağlamda Osmanlı ekolü, Arap ekolü ve Arnavut ekolü temayüz etmektedir. Aynı zamanda bu bahsi kanıtlayan kaynaklar da arz edilmiştir.

İşbu çalışmada başlıca Arnavutların adillerinde yazmış olduğu kaynaklar kullanılmıştır. Bunun amacı, bahsekonu edebî kaynakların Kur'an tefsiri edebiyatının bir parçasını teşkil etmeleri ve Müslüman Arnavut müfessir ve mütercimlerin fedakârca gayretlerini ortaya çıkarmaktır.

Anahtar Kelimer: Kur'an, Arnavutça Tefsir, Müfessir, Mütercim

* The word sayfah (ar. saḥifah; pl. suḥuf; saḥfa and saḥaḥat), or "page", has importance in the tradition of God's Revelation, because even before the great holy books, suḥuf have been revealed to earlier prophets. Thus, the sayfahs of translation and tafseer of the Qur'an in Albanian language are sacred. As for the word saḥfa or saḥaḥat, it bears the meaning of stage(s), periods. On the meaning of the word sayfah, see: Tahir M. Dizdari, Fjalor i orientalizmave në gjuhën shqipe (A Dictionary of Orientalisms in Albanian Language), AIITC, Tirana 2015, p. 862.

** Prof. Dr.

Abstract:

This paper, namely The Sayfahs of Translation and Tafseer of the Qur'an al-Kareem into Albanian Language, is divided in three parts: Political and Cultural-Religious Circumstances; Translations of the Qur'an into Albanian Language; and The Tradition of the Tafseer of the Qur'an among Albanians.

The first part deals with the difficult times that have prevented the development of religious culture, not only by hindering this culture, but also by impoverishing, destroying and throwing it into oblivion, and that historical period left consequences for the future too.

Translations of the Qur'an have overcome that difficult phase, and Albanian Muslims with a particular care and love began the partial and latter the complete translation of God's Word. Regarding the issue of translation one may notice important debates in Muslim intellectual and institutional circles. Of course, at the beginning only partial translations were done and published, and much latter the complete ones. Also, in this part names of the translators of the Qur'an into Albanian language are presented.

The tafseer tradition is presented in detail, beginning with the names of of mufassirs up to the sayfahs of their tafseers, partial and complete – systematic. The ways of dealing with the subjects by Albanian mufassirs show the influence of various schools of tafseer, that of the Ottoman Empire, the Arab and the Albanian religious school. Sources that prove the aforementioned are also given.

In this work mainly the literature of the Albanian people written in their own language has been used, intending to make that literature a part of the literature of the tafseer of the Qur'an as well as to present the tireless work and efforts of Albanian Muslim translators and mufassirs.

Key Words: Quran, Albanian Tafseer of Quran, Mufassir, Translator

Un Kur-ani Qerimin e due; ai është libri i Perendis. Ky libër i është sjellë Pejgamberit t'onë kohë mbas kohe. Pejgamberi i ynë Kur-anin nuk e ka folë prej mendes së vet, as nuk e ka shkruar ndonji tjetër. Fjalët e Kur-anit i Madhi Muhammed i ka ndigjue prej Xhibrilit, mbandej është permbledhë të gjithë edhe është shkruar. Kur-ani është fjala e Perendis. Permban urdhëna që na rrëfejnë udhën e drejtë, e na bëjnë me pshtue në dy jetët. Tue ndigjuem Kur-anin më çelet zëmra. Kur-ani është themeli i besimit t'onë. Kur-anin pa abdest nuk e marr në dorë; gjithmonë e nderoj. Ata që i a dijnë vleften Kur-ani Qerimit edhe nuk i mbajnë urdhnat e Tij janë njerëz të këqijë.**

At the very beginning allow me to say that although the subject treated in this work is not the history, but the tradition of Qur'anology, namely translation (tarjamah)¹ and exegesis (tafseer)² of the Qur'an among the Albanians, it would not be possible to say what should be said about that very important tradition, both for the subject itself as well as for the tradition of a people, without saying something about the history of the period when first translations and tafseer of the sayfahs of the Qur'an in Albanian language appeared. This because at that time, and afterwards, things happened that are nothing else but an important argument that proves the experiences of the soul of this people and obstacles it encountered, both from within and from outside. We have, unfortunately, remained "forever" on the crossroad and always guilty through centuries.

Of course, even after this writing many questions will remain unanswered, the main one being that why the Qur'an was not translated and commented or interpreted in Albanian language earlier, as well as other reasons as the cultural-religious ignorance, devastation of the material

** "I love the Qur'an al-Kareem; it is a God's Book. This Book was brought to our Prophet time after time. Our Prophet hasn't spoken the Qur'an from his own mind, nor did anyone else write it. The Great Muhammad has heard the words of the Qur'an from Jebreel, than it was all gathered and written. Qur'an is the Word of God. It contains decrees that show us the right path, and make us saved in both worlds. While listening to the Qur'an my heart opens. The Qur'an is the foundation of our belief. I don't Qur'an in my hands without ablution; I always respect it. Those who know the worth of the Qur'an al-Kareem and do not obey to its commands are bad people."

In this short excerpt the very content of the Qur'an is summarized, as presented both in the books of Usul al-Tafseer and the tafseers of the Qur'an, as well as in the practical teachings of a high politeness required vis-a-vis the Book of God. For more, see Dijeni pratike. Besimtare (Practical knowledge), No. 1. Shkodra, "Ora e Shkodrës" Press, 1927, p. 21.

1 E. W. Lane, *An Arabic English Lexicon*, edited with a memoir, by Stanley Lane Poole, London 1863, vol. I, p. 802.

2 This word is used among the speakers of Albanian language too, although is considered as a word of Oriental origin. See, Tahir N. Dizdari, op. cit., AIITC, Tirana 2005, p. 1008.

and spiritual culture of the believers and the war for the disintegration of the Albanian state and creation of new states.³

This work is divided in three chapters, first, a brief outline about the political and cultural-religious situation of the Albanians; the second a summary of the translation of the Qur'an in Albanian language, and the third on the tradition of tafseer (Qur'anic exegesis).

I

POLITICAL AND CULTURAL-RELIGIOUS CIRCUMSTANCES

Albanians have a long period of their history closely related to the Ottoman Empire⁴ and are among the peoples of the Balkan region that in majority embraced Islam.⁵ The Ottoman government too had its greatest reliance the Albanian people, which is proven by Sultan Abdulhamid II's saying that the Ottoman Empire "is holding on Albanians and Arabs"⁶. During that period the religious institutional culture was established, the new architecture originated and prominent personalities appeared in various fields.⁷ Of course, one cannot claim that all demands of the Albanians were fulfilled at that time, because there was not an Albanian written language as we know it today, although a new genre was developed, namely Albanian literature written in Arabic letters, or better known as the "Aljamiado literature"⁸.

After the dissolution of the Ottoman Empire our lands witnessed nothing but wars and creation of new national states. The Albanian vilayets

3 For more see, Sami Frashëri, *Shqipëria dhe shqiptarët* (Albania and Albanians), published by Dajti 2000, Tirana 2002.

4 For more about the cultural-religious situation during the Ottoman period see, Muhamed Emin Isevic, *Ahvali Bosna* (manuscript), Istanbul University Library, item no. 6647. The photocopy of the same can be found at the Oriental Institute of Sarajevo.

5 Much is written about this period not only by Turkish or foreign authors, mainly Westerners, but by Albanians as well. See, for example, İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi* ("Ottoman History"), Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1988; Halil İnalcik, *Perandoria Osmane* ("The Ottoman Empire"), Skopje 1992; Jozef fon Hammer, *Historija Turskog* (Osmanogog) *Cartsva* ("The History of the Turkish (Ottoman) Empire"), Zagreb 1979; *Historia e popullit shqiptar I-II* ("The History of the Albanian People I-II"), Institute of History and Linguistics (edited by S. Islami – K. Frashëri), 2nd edition, Prishtina 1969.

6 See, Roberto Morocco dela Roka, *Kombësia dhe feja në Shqipëri* ("Nationality and Religion in Albania"), Tirana 1994, p. 22.

7 Franz Babinger, *Osmanlı Tarih Yazarları ve Eserleri* ("Ottoman History Writers and Works"), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1992.

8 Hasan Kaleşi, "Albanska alamiado knjizevnost" ("Albanian Aljamiado Literature"), *Prilozhi za Orijentalnu Filologiju*, XVI-XVII / 1966-67, Sarajevo, 1970, pp. 49-76; Mahmud Hysa, *Alamiada shqiptare I & II* ("Albanian Aljamiado"), Logos-A, Skopje 2000; also, Hasan Kaleshi, "Kur'ani - kryevepër e letërsisë arabe" ("The Qur'an - the Masterpiece of the Arab Literature"), in *Edukata Islame*, n. 3, pp. 27-32, Prishtina 1980-1981.

were torn to pieces and occupied by the Serbs, Greeks and Bulgarians, who established their own independent states while the Albanian state was barely created.⁹ This was during and after the Balkan Wars¹⁰. Then comes the time of Prince Wilhelm Wied¹¹, appointed and sent by the great

- 9 November 28, 1912 marks the declaration of Independence of Albania and formation of the first Albanian government headed by Ismail Bey Qemali, and hence a new period in the history of the Albanian people. The Albanian Government of Vlora (Valona), where the independence was declared, began its activity in rather difficult international circumstances, because at the beginning of December 1912 the entire Kosova, Northern, Eastern and Central Albania up to the Shkumbin River were occupied by Serbian and Montenegrin armies. In the South, Greek troops had surrounded Yanina, occupied Çameria and aimed at other parts of Southern Albania, and their fleet had blocked the entire southern coast. Hence, the Vlora Government initially extended its power on a very limited territory that included Vlora, Fier, Lushnje, Berat and Gjirokastra where in fact there were still Ottoman soldiers. The great powers, as well as the Balkan monarchies, didn't recognize Albania's independence, and the people were forced to offer resistance against these powers and to defend their territory and independence. For more, see *Historia e popullit shqiptar II*, p. 361-402.
- 10 This war (1912-1913), like all wars, was tragic, full of treason, when the Orthodox powers, consisting of Serbia, Bulgaria, Greece and Montenegro, aware of the situation of the Ottoman Empire, waged a war against it; and thus the Balkan Muslims lost their greatest supporter. With the weakening of the Ottoman Empire and with its debacle favorable conditions were created for the realization of occupying plans of the Christian Orthodox powers of the Balkans against Albania and Macedonia. Their armies occupied many parts of the Albanian territory, inflicting massacres upon the population, mainly Muslim. During that time a hard fragmentation of the Albanian lands was done mainly through the decisions of the Conference of the Ambassadors in London in December of 1912. Regarding Albania, the Conference in its first session decided this country to be bordered with Montenegro in the North and with Greece in the South. But, at the Conference it was also decided that Serbia should be allowed to have access to the Adriatic Sea. The Balkan Allies, without considering the rule of nationality, presented great territorial pretensions that touched primarily upon the lands inhabited by Albanians. On this occasion the draft-chart was presented by Austro-Hungary and Russia, leaving many territories out of the Albanian state borders. The situation of Albania at that time was very difficult; it was the most backward country in Europe both in economic and cultural aspect, due to the difficulties of the Ottoman Empire. For more, see *Historia e popullit shqiptar*, *ibid.*; *Fjalori enciklopedik shqiptar* ("Albanian Encyclopedic Dictionary") (henceforth FESH), Tirana 1985, p. 639; *Historia e popullit shqiptar*, textbook for secondary schools, Tirana 1994, pp. 136-141. Also, Paul Mojzes, *Balkan Genocides: Holocaust and Ethnic Cleansing in the Twentieth Century*, Rowman & Littlefield, Lanham, Boulder, New York & London, 2011, pp. 25-45.
- 11 On 29 July 1913 at the Ambassadors' Conference, the Great Powers decided to dispatch to Albania a Prince from European countries. For this purpose, on the same year a German, Wilhelm Wied, proposed by Austro-Hungary and Italy, was sent to Albania. After many uprisings, particularly the one of 1914-15 in Central Albania, and with the departure of Prince Wied on 5 September 1914, rebels entered in Durres where they established their "General Council" headed by Mustafa Ndroqi. First decision taken there was the dispatch of a delegation to Istanbul for demanding from the Sultan the union of Albania with Turkey, or sending a Muslim prince as his vicegerent. But, this was not implemented due to the occupation of Albania by the Serbs. For more, see, ex.: *Historia e popullit shqiptar*, textbook..., pp. 145-148; *Historia e popullit shqiptar II*, pp. 403-417.

European powers, and reigned as a sovereign for a short period of time. The World War I and II¹², as well as the period of reign of King Ahmet Zogu¹³, were times of instability for the Albanian people, being deprived of the support by the great powers of that time. Several years after the end of the World War II, the period of communist rule¹⁴ began, which in Albania was enforced in its “mythical” form.¹⁵

Albanians are a Balkan people belonging to three religious confessions, with the majority being Muslims, namely followers of ahl al-sunnah¹⁶ of the Hanafi legal school and Maturidi dogmatics; followed by Orthodox and Catholic Christians.¹⁷

12 About the World War I (1914-1918) and World War II (1939-1945) on Albanian territories, see, ex.: *Historia e popullit shqiptar II*, pp. 417-444 and 633-785; FESH, p. 635 and 639. In the period between these two wars, namely on 24 February 1923, the Muslim Community of Albania was established.

13 About this 14-year period (1925-1939) there are also sufficient information in almost every book on Albanian national history. On 6 January 1925, Ahmet Zogu formed the new Government. With Ahmet Zogu, Albania from Republic on 1 September 1928 became a Kingdom. Italy was the most interested for the establishment of monarchy in Albania, because it wanted to secure its economic, political and military positions in the country and thus the position of the king was strengthened. The new government was recognized by many European countries, with the exception of the Turkish government led by Mustafa Kemal. The state, from the legal aspect, undertook many measures to implement in Albania the modern legislation of the Western countries. Thus, on 1 January 1928 the Penal Code taken from Italy was enforced; on 1 April 1929 the Albanian Civil Code was enforced, thus replacing the Ottoman Civil Code, where amendments and changes were made regarding marriage, divorce, etc., according to the Swiss Civil Code, where polygamy was prohibited, and divorce on equal terms was permitted, and marriage of nationals of different religions was permitted too, etc. See, ex.: *ibid.*, pp. 546-630.

14 As far as this period is concerned (1948-1990), which was the most artificial, the most dangerous both from the political as well as the cultural and religious perspective for the Albanian people, a lot can be said. During this period the religion as such and religious activity were not only obstructed, but they were also systematically destroyed and interpreted according to government's whims. This was the reason for the Albanian people to experience the spiritual darkness of the religious culture. It is surprising that almost everything written about this period up to 1990 was not based on facts of the very spirit of the Albanian people, regardless of their religious affiliation. This is not true only of authors from Albania, but also of many Albanian authors from Kosovo and Macedonia.

15 Nathalie Cleary, *Në fillimet e nacionalizmit shqiptar – Lindja e një kombi me shumicë myslimane në Evropë* (“At the Beginnings of the Albanian Nationalism – Birth of a Nation with Muslim Majority in Europe”), *“Marin Barleti” – Tirana 2009*, pp. 39, 551-554.

16 In a short depiction given by Hafiz Ibrahim Dalliu in his work *Patriotizma në Tiranë*, the author gives statistics about the number of religious objects and amongst others states that: “The entire population were Muslims ahl al-sunnah”. See, Hafiz Ibrahim Dalliu, *Patriotizma në Tiranë* (“Patriotism in Tirana”), republished. Tirana 1995, p. 19.

17 See, Nerkez Smilagić *Leksikon islama* (“Lexicon of Islam”), Svjetlost, Sarajevo 1990, p. 27.

In the atmosphere of national sovereignty gained in 1912, Albanian Muslims also seem to have found the necessary energy for restructuring. Hence, in 1921 "Albanian Muslim National Alliance" declared its emancipation from the Sheikh al-Islam in Istanbul, long time before the Turkish government in 1924 eventually suspended the important Islamic institution of khilafah (caliphate).¹⁸ Officially the Muslim Community of Albania will be separated from the khilafah in March of 1923, in its first Congress held in Tirana, electing the Mufti of Tirana as a Grand Mufti of Albania. Nevertheless, this decision was generally not accepted by the Albanians.¹⁹

In October 1923, begins the publication of the first official journal of the Muslim Community of Albania, *Zani i Naltë*.²⁰ The journal dealt with multifaceted cultural and religious problems like, for instance, the debate initiated in its pages in 1924 between the supporters and opponents of the unveiling of women. It also gave emphasis to the issue of creation of

18 Before this period a rather messy political and religious atmosphere prevailed, to that extent that even government officers of the Ottoman Empire didn't implement the orders coming from Istanbul. This was noticeable in the conflict between the Young Turks who entered the scene at that time. The Young Turks' movement made great resistance to the religious reforms in education, and even arrested many of the theologians. Hafiz Ibrahim Dalliu was among them. (This alim (religious scholar) was beaten at the city square of Tirana, before a wide mass of people, and his turban was thrown to the ground and he was offended in the lowest possible way.) For more, see Hafiz Ibrahim Dalliu, *op. cit.* Also: R. M. dela Roka, *op. cit.*, p. 28.

19 "In a French diplomatic report it is stated that this novelty in the hierarchy of the religious institution, such as the khilafah, was not welcomed by the Muslims of the then Islamic center in Albania, namely Shkodra, who considered the institution of khilafah as sacred, although their number was insignificant compared with the rest of the country..." *Ibid.*, p. 28.

20 *Zani i Naltë* – 'Religious journal, deals with philosophy, morals, national literature, sociology, monthly. For more, see Viron Koka, *Mendimi fetar e kombëtar në revistën "Zani i Naltë"*, "(Religious and National Thought in the journal 'Zani i Naltë')" in "Feja, kultura dhe tradita islame ndër shqiptarët" ("Religion, Culture and Islamic Tradition among Albanians") (International Symposium), Prishtina 1995, pp. 419-425. Here too we notice an absurd, because though the majority of Albanians were Muslims, nonetheless the first Islamic publication came one decade later than the Catholic journal *Hylli i Dritës*. The same is true for the establishment of the Muslim Community of Albania that also came later.

It was in 1980 when I and a friend of mine visited the city of Dibra, where an Orientalist discretely told me that he had collected some copies of *Zani i Naltë* and *Kultura Islame* journals and some fascicles of *Ajka e kuptimeve të Kur'ani Qerimit*, by Hafiz Ibrahim Dalliu. Of course, curious as I was, and still remain to be, for that kind of literature I asked him to show them to us. He agreed after we insisted, but under one condition that we should not discuss about them, because otherwise the Yugoslav police would confiscate them from him and would sentence him. After much insisting he agreed to give me all he had to photocopy them, but since we didn't have any friend who could do the job, we had to divide the materials and to photocopy them with a friend of ours in Sarajevo who had a photocopy machine. His name was Dzihan Bukvic. After photocopying the materials we left a copy of them to our friend in Sarajevo, and took the others with ourselves to Skopje. This is a *dalil* about the madness of that time.

the Albanian state. *Zani i Naltë* continued to be published until 1939.²¹ It was followed by the official newspaper of MCA *Kultura Islame*.²²

As previously mentioned, to talk about the Albanian issue is rather complicated, because apart from the Albanian state there is another Albanian Muslim part living mainly in Kosova and Macedonia, of course with their own Islamic Religious Communities, which in different historical periods remained initially under the jurisdiction of the Kingdom of Yugoslavia, and latter of the Yugoslav Federation. Macedonia for a while passed under the jurisdiction of Bulgaria too.²³ All these historical periods were in no sense easy, because not only culturally, but physically too they crippled the body of Muslims. In Kosova in 1952 the “Alauddin” Madrasah was established and the publication of the journal of the Islamic Community of Kosova, *Edukata Islame*, began. In Macedonia the “Isa Beu” Madrasah was established in 1987, with the newspaper of the Islamic Community, *Hëna e Re*, which started its publication the same year.²⁴

Religious circumstances in Albanian lands evolved with difficulties, first of all due to the overall difficulties created with the termination of the Ottoman Empire, which brought to a huge wave of migrations, not only of the general population, but the religious clergy as well. Another difficulty was the absence of Islamic religious literature in mother tongue. Disagreements among the religious clergy and leadership created various forces where everyone defended its own “ideas”, so a struggle between classical and modern theologians began, and all those who presented new ideas were accused of heresy.²⁵ At different historical period, each of

21 The *Zani i Naltë* journal states not without a sense of triumphalism the truths of the Islamic faith, while emphasizing its spread throughout the world. The insistence of the journal regarding the spread of Islam in the West, in Europe that had lost God, must be noted. “The religious thought of the West is shaken in its foundations and Islam has attracted the attention of the people in an unrestrained manner. Men like Bernard Shaw understand that at most within one hundred years Islam is destined to be the religion of the West, of England in particular”. *Zani i Naltë*, May-June 1932.

22 *Kultura Islame* – Publication of the Albanian Muslim Community, monthly religious, philosophical, literary, moral and social, No. 1, Tirana 1939.

23 Dragan Novaković, *Islamska Verska Zajednica na Jugoslavenskom prostoru 1878-1991* (“Islamic Religious Community in the Yugoslav territory 1878-1991”), JUNIR, Nish 2015, pp. 15-16, 59, 93 and 97.

24 *Edukata Islame* – Religious Quarterly, No. 1, Prishtina, 1971; *Hëna e Re*, No. 1, May, Skopje 1987.

25 Ismail Hakki Bursevi (lived between the second half of 17th century and the first quarter of the 18th century), served as religious preacher and interpreter of the Qur’an in Skopje as well. Fatih Oruç, *Ismail Hakki Bursevi'nin Ruh'u'l Beyan Tefsirinde Harikulade Olaylar* (Master thesis), Sakarya 2008, p. 8. I have heard from old theologians of Skopje a story that testifies to the great opposition between young thinkers and scholars, to whom belonged the late Ismail Hakki, and the traditionalist, conservatives.

the ruling circles demanded religion to serve them, so in the journals of the religious communities one may encounter rather "absurd" moments.²⁶ Despite all vicissitudes which Albanians Muslims passed through, they nonetheless tried to leave their mark in various fields of Islamic culture: they wrote about Islam, translated the Word of God into Albanian and even commented on it, thus creating the tradition of tafseer.

II

TRANSLATIONS OF THE QUR'AN IN ALBANIAN LANGUAGE

The Qur'an is the Sacred Book of Muslims, and they consider that it precedes the creation of the world and of the Arabic language itself. The Mother of the Book (Umm al-Kitab), mentioned by the Qur'an in a mysterious way, is the uncreated Qur'an, its Platonic archetype written in the Heaven not as work of God, but as His attribute or emanation. Hence, the language of the Qur'an is the arch-form that cannot be imitated. Not a prose, nor poetry, but a "perfect dictate" and "linguistic miracle" (i'jaz)²⁷. It is a book from which all Muslim values emerge²⁸ and the newest of epochal books;²⁹ a symbol that every recipient should decode. This is the wisdom behind the well-known expressions: "Qur'an cannot be translated, but it must be translated", because each translation of the Qur'an is an inevitable reduction of its meanings, doomed to be deprived of a good portion of aesthetic values of its marvelous syntax-intoning structures,³⁰ because "it has always retained its virginity" (B. Shapati).³¹

The wider acquaintance with Qur'an's original and its listening and reading, its ceremonial reciting, amazes even people for whom the Qur'an is not the Word of God. The Sacred Scriptures, with their content related

26 The absurd that we mention is that at the time of the Italians, the support of Albanian Muslims for fascism was required; during communism they were required to support socialism.

27 "Revelata Hyjnore" ("Divine Revelation"), in *Kultura Islame*, No. 16, year II, 1940, pp. 81-83; Džemaludin Latić, *Stil Kur'anskog izraza* ("The Style of Qur'anic Expression"), El-Kalem, Sarajevo 2001, p. 41.

28 Paul Ricker, *Različnost kultura i različnost vremena* ("Diversity of Cultures and Diversity of Time"), *Kultura*, No. 36-37, Beograd 1977, p. 256.

29 Ibid.

30 The very fact that the Qur'an, along with the Bible and the Talmud, is the most important Scripture in the history of human culture indicates its stylistic unusualness. The Qur'an is a linguistic monument and, hence, is always a challenge for translation into any language. The Qur'an up to the present days is a literary unknown for us too, primarily due to the stylistic specifics it has, but for other reasons as well, which we do not intend to discuss at present. For more, see Ismail Bardhi, *Hafiz Ibrahim Dalliu dhe ekzegjeza e tij Kur'anore* ("Hafiz Ibrahim Dalliu and His Qur'anic Eegesis"). "Logos-A", Skopje 1419/1998, p. 108-110.

31 Reply to the question: "A është Kur'ani Fjalë e Zotit apo jo?" ("Is Qur'an the Word of God or Not?"), in *Kultura Islame*, No. 16, year II, 1940, p. 86.

primarily to the transcendent and formally diverse world can be hardly classified within literary genres. They are sacred not because of the subjects they treat, but because of the level of inspiration, because they possess absolute certainty and because they escape to the understanding and investigation of the simple human mind.³² Within the texts of those books we are facing uncertainty, allegedly incoherence, repetition, tautologies and much meaningful allusions. Their sayings, fountains of metaphysical and eschatological wisdom, can be interrupted, continue and evoke each-other. God speaks laconically, say the rabbis. "God", according to St. Augustine, "has deliberately left obscurities within the Sacred Books to which He is the inspiration – so we could be exhorted to read and study them with the greatest caution and to submit ourselves with humility due to the salvation knowledge about the limited capacities of our understanding", says Schuon.³³ "As if God", continues Schuon, "intending to express thousands of truths, had only tens of words at His disposal".³⁴ The Qur'an for itself, among others, says that it is a coded book (kitab markum, 83:9), and elsewhere it says that it is a clear book (kitab mubin, 5:17), and book of salvation (huden, 2:3).

The influence of the Qur'an on the life of Albanians is present since the 15th century, when the spread of Islam in the Albanian territories reached its momentum. Nevertheless, compared with other European peoples, the Qur'an among Albanians and Bosnians, though in majority Muslims and though not without experts in this field, was translated relatively late.³⁵ For this, let us recall, several factors played major role, among which the most important were the lack of a common alphabet; lack of the tradition of translation; religious jahiliyyah, namely the issue of permission or prohibition of the translation of the Qur'an; lack of professional institutions, etc.³⁶

32 Frithjof Schuon, *Understanding of Islam*, London 1965.

33 Ibid.

34 Ibid.

35 Ismail Bardhi, 1918-1988 Yılları arasında Bosna Hersek ve Kosova'da tefsir sahasında yapılan çalışmaların değerlendirilmesi, (Master thesis, unpublished), Ankara 1992.

36 The translations of the Qur'an have been a subject of great debate among Muslims, not only Albanians but of the entire Balkans. Muslims, fearing from making any errors, avoided the task of translating the Qur'an, and hence the delay in this regard. Of course, such sincerity by them was "misused" by non-Muslims, because first translations of the Qur'an in Bosnian as well as in Albanian language were made by Christians. The first incomplete translation into Bosnian (Serbian) language was done by certain Jan Čaplović in 1819, and for the complete translation in that language as first is considered Mićo Ljubibratić in 1895. The translation of the Qur'an into Bosnian language, including its commentary, yet incomplete, done by a Muslim, is that of 40 years later, in 1931 by Šukrija Alagić. For more regarding the translations of the Qur'an in Bosnian (Serbo-Croatian) language, see Mr. Feti Mehdiu, O prevodima

II.a. Partial Translations of the Qur'an into Albanian Language

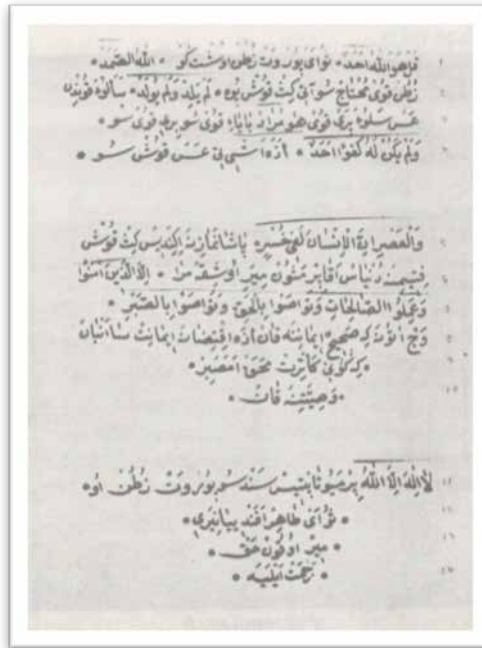
Among Albanians the oral translation of the Qur'an was present at early stage, namely its verses were translated in the folk language in religious lectures, but in written that tradition started somewhat later and we initially find the translation of only few ayahs (verses), and latter of some surahs (chapters). The complete translations of the Qur'an appeared only in recent times, i.e. at the end of the 20th century.

More recently there are many scientific researches about the translations of the Qur'an in Albanian language, and we see the emergence of names up to now unknown in this field. According to the researcher Nehat Krasniqi, the first translation ever of the Qur'an into Albanian language, remained as manuscript, is that of Tahir Efendi Gjakova.³⁷ Peculiar for this translation of 1835 is that the author has translated only two chapters, al-Asr and Ikhlas, but with Ottoman letters.



Kur'ana na srpskohrvatski jezik u odnosu na arapski tekst ("On the Translations of the Qur'an into Serbo-Croatian Language Relative to the Arabic Text"). ZBORNİK FF, XIV, Faculty of Philosophy, Prishtina 1980. From the same author see also, Srpskohrvatski prijevodi Kur'ana (Serbo-Croatian Translations of the Qur'an") (thesis at the Faculty of Philology in Belgrade), which includes a wider Table regarding the translations of the Qur'an into Serbo-Croatian language. See, also, Ismail Bardhi, op. cit., pp. 28, 37-57.

- 37 Nehat Krasniqi, "Tahir Efendi Gjakova – Nismëtar i përkthimit të pjesshëm të Kur'anit në gjuhën shqipe" ("Tahir Efendi Gjakova – Pioneer of the Partial Translation of the Qur'an into Albanian Language"), in Kur'ani te shqiptarët – 30 vjet nga përkthimi i parë i Kur'anit në shqip ("The Qur'an Among Albanians – 30 years from the First Translation of the Qur'an into Albanian"), Headship of ICK, Prishtina 2016, pp. 27-41 (see facsimile 6 and 7).



The first published partial translation of the Qur'an in Albanian language is considered that of Naim Frashëri, who in his work *Mësimë*³⁸ has titled one Chapter "Thelb'i Kur'anit"³⁹ ("The Essence of the Qur'an"), where translation of some verses is to be found, more like an effort for poetical translation, rather than correctly; more like an inspiration rather than a translation of the verses.⁴⁰ Thereupon we will present bellow few examples of comparison between the translation by Feti Mehdiu and Naim Frashëri:

38 Naim Frashëri, *Mësimë* ("Lessons"), Bucharest 1894. For more, see Nexhat Ibrahim, *Dimensionet kur'anore* ("Qur'anic Dimensions"), Logos-A, Skopje 2003, p. 56.

39 Naim Frashëri, *Vepra 5*, "Faik Konica", Prishtina 2000, p. 192-208; see, also, Mahmud Hysa, *op.cit.*, vol. II, Logos-A, Skopje, 2000, pp. 39-79. Naim Frashëri is one of the most renowned Albanian writers: educated in Istanbul, he was an expert in Oriental languages and used to write in those languages; he and his family were renowned with writings and translations; his brother being Sami (Shemsettin) Frashëri, author of the famous *Qamus al-A'lam*.

40 Something similar we notice later by the renowned Bosnian man of letters Mehmed Meša Selimović, who in his work "Dervish and Death" has used as a motto an excerpt of Qur'anic verses translated into Bosnian. Yet, it is very difficult to term it as translation, because the definition of the Qur'an is widely known, i.e. what does a Qur'anic verse mean and what the translation of the meanings of the Qur'an.

(Al-Fatihah: 4, 5)

“Vetëm Ty të adhurojmë, dhe vetëm nga Ti ndihmë kërkojmë.” (F.M.)

(“Only Thy we worship, and only from Thy we ask for help.”)

“Ty të falemi dhe Ty të lutemi.” (N.F.)

(“We worship Thy and we pray to Thy.”)

“Drejtona në rrugën e drejtë.” (F.M.)

(“Guide us to the Right Path.”)

“Fal-na udhën e drejtë.” (N.F.)

(“Show us the Right Path.”)

(Al-Baqarah: 111)

“Ata thonë, në xhennet nuk do të hyjnë të tjerë përveç kush është hebre ose i krishterë.” (F.M.)

(“They say, none shall enter Jannah, except who is a Jew or a Christian.”)

“Parajsa s’është vetëm për Israelinjtë, a për të Krishterëtë.” (N.F.)

(“Paradise is for none but for the Israelites, or for Christians.”)

Yet, the first, systemized translation into Albanian was done by a Christian Albanian, Ilo Mitkë Qafzezi⁴¹, and published in 1921 in Ploesti, Romania.⁴² This translator of the Qur'an dedicates its translation to the National Compatriots of the United States of America, and in his Foreword, titled To the Albanians, which is very brief, he makes a presentation

41 Ilo Mitkë Qafëzezi (1882-1964); lived for a long time in migration. After returning to homeland, he worked as a teacher. Translated, adapted, elaborated and compiled in a folk language various historical, literary, folklore etc. works, and popular scientific brochures. Made a systematic research for documents, writings, and figures of Albanian history and culture of the 18th century, particularly of those centers like Voskopoja, Berat, Vithkuq, Korça; he discovered copies of manuscripts of Th. Kavalioti etc. He compiled the study “Kontribut në historinë e arsimit dhe të kulturës në Shqipëri në shekujt XVII-XIX (1617-1902)” (“Contribution to the History of Education and Culture in Albania in the 17th-18th Centuries (1617-1902)”), which was published (1926) along with the comedy “Dhaskal Gjoka”. For more, see Fjalor Enciklopedik Shqiptar, Tirana, 1985, p. 886.

42 It is a phenomenon of its kind the fact that translation of the Holy Scripture among the peoples of the Balkans was initially done by non-Muslims. This is not so odd considering the translations made in other European languages, since they are spoken by Christian peoples. This was the case with Bosnian Muslims, with Pomak Muslims of Bulgaria, as well as with Albanian Muslims. For more, see Ismail Bardhi, Hafiz Ibrahim Dalliu..., pp. 121-125.

of the method used for the translation, presenting his objectives too. This translation of 6 chapters of the Qur'an, beginning with al-Fatihah up to the chapter al-An'am, whose titles he gives in Albanian, as he does with the translation of the verses without their original in Arabic, has 126 pages.⁴³

At the beginning of his Foreword the translator wants to bring to the attention of the reader that, allegedly, he has undertaken the translation because "it is time to know what is that mysterious 'onionskin'⁴⁴ that separates religiously the Mohammedan Albanians from their Christian brethren."

I. M. Qafzezi, nonetheless, admits that his translation of the Qur'an, "will have certain shortcomings, since it was not done directly from its original in Arabic", but, instead, according to his words, from English⁴⁵ and French⁴⁶, from which he says to have taken the method of enumeration of the verses, since "Mr. Sales has not used (such method), which loses the poetic spirit of the Holy Book."⁴⁷ The translator notes that the Holy Book-Gospel was translated 50 years before the Qur'an. Non-translation of the Qur'an he attributes to the attitude of certain people that "translating the Qur'an in other languages is a great sin", an opinion which he personally rejects by saying that "to the present day the Qur'an can be found translated in a dozen of other languages".⁴⁸

43 In common for all translated chapters is that their titles are given in translation, except for al-Fatihah which he leaves as it is and translates it as Interposition, then comes the place of descent of the chapters and the translation of Bismilah, like: In the Name of the Most Merciful God, where he has omitted the translation of one of God's attributes. Also, on this page we encounter the first note, where the transliteration of Bismilah is given in Albanian, but with flaccidities. Within the text, at the bottom of pages, the translator gives other notes as well. See Ismail Bardhi, Hafiz Ibrahim Dalliu..., pp. 121-123.

44 It seems that with this remark the translator intends to say that the Qur'an in fact is so unimportant, like an "onionskin" and it should not be the reason for division on religious grounds of the Albanians, a fact that from the very beginning casts doubt on his sincerity or correctness in translation.

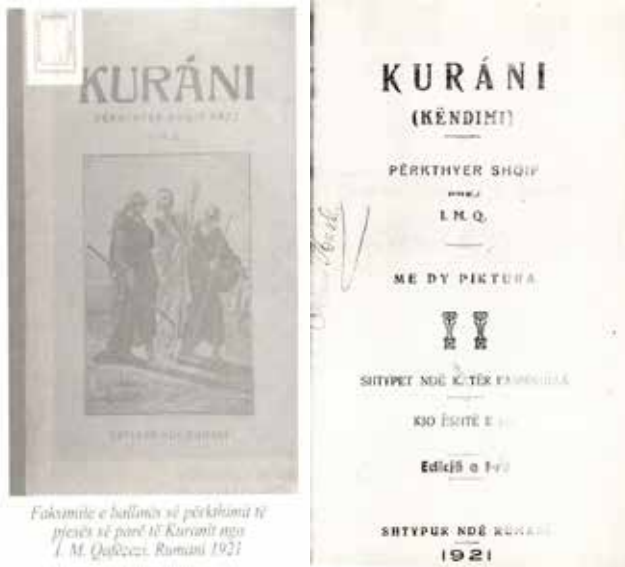
45 As a source material for his translation, I. M. Qafëzezi mentions the English translation of the Qur'an by George Sales, according to him an "experienced translator of the Holy Writ". See I. M. Qafëzezi, op. cit., p. 3.

46 From French he has used the translation by M. Savary. Ibid.

47 After admitting that he doesn't know the Arabic and that "unsurprisingly" the translation will have shortcomings, he presents indirectly the Albanian Muslim believers as "vested thickly with religious fanaticism", adding that those who are not such would forgive his errors. This expression of the translator somewhat transcends the intellectual norms and disregards the identity feeling of the Albanian believer, which of course doesn't facilitate the reading of the holy writ, i.e. its understanding. See *ibid.*

48 The translator in this Foreword shows that he had no sufficient knowledge about the history of the translation of the Qur'an by mentioning the figure of a "dozen" (equal to 12) of languages, a number which is inconsistent with the facts of the bibliography

In one of the pages of the translation of the Qur'an I. M. Qafzezi we see a picture of "The Prophet (piyamber) Muhammad with Khalid Ibn Waleed and Abu Baqr on their way to al-Madinah", which is not a tradition in the Islamic culture. Furthermore, the picture has typical Church features.⁴⁹



As for the language used by the translator, it is obvious that it differs a lot from today's literary Albanian, given the fact when the translation was done. Feti Mehdiu in this regard says: "it is a little old, even for the time when this translation was published... he has used neologisms which more burden rather than enrich the Albanian language." A critical survey of this translation was also made by Xhevat Korça, according to whom "his (translator's) sentence doesn't even resemble to Albanian language." Thus, Xhevat Korça criticizes the translator for impoverishing the Albanian language as well as for insufficient knowledge of English language.⁵⁰

of the translation of the Qur'an. Regarding the number of translations of the Qur'an, see O.I.C., World Bibliography of Translation of the Meanings of the Holy Qur'an from 1515-1980. See also Ymer Riza, Ç'asht Kur'ani ("What is the Qur'an"), përkthyer nga Shefqet Daiu, Elbasan 1938, pp. 63-74.

49 Something similar can be noticed with the translation of the Qur'an in Serbian language by Mićo Ljubibratić, in whose covers there is a cross. See Muhamed Hadžijahić, Bibliografske bilješke o prijevodima Kur'ana kod nas ("Bibliographical Notes about the Translation of the Qur'an among us") ("Islamska Misao"), Sarajevo 1986, No. 2; also, see Ismail Bardhi, 1918-1988 Yılları arasında..., p. 26; Halil Mehtić, "Mehmed ef. Handžić i njegov doprinos tefsirskoj znanosti" ("Mehmed ef. Hadzic and his Contribution to the Science of Tafseer"), Ph.D. thesis, unpublished, pp. 37-44., University "Zaytuna", Tunis, 2007.

50 Feti Mehdiu, Përkthimet e Kur'anit në gjuhën shqipe ("Translations of the Qur'an into Albanian Language"), Logos-A, Skopje, 1996, p. 19.

Of course, that translation has raised reactions within the Muslim Community of Albania, for which the best proof is the declaration of the Grand Mufti, Haji Vehbi Dibra, which states:

“Në këto ditë, më ra me e pa e përshkue së kënduemi një përkthim nën titullin “Kurani tyrqisht”, si ky ashtu dhe një përkthim shqip që kisha lexue ma parë, më duket se janë të nxjerrë prej një përkthimi në gjuhë të huej, se përndryshe nuk ka se si të ekzistojn në to aq shumë gabime të randa e të mjerushme, sa mos u pajtue asfare me qëllimin perëndiore të Kur’anit. Sikurse dihet, Kur’ani asht Fjala e Madhnushme e Krijuesit të Gjithsisë, prandaj lypset me u përkthye madhnisht, e nuk asht pun që mbarohet me pendën e mefshtshme të mendshkurtënve. Një punë aq e rëndë ashtë kjo që edhe të ditshmit me famë e të njoftun edhe në Europë si Fahred-din Raziu me shokë kanë mbet të dridhueshëm në përmbushjen e saj. Pra, ua njoftojm atyne muslimanëve që shtyhen nga islamizma e atyne me këndue kësisoj librash, se gabimet qi duken sheshit në përkthimet e përmenduna mund t’u ngatërrojn besimin e prandaj i porositim që mos u napin randësi dhe mos t’i këndojnë fare.”⁵¹

(“These days, I saw and read a translation titled “The Qur’an in Turkish”; both this and another translation into Albanian that I had read before, seem to me that are drawn from a translation in a foreign language, otherwise there cannot be so many grave and deplorable errors, to the extent that they do not comply at all with the Providential goal of the Qur’an. As it is well known, the Qur’an is the Sublime Word of the Creator of the Universe, so it needs to be translated sublimely, so it is not a task that can be attained by a poor pen of the half-witted. It is so difficult task that even the famous men of knowledge known in Europe too, like Fahrudin Razi and his fellows, have remained quivered in fulfilling that task. Hence, we would like to notify those Muslims who are driven by their Islamism to read such books, that manifest errors in aforementioned translations could confuse their belief, so we instruct them not to give any importance to them and not to read them at all.”)

At that time among the pioneers in translating the Qur’an into Albanian language we find the most distinguished personalities in the field of Islamology, like Hafiz Ali Korça⁵² and Hafiz Ibrahim Dalliu, who were

51 Ali M. Basha, *Rrugëtimi i Fesë Islame në Shqipëri (1912-1967)* (“The Journey of Islam in Albania (1912-1967)”), Tirana 2011, p. 375.

52 With his work *Kur’ani i Madhënushëm e thelbi i tij* (“The Glorious Qur’an and its Essence”) in 1926 Hafiz Ali Korça begins the publication of the translation of the Qur’an partially. Hafiz Ali Korça completed this major and important work, not only in the field of Islamology but wider, in 1920, but, due to financial reasons he didn’t begin its printing. This is made clear by himself in the Foreword of this book, where

well acquainted with Islamic sciences, as well as with the secular sciences. In the case of Hafiz Ali Korça, it must be mentioned that apart from his endeavors for translating the Qur'an and publishing it in its entirety, he has published translations of Qur'anic verses in the Islamic periodicals, like *Zani i Naltë*.⁵³ Nonetheless, here we will discuss more specifically the translation of the Qur'an by Hafiz Ibrahim Dalliu, titled *Ajka e kuptimeve të Kur'ani Qerimit* ("The Creme of the Meanings of al-Qur'an al-Kareem"), as the second systematized translation in Albanian language.⁵⁴

On the cover of the tafseer *Ajka e kuptimeve të Kur'ani Qerimit*, it writes: "red, reviewed and accepted by the High Council of the Shari'ah"⁵⁵,

he says: "... perpara pata shkruar gjër e gjatë mjaft tefsirë. Por për qitjen e tij në dritë më duheshin më tepër se dy mijë napolona; pra shtypjen e këti e lashë për një kohë më vonë dhe tani e pashë më convenable (munasib) shtypjen e thelbit të H. Kur'anit." ("...earlier I had written widely a lot of tafseer. But, for bringing it to light I needed more than two thousand Napoleons (coins); so I left its printing for later and for now I saw it convenient (munasib) the printing of the essence of H. Qur'an"). This is a digest of only 15 pages. He began the publication of the translation of the Qur'an with the complete translation of the first chapter (al-Fatihah), and continued with the second chapter (al-Baqarah), by publishing only 37 ayahs. For more, see Ismail Ahmed, Hafiz Ali Korça – Jeta dhe vepra 1 ("Hafiz Ali Korça – His Life and Work 1"), Logos-A, Skopje.1999.

- 53 Translator of the Qur'an into Albanian language and a well-informed student, in a bibliographical manner, of writings and translations dealing with the Qur'an, Prof. Feti Mehdiu, says that we cannot give any opinion regarding the Translation of the Qur'an in Albanian, by Hafiz Ali Korça, which has 2.000 pages, because so far we know only about those surahs which are published in *Zani i Naltë*. See Feti Mehdiu, op. cit., pp. 30 and 44. Nonetheless, in *Zani i Naltë* there are some surahs that apart from being translated are also interpreted by Hafiz Ali Korça. See the APPENDIX at the end of this work. See also, Faik Kasollja, Bibliografi e revistave "Zani i Naltë", "Kultura Islame" dhe "Njeriu" ("Bibliography of the Journals 'Zani i Naltë', 'Kultura Islame' and 'Njeriu'"), Alsar, Istanbul 2007, pp. 129-130.
- 54 For more about Hafiz Ibrahim Dalliu, see Ismail Bardhi, Hafiz Ibrahim Dalliu ve Tefsirdeki Metodu (Ph.D. thesis), University of Ankara, Theological Faculty (Ilahiyat Fakultesi), Ankara 1997. Also, Ismail Bardhi, Hafiz Ibrahim Dalliu...
- 55 As for the importance attached to the translation of the Qur'an, we can see it from this decision by the Albanian Muslim Community: "Këshilli i Naltë i Sheriatit vendosi se është e nevojshme që përkthimi i Kur'ani kerimit në gjuhën shqipe prej z. Hafiz Ibrahim Dalliu, të studjohet e të shqyrtohet si në pikëpamje të kuptimit fetar dhe të përkthimit, pastaj të fillojë sa më parë të marrë masat e duhura për sigurimin e shqyrtimit dhe në pikëpamje gjuhësie. Kur të bëhet shqyrtimi i parë, do të ndodhet edhe përkthyesi, z. Hafiz Ibrahim Dalliu, i cili duhet të jetë i prtanishëm në çdo ditë e orë që të caktohet. Kryesia e këtij Këshilli ngarkohet me zbatimin e këtij vendimi." Myftiu i Përgjithshëm: Vehbi; Anëtarë: H. Ali e H. Ismet; Drejt. Përgj. Vakfeve: S. Vuçiterni. ("The High Council of the Shari'ah decided that it is necessary the translation of the Qur'an al-Kareem into Albanian language by Hafiz Ibrahim Dalliu to be studied and reviewed both from the aspect of the religious meaning as well as that of translation, than necessary measures to be taken for providing a review from the linguistic aspect. During the first reviewing, Mr. Hafiz Ibrahim Dalliu must attend as well, who should be present at any determined day and hour. The Headship of this Council is obliged with the implementation of this Decision". General Mufti: Vehbi; Members: H. Ali e H. Ismet; Dir. Resp. for the Waqf: S. Vuçiterni"). See Ali M. Basha, op. cit, p. 370.

which adds to the importance of this work, since “permission” was given to it by the highest instance which was in charge for Islamic religious issues within the Muslim Community of Albania. This translation and tafseer was printed in 1929 by “Ora e Shkodrës” Press.



This work may be also found in fascicles, but latter it was published as a collection with hard cover and titled Tefsiri i Kur’ani Qerimit (“The Tafseer of al-Qur’an al-Kareem”), ornamented with a Qur’anic writing.

When we talk about this translation of the Qur’an in Albanian language and about Hafiz Ibrahim Dalliu as a translator, it must be considered that he was educated in the Islamic theological schools, meaning that he learnt Ottoman (Turkish) and Arabic, a fact the proves that this is a translation from the original.

During my research in Albania I found a printed material of this work up to the page 1572 in a form of a book, which begins from page 1, i.e. the surah al-Fatihah, up to page 699, where the surah Ali-Imran ends. The second part, which I have collected in one place, begins with the first ayah of the surah al-Nisa, i.e. from page 701, and ends on page 1316, with the last ayah of the surah al-An’am. The third part begins on page 1317 with

the first ayah of the surah al-A'raf and ends on page 1572 with the 16th ayah of the surah al-Tawba, although this is not the last page of the complete tafseer.⁵⁶

The translator of the Qur'an, beside not writing his name on the text, has not included any Introduction or Foreword, nor any other note that would explain the method of his work, the difficulties of the translation and alike, except on page 449, namely at the end of the surah al-Baqarah, where under the title Declaration he gives a brief note, in an effort to say something about a novelty in the method, which he would employ from that point onwards.

Deklaratë

Për mos me ngelë gojëthatë nga të kënduemit fjalët e shëjta të Kurani Qerimit edhe ata që s' i dinë shkrojat Arabishte, ndashti e mbas këndeje, po i shkruejmë ajetet edhe me shkrojat e gjubës s' onë, sikur se e kanë bërë dhe dijetarët mysliman Hindjan. Për ata shkroja që s' i kemi, të cilat janë tetë, ju kemi vënë shëja sipër atyne që i kemi dhe që afrohen në zë m'ata që na mungojnë :

« ء »	« ë »	وَأَمْرٌ	Ve-ëmurr
« ح »	« h' »	إِفْتَحَ	Iftah'
« خ »	« H' »	بِالْحَيْرِ	Bil-aH'ajr
« ص »	« s' »	وَاصْبِرْ	Vas'bir
« ض »	« Dh' »	فَاصْبِرْ	FaDh'ribú
« ط »	« t' »	صِرَاطِ الَّذِينَ	S'irat'al-ledhífe
« ظ »	« dh' »	الظَّاهِرِ	Edh'dh'ahir
« ع »	« à »	نَعْبُدُ	Naábudu

Për artikull «ال» Elif Lam, që shkruhet por diku nuk këndohet fare dhe diku këndohet vetëm Lami, edhe për (ا) Elifat që shkruhen e s' këndohen, kimi shkruen shëjen (') apostrof, për të shënue se aty, diçka mungon.

Për shembëll :

« وَالشَّمْسِ »	Ve'sh-shemsi
« وَالْقَمَرِ »	Ve'lfexhri
« وَادِّعُوا اللَّهَ »	Ve'dàu'll-llahe

56 Beside the aforementioned parts of the Qur'an, translated by Hafiz I. Dalliu, we have the translation by him of the 22 last surahs of the Qur'an, which this translator had published in the book Libri i së falmes ("The Book of Prayer"), with transliteration in Albanian letters, namely with the new method that he explains in a particular place in Ajka e kuptimeve..., for which it will be discussed in following. See, Hafiz Ibrahim Dalliu, Libri i së falmes, Tirana 1937.

As a general pattern, at the beginning of the translation of each surah stands Bismillah in Arabic, including a note about the place of revelation, and somewhere even the reason for the revelation of a given surah. The translation sometimes takes one or more ayahs of a surah, which he has both in Arabic and translated into Albanian, and this is clear up to page 451, from where the surah Ali Imran begins, namely after the above-mentioned Declaration, from where alongside the original in Arabic the text of the ayah is also given in transliteration with Albanian letters, than follows the translation of the ayah and continues with explanations, in some places excerpts, and in others he gives the translation of the ayah under Thalbi i kuptimit (“Essence of the Meaning”). Also, it must be mentioned that the translator doesn’t enumerate the ayahs.

From the very beginning of the Declaration, Hafiz Ibrahim Dalliu makes it clear that in the following he would change the method of translation only for the sake of those Albanian Muslims who are not familiar with Arabic letters, and who are many in number, that they too might not remain dull, and so he begins to give the transliteration of the ayahs with Albanian letters. He found support for this new method, as he says, with the Indian Muslim scholars.⁵⁷

At the end of this Declaration, Hafiz Ibrahim Dalliu mentions that with regard to the exactness of reading or beautiful reciting of the Qur’an (tajweed), he would fill this vacuum with a separate book. Here the translator surely means of his work Tajweed.⁵⁸

It would be appropriate at this point to throw a glance to how Hafiz Ibrahim Dalliu has translated some terms, which are often mentioned in the Qur’an.

To begin with, let see how he translates the noun Allah:

57 Hafiz Ibrahim Dalliu, *Ajka e kuptimevet të Kur’ani Qerimit*, p. 449. In this text, apart from what was said above, there are some other features about the writing and use of Arabic letters in their transliteration into Albanian, like, for instance Elif/Lam (in the Arabic writing), i.e. where they are to be read and where not. Further he explains that instead of y he has used u, based on the Arabic pronunciation, and instead of e in hard letters he uses a, and in light letters uses e. As for letters that are followed by voiced letters (hurufi sawtiyah), like Elif, Ya and Waw, the translator says that he would use a particular sign, by giving an example for that. Ibid, pp. 449-451.

58 *Texhvijdi i Përkthyt prej H. Ibrahim Dalliu* (“Tajweed translated by H. Ibrahim Dalliu”), published in Tirana in 1337/1921 at the Sanxhakçian Press, Tirana. The booklet has 16 pages. It contains systematization according to subjects and has a printed Arabic texts and letters (not-handwritten), with a drawing of the formation-place of each sound (letter).

By all means, this is a translation of the well known Tajweed in the entire Ottoman Empire, especially in the Balkans, namely the Karabash Tecvidi. For more, see Ismail Bardhi, op. cit., p. 94.

Allah: He sometimes translates it as God, Lord, and sometimes leaves it as it is – Allah.

“Mynafikët mundohen gjuja me gabue Zotin me dhëlpni edhe ata qi besojnë, por për veç vehtes së tyne s’mund gabojnë farë njeriu, mirë po këtë ata s’e kuptojnë”. (al-Baqarah, 9)⁵⁹

(They (hypocrites) seek to deceive God and those who believe, but they deceive none but themselves, though they are not aware)

“Në zemër të mynafikvet ka një lëngatë, dhe Perëndija lëngatën e atyne ju a shtojë, edhe për ta ka një azab pikllues për shkak të rrenvet që flasin”. (al-Baqarah, 10)⁶⁰

(In their (hypocrites’) hearts is sickness, and Lord has increased their sickness. They will have a painful punishment because of their denial)

“Prap kujtonja edhe atë kohe kur qi ju i thatë: Or Musa! Nuk të besojmë ty kurr se si pa mos e pa Allahun përfushë...” (al-Baqarah, 55)⁶¹

(And recall that you said, “O Moses, we will not believe in you unless we see Allah plainly.”)

He leaves the word Allah (lafzatu’l-Jalal) as it is while translating the Bismillah, namely: In the Name of Allah, but within the translation of the Qur’anic text we come across more frequently with the terms God and Lord.⁶²

Ilah: This term is translated as the worshiped One.

“...Na do ta adhërojm t’adhëruemin t’at...” (al-Baqarah, 133)⁶³

(We will worship the One you worship)

Rabb: At al-Fatihah he translates it as God and Creator, while at al-Baqarah: 131, he translates the same as Lord.

“Çdo lavd asht i posaçëm për Allahun, Zot i botavet mbarë” (al-Fatihah, 1)⁶⁴

“Lavd’ i gjithë lavdruesvet asht i posaçëm për Allahun, Krijuesin e gjithsis”. (al-Fatihah, 1)⁶⁵

(Praise be to God, Lord of the Worlds)

“Njat herë e zgjedhi Perëndija Ibrahimin”. (el-Bekare, 131)⁶⁶

59 Ibid., p. 48 (underlining is added).

60 Ibid., p. 50 (underlining is added).

61 Ibid., p. 124 (underlining is added).

62 In the Fjalori i gjuhës së sotme shqipe (“The Dictionary of Contemporary Albanian Language”), regarding the word Allah it is said: “Allah-u m. reg. outd., God” And for Zot (God): Zot-i ... “the highest supernatural being...” See: Fjalori ..., Tirana 1980, pp. 26, 1401-2.

63 H.I. Dalliu, Ibid., p. 201 (underlining is added).

64 Ibid., p. 4 (underlining is added).

65 Ibid., p. 7 (underlining is added).

66 Po aty., f. 199 (underlining is added).

(When his Lord said to him (Abraham), "Submit!")

Kafarah (K-f-r): He sometimes leaves it as it is qufr, and elsewhere he translates it as negation.

"... halbuqi Sylejmani nuk ka ba qyfer, por djejt bajshin qyfer..." (al-Baqarah, 102)⁶⁷

(It was not Solomon who made qufr, but it was the devils who made qufr)

".. pra kush do që të mohojë ..." (al-Baqarah, 256)⁶⁸

(Whoever renounces evil and believes)

Kitab: We find this term somewhere translated as book, and elsewhere as Qur'an. He leaves the same term in original when talking about the People of the Book (ahl al-kitab):

"... asht nji libër..." (al-Baqarah, 2)⁶⁹

(This is the Book)

"Ai Zot asht qi e ka zbritur Kur'anin mbi ty." (Âli Imran, 7)⁷⁰

(It is He who revealed to you the Qur'an)

Eslemeh: This term can be found as submission, as well as stand and obedience:

"... por ai njeri qi e dorzon vehten e vet për Zotin..." (al-Baqarah, 112)⁷¹

(whoever submits himself to God)

"... Qëndro mbi muslimani dhe vazhdo në bindje! Ibrahim tha: Ju bindish Zotit të gjithësisë." (al-Baqarah, 131)⁷²

(When his Lord said to him, "Submit!" He said, "I have submitted to the Lord of the Worlds.")

These examples are only a brief illustration, showing the method of translation employed by Hafiz Ibrahim Dalliu, namely his style which still remains attractive for reading. The aforementioned examples are by no means the only ones of this kind, but with regard to the translation of nouns, words, the translator uses the above methods, of course only for translation. Also, the author himself experiences the ambiguity of certain words, and in some places mentions for a certain word that it has other meanings too.⁷³

67 Ibid., p. 161 (underlining is added).

68 Ibid., p. 396 (underlining is added).

69 Ibid., p. 29 (underlining is added).

70 Ibid., p. 457-458 (underlining is added).

71 Ibid., p. 178 (underlining is added).

72 Ibid., p. 200 (underlining is added).

73 H. Ibrahim Dalliu in all of this work, apart from the translation given immediately after the original ayah, gives also complementary notes where he makes an additional

Indeed, this translation occupies an important place in the culture of Albanian Muslims and can be also attached to the corpus of numerous translations of the Qur'an in the world. Nonetheless, according to Feti Mehdiu, this translation in certain respects "does not fulfill the criteria of scientific translations".⁷⁴

At the conclusion it must be noted again that beside the aforementioned partial translations of the Qur'an into Albanian language, there are other similar translations too, particularly the translations of the surah Ya-Sin as a separate edition, or within the books of *Ilmihal*.⁷⁵

II. b. Complete Translations of the Qur'an

As for the complete translations of the Qur'an into Albanian language, as mentioned above, they began to appear rather late, namely by the end of 20th century and so far 5 such translations are published:

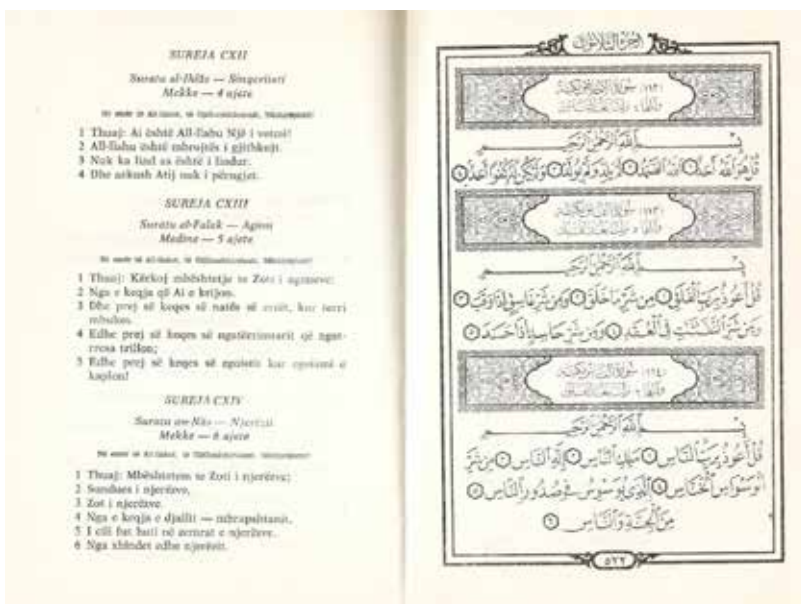
1. Kur'an-i ("The Qur'an"), translated by Feti Mehdiu, published by the Headship of the Islamic Community of Kosova, Prishtina 1985;⁷⁶

translation for facilitating the understanding of the meaning of that ayah, like for the words iman, ghayb, esleme, harth, afw, bitane, hasene etc. See: *Ibid.*, p. 33-36, 200, 332, 448, 603, 607 etc.

74 Feti Mehdiu, *op. cit.*, p. 29.

75 In 1959 we have the translation of the surah Ya-Sin, by Hafiz Bajram Agani and Mehmet Gjevori, as a part of the book *Mësimi i shkurtë mbi namazin dhe Jasin-i Sherifi* ("A Short Lesson on Prayer and Yasin-i Sherif"), by Sulejman Kemura; also Sherif. Ef. Ahmeti, *Përkthimi dhe komentimi i Jasinit* ("Translation and commentary of Yasin") (1972) etc. For more, see Feti Mehdiu, *op. cit.*, p. 30, 31, 36.

76 The first completed translation of the Qur'an into Albanian language, by Feti Mehdiu, has 878 pages; and it was printed in 10.000 copies in A5 format. Reviewers of the translation are Bahri Aliu, Idriz Murati and Tefik Gashi; linguistic editors are Jusuf Gashi, Elez Ismaili and Mehmet Halimi. This work has a Foreword by Jetish Bajrami, the than head of the Islamic Community of Kosova; after the Foreword there is a translated piece from *Duh Islama* ("The Spirit of Islam") by Fazlur Rahman, titled *What is the Qur'an*. At the end, pp. 825-848, the translator gives notes taken from the translation of the Qur'an in Serbo-Croatian (Bosnian) language by Besim Korkut. On p. 849 there is a note with the numbers of the ayahs where sujud (prostration) must be performed, while on pp. 851-852 there is an explanation of some specific Qur'anic terms. On pp. 853-860 there is a historical chronology titled *Ndihmesë për ta kuptuar Kur'anin – Disa njohuri nga jeta e Muhammedit (a.s.)* ("Contribution to Understanding of the Qur'an – Some knowledge from the life of Muhammad (a.s.)"), followed by a piece about the Women of the Prophet Muhammad and the afterword on the occasion of the first edition. On pp. 867-874 is the Index of names, and at the end the table of contents. This edition contains only the translation of the ayahs into Albanian, without the original text, while the surahs are also given in roman numbering. This translation had several reprints with corrections and is well accepted among both intellectual circles and among the believers.



2. Kur'ani i Madhëruar ("The Glorious Qur'an"), translated by Prof. Hasan I. Nahi, published by the translator, Prishtina 1988.⁷⁷

⁷⁷ Kur'ani i Madhëruar ("The Glorious Qur'an"), translated by Hasan ef. Nahi has 612 pages and 34 additional pages containing the Foreword by Sadri Prestreshi, a Word about the translation of the Qur'an by the translator, a biography of Muhammad (a.s.), then follows the Table of Contents according to the number of surahs and subjects according to the surahs. According to the translator, this translation was done from the original Arabic, and the text goes from the right to the left, like the original. It was printed in 5.000 copies, reviewers are Adem Hoxha and Nuhi Hajrullahu; linguistic editors are Mehmet Halimi and Nexhat ef. Nahi. This translation had also several reprints with corrections.

KUR'ANI I MADHËRUAR

E përkthet nga arabishtja
Prof. Hasan I. Nahi

Prishtinë, 1988

610 Xhytë 30



Sureja 112 — El-İhlas
Mekke — 4 Ajete
Bismil-Lah-Rahman-Rahim!

1. Thua: «Perëndia është Një!
2. Perëndisi i drejtëbën për çdo gjë!
3. (Ai) nuk ka lindur prej ndokujt, as nuk ka lindur kështu, 4. dhe askush nuk i gjason Atij!»

Sureja 113 — El-Felek
Medina — 3 Ajete
Bismil-Lah-Rahman-Rahim!

1. Thua: «I lutem dhe Mbështetem te Zoti i agimit 2. që të më mbrojë nga shërrët i të gjitha krijesave, 3. dhe prej shërrit të natës kur kafen tërë, 4. dhe prej shërrit të fashëve që fryjnë në syje (bëjnë magji), 5. dhe nga shërrët i zillqarit kur e shfaq zillëkë»

Sureja 114 — En-Nas
Mekke — 6 Ajete
Bismil-Lah-Rahman-Rahim!

1. Thua: «I lutem dhe i Mbështetem Zotit të njerëzve, 2. Sundimtarit të njerëzve, 3. Perëndisë së njerëzve, 4. nga shërrët i djallit, bezdisës, 5. i cili fshihet dhe dyshim të shpirtëror të njerëzve, — 6. prej shërrëve dhe prej njerëzve!»

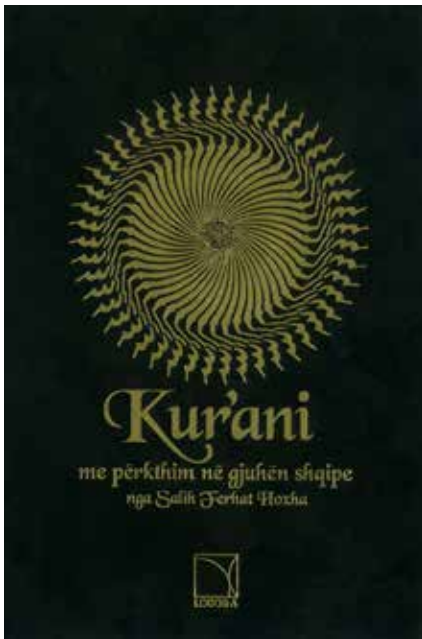
3. Kur'an-i, përkthim me komentim ("The Qur'an – Translation with Commentary"), translated and commented by h. Sherif Ahmeti, published by the Headship of the Islamic Community of Kosovo, Prishtina 1988,⁷⁸



78 Kur'an-i – Përkthim me komentim ("The Qur'an – Translation with Commentary") by h. Sherif Ahmeti has 903 pages. Reviewers are Haji Hafiz Muhamet Gashi, muderris and Miftar Ajdini; linguistic editors are Mehmet Halimi, Shefkije Islamaj and Ragip Mulaku. This translation was reprinted in Cairo and Saudi Arabia. At the beginning is the Table of Contents and than an Foreword by Jetish Bajrami; follows Vështrim rreth Kur'anit ("Overview about the Qur'an") by the translator. The text of the translation begins on p. 26 and ends at p. 894. At the end there are some Historical notes (pp. 895-899) and the Word of the Translator. As can be seen from the title of this work, it also contains some commentary, it has been reprinted several times and has wide circulation among the Muslim believers and wider.

4. Kur'ani i Shenjtë – përkthim e komentim (“The Holy Qur’an – Translation and Commentary”), translated by Muhammad Zakariah Khan, Islamabad – Pakistan 1990,⁷⁹ and

5. Kur'ani me përkthim në gjuhën shqipe (“The Qur’an with Translation into Albanian Language”), translated by Mufti Salih Ferhat Hoxha, published by P.H. “Logos-A”, Skopje 2016.⁸⁰



79 Translated and commented by Muhammad Zakaria Khan; published under the supervision of Hazrat Mirzah Tahir Ahmad, Islam International Publication, L.T.D., Islamabad, Sheephatch Lane, Tilford, Surrey, GU10 2AQ, UK, 1990, 893 pages. Regarding this translation we can say that it is completely tendentious and in an anti-Islamic spirit, because the Ahmadiya/Qadiyaniyya is a movement whose teachings are based on religious suspicions, hence the ahl al-sunnah have disregarded this movement. I remember that around 1975 among our local Muslims one could hear that we had to be careful, because some suspicious translations of the Qur’an appeared, and this was in fact about the influence of Gholam Ahmad on the translation of the Qur’an in Bosnian language (by Dz. Caushevic). For more, see: Emin Behrami, Qasje studimore rreth katër përkthimeve të Kur’anit në gjuhën shqipe (“Research Approach on four Translations of the Qur’an into Albanian Language”), Prishtina 1997, Chapter Four, p. 549 onward. See, also, Feti Mehdiu, op. cit., pp. 79-88.

80 Kur'ani me përkthim në gjuhën shqipe (“The Qur’an with Translation into Albanian Language”), translated by Mufti Salif Ferhat Hoxha, 1239 pages, with “Two Words” by the publisher and “Foreword” by Ismail Ahmeti. At the end there is the Supplication of Hatme and little biography about the translator. For more about this translator, see ex.: “Myfti Salih Ferhat Hoxha (1917-1995) – me rastin e 20-vjetorit të vdekjes” (“On the occasion of the 20th anniversary of his demise”) (<http://www.zeriislam.com/artikulli.php?id=3053>).

Beside these five, there are in circulation some other translations as well, like the translation by anonymous translators⁸¹; two translated from Bosnian language⁸²; one from Turkish⁸³ and one which appears to be the first translation, unpublished yet.⁸⁴

When we speak about the first published complete translations of the Qur'an in Albanian language I feel obliged to say something about the emotions I experienced when they were firstly presented to the wide public, at a time when even the Islamic literature in Albanian language was very scarce. At the time when the first translation of the Qur'an into Albanian language by Feti Mehdiu appeared,⁸⁵ namely in 1985, nobody cared from which language it was translated, because it was a kind of "revolution" in itself, since it opened the doors for reading, studying and understanding the Qur'an. Latter, in 1988, the translation of the Qur'an by muderris Sherif Ahmeti was published, a classical bright-minded alim (scholar) and hoja (religious teacher) of all translators of the Qur'an among Albanians of Kosova and Macedonia. This translation brought a kind of freshness, because it contained also a commentary. The same year, i.e. in 1988, another translation of the Qur'an was published, that by Hasan ef. Nahi, a good connoisseur of the Arabic language from the renowned school of Islamic knowledge – the Al-Azhar University.

The translation of the Qur'an into Albanian language has passed through those "delivery" pains experienced by all translators in other languages, with the only difference maybe that in Albanian language it happened latter. This becomes clear when one reads the Afterword of the translation of the Qur'an by Sherif ef. Ahmeti, where he himself states, "I have tried to uphold exactly to the original in Arabic, both in translation

81 Shpjegim i Kuptimeve të Kur'anit të Lartë në Gjuhën Shqipe ("Explanation of the Meanings of the Exalted Qur'an in Albanian Language") (Versioni i përmbledhur i At-Tabari, Al-Kurtubi dhe Ibn-Kethir me komente nga Sahih Al-Bukhari, përmbledhur në një vëllim, përkthyer në gjuhën shqipe nga një grup përkthyesish pranë Darussalam), (a Summary Version of Al-Tabari, al-Qurtubi and Ibn Kathir with comments from Sahih al-Bukhari, summarized in one volume; translated into Albanian by a group of translators from Darussalam), Riad, 2000.

82 Kur'ani i Madhërishëm – tentim për ta kuptuar ("The Glorious Qur'an – Attempt for Understanding it"), by Hafiz Muhamed Pandza and Dzemaludin Caushevic (translated from Bosnian by Avdi Berisha) and Kur'ani me përkthim në boshnjakishte ("The Qur'an with Translation into Bosnian"), by Enes Karic translated by Selim Sylejmani. None of these two translators are known in the filed of translation, nor of Qur'anology. For more, see Kur'ani te shqiptarët..., pp. 123-126.

83 Translation from Turkish of the Qur'an by Emin Imer, published in Istanbul. Ibid.

84 Translated by Muharem Blakçori (1894-1968). Ibid.

85 Dr. Nuredin Ahmeti, "Jehona e përkthimit komplet të Kur'anit në gjuhën shqipe në qaqet intelektuale shqiptare" ("The Echo of the Complete Translation of the Qur'an in the Albanian intellectual Circles"), in Kur'ani te shqiptarët, pp. 219-240.

as well as in the commentary and to be as faithful as possible to the reality. I'm aware that I bear responsibility before God and before the readers, but the desire that Albanian readers should too have before them a translation with a commentary in our language, prevailed over the fear of responsibility. Therefore, with the intention of offering to the mass of believers a light, at least as that of a candle, for their joyful path, I made a translation with a short commentary, so the reader could understand it easier..." Something similar we see at Hasan ef. Nahi's translation, who at the Foreword of his translation writes, "Some scholars used to say that it is not allowed to translate the Qur'an literally, and the translation with commentary is mandatory for theologians. Many scholars refrain from translation, because they are afraid that it is a difficult and great task and that they may not perform it properly..."⁸⁶

One may often hear remarks that translation of the Qur'an is difficult to understand. These remarks should not be taken lightly, because the reader should too, like the translator himself, experience the same "pain" by reading both the Qur'an and its translation. This in no way means that the translation is the Qur'an, but I'm talking about that dimension that has occupied its place in the Muslim Kalam, like the issue of time, so in the Muslim vocabulary one may have come across with the saying "don't offend the time, because time is God Himself". In such context the words of God do not pass through those phases that we conceive as time. When God utters His Word, He is not doing that from a depository of timely or lexical words, but He gives to each word its spirit, its meaning. Hence, Qur'anic words with each reading give new meanings. This makes the Qur'an what it is; this takes the power of identity from a language, so it remains simply that – a language; this makes God's Word all-encompassing. In relation with this we may recall the Qur'anic verse where God says: "Surely We revealed the Message, and We will surely preserve it"; or the 29 verse of the surah al-Rahman: "kul-lu yawmin huwe fi sha'n", meaning that each ayah of the Qur'an descends in continuance by giving a new spirit to a word.⁸⁷

Regarding the translation of the Qur'an we have a definition which is very important for the Qur'anologists so we are quoting it in following:

86 Regarding observations and remarks on these translations, see ex.: Hajrullah Hoxha, "Disa konstatime për përthimet e para të Kur'anit në gjuhën shqipe" ("Some Findings about the First Translations of the Qur'an into Albanian Language"), in Kur'ani te shqiptarët..., pp. 165-181. Also, Prof. Isa Bajçinca, "Mbi përthimin e Kur'anit në gjuhën shqipe" ("On the Translation of the Qur'an into Albanian Language"), "URA" journal, No. 4, Spring-Summer, Tirana 2010, edition of the "Qendra Shqiptare për Studime Orientale" ("Albanian Center for Oriental Studies").

87 Ismail Bardhi, Hafiz Ibrahim Dalliu..., pp. 20-31.

“Every translation of the Qur'an proclaims its own inadequacy, For it must necessarily include those verses which are clear in their emphasis that the Word of God was revealed to Muhammad in the Arabic tongue. ‘Verily, We have made it an Arabic Qur'an, haply ye will comprehend it’ (Qur'an, 43:3). Every translation in any language, classical or modern, foreign or Islamic, includes a score or so verses in different chapters which enshrine the same or similar pronouncement.¹ Their total import is that any translation, like any commentary in Arabic or in any other language, is no more than an approximation of the meaning of the Qur'an, but not the Qur'an itself.”⁸⁸

The “war” between the translation and the meaning of the Qur'an is evident, but it is at the same time painful to see today translations by unknown translators or done non-institutionally, so unfortunately we are confronted with a very painful situation, i.e. ad hoc translations. The linguistic, intellectual, cultural responsibility have closed the doors for individual translations of the Holy Scripture; and the process of its translation has to pass through more mature, more aware phases that would be able to fill the gap of that given moment, “sha'n”, because for us too this word is meaningful. This is a demand put forth also by the secular intellectuals, let alone the Muslim religious intellectuals of the institutional domain. The language of the Qur'an is a huge source that enriches the vocabulary of every language, while giving to it a new dimension; it keeps the language alive and sweet for human mind, heart and soul.⁸⁹

III

THE TRADITION OF THE QUR'ANIC *TAFSEER* AMONG ALBANIANS

Every translator of the Qur'an has experienced the difficulty which the Holy Scripture bares in it, and the issue is not only to translate the Word, since there is more to it, something that transcends these dimensions, we are talking about the translation of the Qur'an for the human ear, eye, and heart. This is similar, for instance, to the effort of “translating” the beauty of nature. In addition to this, the Qur'an has a specific style, a specific sounding, a specific coloring of the words and due to this the translators suffer severe trembling, great fear, not because they do not understand it, but because with each reading of the Holy Scripture they understand something new, something different from what has been translated. This

88 A.L. Tibawi, “Is the Qur'an Translatable?” in *Muslim World*, LII, 1962, p. 1.

89 Ismail Bardhi, “Terminologjia teologjike si problem” (“Theological Terminology as a Problem”), Academy of Science and Arts of Kosova, FSHI, Prishtina 2006.

is the reason for the necessity of commenting the Qur'an, among Albanians too, where we see the development of the tafseer, or Qur'anic exegesis, between the traditional and "modern".⁹⁰

The Qur'an itself says that it consists of ayahs which are muhkam (with evident meaning) and mutashabih (which can be hardly understood)⁹¹, namely lucid and allegorical verses.⁹² It is because of this that even the Arabs of the time when the Qur'an was revealed, and it was revealed in Arabic, due to the need for better understanding of some revealed ayahs, often addressed the Prophet (p.b.u.h.) to explain to them their meanings,⁹³ and this makes the Prophet Muhammad the first mufassir.⁹⁴ Therefore, this means that knowledge only of the Qur'anic Arabic is insufficient for understanding the meanings of the Qur'an too. In this regard there is also the issue of many dialects of the Arabic language, which continue to exist in the Arabic-speaking areas to the present days.⁹⁵ Hence, the need for commenting or interpretation of the Qur'an for those who lack the slightest knowledge of Arabic becomes even more important.

During the Ottoman Empire there were, undoubtedly, writings in Albanian and Ottoman languages by Albanian authors⁹⁶, but, unfortunately, those manuscripts have remained between oblivion and destruction.⁹⁷ Nonetheless, this was followed by the new period when, with the establishment of the new alphabet, begins the translation and even the interpretation of the Qur'an among Albanians. It is the most serious school in this area, because many of the commentators of the Qur'an were educated in the renowned theological schools of Istanbul. Hence we may say that they were students of the Istanbul's school and in their translations the spirit of this classical and modern tradition of the time may be sensed.

90 For more, see Ismail Bardhi, Hafiz Ibrahim Dalliu..., pp. 145-147.

91 See, Hafiz Ibrahim Dalliu, *Ajka e kuptimeve të Kur'ani Qerimit*, p. 458.

92 Qur'an, Âli Imran 7.

93 İsmail Cerrahoğlu, op. cit., p. 17; Ebi Muhammed Sejjid Ibrahim bin Ebu Amuh, *et-Tefsiru-n-Nabawiyy li-l-Qur'ani-l-Kerim*, Tanta-Cairo, 1990; Nerkez Smailagić, *Uvod u Kur'an* ("Introduction to the Qur'an"), pp. 135-141.

94 İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi I*, pp. 41-70.

95 For more, see İsmail Cerrahoğlu, op. cit., pp. 16-23.

96 We are discussing about a very long period, and not only about translators and interpreters of the Qur'an, because tafseer was taught even in the Ottoman schools/madrasahs in Albanian territories. For more, see Ismail Bardhi, *1918-1988 Yillari arasinda...* pp. 1-34. Also, Dr. Sadik Mehmeti, "Një dorëshkrim i çmuar i tefsirit të Imam Bejdaviut në Arkivin e Kosovës" ("A Precious Manuscript of the Tafseer of Imam Baydawi at the Kosova Archive"), in *Kur'ani te shqiptarët*, pp. 59-73.

97 Regarding these, see ex. Katib Çelebi, *Keshfuz-Zunun*, Maarif Matbaasi, Istanbul 1943, v. II; also, Franc Babinger, *ibid.*; Mr. Sc. Sadik Mehmeti, *Dorëshkrimet orientale në Arkivin e Kosovës* ("Oriental Manuscripts at the Kosova Archive"), DAK, Prishtina 2008.

This school continued until after the World War Two, when we witness a discontinuation of several decades.

In the following we will mention the names of some of these scholars who published their works in the field of translation and tafseer of the Qur'an in journals *Zani i Naltë* and *Kultura Islame*, both publications of the Muslim Community of Albania, like, Hafiz Ali Korça, Hafiz Ibrahim Dalliu, h. Vehbi Dibra, Hafiz Ali Kraja, Sadik Bega, Haki Sharofi etc. After a certain time distance among Albanians in Kosova, h. Sherif Ahmeti excels as mufassir.⁹⁸

While reading and analyzing the works of tafseer in Albanian language, we encounter the sources mentioned by Albanian commentators, sometimes mentioning only the names of Muslim mufassirs, and sometimes the titles of their works. Among the most frequently quoted mufassirs are Mujahid, Taberi⁹⁹, Ibn Kathir, Fahrudin al-Razi¹⁰⁰, Qadi Baydawi¹⁰¹, Abu Suud Efendi¹⁰², Nimetullah efendi¹⁰³; and the tafseers are Tafseer Hazini¹⁰⁴, Madarik¹⁰⁵, Fat'hu-l-Bayan, and to a lesser extent Hulasatu-l-Bayan fi-t-Tafseer al-Qur'an¹⁰⁶ by Muhammad Vehbi efendi Konyali, as well as Ruhu'l-Bayan by Ismail Haqqi Bursevi.¹⁰⁷ So, by looking at the methods of these mufassirs the method of Albanian commentators becomes much clear.

By looking at the names of the aforementioned mufassirs, obviously the Albanian commentators have used wide range of tafseer literature both of the tafseer rivayah and tafseer dirayah. To the first group belong the tafseers of Mujahid and that of al-Taberi, while to the second group

98 Sabri Bajgora, "Kontributi i ulemave shqiptarë në fushën e tefsirit" ("Contribution of the Albanian Ulama in the Field of Tafseer"), në *Kur'ani te shqiptarët*, f. 43-57. As for this author, it must be noted that he is among those who follow the interpretation method established by the renowned mufassir Sherif ef. Ahmeti, and publishes his works Islamic periodicals, like *Edukata Islame*, *Takvimi* and *Dituria Islame*.

99 Muhammad bin Jarir al-Taberi, *Jamiu-l-Bayan an ta'wili-l-Qur'an*.

100 Fahrudin er-Razi, *Mefatihul-Gayb (Tefsiru-l-Kebir)*.

101 al-Baydawi, *Anwaru-t-Tanzil wa asraru-t-ta'wil*. This is among the tafseers which was widely used among our people, and it can be found in almost all libraries.

102 Abu Suud, *Irshadu-l-akli salim ila mazaya-l-Kitabi-l-Kerim*.

103 Baba Nimetullah bin Muhammed al-Nahjivani, *al-Fawatihu-l-Ilahiyyah va-l-mefatihul-ghaybiyyah al-Mudihatu li-l-Kelimi'l-Qur'aniyyah wa-l-hikemi-l-Furqaniyyah*.

104 The original title of this work is *Lubabu-t-Ta'wil fi ma'ani-t-Tanzil*, by al-Hazini.

105 *Medariku-t-Tanzil wa haqaiqu-t-Ta'wil*, by al-Nasafi.

106 The tafseer of Muhammed Vehbi (Konyali) efendi, titled *Hulasatu-l-Bayan fi-t-Tafsiri-l-Qur'an* is among the most used and read tafseers in these parts, and it still continues to be read in circles called "home madrasah" or "classical madrasah". Another interesting thing is that this mufassir was a contemporary of Hafiz Ibrahim Dalliu, meaning that the tafseers of Hafiz Ibrahim Dalliu and Muhammad Vehbi Konjalli belonged to the same period.

107 Muderris Sherif ef. Ahmeti frequently quotes this tafseer as reference.

(rational tafseer) the tafseers of Fahrud-din al-Razi, Qadi Baydawi, Abu Suud Efendi etc.¹⁰⁸

In the writings of the aforementioned authors, high refinement and good knowledge of the substance of the Qur'an is evident, beginning with the rules required for a mufassir, like faith, knowledge of religious subjects in general, knowledge of the issue of nasih and mansuh or abrogation, of the Arabic language; and also the subject they discuss corresponds with a center of deep spirituality, like belief and human soul.

It is an established fact that each researcher and teacher of the science of tafseer must be well acquainted with asbab al-nuzul, or the reason of the descending of the ayahs and, as we already mentioned, the aspect of naskh and mansukh. It seems that we are all looking at this only in an unreachable dimension, namely only at that side that God has kept for Himself as a warrantor of His Word; but, I believe that it has also "our" side, namely it is enabled for us. If we wish to understand the Qur'an with its eternal dimension as the Word of God, we must put this phenomenon within ourselves and there to see what asbab al-nuzul and nasikh mansukh mean. This manner of understanding paves the way for upholding our view on the eternal values that do not touch upon the beginning or the end of creation, i.e. of man, the tabiatullah.

The asbab al-nuzul on the horizontal plane presents, I would say, a "limited" meaning, though necessary for understanding and experiencing the Word of God, while nasikh mansukh (abrogation), apart from the rational "side" gives or creates an opportunity for much clearer, easier, eze-lian understanding of the Revelation itself, because it enables new meanings for "the new". In the sayfahs of the tafseer in Albanian language our Albanian mufassirs have penetrated into this field and have tried professionally to answer the "phenomena" of the time, beginning with the scientific "revolution", political atheism up to Darwinism, i.e. the philosophy that declares God as dead... In this plane and in their tafseers, thematic or systematic, they have tried to explain God's ayahs.

From this truth stems an impossibility that means not a weakness, but simplicity of highest purity, with a timeless source, as was the testimony of the Children of Adam to the One God. This power is permanently provoking the mind and calling upon man through his discursive cognition to fully and completely answer the first questions of our youth and the last question of our old age.

Regardless of our understanding of religiousness or religious behavior as God's revelation and man's response to it, or as a human pre-tradition, or even as a "social product", it is always present in the human experience as a reality with a superhuman origin, as something supra-rational which comprehends reason and which in its entirety cannot be comprehended with the discursive way of thinking and, accordingly, cannot be entirely objectified.

Religion and religiousness are not phenomena which can be fully understood by human mental cognition, but they are a mystery, secrecy in which the one who believes is involved¹⁰⁹. In the living expression of man the field of religious is not like some other fields of activity; it is an entirely privileged field – the field of experiencing the Sacred. Religiousness has to do with what is a mysterious and secret field of the relation between man and his Lord, namely with those deepest and the most intimate dimensions of human existence.¹¹⁰

During his life man is a great explorer and his soul never gets satisfied only to see something for its "how" – for the legitimacy of action. He wishes to dive deeper and to reach so far as the widest, utter and semantic answers.¹¹¹ This is particularly true about the questions of religion and religiousness, or religious behavior, the relationship of humans with religion and religious institution.¹¹²

109 Ajka..., pp. 34-35.

110 This kind of interpretation of the phenomenon of religion is an elaborated subject on which many authors of Islamic provenience have written, and it is also treated by the philosophers. See Dr. Hasan Hanafi, *Mawsuat-ul Adare al Arabiyyah al Islamiyyah II*, Beirut 1986, pp. 7-47.

111 The specific relation of the believer with the Absolute, despite all efforts of theological, philosophical, anthropological, sociological, scientific interpretation remains first and foremost a mystery, a secret. But this in no way means that that one should give up questioning or research, or be satisfied with the scientific positivism and reductionism in the process of exploring the phenomenon of religion and religiousness. See, ex. Esad Ćimić, *Sveto i svjetovno* ("The Sacred and the Worldly"), Zagreb 1992, pp. 127-193.

112 While studying the phenomenon of religion and religiousness in no way is recommended to study and view only religious objectifications: Holy Scriptures, myths, rites, religious language of symbols, religious teachings (doctrine, science) and habits. It would be much proper to see, first of all, at the factual situation, namely the process of occurrence of religion, relation and religious attitude of the believer. It is precisely here that religiousness is given as a relationship of man with God, the divine and the sacred. Within such relation all other human relations and the entire human life are shaped. Indeed, the essence of the authentic religious experience "eye to eye" with the Divine, the Transcendent, the Being of beyond, which is "something completely different", may even occur in a total commitment through devoted liturgical acts and prayers. See, ex. Mircea Eliade, *Istorija verovanja i religijskih ideja* ("The History of Belief and of Religious Ideas"), Beograd 1991, pp. 5-8, 53-100.

It is simply impossible to deal with all religious phenomena and nuances of religiousness within the frame of history; this being the feature of tafseer. Also, it is impossible to give a full answer on what man thinks about all this, because the pious thinks differently than the scientist, phenomenologist differently than the historian etc.¹¹³ Such a variety of expressions of religiousness, of relation with the world, so many formulations and religious systems, sects which have not created their own religious systems, such a variety of ideas, thoughts, rites, beliefs, attitudes, experiences can be hardly found in other fields of human activity.

Nonetheless, the revealed religions, or “religions of the books”, as they are called in the religious literature, since their religious worldviews are based on Holy Scriptures (Bible for Jews and Christians, and the Qur’an for the Muslims), have their origination with God and were granted to humans not as a liability, but as a call and guidance¹¹⁴, which do not enter the soul through personal endeavor, meditations, body exercises, but with their acceptance through belief. They are a call to faith, and this means a powerful and intensive encounter with God.¹¹⁵

In the following we will give examples of certain topics elaborated by some Albanian mufessirs, namely Hafiz Ibrahim Dalliu, Haki Sharofi and Sherif ef. Ahmeti.

113 None, indeed, could be withdrawn from the historical situation to judge exactly such truly historical and religious phenomena. Positivist scientists think that all this can be explained and understood with the human psyche, his history, his relation to himself, to others, to the society and culture in which one lives. On the other side, the believer considers that those secrets are submitted to God and eternity, to God who “descends” in human timeliness so as to lift man and place him in a state of eternal realization, namely love. This is a return to the house from where he once escaped and got lost. In such wandering he lost his ties with the Sustainer and lost his origin. While looking for a way out from this troublesome situation for him, he has given many answers which have also been lost in new questions. The intervention of God Himself was necessary. On this kind of interpretation, see for ex. Miljenko Belić, *Metafizička antropologija (Metaphysical Anthropology)*, Zagreb 1993, pp. 55-144; M. Eliade, op. cit., pp. 61-85.

114 “The word *huden* is a ‘masdar’ verb, which means: i. To show the right path. ii. To show the right path and to send him on track.” Hafiz Ibrahim Dalliu, *Ajka...*, pp. 31 (note).

115 For more on this subject, see S.H. Nasr, *Islamic Life and Thought*, London, Allen & Unwin 1981; F. Schuon, *Understanding Islam*, London, Allen & Unwin 1963; F. Schuon, “Kur’an”, in *Kur’an u suvremenom dobu (“The Qur’an in Modern Times”)* (ed. Enes Karic), Sarajevo 1991, pp. 683-722.

Belief in God, according to Hafiz Ibrahim Dalliu

As a central theme and an effort for theological speculation in the tafseer of Hafiz Ibrahim Dalliu, *Ajka e kuptimevet të Kur'ani Qerimit*, we read the explanation of the phenomenon of the religion and the need for monotheistic belief, the tawheed. As much as the themes are not elaborated in a systematic way, yet the Qur'anic ayahs dealing with the subject show an exegesis with very outright moments that testify to a genuine theology of this Albanian mufassir.

Religion is presented within the momentum of existence as an internal call with the words *Alastu bi Rabbikum* ("Am I not your Lord?") and as an aim to testify God, to which creatures reply with *Qalu Bala* ("Yes, we testify").¹¹⁶ This is in fact a call which ever becomes evident to man both as a close as well as a distant sign, as Dalliu himself says: "Perëndija ju ka vë parasyshë mentarvet aqi shumë arsyna për ekzistencën e vet sa qi janë të shtërnguem me thanë: Poh, ti je Zot' ynë." ("God has put before the wise so many reasons for His existence so they are forced to admit: Yes, You are our Lord.")¹¹⁷ It rises from the insatiable need of man to transcend himself, to find the meaning and as a created and innocent being to prostrate in reverence before God, who is the Creator of the Universe.¹¹⁸

Of course, belief is something that cannot be encompassed by any description. It is always something more than what we know or that we could know. Hence, Hafiz Ibrahim Dalliu doesn't attempt to present any new description of the Islamic belief; indeed, his intention is to show that Islam is not what the majority thinks it is; that it is not what is taken as a premise in the overview of the phenomena related to it. Its reduction into the human history or in a part of it, which lasts around fourteen centuries, transcends precisely what Islam says clearly about itself and in which Islam recognizes itself. Of course, Hafiz Ibrahim Dalliu, based on Qur'an's totality evokes moments which make the "signs" (ayat) to be signs of salvation, guidance for the believer, like the purity of thought and sincerity of act (47:24). Also, in another instance, as a condition for studying the Holy Book he assumes the prayer (40:60)¹¹⁹.

116 Hafiz Ibrahim Dalliu in his tafseer of *al-A'raf*, 172, translates the word *Rabb* as Trainer. See, *Ajka...*, p. 1455.

117 H. Ibrahim Dalliu, *ibid*.

118 As it is well known, in the tafseer literature many different interpretations are given for this Edenian moment, in particular for the word *Beni Adem*, with connotations of the uncreated kind, as a noun – "man", before the sexes were separated. For more, see *Ismail Hakki Bursevi, Tefsir Ruhul Bejan*, v. 3, Istanbul 1389 h., p. 283; also *Muhammed Hamdi Yazar, Hak Dini Kur'an Dili*, v. 4, pp. 2323-2333.

119 See the commentary of the surah *al-Baqarah* in *Ajka...*, pp. 56-58.

Besides ayahs, in the Qur'an we notice other notions which have essential meanings as a proof to God's existence, like burhan, khujjah, signifying arguments:

"O people! A proof has come to you from your Lord, and We sent down to you a clear light" (al-Nisa, 174)

In this ayah, regarding the word "burhan", apart from its meaning as Holy Word, in the tafseer Ajka e kuptimeve të Kur'ani Qerimit we see an explanation according to which Muhammad a.s. is also an argument, burhan of God, who explains the secrets of God's "signs".¹²⁰

The Qur'an is the Word of God which puts greater emphasizes on action rather than on the idea. The problems put forth it solves thoroughly and with lucid words and according to such solutions, or rules, commands them to be implemented in action and in accordance with the belief. The Qur'an is not only a Revelation of Truth, but also a guide for arriving at that Truth.

"This is the Book in which there is no doubt, a guide for the righteous." (al-Baqarah, 2)¹²¹

God in whom Muslims believe is Allah, the One, the Only Who in His Revelation imperatively commands His prophets:

"Say: Allah is One!" (al-Ikhlâs, 1)

He is the Living, the Eternal, Who revealed Himself to people; Who spoke to people; not a God invented by mind or philosophy. He, also, is not a God defined by logics:

"God! There is no god except He, the Living, the Everlasting. Neither slumber overtakes Him, nor sleep. To Him belongs everything in the heavens and everything on earth. Who is he that can intercede with Him except with His permission? He knows what is before them, and what is behind them; and they cannot grasp any of His knowledge, except as He wills. His Throne extends over the heavens and the earth, and their preservation does not burden Him. He is the Most High, the Great." (al-Baqarah, 255).

Due to the importance and polysemy of this ayah, Dalli comments it by dividing it into semantic units.¹²² Among the problems of commenting is the incapacity of the language to describe transcendence, because the language itself is one of the arguments, ayahs, of that very Only Creator,

120 Ibid., pp. 959-960.

121 For further explanation of this ayah, see *ibid.*, p. 30.

122 Ibid., pp. 392-396.

Who has given it as a tool for people to understand each-other. This is because language is capable of expressing the measurable, the manifested, and only to foretell the other one, the essential, which cannot be measured.

Allah is One; He has no rival, because He is ahadun. He removes suspicion, gives great relief by pointing to His attributes, His care for the Universe and knowledge of the secret. Faith in Allah, s.w.t., the tawheed, becomes the outlook that comprises belief, morals, the right, rituals and difference in opinions.

Creation of heavens and earth "within six days"; according to Haki Sharofi

"Betohem se me të vërtetë Ne, qiellnat e tokën edhe çdo gja qi ka midis tyre i krijuem mbrenda gjashtë ditëve e këjo punë s'na ka prurë ndonji të lodhën". 50:38

("We created the heavens and the earth and what is between them in six days, and no fatigue touched Us.")

...

"Tue studjue Kuranin e naltë shofim se fraza 'gjashtë ditë' përmendet edhe në gjashtë versete tjera të Kuranit, të cilët janë:

"Pa dyshim Zoti i juaj asht Allahu, i cili krijoi qiellnat e tokën mbrenda gjashtë ditëve; pastaj i u-shtrua Fronit; natën e përfundoi me ditën dhe ditën e ndjek nata; Ai Zot krijoi Diellin, Hanën dhe hyjt të disiplinuar nën urdhën të Vet; Dijeni se krijimi dhe rregullimi i përkasin vetëm Perëndisë, Sa i naltë asht Allahu, "Zoti i gjith botave-" 7:54.

"Allahu asht Ai, i cili krijoi mbrenda gjashtë ditëve qiellnat e tokën dhe ç'ka ka ndërmjet tyre; pastaj i u-shtrua Fronit; Ai asht Mirëbamës i Madh; pyet për këtë gja ata qi kanë lajme mbi bamirsinë e Zotit." 25:59.

"Me të vërtetë Zoti i juaj asht: Ai qi krijoi qiellnat e tokën mbrenda gjashtë ditëve; pastaj i u-shtrua Fronit; prej kah dirizhon rregullimin e Rruzullimit; s'ka ndonji përkrahës Veçse mbas lejit të Tij; një Ky asht Allahu, Zoti i juaj; adhuronit-e pra! A nuk do të mëjtoni? 10:3.

Allahu asht Ai qi, për me ju provue - për me ju ditue - juve se cili jush do t'i ketë ma të mira punët, krijoi qiellnat e tokën mbrenda gjashtë ditëve; para këtyrë Fronti i Tij ishte mbi ujët. E po t'ju thueshë; keni me u ringjallë mbas vdekjes" ata qi mohojnë kanë me thanë; "këjo s'asht tjetër veç se magji e qartë". 11:7

“Allahu asht Ai qi krijoi mbrenda gjashtë ditëve qiellnat e tokën edhe çka ka midis tyne; Pastaj j’u shtrua Fronit; nuk keni jashta Atij ndonji mik e përkrahës; pra a nuk do të mendohi”. 32:4.

“Allahu asht Ai qi krijoi mbrenda gjashtë ditëve qiellnat e tokën; pastaj j’u shtrua Fronit; Ai din ç’hyn në tokë e ç’del prej saj e ç’ulet prej qiellit e ç’hypën në qiell; Ai asht bashkë me ju kudo qi jeni; Perëndija shef ç’punoni”. 57:4.

Nga përmbajtja e qartë e këtyne verseteve kuptohet se Perëndija me madhni të Vet e krijoi Gjithesinë mbrenda gjashtë ditëve; por këto versete nuk na thonë rendin, mbas të Cilit duelen në shesh krijesat, as punën e përditshme qi kreu Perëndija çdo ditë.”

(“While studying the Exalted Qur’an we see that the phrase ‘six days’ is mentioned in six other ayahs of the Qur’an, which are:

“Your Lord is God; He who created the heavens and the earth in six days, then established Himself on the Throne. The night overtakes the day, as it pursues it persistently; and the sun, and the moon, and the stars are subservient by His command. His is the creation, and His is the command. Blessed is God, Lord of all beings.” 7:54.

“He who created the heavens and the earth and everything between them in six days, then settled on the Throne. The Most Merciful. Ask about Him a well-informed.” 25:59.

“Your Lord is God, who created the heavens and the earth in six days, then settled over the Throne, governing all things. There is no intercessor except after His permission. Such is God, your Lord—so serve Him. Will you not reflect?” 10:3

“It is He who created the heavens and the earth in six days—and His Throne was upon the waters—in order to test you—which of you is best in conduct. And if you were to say, “You will be resurrected after death,” those who disbelieve would say, “This is nothing but plain witchcraft.” 11:7

“God is He who created the heavens and the earth and everything between them in six days, and then established Himself on the Throne. Apart from Him, you have no master and no intercessor. Will you not reflect?” 32:4.

“It is He who created the heavens and the earth in six days, then settled over the Throne. He knows what penetrates into the earth, and what comes out of it, and what descends from the sky, and what ascends to it.

And He is with you wherever you may be. God is Seeing of everything you do." 57:4.

From the clear content of these verses it is understood that God with His Majesty created the Universe within six days; but these verses do not tell us the order, according to which the creatures came to being, nor the daily work done by God for each day.")

In the following Haki Sharofi gives a very appropriate definition about the creation of the world, by saying that:

"...Kurani i madhnueshëm nuk ka ardhë me na mësuë se si u-krijue bota, por na mëson përsë u krijue bota. Pra qëllimi i krijimit të botës asht qëllimi i Kuranit. Të dy kanë një qëllim të vetëm. Asht absurd të themi se 'bota u krijue për me na mësuë se si u krijue'. Bota asht vepër; por dhe mënyra e krijimit dhe e rregullimit të saj asht një tjetër vepër. Prandaj Kurani i shenjt me shtat versetet qi paraqitem, na tërheq verejtjen e na thotë:

... Në qoftë se nuk e besoni Kuranin, studjoni ligjet e natyrës, mbas të cilëve asht krijue dhe përmbahet gjithësisja. Ata qi kanë mend dhe epen mbas diturisë, e kuptojnë shumë lehtë veprën e mrrekullueshme të Zotit dhe i shtrohen pushtetit të pasosun të tij..."

("..The Glorious Qur'an has not come to teach us how the world was created, but teaches us why the world was created. Therefore, the purpose of creation is the purpose of the Qur'an. Both have one and the same purpose. It is absurd to say that 'the world was created to teach us how it was created.' The world is a work; but the manner of its creation and ordering is another work. Thus, the Holy Qur'an with the seven verses that we presented warns us and says:

"... If you don't believe in the Qur'an, study the laws of nature, according to which the Universe was created and is sustained. Those who have mind and are in pursue of knowledge, easily understand the magnificent work of Allah and submit to His endless power..."

Then he continues with commenting the "phrases", as he calls them, of the aforementioned verses:

"Për shembull le ta marrim e ta vështrojmë versetin e parë qi ishte 50:38:

Fraza e fundit 'Edhe këjo punë s'na pru ndonji të lodhun' na difton se Perëndija nuk lodhet e nuk mërzitet nga punët qi ban, mbassi Aj s'asht lodhë fare kur krijoi qiellnat e tokën. Prandaj Perëndija nuk ka pushue as

nuk ka për të pushue ndonji herë; sepse s'asht lodhë e s'ka për t'u lodhë kurrë qi të ketë nevojë të prehet. Vepra e Krijuesit vazhdon dhe do të vazhdojë gjithnji; se po të pushojë një minut fiket jeta dhe gjithsija m'atë çast. Kësaj pike i ban isharet verseti i naltë:

'Prej Zotit lypin gjith ata qi janë në qiellna e në tokë; pra Zoti gjithnji asht në aktivitet'. (55:29)"

("For instance, let us look at the first verse, which is 50:38:

The last phrase 'and no fatigue touched Us' tells us that God doesn't get tired and bothered by the work He does, because He didn't get tired while creating heavens and earth. Hence, God has not rested nor will He ever rest, since He hasn't got tired, nor will He get tired so as to need to rest. The work of the Creator continues and will continue forever; because if He stops for a minute life and the entire universe will be wiped out instantly. To this point alludes the lofty verse:

"Everyone in the heavens and the earth asks Him. Every day He is managing". (55:29)"

While commenting the ayah 7:53, Sharofi among others says:

"Fraza e parë (e ajetit 7:54) 'pastaj i u shtrua Fronit' asht në kuptim figurativ qi duhet të interpretohet e nuk mund të merret në kuptim të natyrshëm; sepse Perëndija s'ka trup qi të shtrohet e të shtrihet; gjith ashtu, Perëndija s'ka nevojë edhe për Fron.

Mbas këtij interpretimi kuptohet se çdo gja është nën kontroll të Zotit. Nga ky kontroll rrjedh edhe fenomeni i natës e i ditës qi tregohet në frazën e dytë. Mbas këtij spjegimi vjen pyetja: 'po si e ban Zoti natën e ditën'. Qi ti hapi përgjigje kësaj pyetje vjen fraza e tretë 'Aj Zot krijoi diellin, hanën dhe hyjt të disiplinuem e të shtruem nën urdhën të Vet'.

Prej kësaj fraze kuptohet se Perëndija qi të rregulloje natën e ditën krijoi diellin, hanën dhe hyjt, të cilëve i u vu ligjin e rrotullimit nëpër hapsinë, ligj i mrrekullueshëm qi s'mund t'i shmangen.

Fraza e katërt: (Dijeni se Krijimi e rregullimi i përkasin vetëm Perëndisë), ka ardhë për të rrxue pandehmën të gabueme të materjalistëve qi thon se bota u krijue e u rregullue vetiu.

Fraza e fundit të versetit difton Zanin e ndërjegjes të atyne njerëzve të ditun e të mençëm qi kur shofin krijimin dhe rregullimin e mrrekullueshëm të gjithësis thonë: 'Sa i naltë asht Allahu, Zoti i gjith botave.'"

("The first phrase 'then established Himself on the Throne' is in a figurative sense that should be interpreted and cannot be taken in its natural meaning; because God has no body to stretch or lay down; also, God needs no Throne.¹²³

After this interpretation it may be understood that everything is under God's control. From this control results the phenomenon of night and day which is mentioned in the second phrase. After this explanation, the question arises: 'well, how is God making day and night.' In answer of this question follows the third phrase:

"...and the sun, and the moon, and the stars are subservient by His command".

From this phrase it can be understood that God for regulating night and day created the Sun, the Moon and the stars, to which He ordered the law of circulating across the space, a wonderful law that they cannot deviate from.

The fourth phrase: ("His is the creation, and His is the command"), came to overthrow the wrong presumption of the materialists who say that the world was created and ordered by itself.

The last phrase of the verse shows the Voice of conscience of those knowledgeable and wise people who when seeing the creation and the magnificent orderliness of the Universe, say: "Blessed is God, Lord of all beings".)

While commenting the ayah 25:59, "in which we find two completely separate phrases", Haki Sharofi says:

a) Aj asht Mirbamës i Madh.

b) pyet për këtë gja ata qi kanë lajme mbi bamirsin' e Zotit.

123 In his short commentary of the ayah 10:3, the mufessir from Kosova, the late h. Sherif ef. Ahmeti writes: "...Zoti që ia shpalli Kur'anin Muhammedit, është i gjithfuqishëm; Ai e krijoi ekzistencën brenda gjashtë ditësh. Po të donte do ta krijonte për një moment, ose për më gjatë, por Ai deshi ta krijojë për gjashtë etapa. Ai nuk pati as nuk ka nevojë për vend, por krijoi gjithësinë qëndroi mbi Arshin. Para krijimit të gjithësisë, nuk pati nevojë për vend, nuk pati nevojë as pas krijimit; po përse atëherë tha: qëndron mbi Arsh? Kjo është punë e Tij, e askujt tjetër!" ("... God who revealed the Qur'an to Muhammad, is the Almighty; He created the existence within six days. If He wanted he could have created it in a single moment, or longer, He wanted to create in six stages. He needed not, nor does He need a place, but created the Universe and sat on the Arsh. Before creating the Universe, he had no need for a place, nor he needed it after the creation; well why than He said: sat upon the Arsh? This is His issue, and of nobody else!") Shih, Sherif Ahmeti, Kur'ani përkthim me komentim, p. 283.

“Fraza e parë na mëson se Perëndija i nep mirsit e Veta pa kursim e pa interes. I vetmi burim i çdo së mire asht vetëm Perëndija; Krijimi i jonë, rritja dhe edukata e jonë, ushqimi dhe veshja e jonë, na vijnë vetëm prej Perëndisë. Aj na plotson të gjitha nevojat e jetës s’onë si mbas ligjit e rregullit qi ka vu Vetë.

... Këjo na vërteton se në botën ka njerëz qi pandehin se materja i regullon punët mbas ligjit të kozalitetit. Kurani me këtë frazë vjen të na dishmojë se ka edhe njerëz të ditur qi kanë lajme të sigurta se kozalitetit qi duket është mjeti, nëpër të cilin udhton finaliteti.... Me të vërtetë, po të studjojmë ligjet e natyrës, shofim se disa punë janë rrjedha dhe efekt i shkaqeve. Bije fjala “të nxehtit asht shkaku qi rrit vëllimin e trupave”. Ky fenomen i natyrshëm ash pranue si ligj i Fizikës.

Mirpo këtë ligj në tri gjendjet e ujit e gjejmë të ndryshëm. E vemë në zjarr ujët, ligjit qi përmendëm vepron, d.m.th të nxehtit j’a rrit ujët vëllimin. Po t’a paksojmë temperaturën, ujët e zvogëlon vëllimin e po t’a paksojmë edhe ma tepër temperaturën, ujët ngrin e atëherë ligji fizik qi përmendëm s’e bën më efektin e parë, por të kundërtin; d.m.th. akulli në vend qi kishte kur ishte ujë përkundrazi ka një vëllim ma të madh.

Përpara këtij fenomeni nuk mund të pyesim ma “Si?” por “Përse?” Sepse ligji i Kozalitetit këtu s’pat fuqi me veprue, mbeti pa efekt.

Tashti na duhet të kërkojmë një ligj tjetër qi e pengoi efektin e ligjit të parë. Shkenca deri sod s’ka mundë me e zbulue këtë ligj e si duket as nuk ka për t’a zbulue ndonji herë. Atëherë e gjykoni vet zotnija juajë, leçitës të ndershëm qi mohoni finalitetin dhe pranon vetëm mjetin e saj, Kozalitetin.

(“a) He is a Great Benefactor.

b) ask about this those who have news about God’s benefaction.

The first phrase tells us that God gives His grace unsparingly and with no interest. The only source of all goodness is God alone; our creation, growth and education, our food and dress, come only from God. He fulfills all the needs of our life according to the law and orderliness established by Him.

...This proves that there are in the world people who presume that matter regulates things according to the law of causality. The Qur’an with this phrase comes to prove that there are also people of knowledge who have certain news that causality is the instrument, through which travels the finality... Indeed, if we study the laws of nature, we see that certain

things are result and effect of causes. For instance "heat is the cause for increasing the volume of bodies". This natural phenomenon is accepted as a law of Physics.

But we find this law different in three states of the water. We put the water on fire, the mentioned law acts, i.e. the heat increases water's volume. If we reduce the temperature, the water decreases its volume and if we continue to further decrease the temperature, the water freezes and the abovementioned law of physics doesn't do its first effect, but the contrary: namely, the ice has now even greater volume than when it was water.

Before this phenomenon we can no longer ask "How?" but "Why?", because the Law of Causality here had no power to act and remained without effect.

Now we must seek another law which prevented the effect of the first law. Science up to this day has not been able to discover that law and it seems that it will not be able to do that ever. Then judge by yourself dear gentlemen, you who deny finality and accept only its tool – causality.)

...

Si u pa në këtë studim të gjatë, Kurani asht një libër i naltë e i shenjtë. Qi ka ardhë prej të Madhit Zot për me j'a ndriçue njerzisë rrugën e misjonit. Kurani asht si një shkollë edukative e kompletueme qi i ka mbrenda të gjitha klasët tue fillue nga ata të fillores e deri në ata të Universitetit. Gjithsecili njeri mund të marre dritë në Kuran, por me kusht qi të udhëhiqet prej mësuesi kompetent. Në Shqipni, me gjasë të rrallë nuk na mungojnë mësuesit kompetentë; por lypset me i kërkue e me i gjetë. Sepse, si dihet, studenti kërkon Profesorin e jo Profesori studentin.

Vetëm duhet dijtun edhe një pikë; për t'u shijue ambëlsia e Kuranit duhet me nxanë edhe alfabetin e tij. Alfabeti i Kuranit për një zelltar të kujdesshëm është shumë i lehtë."

(As it was seen in this long study, the Qur'an is an exalted and sacred book, which came from God Almighty to enlighten to the humankind the path of its mission. The Qur'an is as a completed educational school that has in it all classes, from the elementary up to the University level. Every man can take some light from the Qur'an, only provided that he is guided by a competent teacher. In Albania, chances are rare not to find competent teachers, we just need to look for them and find them. Because, as it is well known, the student looks for the Professor and not the Professor for the student.

There is only one point that we must consider: to taste the sweetness of the Qur'an one should learn its alphabet. For a careful zealot the alphabet of the Qur'an is very easy.")¹²⁴

Belief in the Final Day, according to Sherif ef. Ahmeti

Given the fact that the late Sherif efendi Ahmeti was my lecturer of Aqid, I personally know that he was affectionate in interpreting the aqid issues by Qur'an. It was typical for him to lecture without reading the subject matter from his synopsis, which means that he had particular ability of a good qalamist. His arguments were vivid, convincing, rational, and he often used to be sarcastic regarding the harsh and irrational theories of atheism. Yet, his main inspiration were the Qur'anic verses and their he found his pleasure.

As for illustration of the aforementioned, in the following I will present some of his arguments – explanations about the Judgment Day.

Among the pillars of the completed Islamic belief is the belief in "resurrection after death", or belief in the Judgment Day, yawm al-akhirah, the Day of Resurrection, yawm al-qiyamah: "Those who believe, and those who are Jewish, and the Christians, and the Sabeans—any who believe in God and the Last Day, and act righteously—will have their reward with their Lord; they have nothing to fear, nor will they grieve." (al-Baqarah, 62).

The mufassir explains the word akhirah as follows:

"Muslimanët janë të obliguar që përveç Shpalljes së Fundit, e cila iu shpall Muhammedit, t'i besojnë edhe shpalljet e tjera, që iu shpallën pe-jgamberëve të mëparshëm, dhe të jenë të plotbindur për jetën e ardhshme pas kësaj jete. "Ahiret" quhet bota e mbarmë, jeta pas kësaj jete në dynja, dhe pas ringjalljes, pra jeta në ahiret."

("Muslims are obliged, beside believing in the Last Revelation, which was revealed to Muhammad, to believe in other revelations as well, which were revealed to earlier prophets, and to be fully convinced about the next life after this. "Akhirah" is called the final world, the life after the life in this dunya, and after the resurrection, namely the life in akhirah.)¹²⁵

As for the Qur'an, he speaks in a very convincing manner about death, from being it a phenomenon, the issue of accountability and the hereafter. Hence, the word yawm al-akhirah in the Qur'an is mentioned very

124 For more, see Haki Sharofi, "Tefsiri i Kur'anit" ("The Tafseer of the Qur'an"), in "Kultura Islame", year V, No. 1 (49), September 1943 – Ramadan 1362, pp. 3-8.

125 H. Sherif Ahmeti, op. cit., p. 33.

often. One of the subjects in all divine revelations is death, regardless of disagreements regarding the resurrection, reincarnation, eternity of the soul, punishment/accountability etc. The Qur'anic lexicography presents rational arguments, which put death in inseparable relation with life in this world. Firstly, death is not related only to human or living beings¹²⁶ in general, but to everything created, which is constantly presented to us: "He brings the living out of the dead, and He brings the dead out of the living, and He revives the land after it had died. Likewise you will be resurrected." (er-Rum, 19).

Apart from a commentary on the surah al-Rum, Sherif ef. Ahmeti with regard to death and resurrection says: "Njerëzit janë të obliguar të madhërojnë, ta lartësojnë dhe t'i shprehin falënderim Zotit, çdo mëngjes e çdo mbrëmje, natën e ditën, sepse vetëm Ai ka fuqi ta nxjerrë të gjallin prej të vdekurit dhe anasjelltas dhe t'i nxjerrë njerëzit prej varrezave në ditën e mahsherit dhe t'i vë vërë para vetes e t'u japë atë që u ka premtuar." ("People are obliged to praise, glorify and express gratitude to Allah, each morning and evening, night and day, because it is only He who has the power to raise the living from the dead and vice versa, and to rise people from the graves on the day of mahshar and to give them what they have deserved.")¹²⁷

Secondly, death as an answer to the rational: "Is he who was dead, then We gave him life, and made for him a light by which he walks among the people, like he who is in total darkness, and cannot get out of it?..." (al-An'am, 122). While commenting this ayah the mufassir says: "I vdekuri i përmendur në këtë ajet, është ai që ishte i humbur në besim, e i gjallë me dritë në dorë që shkon kah të dojë, është ai që besoi. Kur'ani konsideron të verbër në shpirt atë që ka mbetur në errësirë të paditurisë, në errësirë të mohimit. E atë që pranoi mësimet e Kur'anit, e konsideron të shpëtuar prej verbërisë shpirtërore, të ngjallur prej asaj errësire të vdekjes dhe të ndriçuar në dritën e besimit... Allahu i tubon në Ditën e Kijametit njerëzit dhe xhinët, shejtanët. Xhinët shtangen dhe nuk mund të flasin, e njerëzit gabimtarë përpiqen të kërkojnë falje, por është vonë... Zullumqarin që ndalet prej punëve të këqija, Zoti e dënon në këtë dynja, duke i dhënë pushtet mbi të një zullumqari tjetër..." ("The dead mentioned in this ayah, is the one who was lost in belief; and the living with light on his hand to go wherever he wants, is the one who believed. The Qur'an considers as blind in soul the one who has remained in the darkness of ignorance, in the darkness of denial. And it considers

126 See Ismail Hakki Bursevi, op. cit., p. 138.

127 H. Sherif Ahmeti, op. cit., p. 559.

the one who accepted the teachings of the Qur'an as saved from spiritual blindness, revived from the darkness of death and enlightened with the light of belief... Allah gathers on the Day of Judgment humans, jinns, devils. Jinns freeze and cannot speak, and the sinners among humans try to beg for pardon, but it is too late... The nefarious who refrains from wrongdoings, God will punish in this world, by giving the rule over him to another nefarious..."¹²⁸.

'You cannot make the dead hear, nor can you make the deaf hear the call if they turn their backs and flee" (al-Naml, 80). "Termet: të vdekur, të shurdhët, të verbër janë në alegori, mexhazë e aludohet në ata njerëz, që nuk i studiojnë faktet që i parashtron Kur'ani, që nuk duan të dëgjojnë këshillat e bukura, që nuk marrin përvojë nga ngjarjet e popujve të mëparshëm, andaj për ata nuk ka shpresë se do të gjejnë rrugën e vërtetë. Vetëm besimtarët dëgjojnë me vëmendje dhe përfitojnë nga mësimet e Kur'anit. Kur do të jetë afër koha e ndëshkimit të atyre që nuk besuan dhe koha e kijametit do të dalë një shtazë nga toka – 'dabetul erdi', e cila do t'u flasë njerëzve, do t'i mallkojë ata që nuk besuan argumentet e Zotit, sipas hadithit që e shënon Imam Ahmedi në Musnedin e vet: Kijameti, katastrofa e përgjithshme, nuk do të ndodhë para se të lajmërohen dhjetë shenja... e në mesin e tyre e numëron edhe 'dabetul erd-in'... Në ditën e tubimit pas ringjalljes do të tubohen në grupe të gjithë ata që nuk pranuan mësimet e Zotit, do të jenë të rrethuar dhe të shtrënguar e të shtyrë me rrëmbim drejt vendit ku do të përgjigjen për veprat e bëra..." ("Terms like dead, deaf, blind are allegorical, majaz and they allude to those people who do not study the facts presented by the Qur'an; who do not wish to listen good advices; who do not learn the lesson from the events of earlier peoples; thus for them there is no hope that they will find the true way. Only the believers listen carefully and benefit from the teachings of the Qur'an. When the time of punishment of those who didn't believe will approach and the time of qiyamah will come, one brute will come out of the earth – 'dabetul-ard', and will speak to the humans, will curse those who didn't believe in God's arguments, according to a hadith noted by Imam Ahmad in his Musnad: The Qiyamah, the overall disaster, will not happen before ten signs are announced... among which is the 'dabatul-ard'... On the day of gathering after the resurrection all those who do not accept God's teachings will be grouped; they will be surrounded and tightened and pushed with ravishment to the place where they will answer for their deeds..."¹²⁹

128 Ibid., pp. 204-205.

129 Ibid., pp. 529-530.

The moment of death presents a continuous purity since the time when man before his creation testified unto God, and the same is repeated with the end of his life in this world, when man will face the most pure moments, like belief in the Only God, the testimony for his deeds and justice in judging them, gathering of believers simply as God's servants:

"They have not esteemed God as He ought to be esteemed. The entire earth will be in His grip on the Day of Resurrection, and the heavens will be folded in His right... And the Trumpet will be sounded, whereupon everyone in the heavens and the earth will be stunned, except whomever God wills. Then it will be sounded another time, whereupon they will rise up, looking on.... and the prophets and the witnesses will be brought in; and Judgment will be passed among them equitably, and they will not be wronged. And every soul will be fully compensated for what it had done. He is well aware of what they do.... the verdict of punishment is justified against the disbelievers! And those who feared their Lord will be led to Paradise in throngs..." (al-Zumar, 67-73).

The mufassir comments these verses as follows: "Allahu i merr shpirtat, i merr nëpërmjet engjëllit dhe nëpërmjet engjëjve të caktuar për këtë detyrë, por vetëm me urdhrin e Tij. Pjesa lëndore e njeriut, të cilës i është bashkuar edhe shpirti, quhet: 'nfsun', e kur thuhet 'Zoti e merr nefsën, kur atij i vjen vdekja', është për qëllim ndërprerja e bashkëpunimit të pjesës lëndore me atë shpirtërore dhe me atë rast pjesa lëndore është e vdekur, e shpirti nuk vdes. Edhe ai që është në gjumë i përngjan të vdekurit, ngase shqisat e trupit nuk funksionojnë... Ai e urdhëron Israfilin t'i fryjë surit dhe çdo gjallesë bie e vdekur në vend, e kur e urdhëron t'i fryjë herën e dytë, të gjithë ringjallen, ngrihen në këmbë dhe presin çka po urdhëron Zoti. Ajo tokë pas ringjalljes do të jetë e ndriçuar me drejtësinë e Zotit, aty sillen të gjithë pejgamberët dhe engjëjt që kanë shënuar veprat e njerëzve për t'i dëshmuar ato dhe çdokujt i jepet sipas veprave të bëra..." ("Allah takes souls, takes them through Angels appointed for this task, but only with His command. Man's material part, to which soul is attached to, is called 'nafsun', and when it is said 'God takes the nafs, when death comes to him', this means the cessation of cooperation of the material part with the spiritual one, and in that moment the material part dies, while the soul doesn't. The one who sleeps resembles to the dead, because the senses of his body do not function... He orders Israfil to blow the sur and every creature dies instantly; and when He orders him to blow it for the second time, all are revived, raised and awaiting for God's command. That earth after resurrection will be enlightened with God's justice, there all

prophets and angels who have recorded people's deeds will be brought to testify about them and everyone will be given according to the deeds..."¹³⁰)

The sayfahs of tafseer in Albanian language, short as they may be, are nevertheless filled with an educated interpretation in accordance with the demands of the subject of tafseer; the mufassirian spirit of our mufassirs is noticeable, and they didn't allow themselves to rely only on the "pure mind", but upon a mind enlightened by Revelation, and have occasionally dived in the vast areas of metaphysics, because human soul feels it necessary to willingly or unwillingly contact with such interpretations. This important discipline is being developed and fulfilled with new translations¹³¹ and interpretations¹³². All these mufassirs, and maybe others whose names we may not know, will remain alive and under God's compassion for their efforts in this regard.

CONCLUSION

As students of Qur'anology, as well as readers, we are obliged before reading the sayfahs of translation and tafseer of the Qur'an into Albanian language to understand somewhat their "asbab al-nuzul", namely the reason for translation and commentary or interpretation of the Qur'an; the time when Albanian mufassirs lived; how they died and why some of them died; how were they convicted by various regimes and has all of this ended at all. If we don't consider the aforementioned, I don't believe that we will be able to understand the sayfahs of translation and tafseer of the Qur'an al-Kareem in Albanian language.¹³³

The overall history of translation and tafseer of the Qur'an, which on one side always testifies the metaphysics and, on the other, tries to prevail over it in the mental resoluteness of the human being, shows by itself

130 Ibid., p. 645.

131 Muhammed Asad, *Mesazhi i Kur'anit* (The Message of the Qur'an"), translated from English by Bujar M. Hoxha, Logos-A, Skopje 2016. When we speak about the translation and interpretation of the Qur'an, we must mention also the translation of one of the best known tafseers, Tafseer Ibn Kathir, which was published into Albanian as *Kandili ndriçues, në versionin e shkurtuar të Tefsirit të Ibni Kethirit I-VII*, translated by M.Sci. Bashkim Aliu, Foundation of Islamic Youth, Zürich, August 2007-2011.

132 A new effort in the field of interpretation of the Qur'an is recently done by Metin Izeti, who, based on a wisdom of Prophet Muhammad (a.s.): "Take knowledge wherever you might find it", has made an interpretation which is somewhat different from the usual interpretation by other Albanian mufassirs, because he "delivers" his interpretation as lectures, starting from the end of the Qur'an, namely the chapter al-Nas. In his interpretation one may find deep metaphysics, educated in the spirit of the Qur'an and the language of philosophy. For more, see, Metin Izeti, *Dyzet Net I, Logos-A, Skopje 2015 and Dyzet Net II, 2016*.

133 For more regarding the sufferings of Muslims in these parts see Justin McCarthy, *Vdekje dhe dëbim...* ("Death and Exile") Alsar, Tirana 2015.

something rather important and astonishing, namely that we do not have any other notion for the Revelation, except the metaphysical one, particularly when we try to prevail over that metaphysics. All non-metaphysical efforts made so far for prevailing over the metaphysics of the Qur'an in their essence are somewhat physical.

After the dark times which Muslims of these parts passed, it is very "natural" to have a vacuum in these papers, be they of translation or commentary of the Qur'an, which denies us the right to make accusations to the past time in the context of tafseer. Yet, the present enables to make the rediscovery of these works and authors, each of whom being a shahid (martyr) and shâhid (witness) of time, though, unfortunately, to some extent forgotten by us. Beside what was mentioned above, we have most certainly valuable manuscripts which are still in families and private libraries, and as such remain an undiscovered treasure, and are a challenge for the future students of tafseer or Qur'anology in general.

Each period offers a particular chance for studying the writings, pages/sayfahs of tafseer of the Qur'an, because they strengthen the communication with the antiquity and build the culture of living and thinking; they offer possibilities for creating a spiritualized vocabulary, a living one that would address the soul, heart and mind and they present a sustainable department for studying and development of this important field of study. The great regard of our Albanian mufassirs toward the Holy Scripture reminds me of a sage from Bethlehem, who while watching a man writing something by the road, asked him: "What are you doing?" The man replied: "I'm writing down the Word of God". Hearing this, the sage warned him: "Be very careful not to omit anything, because if you miss even a mark, it could destroy the Universe."

SUMMARY

This paper, namely The Sayfahs of Translation and Tafseer of the Qur'an al-Kareem into Albanian Language, is divided in three parts: Political and Cultural-Religious Circumstances; Translations of the Qur'an into Albanian Language; and The Tradition of the Tafseer of the Qur'an among Albanians.

The first part deals with the difficult times that have prevented the development of religious culture, not only by hindering this culture, but also by impoverishing, destroying and throwing it into oblivion, and that historical period left consequences for the future too.

Translations of the Qur'an have overcome that difficult phase, and Albanian Muslims with a particular care and love began the partial and latter the complete translation of God's Word. Regarding the issue of translation one may notice important debates in Muslim intellectual and institutional circles. Of course, at the beginning only partial translations were done and published, and much latter the complete ones. Also, in this part names of the translators of the Qur'an into Albanian language are presented.

The tafseer tradition is presented in detail, beginning with the names of of mufassirs up to the sayfahs of their tafseers, partial and complete – systematic. The ways of dealing with the subjects by Albanian mufassirs show the influence of various schools of tafseer, that of the Ottoman Empire, the Arab and the Albanian religious school. Sources that prove the aforementioned are also given.

In this work mainly the literature of the Albanian people written in their own language has been used, intending to make that literature a part of the literature of the tafseer of the Qur'an as well as to present the tireless work and efforts of Albanian Muslim translators and mufassirs.

APPENDIX

This Appendix includes the tafseers of some of the Albanian mufessirs mentioned in this work, published in Islamic periodicals in Albania and Kosova. Of course, it is far from being comprehensive.

Zani i Naltë (Tirana – Albania)

DIBRA, Vehbi, Tefsiri i Kur'anit (Tafseer of the Qur'an)(chapter 50, verse 38), 11 July 1934

KORÇA, Hafiz Ali, Tafseer of sure-i Asr, 2 November 1923

___, Tafseer of sure-i Ikhlas, 3 December 1923

___, Tafseer of sure-i Kawthar, 4 January 1924

___, Tafseer of sure-i Ma'un, 5 February 1924

___, Tafseer of sure-i Nasr, 6 March 1924

___, Tafseer of sure-i Qadr, 7 April 1924

___, Tafseer of sure-i Fatihah, 8 May 1924

___, Tafseer of sure-i Takathur, 9 June 1924

___, Tafseer of sure-i Humazah, 10 July 1924

___, Tafseer of sure-i Feel, 11 August 1924

___, Tafseer of sure-i Alaq (poetry), 12 September 1924

___, Tafseer on Muslim culture, government culture, 1 March 1925

___, Tafseer of sure-i Alaq (Muhammad Mensur Abdul Mu'min), 2 April 1925

___, Tafseer of sure-i Zilzal, 5 December 1926

___, Tafseer of the sure of Earthquake, 6 January 1927

___, Tafseer of sure-i Duha, 8 March 1927

___, Tefsiri on the verse showing the universal prophecy, 10 May 1927

___, Tefsiri on the verse showing the universal prophecy of h. Muhammad, 11 June 1927

___, Tefsiri on the verse showing the universal prophecy of h. Muhammad, 12 July 1927

___, Verse showing the universal prophecy of h. Muhammad a.s (i), 1 November 1927

___, Verse showing the universal prophecy of h. Muhammad a.s (ii), 2 December 1927

___, Verse confirming the universal prophecy based upon a majority of European scholars, 3 January 1928

___, Verse confirming the universal prophecy based upon documents by European scholars, 4 February 1928

___, Verse confirming the universal prophecy of h. Muhammad a.s. according to documents of European scholars, 6 April 1928

___, Verse confirming the universal prophecy ... according to documents by European ulama, 7 May 1928

___, On the universal prophecy of h. Muhammad a.s., 9 July 1928

___, The Universal prophecy of h. Muhammad a.s., 10-11 August-September 1928

___, Tafseer of sure-i Falaq, 2 February 1929

___, Tafseer of sure-i Nas, 3 March 1929

- ____, Tafseer of sure-i Teen, 4 April 1929
- ____, The Essence of the Qur'an (chapter al-Fatihah), 8-9 April-May 1934
- ____, The Essence of the Qur'an (chapter Muzzammil), 10-11 June-July 1934
- ____, The Essence of the Qur'an (chapter Muddathir), 12 August 1934
- ____, The Essence of the Qur'an (vi) (chapters Masad and Taqwir), 15 November 1934
- ____, The Essence of the Qur'an (vi) (chapter Taqwir), 5 May 1935

Kultura Islame (Tirana – Albania)

- BEGA, Sadik, Tafseer of the Qur'an, al-Inshirah with 8 verses, 2 (62), October 1944
- ____, Commentary of the Qur'an, (verse 285 of chapter II), 9 (69), September 1945
- ____, Pages of the commentary of the Qur'an (al-An'am, verse 52), 10-11 (70-71), October-November 1945
- ____, Pages of the commentary of the Qur'an (chapter 2, verses 1-5), 12 (72), December 1945

- SHAROFI, Haki, Tafseer of the Qur'an (al-Baqarah, verse 21), 3-7, November-December 1942, January-February-March 1943
- ____, Qur'anic pages, Tafseer of the Qur'an (al-Bakarah, verse 29), 8 April 1943
- ____, Tafseer of the Qur'an II (chap. 50, verse 38), 12 August 1943
- ____, Tafseer of the Qur'an where the following verses are treated: (50:38; 7:54; 25:59; 10:3; 11:7; 32:4; 57:4; 1 (49), September 1943
- ____, Tafseer of the Qur'an (Qur'an 5:32), 2-3 (50-51), October-November 1943
- ____, Tafseer of the Qur'an, chapter al-Balad, 9 (57), May 1944
- ____, Tafseer of the Qur'an (surah 8, verses 45, 46, 47 and 60), 10 (58), June 1944

Edukata Islame (Prishtina – Kosova)

- AHMETI, h. Sherif, Prezentimi i Zotit xh.sh. në natyrë dhe procese ("Presentation of God in nature and processes"), no. 1/1971, pp. 6-9.
- ____, Commentary of the surah "Wal Asr", no. 2/1971, pp. 3-9.
- ____, Profeti Muhamed këshillon (Prophet Muhammad is advising), no. 2, pp. 19-21.
- ____, Shkollimi-arsimimi i femrës dhe Islami (Education of women and Islam), no. 2, pp. 42-45.
- ____, Mirë se na vjen muaj i madh i arsimit islam! (Welcome a great month of Islamic education), no. 3/1971, pp. 3-7.
- ____, Commentary of surah al-Fatihah, no. 3/1971, pp. 8-16.
- ____, Commentary of the verse "Inneddine Indall-llahil Islam", no. 4/1972, pp 3-8.
- ____, Commentary of the surah "Ikhlâs", no. 5/1972, pp. 3-9.
- ____, Disa fjalë mbi pejgamberin e fesë islame (Few words about the Prophet of Islam), no. 5/1972, pp. 10-16.
- ____, Commentary of the verse "Rabbena atina fiddunya haseneten wa fil ahireti haseneten wa kina adhabennar", no. 6/1972, pp. 3-10.
- ____, Commentary of the verse Koment i verset "Innall-llahe ya'muru bi-ladli wal-ihsani wa itai dhil qurba....", no. 8/1973, pp. 3-10.
- ____, Commentary of the verse "Ve ma halektu al-jinna wal-insa il-la liya'budun...." (al-Dhariyat, 56-58), no. 9-10/1974, pp. 3-8.

- ____, Commentary of the verse "O people! We created you from a male and a female, and made you races and tribes, that you may know one another ...", no. 11-12/1974, pp. 3-7.
- ____, Besimtarët e Zotit dhe të dërguarit e tij (Believers of God and His prophets), no. 14/1975, pp. 3-6.
- ____, Commentary of the verse "Ya ayyuhal-ladhinah amanu kutibe aleykussiyamu..." (al-Bakarah, 183), no. 14/1975, pp. 7-10.
- ____, Përkujtime ndaj Besimit-Imanit (Reminders to belief-iman), no. 14/1975, pp. 53-56.
- ____, Commentary of the verse of Jumuah "O you who believe! When the call is made for prayer on Congregation Day (Friday), hasten to the remembrance of God", no. 17/1976, pp. 3-8.
- ____, Commentary of the surah Falaq, no. 22/1978, pp. 3-7.
- ____, Commentary of the verse "Senurihim ayatina fil afaki wa fi anfusihim...", no. 24/1979, pp. 3-8.
- ____, Commentary of the verse, "Inna aredna al amanete alessemawati wal ardi wal jebali...", no. 25/1979, pp. 3-8.
- ____, Në Prishtinën e bukur edhe medreseja e re "Alauddin" (In the beautiful Prishtina the new madrasah "Alauddin"), no. 25/1979, pp. 9-12.
- ____, Islamizmi dhe marrëdhëniet ndërnjerëzore (Islamism and inter-human relations), no. 33-34/1982, pp. 30-32.
- ____, Nga Komisioni për përkthimin e Kur'anit (From the Commission for translation of the Qur'an), no. 35-36/1982, f. 56.
- ____, Chapter II "al-Baqaratu" (verses 1-25), no. 35-36/1982 pp. 57-60.
- ____, The Second International Conference on "Islamic Dawah and the Modern World", no. 35-36/1982 pp. 64-66.
- ____, Muhamedi a.s. është shembull i virtyeteve morale (Muhammad a.s. is an example of moral virtues), no. 39/1984, pp. 3-8.
- ____, Fjala (The Word), no. 39/1984, pp. 37-44.
- ____, Mevludi-Manifestim për ditëlindjen e Muhamedit a.s. (Mawlood - Manifestation on the birth of Muhammad a.s.), no. 39/1984, pp. 45-50.
- ____, Afrimi te Zoti xh.sh. (Coming closer to God), no. 40/1984, pp. 3-10.
- ____, Telkini, no. 40/1984, pp. 75-78.
- ____, Përgjegjësia e njeriut (Man's responsibility), no. 43/1985, pp. 3-9.
- ____, Commentary of the verse, "Wallahu ahrejeekum min butuni ummahatikum...." (al-Nahl, 78), no. 44-45/1986, pp. 3-8.
- ____, I dërguari i Zotit xh.sh. (The Messenger of God), no. 44-45/1986, pp. 106-108.

Takvim (Prishtina – Kosova)

- AHMET, h. Sherif, Bajrami dhe kurbani (Eid and Qurban), 1390-91/1971.
- ____, Ahmarrja (Vengeance), 1389-90/1970.
- ____, Argumentimi mbi ahiretin (Argument on Akhirah), 1400/1980.
- ____, Dynjaja(po-jo) e mallkuar (The (non-)cursed World), 1402/1982.
- ____, Emrat që përdorën ndër besimtarë të fesë islame dhe domethënia e tyre (Names used among Muslim believers and their meanings), 1415-16/1995.
- ____, Fe do të thotë: Besim dhe veprim (Religion means: Belief and Action, 1400/1980.

- ____, Feja –a mos është gjë e vjetruar? (Religion: is it something outdated), 1401/1981.
- ____, Feja Islame në zgjidhjen dhe rregullimin e çështjeve ndërnjerëzore (Islam in solving and regulating the inter-human issues), 1404/1984.
- ____, Feja ka lindur bashkë me njeriun (Belef was born together with man), 1404/1984.
- ____, Hutbetul Vedae (Fjalimi lamtumires i Muhamedit a.s) (The Farewell speech of Muhammad a.s.), 1393-94/1974.
- ____, Legjislatura islame dhe drejtimet (Islamic Legislation and directions), 1415-16/1995.
- ____, Mësimet te cilat lypset me i dite mbi Kur'anin (Lessons that need to be known about Qur'an), 1393-94/1974.
- ____, Njeriu (Man), 1402/1982.
- ____, Profeti-pejgamberi këshillon (The Prophet advises), 1394-95/1975.
- ____, Profeti-Pejgamberi Muhamed Keshillon (Prophet Muhammad advises), 1394-95/1975.
- ____, Shembëlltyra e Muhamedit a.s. (The Parable of Muhammad), 1401/1981.
- ____, Shpallja-Kurani (The Revelation – Qur'an), 1401/1981.
- ____, Si vërtetohet Herakliu mbi profetësinë e Muhamedit a.s. (How Heraclius proves the prophethood of Muhammad a.s.), 1396/1976.
- ____, Surah "al-Zilzal", 1406/1986.
- ____, Të dërguarit e Zotit (pejgamberët) (God's prophets), 1401/1981.
- ____, Të dërguarit e Zotit (pejgamberët) (God's prophets), 1401/1981.
- ____, Tesavvufi (Tasawuf), 1401/1981.
- ____, Udhëzime Islame (Islamic instructions), 1408-9/1988, str. 113-143.
- ____, Veçoritë e fesë së vërtetë (The peculiarities of the true religion), 1402/1982.

TEOLOJİK TEMELLENDİRMEİN DİN EĞİTİMİNE KATKISI -İSLAM DİNİ AÇISINDAN-

Makale Geliş: 09.09.2018

Makale Kabul: 01.10.2018

Yusuf BATAR*

ÖZET

Bu makalede din eğitiminin teolojik açıdan temellendirilmesinin imkânı ve bilimsel değeri tartışılmaktadır. Bu yaklaşımın din eğitiminin teorisine ve uygulamasına nasıl bir katkı sağlayacağı sorgulanmaktadır. Dinin doğasını dikkate almadan onun eğitimiyle ilgili verilecek olan kararların yol açacağı problemlere işaret edilmektedir. Öncelikli amacımız, din eğitimi temellendirirken dinî referansları da göz önünde bulundurmanın gerekliliğini ortaya koymak, buna bağlı olarak da İslam dinin kendi özünde taşıdığı eğitsel özelliklere dikkat çekmektir.

Bu çalışmada teorik bir yaklaşımla, “niçin din eğitimi?” ve “din eğitiminin temel hedefleri nelerdir?” soruları İslam dininin yaklaşımı ışığında cevaplandırılmaya çalışılmaktadır. Bu çerçevede eğitimin hedeflerine ve yöntemlerine ışık tutan bazı ayetler ve hadisler tahlil edilmektedir. Ayrıca *fitrat*, *hidayet*, *akıl*, *tefekür* gibi kavramlar ışığında İslam düşüncesinde nasıl bir eğitim yaklaşımının ön görüldüğüne dair ipuçları aranmaya çalışılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din, Eğitim, Teoloji, İslam, Fitrat, Hidayet.

ABSTRACT

THE CONTRIBUTION OF THEOLOGICAL BASIS TO RELIGIOUS EDUCATION

- FROM THE POINT OF VIEW OF RELİGİON-

This article discusses the theological and scientific value of the theological foundation of religious education. It is questioned how such research will contribute to the theory and practice of religious education. Regardless of the nature of religion, the problems that will be caused by the decisions regarding its education are pointed out. Our primary aim is to reveal the necessity of considering religious references in the foundation of religious education, therefore, it is to draw attention to the educational characteristics of Islam in its essence.

In this study with a theoretical approach, “Why religious education?” and “What are the main goals of religious education?” questions are tried to be answered in the light of the approach of Islam. In this framework, some verses and hadiths that shedding light on the goals and methods of education are analyzed. Additionally in the light of concepts such as philosophy, guidance, reason and contemplation, it is tried to search for clues as to what kind of an educational approach is foreseen in Islamic thought.

Keywords: Religion, Education, Theology, Islam, Fitrah, Guidance

* Doç. Dr. İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi ABD/yusuf.batar@inonu.edu.tr.

GİRİŞ

Din eğitiminin temellendirilmesine ışık tutacak iki temel soru öne çıkmaktadır. Bunlardan birincisi “niçin din eğitimi?” İkincisi ise “din eğitiminin temel hedefleri nelerdir?” cümleleriyle formüle edilebilir. Konuyla ilgili bilimsel çalışmalarda, din eğitimi genellikle “niçin din eğitimi?” sorusu bağlamında ve antropolojik, psikolojik, sosyal, kültürel, hukuki ve felsefi temelleriyle ele alınmaktadır.¹

Yukarıda sıralanan temellendirme gerekçeleri, son yüzyılda eğitimi “bilimselleştirme” ve “sekülerleştirme” eğilimlerine karşı din eğitiminin gerekliliğini savunmak için geliştirilen argümanları içermektedir. Daha açık bir ifadeyle, din eğitiminin bilimsel temellerini tartışan birçok çalışmada, din eğitiminin “bilimselleşme” çabasına aykırı olduğunu düşünenleri ikna etme uğraşısı kendisini hissettirmektedir. Pozitivist bakışın etkisindeki bu bilimsellik kaygısının baskısından olsa gerek, din eğitiminin temellerinden bahseden çalışmalarda dinin kendi özünde taşıdığı eğitsel özellikler üzerinde durmaya pek fırsat olmamıştır. Nitekim konuyla ilgili çalışmalarda din eğitime yönelik itirazlara cevap geliştirme gayesinin bu eğitiminin niteliğine yoğunlaşmayı adeta engellediği vurgulanmaktadır. Oysa eğitimcilerin bu konuyu daha çok din öğretiminin nasıl yapılması gerektiği ile ilgili ikinci türden sualler bağlamında işlemesi gerekirdi.²

Din eğitiminin temellerini ele alan bir çalışmada dinin bu konuda “ne dediği” de en az diğer veriler kadar önemlidir. Araştırmacıların bu verileri de objektif bir şekilde ortaya koyması bilimselliğin bir gereğidir. Bu soruyu sorduran şartların siyasi ve ideolojik durumlardan neşet ediyor olmasından dolayı mesele bütün boyutlarıyla ele alınmadığı için geliştirilen

- 1 Bu konuyla ilgili bakılabilecek eserler: Necati Öner, “Niçin Din Öğretimi”, Felsefe Yolunda Düşünceler, İstanbul, 1995, s.197-200; Colin Alves, “Niçin Din Eğitimi”, çev. Mualla Selçuk, Din Öğretimi Dergisi. Ankara 1992, sayı 33, s. 20-26; Hasan Onat, “Niçin Din Eğitimi?”, Uluslararası Din Eğitimi Sempozyumu. Ankara, 1997, s.15-23; Mualla Selçuk, “Din Öğretiminin Kuramsal Temelleri”, Uluslararası Din Eğitimi Sempozyumu. s.28-35; Cemal Tosun, “Türkiye’de Din Eğitimi ve Öğretimine Genel Bir Bakış”, Tartışılan Değerler Açısından Türkiye, Ankara 1996, s. 95-111; Beyza Bilgin, Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi, Ankara 1988; Süleyman H. Bolay-M. Türköne, Din Eğitimi Raporu, Ankara 1995; Türk Eğitim Sistemi Alternatif Perspektif, Ankara 1996; S. Hayri Bolay. “Din Eğitiminin Şümülü”, Türkiye I. Din Eğitimi Semineri, Ankara 1981, s. 97-106; Mehmet Aydın, “Eğitim Açısından Din ve Ahlak ilişkisi”, Türkiye 1. Din Eğitimi Semineri, s. 246-25; Abdurrahman Küçük, “Temel Eğitimde Din Eğitimi, Milli Eğitim ve Din Eğitimi, Ankara 1981, s. 238-250; Tosun, Cemal, *Din Eğitimi Bilimine Giriş*, Pegem Akademi Yayınları, Ankara, 2012; Aydın, M. Şevki, *Din Eğitimi Bilimi*, İstanbul, 2017.
- 2 Recep, Kılıç, *Din Öğretimini Temellendirme Problemi*, *Dini Araştırmalar Dergisi*, Ocak- Nisan 1999, c. 1, s.3, 206.

cevaplarda da eğitsel anlamda istenen düzey tam olarak yakalanabilmiş değildir.

İslam ülkelerinde yürütülen din eğitimi tartışmalarında dikkate alınması gereken yegâne din hiç şüphesiz İslam'dır. İslam'ın kendisine has akaidi ve uygulama ilkeleri, eğitsel özellikleri, Müslümanların kendi gelenekleri içerisinde geliştirdikleri eğitim teorileri ve uygulamaları, din eğitimini temellendirmeye dönük çalışmalar için birer veri kaynağıdır. Bu verilerin göz ardı edilmesi hem konuyla ilgili geliştirilen teorilerin eksik kalmasına hem de bu alandaki eğitsel uygulamalarda bazı problemlere yol açacaktır. Kaldı ki İslam hakkında araştırma yapan hemen herkes bu dinin, 1400 yıl öncesine uzanan zengin bir eğitim geleneğine sahip olduğunu kabul etmektedir. Goldziher'in şu değerlendirmesi bu konudaki kanaatin bir özeti sayılabilir: "Rahatlıkla denilebilir ki İslam, Arapları ile bir medeniyet seviyesine yükseltilmiş, aynı zamanda o güne kadar bilmedikleri eğitim usullerini onlara takdim etmiştir.³ Başta Kur'an ve Hz. Peygamber'in konuya dair uygulamaları olmak üzere, zaman içerisinde Müslümanların eğitimle ilgili oluşturdukları teorik birikim ve ortaya koydukları pratikler bu alandaki araştırmalara ışık tutacak verilerle doludur. Bu havzada yetişen düşünürlerin eğitimle ilgili fikirlerini ihtiva eden eserler din eğitiminin teorik temellerini ve uygulamaya dönük önerilerini geliştirmek açısından ilham verici fikirler içermektedir. Özellikle klasik döneme ait eserlerde din eğitiminin teolojik temellerine dair zengin bir birikimin olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Zira bu çalışmalarda ele alınan konular ilgili ayetler ve hadisler ışığında analiz edilmektedir. Şaşırtıcı bir şekilde fıkıh alanından felsefeye varıncaya kadar çok farklı alanlarda ün yapmış birçok Müslüman bilginin eğitim-öğretim hakkında entelektüel bir çaba içerisine girdiği gözlemlenmektedir. Konuyla ilgili literatür, bu çabanın en somut göstergesi olarak kabul edilebilir.⁴

Bu çalışmanın temel amacı "niçin din eğitim?" ve "nasıl bir din eğitimi?" sorularına, İslam dininin konuyla ilgili verileri ışığında cevap aramaya çalışmaktır. Bu bağlamda Özellikle din eğitiminin bilişsel, duyuşsal ve devinimsel alanlardaki genel hedefleri konusunda İslam'ın temel yaklaşımı ortaya konmaya çalışılacaktır. Yöntem olarak konuyla ilgili ayet ve hadisler ışığında İslam düşüncesinde eğitim kavramı analiz edilecektir.

3 İğnaz, Goldziher, İslam'da Eğitim, (Çev; Mehmet Görmez ve diğerleri), *İslami Araştırmalar*, Cilt: 2 Sayı: 7 Mayıs 1988, s.79.

4 Bu konuda yazılmış eserlerin listesi için bkz; Ziya Kazıcı - Halis Ayhan, "Talim ve Terbiye" Maddesi, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt:39, 2010, sayfa: 515-523.

1. Teolojik Temellendirmenin Bilimsel Değeri

Teolojik temellendirmenin özü itibariyle ilmi bir çaba olduğunu baştan belirtmek gerekir. Çünkü teolojinin esası, beşeri imkânları kullanarak kutsal olanı anlama, anlamlandırma ve temellendirme süreçlerinden oluşmaktadır. İslam düşünce geleneğinde, dinin temel esaslarıyla aklın ilkelerini uzlaştırmayı hedefleyen Kelam disiplini bunun en somut uygulamasıdır. Buna göre kelâm, “İslâm dininin inanca ve davranışlara dair ilkelerini naslardan hareketle belirleyen ve aklı yöntemlerle temellendirip destekleyen bir ilim” diye tarif edilmektedir.⁵ Özetle, “teolojik olma, bütün gözlem, algı, yargı ve değerlendirmelerimize artı bir değer yüklenmesi demektir. Bu artı değer perspektif, paradigma, dünya görüşü, vs. adlar altında kavramsallaştırdığımız şeydir. Paradigma eşyayı algılamamızı etkiler, algıladığımız eşya, algılama paradigmamızın gücünü artırır veya eksiltir.”⁶

Din eğitimi teolojik kanıtlarla temellendirmeye çalışmak, bilimsel yaklaşım açısından bir daralmaya değil, aksine genişlemeye yol açacaktır. Teoloji sayesinde, eğitimi yapacağımız dinin doğasını ve buna bağlı olarak onun eğitimle olan ilişkisini analiz etmiş olacağız. Bu analiz gereklidir. Çünkü dinin doğasını çözümlenmeden onun eğitimiyle ilgili sağlıklı kararlar vermek mümkün olmayacaktır. Nasıl ki iklimlerin oluşumunu inceleyen bir coğrafyacının, dünyanın eksenini itibariyle eğik duruşunu bir ön belirleyici olarak dikkate alması ve diğer değişkenleri bu sabiteyle birlikte ele alması gerekiyorsa, din eğitimi ele alan bir araştırmacının da dinin doğasından kaynaklanan bazı temel özellikleri ve değişmez durumları göz önünde bulundurması gereklidir. Din olgusunun genel anlamda doğasında barındırdığı özelliklerin yanı sıra her dinin kendisine has özellikleri de vardır. Din eğitimi temellendirirken bu özel durumları da dikkate almak kaçınılmaz bir gerekliliktir. Örneğin inanç alanındaki eğitimden bahsederken İslam’daki *Tevhit* inancıyla Hıristiyanlıktaki *Teslis* inancının birbirinden farklı eğitsel kazanımlara kaynaklık edeceğini göz ardı edemeyiz. Bu aslında bilimsel yaklaşımın bir gereğidir.

Genel bir kabul gören tanımıyla din eğitimi, “bireyin dinî davranışlarında kendi yaşantıları yoluyla ve kasıtlı olarak istendik değişme meydana getirme denemeleri sürecidir”⁷ Bu tanımın omurgasını oluşturan *dinî davranış, yaşantı, istendik yönde değişim ve süreç* kavramları aynı zamanda din eğitiminin temellerine de işaret etmektedirler. Her dinin kendi sis-

5 Yusuf Şevki Yavuz, “Kelam” Maddesi, Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi, Cilt:25, 2012, s.196.

6 Şaban Ali Düzgün, “Tecrübe, Dil ve Teoloji: ‘Dini Tecrübe’nin Teolojik Yorumu”, *Tasavvuf İlimi ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara 2004, Yıl5, S. 13, s. 111.

7 Cemal Tosun, *Din Eğitimi Bilimine Giriş*, Pegem Akademi Yayınları, Ankara 2012, s.23.

tematigi içerisinde insanlara kazandırmak istediği bazı hedef davranışlar mutlaka vardır. Bu hedeflere varmak için de muhataplarının bazı dinî süreçleri yaşamasını ister. Örneğin İslam dininin temelini oluşturan her bir ibadette, bireye kazandırılması hedeflenen bazı istendik davranışların olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. İslam'ın ön gördüğü dinî tecrübeleri yaşayan bir insan, hayatın belli bir amacının varlığından, neredeyse bütün davranışlarında dikkat etmesi gereken bazı temel ilkelerin olduğundan haberdar olacaktır. Dolayısıyla teolojik temellendirmeyi pedagojik olanın bir alternatifi gibi değil bir tamamlayıcısı olarak görmek gerekir. Zira Beyza Bilgin'in yerinde tespitiyle, "din öğretimini başarılı kılan da boşa çıkaran da teolojinin kendisidir."⁸

Din-eğitim ilişkisinin ayrıntılarına geçmeden önce konuyla ilgili şu hususu da belirtmekte fayda vardır. Din eğitimi literatüründe belirli bir dinin naslarını esas alarak yapılan eğitim dinî eğitim (*education in religion*) diye tanımlanırken, eğitimsel temeller üzerine bina edilip herhangi bir dinin ilkelerinin esas alınmadığı eğitim ise din hakkında eğitim (*education about religion*)⁹ şeklinde tanımlanmaktadır. Keskin çizgilerle birbirinden ayrılması çok da mümkün olmayan her iki yaklaşım açısından da din ve dinî referanslar dikkate alınmak durumundadır. İster teslimiyetçi bir anlayışla, ister eleştirel bir gözle olsun, dinin temel ilkeleri göz önünde bulundurulmadan din eğitimi yapmak pek de mümkün olmayacaktır. Bu çalışmada söz konusu ayrıma gidilmeden, dinin eğitimle örtüşen boyutları ve eğitime dair ilkeleri üzerinde durulmaktadır.

2. Din ve Eğitim İlişkisinin Boyutları

Din ve eğitim ilişkisi açısından düşündüğümüzde dinin yapısında içkin olan *normatıflık* özelliği dikkate alınması gereken en belirleyici özelliktir. Kurumsal olsun olmasın, bütün dinler doğal olarak bir takım buyrukların ve kabullerin muhataplarınca benimsenmesini ister. Örneğin Tevhide inanmayan bir Müslüman ya da Teslise inanmayan bir Hıristiyan söz konusu dinler açısından makbul değildir. Teolojik izahat, dinde var olan bu doktriner yapıyı çözümlmek için bize yol gösterecektir. Böylece bilimsel yaklaşımın bir gereği olan, '*vakiayı olduğu gibi tespit ilkesine*' de uymuş oluruz. Bu yaklaşım sanılanın aksine sübjektif değil, objektif bir tutumdur. Çünkü bilimsel yaklaşımın vazgeçilmezlerinden olan betimleyici bakış açısı bunu gerektirir.

8 Beyza Bilgin, "Teolojik Geri Kalmışlık Üzerine," *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15/2001, s.14.

9 Bkz. John M. Hull, "Religious Education in Democratic Plural Societies: Some General Considerations", *Din Öğretiminde Yeni Yöntem Arayışları Uluslararası Sempozyum*, Ankara 2003, s. 34-36.

Eğitimin de din gibi önceden belirlenmiş bazı temel hedefleri vardır ki bu olgu, eğitimle dini buluşturan önemli bir husustur. Belirlenmiş bir amacı olmayan bir eğitimin uygulanabilmesi mümkün değildir. Eğitimde amaç, eğitim yoluyla bireylere kazandırılması planlanan davranışlar bütününe ortaya koymaktır.¹⁰ Genel manada bireyde davranış değişikliği meydana getirme süreci olarak tanımlanan eğitim kavramı; kişinin amaçları, bilgileri, davranışları, tavırları ve ölçülerinin değişimini konu edinir. Eğitim sürecine giren kişilerde bu değişimin bir takım bilişsel ve duyuşsal deneyimlere bağlı olarak istenilen yönde olması hedeflenmektedir.¹¹ Bireyin bilme ve düşünme isteğinin/yeteneğinin geliştirilmesi eğitimin bilişsel amacı, üstün istek ve duygularının geliştirilmesi de eğitimin duyuşsal amacı ile ilgilidir.¹² Aynı şekilde dinler de kişilerin dine uygun bir takım tutum ve davranışları benimsemesini ve bu doğrultuda bir yaşam ortaya koymalarını hedefler.¹³ Her iki yapı arasındaki ilişkiyi somutlaştırmak için konuyu bu temel hedefler bağlamında irdelemek doğru olacaktır.

Tüm semavi kitapların varlık amacını beyan eden ilahi pasajlardaki temel vurgunun; yol göstericilik, bilgilendirme ve öğretim olduğunu söylemek mümkündür. Sıralanan bu hedefleri İslam dini bağlamında değerlendirecek olursak, insanın dinle buluşmasına dönük bütün “dinî etkinliklerin” en esaslı amacının bilgilendirme ve haberdar etmeye dayalı olduğunu söyleyebiliriz. Gerekli bilgilendirmeler yapıldıktan sonra beklenen davranış değişikliği konusunda insanlar kendi iradeleriyle baş başa bırakılmaktadırlar. Vahyin gelişi, peygamberlerin varlık amacı, tebliğ, davet gibi temel kavramlara bakıldığında bu ilişki rahatlıkla görülebilir. Özetle din ve eğitim varoluş gayeleri noktasında büyük ölçüde örtüşen iki temel kavramdır. Örneğin Kur’an’ın varlık amacını ifade eden ayetlerde, hakkında anlaşmazlığa düşülen problemlerin çözümü (Bakara, 2/213), Allah’a nasıl kulluk edilmesi gerektiğinin talimi (Al-i İmran, 3/79), kitabın içeriğini insanlara açıklama (Âl-i-İmran, 3/187), insanları karanlıklardan aydınlığa çıkarma (İbrahim, 14/1), gerçeğe ve doğruya iletme (Ahkaf, 46/30), öğüt verme (Sad, 38/87), kesin bilgi verme (Hakka, 69/51), hak ile batılı ayırt etme (Tarık, 86/13) gibi hususlar zikredilmektedir.

10 Kamuran Çilenti, *Eğitim Teknolojisi ve Öğretim*, Kadioğlu Matbaası, Ankara, 1988, s. 17.

11 Özcan Demirel, *Öğretme Sanatı*, Pegem Akademi Yayınları, Ankara, 14. Baskı, 2009, 6.

12 Selahattin Parlador, “Din Eğitiminde Hedefler,” *DEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, IX, İzmir 1995, s.95.

13 Şakir Gözütok, “Eğitim ve Dinin Kavramsal Yapısı ve Din Eğitimi İle İlişkisi,” *Kuram ve Eylem Yönüyle Din Eğitiminin Teolojik ve Felsefi Temelleri Sempozyumu*, Mayıs-2009, Konya, Konya İlahiyat Derneği Yayınları, Konya, 2010,45; Abdulcelil Bilgin, “Din, Dindar, Dindarlık: Özeleştiril Bir Değerlendirme,” *Anemon Sosyal Bilimler Dergisi*, II, Muş, 2014.

Kur'an'ın gönderiliş amacına işaret eden bu nitelikleri eğitim kavramıyla kıyasladığımız zaman tam bir hedef birliği ile karşı karşıya olduğumuzu anlarız. Kur'an'ın temel hedefi -yukarıdaki hususlara uygun olarak aklını, iradesini ve bilgisini kullanmak suretiyle kişinin istendik davranış değişiklikleri gerçekleştirmesini temin etmektir. Dolayısıyla İslam'a göre din eğitiminin öncelikli gayesinin, bir insanın din konusunda nasıl bir tutum takınacağına bilinçli olarak kendisinin karar vermesini mümkün kılmak olduğunu söyleyebiliriz.

Öte yandan dile getirilen davranışlarla ilgili olarak hedeflenen kazanımlara baktığımızda, kişinin bilişsel, duyuşsal ve devinimsel boyutlarının aynı anda gözetilmesi gerektiğini de görebiliyoruz. Kur'an'ın içeriğini oluşturan bütün konuların "bilgi, inanç, amel" üçlüsü çerçevesinde işlenmesi, gerçekte bu sistematik bakışın en somut göstergesidir. Daha net bir ifadeyle konuşmak gerekirse, Kur'an, bilgiye dayanmayan bir inanca kıymet vermediği gibi inançla bütünleşmeyen bilgiyi de faydasız görür.

Dinin varlık, değer ve aklilikte nihai olan şeyle ilgileniyor olması, kutsallıkla olan köklü ilişkisi, insanın kendisi dışındaki bütün varlık âlemiyle olan ilişkilerini düzenleme işlevi¹⁴ gibi özellikler aynı zamanda bu kavramın duyuşsal yönünü beslemektedir. Zira eğitim kavramıyla ilgili tariflerde bireye insanca yaşamasını sağlayacak tutum ve davranışların kazandırılması, topluma ait bilgi birikimi ve değerlerin aktarımı gibi hedeflerin sağlanmasına yönelik çevresel etkileşimlerden bahsedilmektedir.¹⁵ Dolayısıyla her iki kavram belirli davranış ve tutumların belirli bazı süreçler dâhilinde kazandırılması hedefinde birleşmektedir.

Davranışın devinimsel boyutu ise zihin ve kas koordinasyonu gerektiren becerilerin baskın olduğu alandır.¹⁶ Eğitimin bu alandaki temel hedefi, gerekli bilgiyle ve örnek uygulamayla etkileşime giren bireyin, herhangi bir uygulamayı başkasından yardım almadan kendi başına yapabilecek duruma gelmesidir. Diğer dinlerde olduğu gibi İslam dininde de özellikle ibadetlerle ilgili bazı standart uygulamalar bulunmaktadır. Abdest, namaz, hac ve dua gibi ibadetlerin eda edilmesinde riayet edilmesi gereken ilkeler, Hz. Peygamber'in model uygulamaları ışığında Müslümanlara öğretilmiş ve her birey kendi başına bu davranışları sergileyebilecek konuma gelmiştir.

14 R. Kılıç, *agm*, s. 207.

15 Gözütok, *agm*, s. 40-41.

16 Demirel, *age*, s. 6.

3. İslam Dini Açısından Din Eğitiminin Temelleri

3.1. Din Fıtrat ve Eğitim

İslam düşünce sisteminde, din duygusu insanın fıtratında yer eden temel bir eğilimdir. Bu konudaki eğitimin işlevi ise insanın özünde barındırdığı bu potansiyeli gün yüzüne çıkarmak ve istendik yönde şekillenmesini sağlamaktır. Bu anlamda eğitimle dinin ilişkisini temellendirmede kullanılacak en esaslı kavramların başında fıtrat gelir. Çünkü bu kavram Kur'an'da ve sünnette insanın dinle olan ilişkisini sağlayan bir köprü işlevi görmektedir: “Yüzünü Hanif olarak dine çevir;” (Rum, 30/30); “Her doğan, mutlak (Allah'ın kendisine verdiği temiz) yaratılış/fıtrat üzere doğar. Sonunda anne ve babası, onu Yahudi, Hıristiyan veya Mecusi yapar”¹⁷ İlgili ayette ve hadiste belirtildiği gibi inanma ihtiyacı da tıpkı yeme, içme gibi önemli ve temel bir ihtiyaçtır. Din psikolojisinin kurucularından Schleiermacher'in ifadesiyle, dinî bir istidatla dünyaya gelen insanın bu ihtiyacının karşılanması gerekir.¹⁸ Din eğitimi bu ihtiyacın doğru bilgi, beceri ve duygularla karşılanmasına yardımcı olan bir eğitimidir.¹⁸

Din eğitimi bilimi çalışmalarında insanın dinle olan bu vazgeçilmez ilişkisi, din eğitiminin antropolojik/insani temeli şeklinde ifade edilmektedir. Ancak burada belirli bir din değil, din olgusuna dikkat çekilmektedir. İslam'a göre ise insanın vazgeçilmezi olarak işaret edilen din, yukarıda geçen ayette ifade edildiği üzere, “fıtrata uygun” olan, “hanîf din” şeklinde nitelendirilmektedir. Bu ayette vurgulanan fıtrat kelimesi, ilk yaratılış anında varlık türlerinin sahip olduğu temel yapıyı, karakterini ve henüz dış tesirlerden etkilenmemiş olan ilk durumları ifade etmektedir.¹⁹ Fıtrat, iyi veya kötü karşısında tamamen tarafsız bir durumda değildir. Aksine insanın iyiliğe meyyal yapısıdır.²⁰ Buna göre insan aslında doğuştan dinin öngördüğü “iyilikleri” yapmaya yatkın bir yapıda yaratılmıştır. Gelişim psikolojisinin diliyle ifade edecek olursak, fıtrat insanın tür olarak dine ilişkin *hazır bulunuşluğunu* ifade eden bir kavramdır. Çevresel koşullar, bu temel eğilimleri besleyici nitelikte yapılandırılırsa insanın fıtrata uygun dindarlığı güçlenerek devam eder. Aksi bir durumda ise insan fıtratına uygun olmayan tutumlar edinebilir.

Söz konusu ayette geçen “hanîf” kelimesi ise din eğitiminin hedeflediği “dinî tutumu ve anlayışı” nitelemektedir. Kur'an-ı Kerimde bu kelime,

17 Buhârî, Cenâiz, 80, 93; Tefsîr, 10/35.

18 Kerim Yavuz, *Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1983, s. 40-41.

19 Tosun, *age*, s. 94-97.

20 Hayati Hökelekli, “Fıtrat”, *DİA*, İstanbul, 1996, C. 13, s. 47-48.

temelde Hz. İbrahim'in tevhit inancıyla somutlaşan bir sıfat olarak kullanılmaktadır. Bu kavram zannedildiği gibi bir dinin ismi olarak değil, bir tutum ve tavır olarak geçmektedir. Bu tavır, taklide dayalı ezber bir tutum değil, rasyonel akıl ve muhakemenin önderlik ettiği eleştirel bir tutumdur.²¹ Ayetlerdeki haniflik vurgusu, İslam düşüncesinde hedeflenen dinî tutumun esasının tevhit olduğunun en bariz göstergelerinden biridir. Dolayısıyla teolojik temellendirmede, herhangi bir dinî inanış değil, tevhit inancına dayalı inanışın esas alındığını belirtmek gerekmektedir.

3.2. Din Eğitiminin Temel Hedefi Hidayet

Din eğitimi, insanın dine ilişkin davranışlarında bilinçlendirilmesini temel hedef olarak kabul etmelidir. Doğru bilgi ve istendik davranış hakkında bilinçlendirildikten sonra kişinin bu konudaki kararları kendi özgün iradesiyle vermesi esastır. İslam düşüncesinde insanın dinle olan bu dinamik ilişkisi *hidayet* kavramıyla temellendirilmektedir.

Hidâyetin kök harflerini oluşturan 'Heda' fiili, birine bir şeyin açıklamasını yapmak, öncülük etmek, mihmandarlık etmek, herhangi bir şeyi öğretmek, yol göstermek, herhangi bir konudaki doğru ile yanlışın farkını ortaya koymak gibi anlamlarda kullanılmaktadır. Aynı kökten türetilen 'hudâ' ismi, doğru düşünce, gündüz, yol ve itaat anlamında; 'el-hedyu' ismi, yol, sîret, gidişat anlamındadır. Bir konuda öncülük yapan kişiye ve bir şeyin deliline de 'el- hâdi' denilmektedir.²² Kur'an'da, insana varlık amacını bildirmek amacıyla verilen bilgiler ve bahsedilen diğer destekleyici araçlar hidayet kavramıyla ilişkilendirilmektedir:

"Şüphesiz biz onu (ömür boyu yürüyeceği) yola koyduk. O bu yolu ya şükrederek ya da nankörlük ederek kat eder." (İnsan, 76/3)

"Biz onlara (hükümlerimizi) açıklayan Kitabı verdik. Onları doğru yola ilettik." (Saffat, 37/117-118).

Bu ayetler açık bir şekilde Yüce Allah'ın insanı akıllı, iradeli ve iyiye kötüden ayırt edebilme kabiliyetine sahip değerli bir varlık olarak yaratığına, peygamberler ve vahiy yoluyla kendisine doğru yolu gösterdiğine, aynı zamanda kendisine irade ve seçme hürriyeti verdiğine işaret etmektedir. Gerisi artık insanın tercihine kalmıştır.²³ Bilgisel/epistemik yönüyle hidayet, aşama aşama öğrenmeyi ve aydınlanmayı/tekâmülü içermekte-

21 Râğib el-İsfehâni, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'an*, Muhammed Kîlânî (tah.), Dârü'l-Ma'rife, Beyrut, ts, s. 133.

22 Hasan Kaplan, "Bir İnanç Aşaması Olarak Haniflik," *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 10, Çanakkale, 2017, s.7-23.

23 Hayrettin Karaman - Mustafa Çağrı - İbrahim Kâfi Dönmez- Sadrettin Gümüş, *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, DİB Yay. Ank. 2006. V, s. 517.

dir.²⁴ el-İsfehâni'nin analizine göre bu kavram, insanın aklı, zekâsı, bilgisi, vahiy ve peygamberler aracılığıyla ulaştığı her türlü aydınlatıcı bilgiyi ve tavrı karşılayan geniş bir kavramdır.²⁵ Bütün peygamberlerin ve kutsal kitapların temel hedefi insanların aydınlatılması ve istedik yönde davranış değişikliği göstermeleri yolunda kendilerine rehberlik etmek olmuştur. Dolayısıyla insanın dine ilişkin tercihleri ve davranışları bu konuda edindiği bilgiye ve iradesine bağlı olarak şekillenecektir. Dinin muhatabı durumundaki insan iradesini ve tercihini istedik yönde kullanıp "hidayet" üzere olabileceği gibi aksi yönde hareket edip "dalâlet" yoluna da sapabilir.

3.3. Hidayete Erdiren Süreçler

Hidayetin üst hedef olarak belirlendiği İslam eğitim sisteminde bu aşamaya götüren bazı aracı süreçlerden bahsedilmektedir. Aslında bu aracı etkileşimler nasıl bir eğitim sürecinin hedeflendiğini de göstermektedir. Eğitim geleneğimizde kullanılan anahtar kavramlar bu süreçlerin işleyişini yansıtmaktadır. Bu konuda en çok dikkat çeken terbiye, tezkiye ve ıslah kavramları, Kur'an'ın eğitimle ilgili yaklaşımını özellikle de eğitimin nasıl yapılması gerektiğine dair bakışını özetleyen süreçler olarak değerlendirilebilir. Söz konusu kavramların tamamında dikkat çeken ortak vurgulara göre, Kur'an insan eğitimini, onda potansiyel olarak mevcut olan nitelikleri gün yüzüne çıkarmak, insaniliğini geliştirmek, iradesini kuvvetlendirmek, yaratılış amacını örten tortulardan arınmasına yardımcı olmak ve insanca yaşama kıvamına erme çabasında ona rehberlik etmek amaçlarına dayandırmaktadır.

Bu kavramların işaret ettiği eğitsel etkinliklerde geliştirme, düzenleme, arındırma gibi hedefler sürekli olarak ön planda tutulmaktadır. Bu da Kur'an açısından insan eğitiminde gözetilen olumlu bakış açısını yansıtmaktadır. Bu yaklaşım aynı zamanda Kur'an'ın hidayet ve rehberlikle temellenen varlık amacıyla da muvafıktır. Dayatmayla ve bir takım zorlayıcı yöntemlerle insanda istedik davranış değişiklikleri oluşturmak Kur'an'ın temel yaklaşımına aykırıdır. Bunun aksine sürekli ve etkili bir rehberlik (hidayet), insanın fitratında var olan potansiyeli açığa çıkarıp geliştiren (terbiye), fitratı örten tortulardan arındıran (tezkiye) yöntemler ve planlı bir çevresel düzenleme (ıslah) insan için öngörülen davranışların oluşmasının yollarıdır.²⁶

24 Şaban Ali Düzgün, "İnsanın Doğası (fitratı) ve Özgürlüğü Üzerine," *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, Cilt: 14, Sayı: 2, 2016 Sayfa: 322-342., 332.

25 Rağib, el-İsfehâni, *Müfredatu Elfazil Kur'an*, Daru'l Kalem, Şam, 3. Baskı, 2002., 835.

26 Yusuf, Batar, *Kur'an'da Eğitim Kavramları*, İlahiyat Yayınları, 2014, Ankara. 83 vd.

Verili imkânları kullanarak hidayet hedefine bizzat varması öngörülen insanın çevresinde kendisinin aklına ve gönlüne hitap eden çok çeşitli bilgi kaynakları bulunmaktadır. Kur'an'da bu konuda takip edilen yol, doğrudan soyut ve sembolik ifadelerle insanın düşünce imkânlarının önünü tıkamak ve onu devre dışı bırakmak değil, aksine onun çevresi, tabiat varlıkları, gökler ve oradakilere, özellikle de insanın kendi nefesine bakmasını, algılamasını, anlama ve üzerinde düşünüp anlamasını teşvik yönündedir.²⁷

Bu konuyu, Kur'an'da Bilgi Teorisi başlığı altında inceleyen Hüseyin Atay, dört tür bilgi kaynağından bahsetmektedir. Maddi âlemle ilişkili olarak duyular, ruhi âlemle ilişkili olarak akıl ve sezgi. Atay'a göre vahiy, dördüncü bir bilgi kaynağı olarak değerlendirilebileceği gibi bazı özelliklerinden dolayı sezgiyle birlikte de zikredilebilir. Ancak vahiy belli kişilere özgü olması, bağlayıcılığı, bütüncül yapısı gibi özellikleriyle sezgiden farklı olarak ele alınması gereken bir kavramdır.²⁸

Bilginin değeri meselesinde ise Kur'an, akli oldukça merkezi bir yere oturtmaktadır. Duyu bilgisiyyle birlikte zikredilen akıl bilgisi, dünyanın tanınması, oradaki varlıkların üzerinde düşünerek onların arkasındaki gerçek varlığın bilgisine gidilmesi hususunda büyük bir değer taşımaktadır.²⁹ Duyularla birlikte zikredilen akla, duyular kanalıyla elde edilen bilgileri değerlendirip bir sonuca bağlama fonksiyonu yüklenmiştir. Dolayısıyla duyuların ve aklın işlevsel olmasıyla oluşan bilgi değerlidir.³⁰

Kur'an'a göre, dogmatiklerin iddia ettiği gibi insanlar dünyaya bir takım kesin, genel-geçer bilgilerle gelmezler; ancak bu bilgileri sağlayacak olan duygu, akıl, tecrübe ve sezgi yeteneği ile yaratılırlar.³¹ Şu ayet bu durumu açıkça ifade etmektedir: *"Allah sizi, analarınızın karnından siz hiçbir şey bilmez durumda iken çıkardı. Şükredesiniz diye size kulaklar, gözler ve kalpler verdi"* (Nahl, 16/78).

Sonuç itibarıyla Kur'an-ı Kerim, insanoğlunun ortak üç bilgi kaynağına sahip olduğunu belirtmektedir. Bunlar akıl, kalp ve duyulardır. Bunların tümü müşterek olarak çalıştığında elde edilecek bilgi, insanı yanıltmayan doğru ve kesin bilgi olacaktır. Eğer bu üç kaynaktan biri doğru çalışmayacak olursa varılan sonuç isabetsiz olacaktır. Bu üç kaynağın esasını oluşturan akıl; düşünen, muhakeme eden ve karar veren, doğruyu ve yanlış

27 Hüsameddin, Erdem, *Problematik Olarak Din-Felsefe Münasebetleri*, Hü-er Yayınları, Konya, 4. Baskı, 2010, s. 75.

28 Hüseyin, Atay, "Kur'an'da Bilgi Teorisi, A. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi," XVI, Sayı:1,1968, s. 167.

29 Erdem, age, s.77.

30 Atay, age, s.170-171.

31 Erdem, age, s.78.

değerlendiren baş kaynaktır. Kalp ile duyular sadece duyan, algılayan birer alet durumundadırlar. Onlar malzeme temin ederler, akıl onları işler.³²

Aklın işlevlerine işaret eden ayetlerde çevremizi saran bütün uyarılarla üst düzeyde bir bilişsel etkileşime girilmesinin ısrarla vurgulandığını görebiliyoruz. Bu anlamda Kur'an'da *debbera* (düşünmek, derin düşünmek, iyice düşünmek), *tedebbera* (araştırmak, analiz etmek, keşfetmek, incelemek), *fakiha* (anlamak), *tefekkere* (derin düşünmek) ve *akale* (akıllı olmak veya akletmek), *tevessüm* (incelemek, tahayyül etmek), *şuur* (idrak etmek), *istinbât* (hüküm çıkarmak) gibi fiiller yoğun bir şekilde kullanılmaktadır. Söz konusu ayetlerde yerin ve göğün yaratılışından tutun, insanın iç dünyasına varıncaya kadar birçok oluşum üzerinde düşünülmesi gereken birer ayet olarak sunulmaktadır.³³

Yukarıda altı çizilen kavramlar ve ilgili ayetlerdeki vurgulardan anlıyoruz ki, insanın *aklı* ve *iradesi* bütün dinî davranışlarının esas belirleyicisi olarak kabul edilmektedir. Bu konuda sunulan bütün bilgiler insanın *aklına* hitap ettiği gibi kendisinden istenenler de *makul* davranışlardır.

SONUÇ

Dinin kendi içinde barındırdığı eğitimle ilgili özelliklerini dikkate aldığımızda, “niçin din eğitimi” ve “nasıl bir din eğitimi” sorularına verilecek cevaplar derinlik kazanacaktır. Din eğitiminin temellerine dair sıralanan antropolojik, kültürel, felsefi, hukuki vb. bütün boyutlarda dinin de “söyleyecek sözü” olduğunu göz ardı etmemek gerekir. Çünkü eğitimle birebir ilişkili özellikleri kendi özünde barındıran dinin aynı zamanda eğitim süreçlerini ilgilendiren ilkeleri de bulunmaktadır. Adına ister dini temel, ister teolojik temellendirme denilsin bu yaklaşımı bilimsel yaklaşımın bir alternatifi şeklinde değil, tamamlayıcısı olarak görmek gerekir. Çünkü bilimsel tutum, bir konudaki bütün verileri betimleyici bir üslupla ortaya koymayı gerektirir.

Son yüzyılda gerçekleştirilmek istenen eğitimde bilimselleşme çabasıyla “dinî temellendirme” büyük ölçüde göz ardı edilmiştir. Bu ihmalin en çarpıcı yansıması, din eğitiminin temellerini tartışan birçok çalışmada görülebilmektedir. Söz konusu çalışmalarda din eğitimi antropolojik, felsefi, hukuki, kültürel vb. yönleriyle ele alındığı halde dinin kendi özünde barındırdığı eğitsel özellikler yeterince dikkate alınmamıştır. Bu ihmal,

32 Atay, age, s. 173.

33 Mesela bkz; Bakara, 2/164; En'am, 6/98; Casiye, 45/13; Mü'minûn, 23/68; Nisa, 4/81-82.

özellikle din eğitiminin teorisinin gelişimine katkı sağlayacak önemli bir imkândan bizleri mahrum bırakmıştır. Oysa İslam düşünce geleneğinde eğitim felsefesi ve uygulamalarıyla ilgili çok ciddi bir birikimin olduğunu hemen herkes kabul etmektedir. Kaldı ki bu konuyla ilgili ilk dönemlerden itibaren yazılmış olan eserlerde eğitimin felsefi, psikolojik, sosyolojik vs. yönleri hakkında çok yönlü tartışmaların yapıldığı görülmektedir.

İslam dini açısından konunun ele alındığı bu çalışmada elde edilen sonuçları ve önerileri birer cümleyle şöylece özetlemek mümkündür. Din ve eğitim, belirli yaşantılara bağlı olarak bireyde istendik davranış değişiklikleri hedefleme açısından örtüşen iki yapıdır. İslam'a göre din fitri bir ihtiyaçtır ve bu inancın şekillenmesinde çevresel koşullar belirleyicidir. Fitrat kavramı, din eğitiminin antropolojik temelleri ve eğitim-çevre ilişkisine dair tartışmalara farklı açılımlar getirebilir. Bu kavramla ilgili yapılmış psikolojik ve felsefi analizleri eğitim açısından değerlendirmek gerekir. Din eğitiminin gayesi, insanda var olan dinî potansiyeli gün yüzüne çıkarmak ve geliştirmektir. Birey, dine dair bütün davranışlarında aklı ve iradesi ile hareket etmelidir. Bu konuda kendisine sunulacak bütün bilgiler onun aklına ve iradesine hitap etmelidir. Makul olmayan ve insan iradesini devre dışı bırakan hiçbir teklif makbul değildir. Din eğitimi temel bir hak olduğu gibi dinin önerilerini kabul veya ret etmek de insanın iradesine bırakılmıştır. Dileyen inanır, dileyen inkâr eder. Bireyin dinle olan ilişkisini oluşturan bu süreçlerin tamamı hidayet kavramı etrafında değerlendirilmektedir. İslam'da aklın ve iradenin işlevine yönelik bu vurgular, din eğitiminin felsefi ve hukuki temellerine önemli açılımlar getirebilir. Dolayısıyla din eğitiminin temellerini tartışırken konuyu teolojik boyutlarıyla da ele almakta fayda vardır.

KAYNAKLAR

- Atay, Hüseyin, "Kur'an'da Bilgi Teorisi," *A. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XVI, Sayı:1,1968.
- Batar, Yusuf, *Kur'an'da Eğitim Kavramları*, İlahiyat Yayınları, 2014, Ankara.
- Bilgin, Abdulcelil, "Din, Dindar, Dindarlık: Özeleştiril Bir Değerlendirme," *Ane-mon Sosyal Bilimler Dergisi*, II, Muş, 2014.
- Bilgin, Beyza, "Teolojik Geri Kalmışlık Üzerine," *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15/2001.
- Bircan, Hasan Hüseyin, "Fârâbî'ye Göre İnsanlığı Gerçekleştirmenin ve Medeniliğin Zorunlu Bir Şartı Olarak Eğitim ve Öğretim," *Uluslararası Sempozyum Bildiriler* (13-15 Kasım 2014-Eskişehir), Türk Dünyası Vakfı Yayını, Eskişehir, 2016.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-sahih*, İstanbul: Çağrı Yay.,1992.
- Demirel, Özcan, *Öğretme Sanatı*, Pegem Akademi Yayınları, Ankara, 14. Baskı, 2009. Goldziher, İgnaz, "İslam'da Eğitim," (Çev; Mehmet Görmez ve diğerleri), *İslami Araştırmalar*, Cilt: 2Sayı: 7 Mayıs 1988,s.79-94.
- Düzgün, Ş. Ali, "Tecrübe, Dil ve Teoloji: 'Dini Tecrübe'nin Teolojik Yorumu", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Yıl5, S. 13. Ankara 2004.
- Düzgün, Ş. Ali, "İnsanın Doğası (fıtratı) ve Özgürlüğü Üzerine," *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, Cilt: 14, Sayı: 2, 2016.
- el- İsfehâni, Râğıb, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'an*, Muhammed Kılânî (tah.), Dârü'l-Ma'rife, Beyrut ts.
- el-İsfehani, Rağıb, *Müfredatu Elfazi'l Kur'an*, Daru'l Kalem, Şam, 3. Baskı, 2002.
- Erdem, Hüsameddin, *Problematik Olarak Din-Felsefe Münasebetleri*, Hü-er Yayınları, Konya, 4. Baskı, 2010.
- Gözütok, Şakir, "Eğitim ve Dinin Kavramsal Yapısı ve Din Eğitimi İle İlişkisi," *Kuram ve Eylem Yönüyle Din Eğitiminin Teolojik ve Felsefi Temelleri Sempozyumu*, Mayıs-2009, Konya, Konya İlahiyat Derneği Yayınları, Konya, 2010.
- Hökelekli, Hayati "Fıtrat", *DİA*, İstanbul, 1996, C. 13, s. 47-48.
- İbn Manzur, Ebu'lFadl, Cemalu'd-din, Muhammed, b. Mukrim, el-Efriki, *Lisanu'l Arabi*, Daru'lFıkr, Beyrut, 1. Baskı, 1990.
- İbn Sahnûn, *Eğitim ve Öğretimin Esasları Adabu'l-Muallimin* (Çev: M. Faruk Bayraktar), Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 2009.
- İpek, Muammer, "el-Cahiz'in Risaletü'l-Muallimin Adlı Eseri Üzerine Bir İnceleme," *Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Din Eğitimi Bilim Dalı*, Konya, 1993.
- Kaplan, Hasan, "Bir İnanç Aşaması Olarak Hanıflık," *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 10, s.7-23, Çanakkale, 2017.
- Karaman, Hayrettin; Çağrı, Mustafa; Dönmez, İbrahim Kâfi; Gümüş, Sadrettin, *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, DİB Yay. Ank. 2006.
- Kazıcı Ziya ve Ayhan Halis, (2010), "Talim ve Terbiye" Maddesi, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt:39, sayfa: 515-523.
- Parladır, Selahattin, (1995), "Din Eğitiminde Hedefler," *DEÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, IX, İzmir.
- Tosun, Cemal, "Türkiye'de Din Eğitimi ve Öğretimine Genel Bir Bakış," *Tartışılan Değerler Açısından Türkiye*, TDV Yayınları, Ankara 1996.
- Tosun, Cemal, *Din Eğitimi Bilimine Giriş*, Pegem Akademi Yayınları, Ankara 2012.
- Yavuz, Kerim, *Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 1983.

İSLAM DÜŞÜNCESİ

İlkeler ve Kazanımlar

Gürbüz DENİZ*

Makale Geliş: 12.09.2018

Makale Kabul: 21.10.2018

Özet: Bu makalede; öncelikle İslam düşüncesinin Kur'an kaynaklı temelleri olan kavramları tanımlayıp, bu kavramların İslam düşüncesinin oluşmasındaki katkısı ortaya konulmaya çalışıldı. İkincil olarak, bu kavramsalın İslam düşüncesinin oluşmasındaki somut sonuçları ve Müslümanların yorumlarının sınırlarının boyutunu belirginleştirmeye çalışılmaktadır. Müslümanların İslam düşüncesine olan katkılarının yanında Yahudilik, Hristiyanlık, felsefe ve diğer kadim geleneklerin de İslam düşüncesine olan belirgin etkileri üzerinde duruldu. Bu bağlamda bu etkilerin olumlu ve olumsuz yönleri de gösterilmeye çalışıldı. Bazı yerlerde ise İslam düşüncesinin İslam medeniyetini meydana getirmedeki somut verilere de değinildi.

Anahtar kavramlar: İslam düşüncesi, akıl, vahiy, felsefe

Abstract: This article examines the effects of the Qur'an on the formation of concepts in Islamic thought and the place of these concepts in Islamic thought. The concrete results of these concepts and the boundaries of the interpretations of the Muslims were tried to be clarified. Beside Muslims contribution to the thought of Islam, also the influence of Judaism, Christianity, philosophy and ancient tradition was emphasized. In this context, the positive or negative aspects of the effects were tried to be pointed out. In some places, the concrete image of the contribution of Islamic thought to Islamic civilization was mentioned.

Key words: Islamic Thought, Reason, revelation, philosophy

Giriş

İslam düşüncesini kendisine özel yapısıyla tanımladığımızda; Kur'an-ı Kerim ve Hadis/Sünnet metinlerinde geçen ve düşüncüyü ifade edip kendi içinde bütünlük oluşturan "*düşünce sistemi*"nin adıdır. O da şöyle ifade edilebilir. İnsanın; Allah, evren ve eşya ile olan ilişkisini nassın¹ anlam alanıyla sınırlı, ancak aklı bir temelde ifade eden düşünce bütünüdür. Başka bir cephesiyle bu; nassın nassan hareketle, tikel nasların diğer tikel madadaki nasları tamamlayan, tanımlayan ve bütünlüyen akıl temelli olarak

* Prof. Dr. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Felsefesi ABD. Öğretim Üyesi.

1 Nass ifadesi, Kur'an ve sünnet/hadis anlamında kullanılacaktır.

Müslümanların ortaya koydukları çabalarıdır/yorumlardır/tevellilerdir. İslam düşüncesi hakkındaki bu çerçeve; önemli bir yere sahip olup İslam düşüncesinin ana mihrini oluşturmaktadır. Böylece Müslüman insanın; Allah, evren ve eşya ile ilişkisinin nasıl olması gerektiği vahiy ve nübüvvetin bakış açısıyla ortaya konulmuş olmaktadır.

İslam düşüncesi; dış etkenler de dikkate alındığında Müslümanların, özellikle, Kur'an-ı Kerim ve Sünnetten hareketle, diğer kadim insanlık kültürlerinden de faydalanarak/esinlenerek; bir sistem dâhilinde ve tutarlılığı esas alarak oluşturdukları/ortaya koydukları, bütün uhrevî, dünyevî yorumlara ve tevellilerdir. İslam düşüncesi; "İslam'ın bir din olarak, dünya tarihi içinde etkin rol oynayabilmesine katkı yapan entelektüel bir gelecektir. Belki o, en temelde, insan bilincinin İslam'ın Kur'an ve hadisler gibi temel metinleriyle farklı ortamlarda diyalojik ilişkiye girme biçimleri olarak tanımlanabilir."² Ya da 'İslam düşüncesi; bilgi, varlık ve değer olarak varoluşun temel sorunları, insan hayatının anlamı ile insan türünün tarih boyunca karşı karşıya geldiği sorunlar üzerinde, düşünen müslüman zihnin, düşünme ve bilgi sahibi olma çabasıdır' da denilebilir.

İslam düşüncesi canlı, bütün insanlığa ilham kaynağı olacak köklü, evrensel ve devrimci bir özü, dün olduğu gibi bugün de bünyesinde barındırmaktadır. Ancak bu özün niteliği yaşadığımız bu çağdaki Müslümanlarla akrabalığı tartışılır hale gelmiştir. Bizim gayretimiz, kendi kapasitemiz nispetinde bu özün kaynaklarını ve hala işlevsel olduğunu, işlevselliğini kaybetmediğini, ilkeler ve bazı tarihi tecrübeler doğrultusunda ortaya koymaktır.

A-) İslam Düşüncesini Oluşturan Temel Kavram ve İlkeler

1) Akıl: (Akletmek); geçmiş ile gelecek arasında yatay, içkinle aşkın arasında dikey, illele gaye arasında derinliğine bağ kurma işleminin aklın aracılığı yapılmasıdır. Akıl, mükellef olmanın temel şartıdır. Akıllı olmayan, akılda kendisine zemin bulamayan, herhangi bir söz, fiil ve yorum, İslam düşüncesinin kapsamına girmez. Bu konularda Kur'anî söylemler açık ve nettir.

Kur'an'da; akletmek³, tefekkür etmek⁴, fihketmek⁵, tezekkür etmek⁶, tedebbür etmek⁷ gibi kelimler, düşünce oluşturmaya ilişkilin temel kavramlardır. İslam Düşüncesinin imkânı; bu kavramlar üzerinden kendisinin İslam'la olan aidiyetini tescillemektedir. Kur'an'da; akıl, tefekkür, tezekkür, tedebbür, fihketmek ve türevlerinin kullanımında, insanların kendilerini, çevrelerini, doğayı, eşyayı, metafizik âlemi, kendilerinden önce yaşayanların izleri üzerinde düşünmelerini isteyip ders çıkarmaları için uyarılar olarak söz konusu olacak önemli malzemelerdir.

Kur'an'da; akletmeyenler/aklımı kullanamayanlar aşağıları⁸, onların söz ve fiillerinin anlam ifade etmediği, ancak bilenlerin (âlimlerin) akledildikleri kadar dikkate alınmaları gerektiği vurgulanır.⁹

İslam akılı, evreni anlama cihetiyle, evrenle barışıktır, evrenin kendisine emanet edildiği bilincindedir. Çünkü akıl ile dış âlemdeki akıl birbirini tekzip etmeyip birbirlerini sürekli destekler ve doğrular mahiyettedir. Bu akıl, öğrenmek isteyeninin istediği her şeyi kendisine (İslam Aklına) söylenen/söylettiren bir öğrenci durumunda değil, tersine kendisine yöneltilen soruları cevaplamaya şahitleri zorlayan bir yargıç konumunda bulunmaktadır. Yine bu akıl, eşyayı/varlık dünyasının objeleri arasındaki ilişkiyi koordine eden, yüce makamlara gönderme yapan, makamı kalp olan (kalbî aklediş)¹⁰ hikmetli bir çağrıcı gibidir. Varlıklar arasında adaletin ortaya çıkması için insanı gayretli olmaya teşvik etmektedir.

3 Zümer, 39/9, 18, 21, 43; Mümin, 40/54, 67; Kasas, 28/60; Yasin, 36/62, 68; Zuhuruf, 43/3; Ankebut, 29/35, 43, 63; Furkan, 25/43-44; Saffat, 37/137; Casiye, 45/5; Müminun, 23/80; Rum, 30/24, 28; Yunus, 10/42; Rad, 13/4, 19; Şuara, 26/28; Enbiya, 21/10, 16, 67; Sad, 38/29, 43; Hud, 11/51; Yusuf, 12/109, 111; Nahl, 16/12, 67; Hac, 22/46; Araf, 7/169; Enam, 6/32, 151; Haşr, 59/14; Hadid, 57/17; Maide, 5/58, 100, 103; Nur, 24/61; Bakara, 2/44, 73, 75-76, 164, 170, 179, 197, 242, 269; Mülk, 67/10; Hucurat, 49/14; Ali-İmran, 3/7, 65, 118, 190; Talak, 65/10. Dipnotlardaki bütün ayetler nüzul sürecine göre verilmiştir.

4 Zümer, 39/42; Casiye, 45/13; Rad, 13/3; Rum, 30/8; Yunus, 10/21, 24; Nahl, 16/13, 69; Enam, 6/50; Ali-İmran, 3/191; Sebe, 34/46; Araf, 7/184; Bakara, 2/219, 266; Haşr, 59/21;

5 İsra, 17/44; Hac, 22/25-28; Hud, 11/91; Kehf, 18/57, 93; Araf, 7/179; Enam, 6/65, 98; Enfal, 8/65; Haşr, 59/13; Fetih, 48/15; Nisa, 4/78; Münâfikûn, 63/3, 7; Tövbe, 9/87;

6 Fecr, 89/23; Naziat, 79/15; Abese, 80/4; Kamer, 54/15, 51; Mümin, 40/13; Taha, 20/44; Saffat, 37/155; Casiye, 45/23; Hud, 11/24, 30; Yunus, 10/3; Zariyat, 51/29; Kasas, 28/46, 51; Sad, 38/29; Zümer, 39/27; Müminun, 23/78, 90; Sebe, 34/4; İbrahim, 14/24-25; Fatır, 35/37; Hakka, 69/42; Furkan, 25/50; Nahl, 16/13; Enam, 7/3, 10, 26, 57, 201, 130; Enam, 6/80, 126; Nur, 24/1; Bakara, 2/221; Tövbe, 9/126,

7 Sad, 38/29; Müminun, 23/68; Muhammed, 47/24; Nisa, 4/82,

8 Enfal, 8/22,

9 Ankebut, 29/43,

10 Hac, 22/46,

İslam aklı, özünde dinî olan telakkileri varlık üzerinden inşa eder. İnsan merkezli dünya görüşü yerine Tanrı-merkezli varlık görüşünü ikame eder. Fizikî bilimlerle ve insan zihni aracılığı ile tasarlanabilen mekanik bir işleyiş yerine, varlığın kutsal hiyerarşik düzenini kurar. Dolayısıyla inorganik olanın yerine organik olanı ima eder. Bütün varlığa canlı (nefs ya da ruh sahibi) muamelesi yaparak ona hürmet etmeyi insana telkin eder.

İslam aklı; felsefeye metafiziği, ilme hikmeti, hukuka ahlakı, kazanca infakı, ontolojiye ruhu, hayata ölüm ötesini yerleştirdiği için, insanın varlık ve varoluş ihtiyaçlarını temin etmekte ve insanı tatmine ulaştırmaktadır. Bu da insanın bu dünyada ve ahirette mutlu olması için yeterli imkân ve malzemeyi sağlamaktadır.

İslam Düşüncesi; Allah, varlık, bilgi, sanat, estetik, ahlak, felsefe, değer vb. hakkında Müslümanların tefekkürünü ihtiva ettiği gibi onların sırat-ı müstakim üzere olmalarını da akılları nispetinde telkin etmektedir. Bu anlamıyla İslam Düşüncesi, “varlıkla Allah arasındaki anlam arayışıdır” diyebiliriz. Varlıktaki büyük aklı, yani varlığın varlık sebebini keşfetmeye gayret etmek, İslam Düşüncesinin varlık sebebi olmuştur. Tabiattaki akıl, nedensel olup tesadüfî olmadığından, tabiattaki ve hareketteki anlamlılık ilahî akla izafe edilerek Allah; Müsebbibu'l-Esbab diye isimlendirilmiştir. Bu anlamda varlıktaki her keşif, Mutlak Aklın tezahürü olarak kabul edilir. Bu sebeple Müslüman düşünürler, düşünce eylemine çoğunlukla dinî söylemi yorumlamakla değil, varlıktan hareketle başlamışlardır. Çünkü aklî temele dayanmayan varlığa ilişkin teolojik söylemler ikna edici olmadıkları gibi bir yaratıcıyı da işaret etmezler. İslam Düşüncesinin en temel ana fikri şudur: Gerek metafizik ve gerekse de fizikî alanda ortaya koyduğumuz her inanç, fikir ve teorem mutlaka bir sebebe yani aklî ilkeye dayalı olarak temellendirilmek zorundadır. Bir illete ve temele/kaideye dayanmayan sebepsiz inanç, fikir ve teorem; bilgiye ve araştırmaya konu olmayan şeydir. Eğer bir şeyin varlığı ve varoluşu makul bir sebebe dayanmıyorsa, orada meçhul bir durum var demektir ki hurafenin kaynağı her zaman sebepsiz söylenen gizemli hikmet(!)e dayandırılır.¹¹

Kur'an ve sünnet/hadis üzerine yapılan yorumlar ve ortaya konulan uygulamalar/tecrübeler; İslam medeniyeti ve düşüncesinin teşekkülünde önemli rol oynamıştır. Özellikle farklı anlayış ve aklediş tarzları zihinsel kapasite ve kültürlerden müslüman olan insanların, Kur'an yorumları ve Peygamberin varoluş tarzı ve Kitabı yorumlaması, örnek alma teşebbüs-

11 Necati Öner, *Bilginin Serüveni*, s. 35, Ankara, 2005,

leri (usvetü'l-hasene¹² olarak model alma), İslam Dünyasında geniş ve kuşatıcı bir tefekkürün ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bu da tefsir, hadis şerhleri, fıkıh uygulamaları, kelimâ düşüncesi, İslamî kurum ve kuruluşlarını ortaya çıkarmıştır. Ayrıca bu, İslamî bir medeniyet olarak da tezahür etmiştir.

Yapılan yorumlarda, bazen, açık kalan düşünce boşluklarının telafisi için kadim inanç ve kültürlere başvurma zarureti ortaya çıkmıştır. Bazen ise İslam henüz bir din ve düşünce olarak varlık sahasına çıkmamış iken, insanlığın ulaşılmış olduğu aklî hakikat keşfine, Müslümanlar bu maddî ve manevî gelişmelere ihtiyaç duymuşlar ve ihtiyaçlarını karşılamak için de cesur davranmışlar. Başkasına ihtiyaç hissetme cesareti ve bu ihtiyacı karşılama kararlılığı varlığını hep sürdürmüştür.

Akıl, sorumluluğun olmazsa olmaz şartıdır. Deli akıllanana kadar din-den sorumlu değildir. Aklı olmayanın mükellefiyeti yoktur, mükellefiyeti olmadığı için de sorumlu değildir. Aklı olmayanın ehliyeti/liyakati yoktur, sorumluluk teklif edilmez/teklife muhatap değildir. Deli davranışlarını bilinçsizce yaptığı için insanlara karşı sorumlu değildir. İşlediği iyi amelde mükâfat alamayacağı gibi kötü davranış ortaya koyduğu zaman da mahkeme karşısında suçlu değildir.

2) İrade: İslamî bir düşüncenin ortaya çıkması için, bu düşünceyi ortaya koyacak aklın yanında onu kavramlaştıracak ve faaliyete/filiyata geçirecek bir iradesinin olması da gereklidir. İradesi olmayan akıl; alet ortaya koymaya muktedir değildir ve olamaz. Çünkü irade, beşeri akletmenin kazanımlarını somutlaştırmaktadır. Ancak akılsız bir irade ise ürün/sanat ortaya koyamaz; ancak bilinçsiz ve değersiz davranış ortaya koyabilir. Akılsız/ilimsiz irade hayvan gibidir; içgüdülere ve duyulara göre hareket eder ve ancak onları tatmin eder, alet üretmez.¹³ Vahye göre insan, evreni anlamlandıracak akıl ve iradeye sahiptir.¹⁴ Çünkü sorumluluk alabilecek yegâne varlık insandır.¹⁵ İnsan akıl ve iradesi ile evreni mamur ettiği gibi harap da edebilir.¹⁶

İnsandaki akıl ve iradenin varlığı, insanın evrende yapacağı işlerin varlığına delalet eder. Allah, evrene yasalar koymuş,¹⁷ insanın bu yasalar

12 Ahzab, 33/21; Mümtehin, 60/4-6,

13 Araf, 7/179,

14 Beled, 90/8-10,

15 Ahzab, 33/72,

16 Şems, 91/7-10,

17 "Sünnetullah yasaları" için şu ayetlere bakınız: Hicr, 15/13; Mümin, 40/85; Kehf, 18/55; İsrâ, 17/77; Fatır, 35/43; Enfal, 8/38; Ali-İmran, 3/137; Ahzab, 33/38, 62; Fetih, 48/23 vb.

üzerinde ve paralelinde evreni bütün varlıklar için yaşanabilir hale getirmesini istemiştir.¹⁸ İnsanın akıl ve iradesi ile icraatta bulunacağı bu alan, onun sınanma yeridir.¹⁹

Kâinattaki düzene ve yasalara baktığımızda, evrenin bilinçli ve iradeli bir tercihin sonucu olduğunu ve irade sahibi bir varlığa emanet edildiğini anlamaktayız. İnsandaki akıl ve iradeyi kontrol altına alabilecek ve terbiye edebilecek ölçü; Kur'an'daki teorik ahlâkî önermeler ile Peygamberin pratik ahlâkıdır.²⁰ Ahlâkî ölçü almayan akıl ve irade, tekâsür hırsıyla²¹ kendisini ve dünyayı hep harap eder olmuştur. İrade, nihaî manada insanın varlık üzerinde imarda bulunması için önemli bir hareket noktasında bulunmaktadır. İradede aynı zamanda doğruyu arzulamak vardır. Arzu akılla kontrol edilip hareket edince büyük hatalara düşmeden başarı elde etmektedir.

3) Tevhit: İslam düşüncesi Kur'an'dan aldığı ilhamla evrenle barış halindedir. Evrenin kendisi tevhittir ve tevhide işaret etmektedir. Evrendeki kozmos/düzen bir "Bir"i ve "Tek"i tanık göstermektedir.²² Ondaki düzenlilik ve bu düzenlilikteki süreklilik insanlığı tevhide davet etmede bir çağırıcı niteliğindedir.²³ Allah evreni insanın emrine vermesine rağmen,²⁴ evren insanın düşmanymış gibi insan onunla savaş halindedir. İnsan evrene işkence ederek ondan daha çok faydalanacağını sanmaktadır. İnsanın evrenle yaptığı bu savaş sonucu gezegenimiz imha/yok olacak bir noktaya gelmiştir.²⁵ Fakat gezegenimiz bu yok oluşa karşı hâlâ direnmeye devam etmektedir.²⁶ İnsanın gezegenimiz ve evrenle işbirliği içinde olması, onu anlamaya çalışması insanı bir "Bir" (vahid)e ve "Tek" (ehad)e götürecektir. Bu da insanlığın evrenle barışı demektir. İnsanın evrenle barışı ise insanlık için daha mutlu ve huzurlu bir gelecek vadetmektedir.

Kur'an; insanın gökte ve yerde olanları sorgulamasını istemektedir.²⁷ Yaratılışın nasıl yenildiğini görmek²⁸ ve bunlardan ders çıkarıp öğüt

18 Yeryüzünde hilafet sorumluluğu/yeryüzünü imar etme sorumluluğu: Sad, 38/26; Fatır, 35/39; Neml, 27/62; Yunus, 10/14, 73; Araf, 7/69, 74; Enam, 6/165; Bakara, 2/30,

19 İnsan muhakkak mal, evlat, musibet, darlık, bolluk ile imtihan edilecektir/denemeye tabi tutulacaktır: Sad, 38/27; Enbiya, 21/35; Nahl, 16/112; Duhan, 44/9-16; Müminun, 23/5 ve 76, 115-116; Hud, 11/7; Rum/36; Zümer, 39/48, 51; Nahl, 16/33-34; Araf, 7/54; Teğâbü'n, 64/11; Kasas, 28/46-47; Yunus, 10/21, Şura, 42/30, 48, 51; Mülk, 67/2-3, Muhammed, 47/31; Bakara, 2/155; Âl-i İmran, 3/152; Nisâ, 4/77-79,

20 Kalem, 68/4; Furkan, 25/25-30,

21 Tekasür suresi

22 Fussilet, 41/39,

23 Müminun, 23/91; Enbiya, 21/22,

24 İbrahim, 14/33; Fatır, 35/13; Lokman, 31/29-30; Nahl, 16/12 vb.

25 Rum, 30/41; Bakara, 2/11-12, 205

26 Müminun, 23/71,

27 Yunus, 10/101; Rum, 30/22; Araf, 7/185,

28 Ankebut, 29/19-20;

alacak akıl sahipleri için ibretler olduğuna dikkat çekmektedir.²⁹ Evrende ve insanların kendi nefislerinde,³⁰ dillerinin ve renklerinin çeşitliliğinde,³¹ gece ile gündüzün süregelen düzenli dönüşünde,³² şimşeklerin çakıp yağmurların yeryüzüne hayat vermesinde,³³ Güneş ile Ay'ın kendi rotalarındaki dönüşlerinde,³⁴ dağların yeryüzündeki ağırlık dengesinin oluşumundaki katkısında,³⁵ rüzgârların aşılama görevinde,³⁶ yeryüzündeki gıdaların³⁷ ve çeşitli hayvanların yaratılışında³⁸ ibretler olduğunu yani bütün bu oluşumların bir gayeye (tevhid) yönelik ve uygun iş yaptıklarını hatırlatarak bunlar üzerinde insanlığı düşünmeye, tefekkür etmeye ve buradan hareketle kültür ve düşüncelerini oluşturmaya çağırılmaktadır.³⁹

Müslüman insanın evrendeki/kâinattaki eşyayı keşifteki hedefi, onunla savaşmak ve onu fesada uğratmak değil,⁴⁰ onu tanıma ve onda yaşamaya değer olan hayatı inşa ederek varlığını sürdürmesidir. Kur'an'ın düşünce dünyasında; insan, evrenle ve onu yaratanla savaş halinde değil; Allah'ın insana bahsettiği evreni, bütün canlıların barış içinde yaşayabilecekleri bir yer olarak kurgulamalarını ve inşa etmelerini istenmektedir.⁴¹ Çünkü karada, denizde ve havada imar ve inşa görevi insana verilmiştir.⁴² Bu insanlar içerisinde de inanmışlar, Allah'ın yeryüzündeki varisleri olarak tesmiye edilmektedirler. Allah'ın tabii düzenine uygun, insanî oluş düzenini, Allah'ın rızasına/tevhidine uygun bir şekilde imar etme görevi özellikle Müslüman insana verilmiştir.

Allah tarafından, insanlığın bu keşfi ve inşası insan için imtihan olarak değerlendirilerek⁴³, insan sorumlu olmaya çağırılmakta, çevresine ve kendine daha iyi davranması önerilmektedir. Doğrusu kâinattaki düzen ve intizam, anlamsız bir şeyin bulunmaması; kâinattaki her anlamlılığın bir faille işaret ettiğini, kâinatla akıl dolayımında uğraşanlar, tek bir aklın -çünkü hiçbir şey diğeriyle çelişmediğinden- varlığının farkına varmaktadırlar.

29 Rum, 30/22; Rad, 13/4; Nahl, 16/11-13; Yusuf, 12/105; Ali-İmran, 3/190-191,

30 Zariyat, 56/20-21; Rum, 30/8, 20-21;

31 Rum, 30/22;

32 Yasin, 36/37; Rum, 30/23;

33 Rum, 30/19, 24; Fatır, 35/27-28; Bakara, 2/164,

34 Yasin, 36/38-40; Araf, 7/54,

35 Hicr, 15/19; Fussilet, 41/10; Enbiya, 21/31,

36 Hicr, 15/22;

37 Fussilet, 41/10,

38 Hud, 11/6, 56; Enam, 6/38; Nur, 24/45,

39 Enbiya, 21/21-22; İsrâ, 17/42-43; Müminun, 23/91; Sebe, 34/22,

40 Rum, 30/41,

41 Naziat, 79; Mülk, 67/15; Hac, 22/15;

42 Mülk, 67/1-2,

43 Şems, 91/7-10; Zariyat, 51/56; Enbiya, 21/; Mülk, 67/2 vb.

İslam Düşüncesinde; Allah karşısında “âlem” ötekisi değildir. Ya da âlem Allah’ın kurduğu bir saat hiç değildir. Âlem, Allah’ın kontrolünde ve denetiminde yaşam sürecine anlaşılabilir bir tarzda devam etmektedir.⁴⁴ Evren; Allah ile kulları arasında ya da kullar ile tanrılar arasında bir savaş arenası da değildir. Âlem; insanlığa verilmiş bir emanet ve nimettir.⁴⁵ Bu emaneti ya da nimeti gereği gibi tanımlamak ve ondan dünya görüşü ve yaşam kılavuzları var etmek, Müslümanların en önemli uğraş alanlarından olmuş ve bundan sonra da olmalıdır. Aynı zamanda var olan her şeyi o şeyleri yaratanın rızasına uygun tarzda konumlandırma da Müslüman düşünürün aslî görevidir.

4) Adalet (Kader ve Mizan): Allah evreni bir ölçü (kader)⁴⁶ ve bir mizana göre yaratmıştır.⁴⁷ Evren bir terazi gibidir. O, her işini bir ölçüye göre yapar.⁴⁸ Allah evrende bir düzenin (kozmosun) olduğunu vurgulayarak, insanın da ölçü ve tartıda adil,⁴⁹ davranışlarında ise dengeli olmasını istemektedir.⁵⁰ Adaletin hak sahibine değil de güçlü olana verilmesi durumunda gezegenimizin karanlığa ve savaşa sürükleneceği bilinmelidir. İslam’ın dünyaya yayılışının arka planında çok önemli kültürel, sosyal, ah-lâkî, siyasal nedenlerle birlikte mükemmel bir ölçüye bağlı adalet anlayışı ve pratiği yatmaktadır.⁵¹ O, adaleti emreder ve adilleri sever.⁵²

İnsanlar, kendi aralarında adil olmalı,⁵³ kendileri, aileleri, yakınları aleyhine bile olsa, zengin-yoksul ayırımı yapmadan adaleti ayakta tutmaları gerekmektedir.⁵⁴ Kişiler, sözlerinde ve hareketlerinde doğru olmalı,⁵⁵ ahitleştikleri zaman ahitlerini gözetmeli,⁵⁶ üzerlerine düşen yükümlülükleri⁵⁷ ve başkalarına karşı da sorumluluklarının bilincinde olmalıdırlar.⁵⁸

44 Fecr, 89/14; Rahman, 55/29,

45 Burhanettin Tatar, *Age*, s. 59,

46 Ala, 87/2-3; Abese, 80/19; İnsan, 76/16; Müzemmil, 73/20; Hicr, 15/21; Talak, 65/3; Rad, 13/8; Tövbe, 9/51,

47 Kamer, 54/49; Furkan, 25/2,

48 Hicr, 15/21; Zuhruf, 43/11; Enam, 6/2; Şura, 42/27,

49 Rahman, 55/8-9; Şuara, 26/181-182; İsrâ, 17/30; Hud, 11/84-85; Araf, 7/85; Enam, 6/162,

50 Rahman, 55/7; İsrâ, 17/31, 33; Nahl, 16/90; Araf, 7/29; Enam, , 42/15; Nisa, 4/135; Maide, 5/8,

51 Rad, 13/8,

52 Nahl, 16/90; Hadid, 57/25; Maide, 5/45,

53 Nahl, 16/90; Araf, 7/29; Şura, 42/15,

54 Maide, 5/45; Nisa, 4/58,

55 Ali-İmran, 3/17,

56 Müminun, 23/8; Bakara, 2/177; Talak, 65/12,

57 Maide, 5/1,

58 Tövbe, 9/4, 7,

Müminler, hâkim güç olduklarında; insanların ellerindeki malları korur,⁵⁹ ölçü ve tartıda hile yapılmasına,⁶⁰ yeryüzünde kötülüğün yaygınlaşmasına engel olurlar.⁶¹ Bu adalet duygusu ve uygulamasından dolayıdır ki, her dinden ve her ırktan insanlar gönüllerini ve kapılarını İslam'a -her zaman ve hatta Müslümanlar ve Müslüman düşüncesi egemen değilken bile- açar olmuşlardır. Hayata bu değerler üzerinden bakıldığında ve eşya ile hayat da bu çerçevede yorumlandığında, İslam Düşüncesinin etkisi ve gücü çok derinlere sirayet etmiş ve etmeye de devam edecektir. Adalet, bütün insanî kazanımların zirvesidir. Müslümanlar gerek yazdıkları metinlerde ve gerekse de oluşturdukları medeniyetlerde bu duyarlılığı korumuşlardır. Ne zaman ki Müslümanlar, yeryüzünde adaletin temsilcileri olma unvanını kaybettiler, yeryüzü; insanlar arası ilişkilerde ve evreni tahrip etme noktasında zulme boyun eğer oldu.

5) Dua, Tevekkül ve Hidayet: İnsan; cahilliği ile evrendeki büyük akla, acizliği ile bir Allah'a, yalnızlığı ile de akranına muhtaç bir varlıktır. İnsan darlıkta güce yönelir, bollukta ise müstağni olma küstahlığını gösterir.⁶² İnsan doğru bir yerde durup ve evrene doğru sorular sorarsa, evren onun için anlamlı hale gelir. Modern çağın müstağni aklı, hırslı ve bencil iradesi, haz ve hız tutkusu insanlığı kargaşaya/kaosa götürmektedir. İslam, hiçbir düşünceden intikam almaz, onu hidayete çağırır. İnsan soru sorunca ve yol bulmak için çağrıda bulununca Allah'ı yanında bulur. Çünkü O, her şeyi yaratan ve ona yolunu/yordamını (hidayetini) gösterendir.⁶³ Hidayete aracı olan/olacak olan müminlerin, fikirleri ve fiilleri birbirleriyle uyumlu olmak zorundadır. Çelişkileriyle boğuşan birisinin başkasına rehber olup, onu daha üst/üstün varoluş seviyesine taşıması zor ve hatta imkânsızdır. Allah'tan istemek yalnızca sözle değil, fiille de bunu gerçekleştirmek ve azimle de duayı dava haline getirmek gerekir. Duası uzun soluklu davası haline gelmeyen Müslüman zilletten kurtulamamaktadır. Duamız olmazsa biri çağrımıza kulak kabartabilir mi?⁶⁴ Acizliğini itiraf etmeyen, yardım görür mü? Kendini müstağni görüp azan yardımı hak eder mi?⁶⁵

6) İyilik ve Hayr (İhsan): İslam'a göre; evrende hâkim olan yaklaşım; iyiliktir/hayırdır, şer/kötülük cüzidir/asgari düzeydedir ya da arazdır. Dünya için de ahiret için de hasenat istenir.⁶⁶ Ahiret için çalışılırken dün-

59 Şuara, 26/181-182,

60 Rahman, 55/9; Enam, 6/152,

61 Hud, 11/85,

62 Yunus, 10/12, 22-23; Enam, 6/40-41, 63-64,

63 Leyl, 92/12; A'lâ, 87/3;

64 Furkan, 25/77,

65 Alak, 96/6-7,

66 Bakara, 2/201,

yadaki nasip de unutulmaz.⁶⁷ Var olan şer/kötülük “*imtihan*” için zorunludur. İnsan hayırda öne geçmeli,⁶⁸ insanlığa ihsan etmeli,⁶⁹ kötülüğü en güzel şekilde savmalıdır.⁷⁰ Sabır,⁷¹ bağışlama ve başkalarının hatalarını hoş görme,⁷² güzel söz söyleme⁷³ erdemli davranışlardır. İnsan başkasını kendine tercih ettiğinde (i’sar) yeryüzü yaşanabilir bir hal alır. Kul kendi nefsi için istediğini başkası için de istediğinde yeryüzü barış yurduna döner. Paylaşım, sosyal dayanışmayı artırmakta ve fakirin zengine olan kinini ortadan kaldırmaktadır. Bu çerçevede bir dünya inşa edilirse, dünya yaşanır hale gelir. İyilik; yokluğu değil, varlığı -her zaman- önelemektedir. Bu bakış açıyla her şeye bakan Müslümanın ortaya koyacağı/koyduğu düşünce elbette olumlu ve var edici yani hayır yönden tecelli edecektir.

7) Çevre, Sanat ve Estetik: Kur’an’da 500’e yakın ayet öyle veya böyle çevre ile ilişkilidir. Kur’an’a göre; insan, evren ve içindekilerle bir bütünü oluşturmaktadır. Evrenin insandan ayrısı gayrisi yoktur. Evrendeki her şey, bir bütünün anlamlı parçalarıdır. Bu anlamlı bütün, insanın emrine/kullanımına verilmiştir. İnsan, kendisine verilen bütün bunları emanet bilinci ile korumalıdır. Evrendeki her şeyin bir yaratılış amacı vardır ve hiçbir şey boşuna yaratılmamıştır.⁷⁴

Yerdeki, gökteki ve bunların arasındaki her şey Allah’ı tesbih edip O’na secde etmektedir.⁷⁵ Yani canlı-cansız her varlığın bir hissedışı bir şuuru bulunmaktadır. Şimdi her şeyin Allah’a kulluk bilinci içinde davrandığını düşünen bir medeniyetin çocukları, çevresindekilere kötü davranır mı ya da davranmaları İslâmî olabilir mi? Onlara zarar verme mantığı içinde olur mu? Bütün bu evrendekilerin Allah’a kulluk eden kullar olduğundan şüphe eder mi?

İşte bu bilinci taşıyan Müslümanlar, evrendeki varlıklara teorik ve pratik olarak zarar vermediler/vermemeliler.⁷⁶ Tarihî bir gerçek olarak müminler, çevrelerine iyi davrandılar ve onu hep inşa ederek güzelleştirme çabası içinde oldular. Onları varlığa, çevreye karşı iyi davranışta bulunmaya teşvik eden, elbette öncelikle kendisine iman etmiş oldukları Kitap’tır. Sonra da kendilerine örnek/öncü kabul ettikleri peygamberlerdir. Kitab’a

67 Kasas, 28/77,

68 Fatır, 35/32,

69 Kasas, 28/77,

70 Fussilet, 41/34; Müminun, 23/96,

71 Yusuf, 12/18, 33,

72 Hicr, 15/85,

73 İsrâ, 17/53; Yusuf, 12/33,

74 Ali-İmran, 3/191-192,

75 Rahman, 55/6; Rad, 13/15; Nahl, 16/49; Hac, 22/18,

76 Haşr, 59/5,

ve Peygamber'e bağlı olan Müslümanlar, evreni özelde ise yeryüzüne ve çevrelere bu eksenden baktılar. Bu bakış, sanat ve estetik içeren büyük ve muhteşem bir medeniyet ortaya koydu. Mutlu ve huzurlu bir hayat için insanlığa el sallayan bu medeniyet, iyi bir yarın arayan insanlık için hala umut ışığı olmaya devam etmektedir.

İslam'ın estetik/güzellik anlayışı, var olan her varlığı kendi tabii formu içerisinde korumaya gayret etmektir. İslam inancına göre eşyanın aslı iyi ve güzeldir. Çünkü eşyada asıl olan ibahadır. Bu iyi ve güzel olanı kendi aslî tabiatını bozacak tarzda ya da onu aşacak şekilde kullanmak, Allah'ın yaratımına müdahale anlamı taşır.⁷⁷ Ancak bir varlığın mahiyetinde taşıdığı iyi ve güzel cevheri ortaya çıkarıp insanlığın hizmetine sunmak ise teşvik edilir. Bununla beraber biraz önce de bahsedildiği üzere eşya, ilahî emanet olduğu için onu tahrip ve israf etmek yasaklanmış ve hoş karşılanmamıştır. İnsan çevreye zarar vermeden yeryüzünü imar etmelidir. Sanat ve estetiği yaşama yansıtmalıdır. Muhteşem eserler, göz alıcı ortamlar oluşturmalıdır. Hayatı ve çevreyi kolaylaştırmak için icatlar ve buluşlar yapmalıdır. Ancak gelin görün ki insan kendini ve tabiatı imha edecek nükleer silahlar üretmek için yarış içindedir. Emanete ihanette zevk alırcasına doğayı ve varlığı tahrip etmeye devam etmektedir. Bu güzelim gezegeni karanlık bir sona doğru itmektedir. Onun eliyle karada ve denizde fesat artarak devam etmektedir.⁷⁸

8) Ahiret (Mükâfat ve Ceza): İnsan için ölüm mukadderdir.⁷⁹ Her nefis Allah'ın takdir ettiği zamanda sağlam kaleler içinde de olsa ölümü tadacaktır.⁸⁰

Kimi insanlar, dirilişi ve ahireti mümkün görmese de⁸¹ o gün gelecek ve o gerçekleşecektir.⁸² Sûra üfürülecek,⁸³ her nefis dirilecek,⁸⁴ huzurda toplanacak,⁸⁵ hesap kitap görülecek,⁸⁶ kimseye haksızlık yapılmayacak,⁸⁷ mükâfat ve ceza, hayır ve şerre göre sonuçlanacaktır.⁸⁸

77 İsra, 4/118-119,

78 Rum, 30/41,

79 Vakıa, 56/60,

80 Enbiya, 21/35, Haşr, 59/57; Lokman, Ali-İmran, 3/145, 185,

81 Tarık, 86/5-8; Naziat, 79/6-12; Kaf, 50/3, 20-21, 41-44; Ahkaf, 46/33; Meryem, 19/66-72; İsra, 17/49; Kıyamet, 75/1-15; Nahl, 16/38 vb.

82 Naziat, 79/6, 9; Müzemmil, 73/18; Mearic, 70/8; Kıyamet, 75/7-9; Tekvir, 81/2; Zelzele, 99/1-2; Fecr, Fecr, 89/20; İnfitar, 82/4; Furkan, 25/25,

83 Kaf, 50/20; Neml, 27/87; Taha, 20/102; Yasin, 36/29,

84 Lokman, 31/29; Yasin, 36/51;

85 Meryem, 19/95,

86 Fecr, 89/23; Zelzele, 99/6-8; Enam, 6/28,

87 Enbiya, 21/47; Yasin, 36/54,

88 Mürselat, 77/13-14; Saffat, 37/21, 38-39; Meryem, 19/71-72; Rad, 13/35; Muhammed, 47/15;

İslam, insanda “*fanilik bilinci*” oluşturarak, ondaki “tekasür hırısı”⁸⁹ en asgari düzeye indirmektedir. Bu inanç, ölüm ötesi bilincini kazandırarak insanda sorumluluğun oluşmasına büyük katkı sağlamaktadır. Bu da insanda “biri bizi gözetliyor, hakkımızda arşiv oluşturarak, bir gün de bizi hesaba çekecektir” kaygısını/sorumluluğunu meydana getirmektedir. Dolayısıyla ölüm ötesi inancı taşıyan kişi, hesap vereceğini düşünerek, kötülükten uzaklaşmakta ve sorumluluk bilincini kuşanmaktadır. Sorumluluk bilinci ise insanda otokontrolünü/ben bilincini (nefs-i levvame) oluşturarak, insanı kendi kendine hesap soran mertebeye yükseltmektedir. Bu bilinç; insanı şerre karşı çekimser kılmakta, iyiliği tercih eder hale getirmektedir. Böylece hem o kimsenin hayatında ve hem de toplum bilincinde iyilikler çoğalmakta, kötülükler azalmaktadır. Bu da topluma mutluluk ve huzur olarak geri dönmektedir.

Ölüm ötesi ya da yeniden var olmak; yeniden bir hayata sahip olmanın imkânını elde etmek olup, ebedi yaşama hevesinde olan insana muhteşem hayaller sunmaktadır. Bu ise işe yani hayata yeniden ve yeniden başlama gücü, şevki ve en önemlisi da yaşama ümidi vermektedir. İnsanı daha çok çalışmaya daha çok üretmeye, daha çok var olmaya teşvik etmektedir. Ancak bu çalışma ve var olma gücü; adaletli, hayırlı ve iyilik üzerine inşayı gerekli kıldığından insan, insanlığa karşı fedakâr ve mütevazı olmanın vazgeçilmez bir değer olduğunun da farkında olarak hayatını devam ettirmektedir. Böyle bir inançla üretilen İslam Düşüncesi, eşyayı ve insanı en tabii haliyle tasavvur edip düşüncesinde ve medeniyetinde içselleştirmiştir.

B-) İslam Düşünce Sisteminde Dinin Yorumlanma Yöntemi

İslam Düşüncesi içerisinde her yorum muhterem kabul edilmiş ve fakat hiçbir yorumun din olduğu kabul edilmemiştir. İlahî kelimeler olarak kabul edilen Kur’an metni, bu bağlamda sürekli yorum yapma imkânı sunmuştur/sunmaktadır. Ancak ilahî metnin tahrif ve tağyirine de kesinlikle müsaade edilmemiştir. Bu da Müslümanları düşünsel anlamda rahatlatmış ve “söylediğimi kendime söylüyorum, isteyen bundan müstefit olabilir” anlayışını egemen kılmıştır.

Dinî yorumun bağlayıcılığı bireyseldir. Şeyh, hoca, cemaat ya da örgütün, dinî yorumunu başkasına dayatması asla caiz görülmemiştir. Yaratılmışlar içinde üstün ontolojik konuma sahip olarak kabul edilen insan ne tanrı ne de yarı tanrı bir varlıktır. İnsan hem günah hem de iyilik yapma potansiyeline sahip bir varlık olarak kabul edilmiştir. İnsan günah işledik-

89 İnsanın hiçbir ahlâkî kural tanınmadan, kazanmak için ölünceye kadar uğraş içinde olmasıdır.

ten sonra tövbe ederek iyi bir insan olabileceği gibi, iyi bir insan olma yolunda iken günah işleme riski de olabileceği kabul edilmiştir. Bu durumda insan eleştiriye açık olursa hem kötülüğünün hem de iyiliğinin farkında olma nasibini yakalamış olur. İslam düşüncesinde düşünce üreten insan, ne Hıristiyanlık düşüncesinde olduğu gibi Âdem (a.s.)'in suçunu yüklenmiş halde günahkâr doğar, ne de Yahudi düşüncesinde olduğu gibi suç işleme potansiyeline sahip azgın biridir.

Dinî yorumda/te'vilde tutarlılık olduğu müddetçe ve muhkem olan dinî emir ve yasakların doğrudan inkârı söz konusu olmadıkça, hiç kimse yorumundan dolayı din dışı görülmemiştir/görülmemelidir. Tarihî süreç içerisinde bazı Müslümanlar bu ilkelere pratikte uymamışlarsa da teoride bu hususta neredeyse ittifak etmişlerdir.

İslam düşüncesinin en önemli ilkelerinden birisi; “Ehl-i kible küfürle itham edilmez”⁹⁰ şeklindedir. Bununla beraber bireysel manada bazı yasaklamalar/tefkirler söz konusu olmuşsa da bu durum İslâm düşüncesinin hiçbir zaman ana mihverini etkisi altına almamıştır. Bu konuda ilk akla gelen Gazali ve İbni Teymiye olsa da onların yorum/te'vil anlayışlarındaki teorik temelleri bu ithamlarının bütün ümmeti etkileyecek tarzda ortaya çıkmasına engel olmuştur. Özellikle Gazali'nin *Faysalü't-Tefrika* adındaki eserinde geçen görüşleri, onun ne kadar geniş yorum anlayışına sahip olduğunu göstermektedir. Bu türden ithamların çoğunun arka planında siyasî beklentilerin ve yönlendirmelerin olduğu izahtan varestedir.

Müslüman düşünürler, İslam düşüncesinin ana omurgasını oluşturan ve anlaşılması zor olan metafizik meselelerin mahiyeti hususunda yapılan tevilleri zorunlu ve mazur görmüşlerdir. Metafizik meseleler gözlemlenemediğinden ve ampirik/deneye dayalı/deneysel düşünceye konu olmadığından ancak akıl ile kavranıp yorumlanabilir. Bu nedenle metafizik konularda yapılan yorumlar mazur veya makul görülmüştür. Ayrıca hiç kimse, diğer bir insanın aynısı olmadığından, onun gibi düşünmesi ve aynı inanç tasavvur algısına sahip olması özsel olarak mümkün değildir. Bu sebeple, te'vil/yorum, bakış açısından kaynaklanan farkların bulunması meşru ve hatta teşvik bile edilmiştir. Hz. Peygamber'in “ümmetimin ihtilafı rahmettir”⁹¹ özdeyişi bunu özetler mahiyettedir.

Her ne kadar tarihte ve günümüzde pratikleri itibari ile farklı uygulamalar olsa da, mezheplerden neşet eden akait ile ilgili yorum farklılıkları, İslam düşüncesinin yüzde onu kadar bile değildir. İslam düşünürleri, İs-

90 Bkz. Ebu Hamid, Gazali, *İslam'da Müsamaha*, s. 28, Çev: Süleyman Uludağ, İstanbul 2004,

91 Hayrettin Karaman, *İslam Hukukunda İçtihat*, c. 1, s. 8, Ankara 1975,

lam akaidinin sabiteleri konusunda ihtilaf etmemişler; ancak anlamlarını yorumlamada ihtilaf etmişler. Mesela “kelimeyi tevhit” bunlara örnek verilebilir. Geçen yüzyılın önemli düşünürü Tabatabaî bu durumu şöyle ifade etmektedir: “Müslüman araştırmacılar her konuda ihtilaf ettiler. Ancak Kelime-i Tevhid’in lafzı konusunda ihtilaf etmediler. Fakat onun anlamı hakkında yine de ihtilaf ettiler,”⁹² diyerek Müslümanların bir hakikate birçok cepheden bakma becerisini gösterdiklerini ortaya koymuş olmakta ve bu hususu çok veciz bir şekilde ifade etmektedir.

İslâm düşüncesinde geçen temel terim, deyim ve ifadeler; genellikle felsefenin ve din dilinin anlatımında kullanılmıştır. Bu anlatımda temel terim, ibare ve deyimlerin muhtevaları Kur’an ve Sünnet’in öngörülerini ve anlam uzamlarını içermekle beraber; temel terim ve ibareler başka dünya görüşlerine ait anlamları da -zahirî İslâmî söylemi yani nassı nakzetmemek kaydıyla- etkin olarak kullanılmıştır. Örneğin; Allah için hem felsefeciler ve hem de kelimacıların kullandığı; *Vacibü'l-Vücut*, yalnızca felsefecilerin kullandığı *Hayru'l-Mahz*, *Bir* ve *Basit* gibi terimler felsefî dilin din diline evrilmesidir ya da yorumlanmasıdır. Buna benzer tarzda, *Ceb-rail/Vahiy* gibi dinî terimlerin ise, felsefî dilde kullanılan *Faal Akıl* anlamı verilmiştir.⁹³

B-) İslam Düşüncesinin Özgün ve Ayırt Edici Özellikleri

1) Mantıkîlik ve Tutarlılık/Mantıki Tutarlılık

İslam Düşüncesi, yukarıdaki ifadelerimizden de anlaşılacağı üzere eklektik bir karakter arz etmektedir. Bu karakter; çelişkilerin, tutarsızlıkların bulunduğu bir kaos ya da keşmekeşlik değil, analiz, sentez ve anlam bütünlüklerinin olduğu fikir düzlemleridir. Bununla beraber eklektisizimden kaçma veya akli mantık kuralları çerçevesinde kullanmama gibi durumlarda çoğu zaman ciddi düşünsel arızalar ve dini yanlış anlamaya sebep olan inançlar ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda; Allah’ın zatının ve özellikle de Esmâü'l-Hüsna’sının insan örneği esas alınarak anlamlandırılması, farkına varılmadan -zımnen- başka İslami inançların inkârına sebep olmuştur. Mesela; Allah’ın esmasının zatının gayrı ya da zata zait olduğunu ifade ile Allah’ın sıfatlarının zaman ve mekân içerisinde âleme müdahale ettiğine imkân tanıyan inançların ortaya çıkmasına sebep olmuş, bu anlayış hem teorik hem de pratik olarak ciddi çıkmazlara Müslümanları sürüklemiştir. Hâlbuki Ortodoks İslam inancı/akait metafiziği kabul olarak; “Allah’ın zatı ve sıfatlarının/esmasının zaman ve mekândan münezze olduğunu” iddia eder. Ancak zaman ve mekân içinde yani za-

92 Muhammed Hüseyin, Tabatabaî; *el-Mizan fî Tefsirü'l-Kur’an*, c. 1, s. 8, Beyrut 1997,

93 Farabi, *Medinetü'l-Fazıla*, s. 61, 64, Çev. Nafiz Danışman, İstanbul 1956,

man ve mekânın kapsamı dâhilinde fiilde bulunan ilahî sıfatların/esmasının, akaitteki metafizik inanca aykırı olduğu gibi, bu düşüncede olan insanları da bir çıkmaza sevk etmiştir.

Zikri geçen bu kabulde beraber, imanın ikinci umdesi olan meleklerle iman; pratik fonksiyonelliğini tamamen kaybetmiştir. Çünkü Allah'ın zaman ve mekân içinde fiilde bulunan sıfatları/esması, melekleri fonksiyonsuz bırakmıştır. Özellikle Allah'ın zatı ve sıfatı/isimleri arasında ayrıma giden Ehl-i Sünnet akaidi; akait ve akait şerhlerinde meleklerle ilişkin kayda değer ifade ve yorumlara yer verilmemiştir.

Selefilik,⁹⁴ gerek ilahî metni yorumlamada ve gerekse de Hz. Peygamberin uygulamalarına/hadislerine (güya) her hangi bir te'vîl getir(e)memesinden dolayı, insanı ve eşyayı detaylı ve derinlemesine anlamlandırmaktan aciz kalmıştır. Bunlara ek olarak, o günün ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla yapılan içtihat ve verilen fetvaların tarihi süreç içinde nass/Kur'an ve sünnet gibi algılanması hem kendi çağında hem de günümüzde içtihat ve fetvanın önünü tıkadığı için müslümanları düşünsel manada kısırlaşmasına sebebiyet vermiştir. İndirgemeci ya da zahiri ve sathi yaklaşımlar, düşünce üretimini öldüren silahlara dönüşmüş ve dönüşmektedir. Devam etmekte olan bu tehlikeden Müslümanların acilen kurtulmaları için, dinî nassı yaşadıkları zamanın ve mekânın ihtiyaçlarına göre yeniden ve acilen tanzim edip tefsir etmeleri bir zaruret halini gelmiştir. Ancak İslam düşüncesini bilmeden böyle bir teşebbüste bulunmak, "kaş yapayım derken göz çıkarma"ya da sebep olmaktadır. Çok sevindiricidir ki, bu sıkıntıların yanında İslam düşüncesi içinde zirve yorum ve duruşlar da bulunmaktadır. Bu bağlamda İslam düşüncesi şimdi zikredeceğimiz şu özgün nitelikleri üretmiştir.

Nispi ve bazı zamanlarla sınırlı bulunan arızalara rağmen, Müslümanların inançlarına olan güvenleri, onları diğer bütün dindarlardan farklı kılarak, İslam düşüncesinin dışa açık olmasına ve öğretilerinin açıklıkla ifade edilmesine kapı açmıştır/aralamıştır. Müslümanlar Hz. Peygamber'den bu yana inançlarını gizlemeden ifade etmeyi başarmış bir ümmettir. Ancak zamanımızda bazı Müslümanlar, İslamî cemaat ve cemiyetler, ne yazık ki gizli/kapaklı işler çevirmeye, söylemler üretmeye yönelmişlerdir. Bir düşüncenin gizli kapaklı olarak kendisini sunumu, o düşüncenin kendisine olan güvensizliği ve aklı olarak temellendirilmemesiyle doğru orantılıdır. Şunu da ilave etmek gerekir ki, Müslümanlar; Hristiyanlar gibi çok cemaatli olmayıp tek bir ümmettirler. İslam ümmeti için "cemaat" ifade-

94 İslam'ın nasları olan Kur'an ve sünneti zahiri/yüzeysel manalarına göre yorumlayan mezhebi anlayış.

sini kullanmak ne bir ayete ne bir hadise ve ne de Resulullah'ın bir uygulamasına dayanmaktadır. Resulullah'ın döneminde herhangi bir cemaate rastlamak mümkün görünmemektedir. İslam toplumlarında ihdas edilen cemaatler kendilerini tefrikaya sürüklemiştir. Cemaat yapısı belli bir süre sonra müntesiplerini en doğru onlarmış gibi bir noktaya götürmektedir. Çünkü cemaat içinde edinilen algı onları "biz dini en doğru anlayanlarız" noktasına ve sonra da inatlaşmaya götürdüğünden İslam ümmetine ciddi zararlar vermektedir. Tek bir Kitap'a ve Resul'e inandıkları halde herkesin kendi doğrusunda ısrar etmesi bunu göstermektedir. /Hâlbuki İslam, Müslümanları tek bir cemaat/ümme olmaya yönlendiren değişmeyen ve değişmeyecek ilahî metinlere sahiptir. Bu metinlerde en fazla yorum farklılıkları ortaya çıkabilir ki, her yorum muteber olmakla birlikte İslam metafiziğinde hiçbir yorum din olarak kabul edilmez. Ancak hiçbir dine nasip olmayan İslam'daki böyle sağlam ve sahih değerlere sahip olunmasına rağmen, İslam'da cemaatlerden bahsediliyorsa orada bir yanlışlık var demektir. Kanaatimizce bu yanlışlık da bu 'cemaatler dini'nin kaynağı Kur'an olmaktan çok hurafe ya da beşeri ideolojilere olan eğilimler nedeniyledir.

2) Diğerini/Ötekini Anlamak

İslam'ın son vahyedilen din olma avantajını elinde bulundurduğuna inanan müslümanlar, Musa (a.s.)'a gelen İslam'ın tahrif edilmiş hali olan Yahudiliğe ve İsa (a.s.)'a gelen İslam'ın tahrif edilmiş hali olan Hıristiyanlığa ilahî kaynaklı din olarak bakmışlar;⁹⁵ bu iki dinin söylemlerini, bazı rezervlerle beraber, kabul etme hususunda zorlanmamışlardır. Her ne kadar tarih içinde bazı Müslümanlar, Yahudi ve Hıristiyan dinî metinlerini okumayı münasip görmemişlerse de Kur'an bizatihi bu kitaplardan nakiller yaparak ve onlara başvurmayı salık vererek,⁹⁶ bu iki dinin kutsal metinleri olan Tevrat ve İncillerin Müslümanlar tarafından okunmasına meşruiyet kazandırmıştır.

Müslümanlar kendileri için tarihî bir nasip olarak, farklı medeniyet ve kültürlerin düşünce miraslarını alırlarken, mirası onların tebaasından almalarından dolayı İslâm düşüncesi için bu durum, bir şans olmuştur. Batı ise, özellikle 11. yüzyıldan 18. yüzyılın sonuna kadar Müslümanların ürettiği düşünce mirasını kendisine düşman gördüğü Müslümanlardan almıştır. Bu sebeple bu mirasın kaynağını zikretmekte çoğu zaman ketum davranmıştır. Konuyla ilgili olarak; Gazali'nin, "*el-Munkız-min-ed-Dalâl*" eseri ile

95 Tevrat ve İncil'in tahrifi: Hud, 11/27; Bakara, 2/75; Nisa, 4/46. Ayrıca şu esere bakınız: Muhammet Altaytaş, *Kur'an-ı Kerim'de Ehl-i Kitap*, s. 173-189, Büyüyenay Yayınları, İstanbul 2016,

96 Araf, 7/157; Fetih, 48/29; Maide, 5/44, 47; Tövbe, 9/111 vb.

Descartes'in, "*Metot Üzerine Konuşmalar*" adlı kitapları karşılaştırıldığında, birbirine çoğunlukla birebir benzeyen metinleri, fikirleri görmemiz mümkündür.⁹⁷ Ama Gazali'den yaklaşık 500-600 yıl sonra yaşamasına rağmen Descartes'in kitabında Gazali ismini görmek mümkün değildir.

Belirtmek gerekir ki, Müslümanlar insanlık tarihinde eşi benzeri görülmemiş bir şekilde savaş tazminatı olarak, kendileriyle savaşmışları milletlerin düşüncelerini oluşturan kitapları savaş harcaması olarak almışlardır. Hâlbuki kendisi ile savaştığın ve yenilgiye uğrattığın birinin düşüncesine neden ihtiyaç duyarsın? Sorusu bugün bile makul karşılanmamaktadır. Ancak Müslümanlar, bu tavırlarıyla düşmanları dahi olsa, eğer bu insanların hakikate bir katkıları varsa onu almak hususunda herhangi bir komplekse kapılmalarına gerek olmadığını ortaya koymuşlardır. Bu çeşit hakikatlerin bilinmemesi, Müslümanları güya bağınaz gösterenlerin ekmeğine yağ sürmektedir.

Bu nedenle; İslam düşüncesini bilmek, anlamak için, Müslüman âlimlerin oluşturduğu klasik eserleri ve yaşadıkları tecrübeleri bilip anlamakla mümkün olur/olacaktır. Ancak sahih bir İslam düşüncesinin zihnimizde şekillenmesi, tasavvurunun oluşması klasik dönem eserlerine eleştirel gözle bakmakla ulaşabileceğimiz bir sonuçtur. Toptan kabulcü ve toptan retçi iddialar veya tavırlar, hiçbir zaman doğruyu keşfetmemize yardımcı olmamaktadır. Özellikle zamanımızdaki geçmişteki bilgileri, yorumları toptan kabuller, tarih içinde bir ütopyayı yaşamaktır ve günümüzü de asla anlayamamaktır. Geçmişini ve gününü bilmeyen bugünü ve yarınını yaşayamaz. Bunun gibi geçmiş toptan ret; cehalete, köksüzlüğe ve düşüncel ebterliğe (köksüzlüğe) rıza göstermektir. Geçmişinin tecrübesini, aklını, bilimini daha doğru ifade ile tecrübesini bilmeyenin geleceği karanlık bir mahzen veya labirent gibidir.

İmam Azam Ebu Hanife; kendisinden öncekilere neden birebir tabi olmadığını soranlara şu muhteşem ifadeleri ile cevap vermiştir: "Onlardan benim kanaatlerime uygun görüş belirtenlerin fikirlerine uyarım, fikirlerime uymayanları ise kabul etmem gerekmiyor. Çünkü onlar da insandır, ben de insanım."⁹⁸ Yani onların fikirlerinden faydalandıklarımı, kendimce tutarlı olduklarına inandıklarımı almak, faydalanamadıklarımı ya da tutarsız gördüklerimi terk etmek ise insan olmanın gereğidir.

97 Bkz. Hayrani Altıntaş, *Is There Any Similarity Between "Al-Munkıdh min Al-Dalal" and "Discourse On Method"*; Journal Of Islamic Research, v.3,no:2, December, 2010, Rotterdam, 2010, p.66-81

98 "Ashabın görüşlerinden dilediğimi alır, dilediğimi terk ederim. Ashaptan sonrakilere gelince, onlar nasıl içtihat ederlerse, ben de içtihat ederim." Muhammed Ebu Zehra, *Ebu Hanife*, s. 273, Çev. Osman Keskiöglü, Ankara 1962,

İsmet Özel'in düşünsel eleştirisi için önemseydiği şu kriter büyük öneme sahiptir. "Fikirlerle karşı isyankâr, şahıslara karşı kadirşinas olmak gerekir." Yani bir fikri, bir düşünceyi eleştirmek gerekli iken, bu düşünce veya fikrin sahibini, onun şahsiyetini, benliğini/onurunu yok saymak, ona hakaret etmek uygun insanî ve entelektüel bir tutum değildir. Bu türden hakaretlerden hakikat zuhur etmez.

3) Akıl ve Nakil Birlikteliğinde Yorum

İslam düşüncesinin teşekkülünün önemli temel özelliklerinden birisi, nakil ile akıl arasındaki uyuma özen göstermektir. Akıl ile nakil çatışınca/naklin; müphem/belirsiz, mücmel/kısaltılmış metinleri yorumlamada zorlanınca aklın anladığını önceleyenler olmuştur. Bu türden tezahürlere hemen her âlimin eserinde görmek, rastlamak mümkündür.

Akıl ve nakil arasındaki uyumun imkânı ve nasıl olacağı konusunda İbni Rüş'tün *Faslu'l-Makal* adlı eseri, İslam düşüncesi içerisinde önemli bir yer işgal etmektedir. Bu bağlamda; akıl nedir? Nakil nedir? Naklî bilmenin imkânı ve sınırı nedir? Aklın nakli anlama ve yorumlama imkânı nasıldır? Nakli anlamada aklın bir sınırı var mıdır? Nakil ile akıl tenakuz girince ne yapılacaktır? Nakil mi akıl mı tercih edilecektir? İlahi bilgi nedir, insani bilgi nedir? Vahiy bilgisi nedir? Tecrübi bilgi nedir? Doğru bilgi nedir? Bilgi çeşitleri bize neyi öğretir? İnsanî ve ilahî bilginin; sınırı, konumu ve değeri nedir? Müslümanlar tarafından bu soruların sorulması, bunların önemsenip cevaplandırılması, Müslümanların bilgi üretimine verdikleri öneme, bilgilerinin genişliğine ve zenginliğine işaret etmesi bakımından önemlidir. Müslümanlar bu soruları cevaplayarak nakli bilgi ile akli bilginin konumlarını belirlemişler, akli bilginin nakli metinleri yorumlamadaki zorunluluğunu ortaya koymuşlar. O halde nakli bilginin amacı ve hedefinin belirlenmesi ve mükellefiyeti olanlara ulaştırılması için yorumlanması zorunludur. Şu halde nakli metnin/ilahi bilginin kendi zemin ve zamanında anlaşılması ve gelecek çağlara aktarılıp anlaşılması ve yaşanması için akıl ile anlaşılır hale gelmesi, söyleme ve eyleme dönüşmesi için büyük çabalar harcanmıştır.

İlahi metin olan Kur'an, -değişikliğe uğratılmamak kaydıyla- sürekli yorum üretebilecek kapasiteye sahip olması Müslüman aklını/zihniyetini sürekli dinamik ve canlı halde tutmuştur. Bu da entelektüel faaliyetleri diri tutmaya sebep olmuştur. Nakil ile aklın birlikteliği hem hermeneutiğin hem de aklın gelişmesine katkıda bulunmuştur. Nakil hep canlı kalmış, akıl hep gelişmiştir. Bu bağlamda Gazali'nin *Kanunu't-Te'vil* adlı eseri, İbni Rüş'tün zikri geçen eserinden aşağı kalır bir konumda değildir. Bu

eserinde Gazali, yorum ve özeldin adına yorumda bulunmanın sınırlarını olabildiğince geniş tutmuştur.

Akıl-nakil özelinde İslam düşüncesi, tarihte eşine az rastlanır fikirler üretmiştir. Bu bağlamda büyük filozof ve tarih felsefecisi İbni Haldun'un düşünce parlaklığı bugün de bize yol göstermekte ve ilham kaynağı olmaktadır. İbni Haldun, tarihin ve tarihî olayların anlaşılması için sebeb-lilik kuramını Aristoteles'in aksine (aksül-amel olarak), tarih felsefesinin merkezine yerleştirmiş ve şu muhteşem ifadesiyle de bu durumu temellendirmiştir. "Geçmiş geleceğe suyun suya benzemesinden daha çok benzer,"⁹⁹ diyerek sebeb-liliğin tarihî olayların anlaşılmasında ana eksen haline gelmesine öncülük etmiştir. İbni Haldun'un tarihi olayları yorumlama ve anlamada bu kanuna ulaşması; anlattığı her tarihî olayın başına ya da sonuna bir ayet getirerek, Kur'an'a atıf yapması, bu tarih yorumunun kaynağının Kur'an'dan kaynaklandığını somut bir şekilde göstermektedir. İbni Haldun, her olayın bir olguya işaret ettiğini, her sebebin değişerek bir sonuca vardığını gözlemleyerek, toplumları organizmaya benzetmiştir. Bu tabiatın/coğrafyanın/çevrenin toplumlar üzerindeki etkisini göstermesi bakımından önemlidir. İbni Haldun'un zamanına kadar Aristocu tarih anlayışı olan; "tarihî olaylar tekrar etmediği için tarih, bilim değildir." şeklinde idi.¹⁰⁰

İslamî düşünceye göre; başta insan ve eşya olmak üzere varlığın tabii yapısı tarihin her döneminde aynı yani değişmez kabul edilmiş ve bu yapının da hayırlı olduğuna inanılmıştır. İbni Haldun'un içinde bulunduğu Müslüman zihin başta insan ve eşya olmak üzere varlığın tabiatının değişmediğini biliyor ve öyle inanıyordu. Bu da onu eşya, varlık, insan ve eşya-insan-varlık ilişkisinin her zaman -araçların değişmesi dışında- aynı kalacağı kanaatine götürmüştür. İşte İbni Haldun buradan hareketle; eşyanın, toplumun ve tarihî olayların kanununu keşfetmiştir.

Müslüman düşünürler; İbni Haldun'da da görüldüğü üzere varlıkta, varlığın özünün onun kimliğinden önce geldiğine inanıyorlardı. Yani varlığın esası ve varoluşsal tezahürü, özü itibariyledir. Kimlik denilen şey ise, özden neşet eden hayatın kendisidir. Öz değişmediğine göre varlık ve varoluş hakkında her zaman cari olan kanuna ulaşmak daha kolay olmuştur. Bunun sonucunda İbni Haldun'un ulaşmış olduğu bu buluş, Müslüman düşünceye katkıda bulunmuş ve yıllardır takip edilmesini sağlamıştır.

99 İbni Haldun, *Mukaddime*, c. 1, s. 20, Çev: Zakir Kadiri Ugan; İstanbul 1986,

100 Gürbüz Deniz, *Müslümanların Bir Değeri Olarak İbni Haldun*, Eski Yeni Dergisi, Yaz, sayı: 2, s. 105,

Ankara 2006,

4) Yalnızca O'na Yönelmek

Bir düşüncenin gücü; başta insan olmak üzere varlığı sahip olduğu kabiliyetler doğrultusunda konumlandırmasıyla ortaya çıkmaktadır. Bu çerçevede İslâmî düşüncede ahlâk; hulk (yaratılış) kökünden hareketle kişinin yaratılışına uygun yaşaması olarak tanımlanmıştır.

Öncelikle ahlâkî ve metafizik bir problem olarak; İslam düşüncesinde, kötülüğün ve günahın deşifre edilmesi caiz görülmemiş, aksine onun gizlenmesi önerilmiştir. Çünkü kötülük ifşa edildikçe meşruiyet kazanmakta böylece kötülük yapma yöntem ve yolları bilinir hale gelmekte, onun denenmesi insana cazip gelmektedir. Bu sebeple İslam düşüncesinde İmam Malik'in geliştirdiği "sedd-i zeraî (harama/zarara giden yolları kapatma) ilkesi önemli bir ahlâkî ve hukukî değer olarak kabul edilmektedir.

İslam'da insanın mutlak anlamda dertleşeceği/derdini anlatacağı tek merci, Allah'tır. Bu da, bireysel bazda dua ile her zaman ve her yerde gerçekleşme imkânına sahiptir. Nitekim Yüce Allah; "De ki: 'Duanız olmasa Sahibinizin yanında ne değeriniz olur? Siz hep yalan söylediniz. Yarın yalanınız yakanızı bırakmayacaktır'"¹⁰¹ buyurarak duanın Müslüman hayatındaki önemine işaret etmektedir. Bu anlayış dolayısıyla ki, İslamî düşüncenin edebî söylemi içerisinde, Allah; veli/dost,¹⁰² vekil/temsilci,¹⁰³ sevgili/seven¹⁰⁴ gibi terimler ile ifade edilmiştir. Çünkü insan ancak dostuna, sevgilisine en mahrem sırlarını ifşa ederek, ondan derdine ortak olup yardımcı olmasını ister. Kur'an-ı Kerim'de, Allah'ın dostu (halilullah) olarak öne çıkan önemli figür olarak Hz. İbrahim'i görmekteyiz ki, İbrahim en mahrem isteklerini/sırlarını Rabbine bildirmiş ve O'ndan yardım talep etmiştir. Bununla beraber Allah'tan istemek, ona dua etmek, günahın affı ya da sorumluluğun bittiği sonucuna ulaşmayı asla garanti etmemektedir. Ümit ve korku,¹⁰⁵ güven ve tereddüt, temkin ve özün açılmasına gayret etmek, bir ömür boyunca bu gayreti sürdürmek gerekli erdemdir. Bu sebeple Müslüman düşünürler her ne söylerlerse söylesinler, benim kanaatim, fikrim mutlaktır" iddiasında asla bulunmamışlar. Her kanaat belirtildikten sonra; "Allah en iyisini bilir (Allah'u e'lemu) demeyi düstur edinmişlerdir.

İslam düşüncesinde birçok hakikat; Kur'an'da, özellikle de Yusuf surresinde olduğu gibi, hikâye yoluyla anlatılmıştır. Böylece insanların, aklî

101 Furkan, 25/77,

102 Secde, 32/4; Ankebut, 29/22; Araf, 7/196; Şura, 42/3; Enam, 6/51 vb.

103 Nisa, 4/81; Ahzab, 33/3,

104 el-Vedûd/seven, "Esmaü'l-Hüsna" isminin, Allah için kullanıldığı yerler: Burûc, 85/14;

Hud, 11/90; Hubb /seven fiilinin Allah için kullanıldığı yer: Maide, 5/54,

105 Zümer, 39/9; Rad, 13/12; Tövbe, 9/16,

olmanın yanında duygusal olarak da hakikate taraf olmaları sağlanmıştır. İslâmî edebiyat bazı dönemlerde hakikatin tamamını anlatmak için bu yöneme başvurmuştur. Bu bağlamda sufilerce teklif edilen birçok eser oluşturulmuştur. Celaleddin-i Rumî'nin *Mesnevisi*, İbn Tufeyl'in *Hayy b. Yakzan*'ı bu türün önemli örneklerinden sayılmaktadır.

Batı'da insanlar, günahlarını Tanrı'nın yeryüzündeki temsilcisi konumunda gördükleri din adamlarına ifşa etmekle onları Allah ile kendi aralarında aracı yapmışlardır. Çünkü onlara göre, aslî günah içinde bulunan insanın günahından kurtulması için onu deşifre etmesi gerekmektedir. Sekülerleşmeyle birlikte, kilisede günah çıkarmaktan vazgeçen batılı insan, kilise yerine psikiyatriste giderek ihtiyacı gidermeye çalışmıştır.

5) Din-Bilim Özdeşliği

Varlığı tanımlama ve konumlandırmalar aklî kabullerin dışına çıktığında veya yaşanan zamandaki güçlünün aklî verilerine ya da dayatmalarına (gücün egemen baskılarına) göre, dinin inanç esasları/ilkelere ve değerleri yorumlandığında; bazen çok ciddi denecek düşünce yozlaşmaları ortaya çıkmakta, bazen de -ne yazık ki- düşünsel yanlışlara ve ön yargıların kısılcasına düşülmektedir.

Bu sebeple; Din-bilim özdeşliğine gitmek; geçmişte olduğu gibi bugün de İslam düşüncesinde ciddi kırılmalara sebep olmuştur/olmaktadır. Çünkü bilimsel bilgi ya da fizikî bilgi değişenin bilgisidir; ama metafizik, değişmeyen ilmidir. Değişmeyi değişene göre anlamaya, konumlandırmaya gittiğimizde, değişmeyi de değişenin ilkelerine göre yorumlamış anlamış oluruz. İslam; bilimsel bilginin öğrenilmesini teşvik eder,¹⁰⁶ onun ilkelerinin tümel manada Allah'ı işaret ettiğini kabul eder. Bilimsel/fizikî alana ilişkin her türlü keşfi-teşvik eder, çünkü İslam düşüncesine göre; "eşyada asıl olan ibahadır." Yani eşya üzerinde yapacağımız her türlü araştırma meşru görülmüştür. Ancak tarih içinde dinî bilgiyi bilimsel bilgiye tabi kılma gayretleri olmuş, bu gayretlerin de zamanla yanlış olduğu ortaya çıkmıştır. Buna karşın bu konularda Gazali'de önemli bir usul görmekteyiz ki o da din ile doğa konularının mahiyetleri aynı imiş gibi, dini, doğa konuları gibi yorumlamanın doğru olmadığıdır. Çünkü bilimsel bilgi zamanla değişmekte; ancak din değişmeyen bir mahiyete sahiptir. Bilimsel bilgi değişen ve sınırlı olan insan zihninin ürünüdür. Halbuki din/İslam mutaa'l/aşkın ve değişmez bir bilgiye sahip Allah'ın metafizik âlemden gönderdiği vahyin ürünüdür. Hâlbuki değişen ve sınırlı olan insan aklının bir ürünü olan bilimsel bilgi, aşkın ve değişmez vahyin mahsu-

106 Enbiya, 21/7; Nahl, 16/43,

lû olan İslam dini ile ilgili yorumlarını, mutlaklaştırarak değişmez kabul etmemelidir. Hücetü'l-İslam Gazali, bu hususta şu ifadelerle bu kanaatini tavzih etmektedir. “Biz böyle bir görüşün doğru olmadığını ispata kalkışmayacağız. Bunun faydalı olacağını düşünmüyoruz. Böyle bir görüşü reddetmenin, din bakımından vazife olduğunu sanan kimse, dine karşı suç işlemiş ve dinin konumunu zayıflatmış olur. Bu meseleleri ispat için matematik ve hendese (geometri) delilleri vardır. Bunlar hiç şüphe götürmezler. Bu ilme dair bilgisi olup bu sahadaki delilleri inceleme neticesinde, ay tutulması ile güneş tutulması zamanını, süresini ve zamanını haber veren kimseye ‘Bu, dine aykırıdır, böyle bir şey olmaz!’ denilirse, bu kimse, bunun olup olmayacağından değil, dinin kendisi hakkında şüphe etmeye başlar. Dinin din yolundan başka bir yolla kendisine yardımcı olmak isteyen kimseden gördüğü zarar, din yolu ile dine darbe indiren kimsenin zararından daha çoktur. Nitekim ‘Akıllı düşman, cahil ve akılsız dosttan hayırlıdır’ denmiştir.”¹⁰⁷

Filozofların büyük çoğunluğu, özellikle de Müslüman filozoflar, fizikî dünyayı sebeplilik ilkeleri doğrultusunda, metafizik inançları ise metafizik mantığa ve tümel verilere göre anlamaya gayret etmişlerdir. Yine Müslüman düşünürler, tümel olarak tabii olayları ve varlıkları belli esaslar/ilkeler çerçevesinde anlamayı temellendirirlerken, tikel manada ise her bir varlığın, ferdiyetini o çerçevede kabul ederek, anlamlandırmış ve konumlandırmışlar. Özellikle filozoflar, metafizik konuları fizik konularından ayrı ve farklı yorumlamak için özel itina göstermişlerdir. Bu bağlamda bir örnek vermek gerekirse Kur’anî bir kavram olarak “ibda’/örneksiz ilk yaratma”¹⁰⁸ Allah’ın her bir varlığı diğerinden az veya çok eşsiz ve farklı yaratması olarak kabul edilmiş, varlığa da öylece muamelede bulunulmalıdır.

Yukarıda zikrettiğimiz çerçevede eşyaya baktığımızda; eşya tek düze değil, her bir şey kendi biricikliği/özgünlüğü ile Müslüman düşüncesine ve medeniyetine dâhil olmuştur. Varlıktaki çeşitlilik ve farklar, ilahî ilmin açılımı olarak kabul edilmiş ve bu farklara göre varlık değerlendirilmiş ve merhamet duygusu içinde güvence altına alınmıştır. Ancak bu çerçeveyi daraltan, sınırlayanlar da olmuştur. Bu sınırlamalar, kelamcılar ve fıkıhçılardan gelen açıklamalarda görülebilir. Onlar, çoğunlukla dinî düşünceye sınır getirmekle dini değerleri koruduklarına inanmış ve bu hususlarda kendilerini sorumlu hissetmişlerdir/Onların, dini düşünceyi korumakla

107 Gazali, *Filozofların Tutarsızlığı, Tehafüt El-Felsefe*; s.13, Çev: Bekir Sadak, İstanbul 2002,

108 “İbda” teriminin yaratımda çok önemli bir kavram olduğunu İbni Sina ifade etmektedir. Bkz. İbni Sina, *İşaretler ve Tembihler*, s. 139, Çev.: Muhittin Macit ve Arkadaşları; İstanbul 2005,

kendilerini sorumlu hissederek, dini düşünceye yaptıkları yorumlar, dini düşünceye sınır getirmiştir. Elfaz-ı küfürden başlayıp, eve nasıl girileceğine kadar ahlâkî ve örfî olan şeyleri bile, hukukî ve akidevî kurallar manzumelerine büründürmüşlerdir. Özellikle İslam medeniyetinin en güçlü olduğu dönemlerde, insanlar başka meşguliyetler bulamayınca bu türden meselelerle kendilerini meşgul etmiş ve ne yazık ki yormuşlar/yorulmuşlar.¹⁰⁹ Hâlbuki Allah, dinin pratiklerini yaşama konusunda; “Ey iman etmiş kimseler! Açıklandığı zaman hoşunuza gitmeyecek olan şeylerden istemeyin. Eğer onlardan Kur’an indirilirken isterseniz size açıklanır. Allah, onlardan geçmiştir, onları bağışlamıştır. Ve Allah, çok bağışlayan ve çok yumuşak davranandır. Şüphesiz sizden önce gelen bir toplum bunları istemişti, sonra da onlar Allah’ın ilâhlığını ve rabliğini kabul etmeyen kimseler oldular.”¹¹⁰ beyan etmektedir. Çünkü belirli ana esaslara uymak ve fer’i olan hususlarda ise her bir insanın kendi konumuna göre aklını kullanması, hayatın daha yaşanır olabilmesi için gereklidir. Bu önlem, çeşitliliği yaşama imkânını insanlara sunmaktadır. Bu türden hayat alanını daraltıcı yorum ve uygulamalar, daha ziyade genel kitleler için yapılmış ve böylece fizikî olarak kontrolleri zor kitleler dinî hitabet söylemleriyle zaptürapt altına alınmışlardır.

6) İnsanın Önemi ve Ayrıcalığı

Entelektüel seviyesi yüksek Müslüman düşünürler, nicel değil nitel bir dünyanın oluşumuna gayret etmişlerdir. Nitel bir varlık algısı ise varlığa tek cepheden değil, bütün cephelerden bakmayı elzem kılmaktadır. Bu bağlamda müslüman aklı, Allah merkezli kabulden hareketle, insan merkezli bir yorumla ulaşabilmiştir. İslam nassı da buna imkân tanımaktadır.

İslam düşüncesi; Allah merkezli olmakla beraber, insanın öncelendiği ve onun Allah’ın yeryüzündeki emirlerini icra eden halifesi olduğunu ön plana çıkmaktadır. Bu varlık anlayışında Allah adına fiilde bulunan kimse, asla Allah yerine konmaz. Hem Allah’ın ve hem de insanın merkezde olduğu, ama hiçbirinin doğrudan ve kesin sınırlarla başkasına tahakküm etmediği bir varlık ve dünya görüşü, İslam düşüncesinin önemli keşiflerindedir. Bazen insanla Allah’ın neredeyse özdeşleştiği, ancak bazı durumlarda ise insanın fiillerinden dolayı hiçbir anlam ifade etmediği bir varlık konumlandırması insana verilmektedir.

109 Bkz. Kâtip Çelebi, *Mizanul-Hakk Fi İhtiyari'l-Ehakk*, Sad: Orhan Şahik Gökyay, İstanbul, 2008, Bu risaledeki mevzulara baktığımızda, konuların hemen tamamı, avam tarafından sorun olarak görülecek meseleler olmasına rağmen, bu basit meseleler Osmanlı’nın yükseliş döneminde ulema tarafından akait meseleleri haline getirilerek tartışma konusu yapılmıştır. Bu hususların önemli olmadığını ifade eden Kâtip Çelebi yine de bazı açıklamalar yapmak zorunda kalmıştır.

110 Maide, 5/101-102,

İslam düşüncesine göre, insan değerli bir varlıktır.¹¹¹ Yeryüzünü imar ve inşa için yeryüzünde halife yapılmıştır.¹¹² Yeryüzü gökyüzü ve bu ikisinin arasındakiler onun emrine amadedir, yeter ki o bunun kıymetini bilsin. Yeryüzü insanın imtihan edilmesi için dizayn edilmiştir/tasarlanmıştır. İnsan; yaratılış mayasında hem “takva” hem de “fücür” bulunmaktadır.¹¹³ Bu insanın hem iyiliği/takvayı hem de kötülüğü/fücuru yapma kabiliyetinin olduğu anlamına gelir. Akıl ve irade de onun için insana bahşedilmiştir. İnsan kendisi ile Allah, kendisi ile varlık âlemi, kendisi ile diğer insanlar arasında doğru bir ilişki kurmada problem yaşadığı için Allah onu vahiyle desteklemiştir. İnsan kendisine verilen akıl ve irade ile yeryüzünü imar ederek muhteşem sanatlar ortaya koyabilir, yeryüzünü ifsat ederek harap da edebilir. Allah insanın düşmanı değildir, onun rabbi ve ilahıdır. Allah insan ile iyi ilişkiler kurmak ister. Onun için O, insana şah damarından daha yakındır,¹¹⁴ onun her zaman yanındadır.¹¹⁵ Allah insanın yaptıklarını da kayıt altına almaktadır.¹¹⁶ Onun gizlisini de açığa vurduğunu da bilir.¹¹⁷ Allah insanın kendisine kul olmasını, O’ndan başka ilah edinmemesini/şirk koşmamasını istemekte ve diğer varlıklar için infakta bulunmasını isteyerek, merhamet duygularının gelişmesini ve nefsin şer-rinden kurtulmasını istemektedir. Yeryüzü insana verilmiş bir emanettir. Kendisine, diğer canlı ve cansız varlıklara merhamet ederek muamele etmelidir. Çünkü onlar da insan gibi Allah’a secde eden ve O’nu tesbih eden varlıklardır.¹¹⁸ İnfak etmek ve zekât vermek insana erdem kazandıran en büyük fedakârlıktır. Eğer insan malını diğer varlıklarla paylaşma şansını kaçırırsa, yeryüzünü çıkarları için kullanan bir canavara dönüşür. Diğer varlıklara merhamet etmenin ön şartı; sahip olduklarını onlarla paylaşmaktır. Bu bağlamda Allah Kur’an’da; “Bana borç verin”¹¹⁹ buyurmaktadır. Allah adına O’nun kullarına borç vermek, yüksek bir makama çıkmak demektir. Yine Yüce Kitap; anne-babaya itaati Allah’a itaatle eş anlamda ifade etmektedir ki¹²⁰ bu anlayış/inanç, toplumsal yapının sağlıklı bir şekilde teşekkülünde Müslümanlara büyük imkân tanımaktadır. Bu anlayışın tam tersine, hem de peygambere hitaben Allah şöyle buyuruyor: “Ey Muhammed! Eğer bu Kitabı gereği gibi tebliğ etmezsen, senin herhangi bir insandan farkın kalmaz. Ey Resul! Rabbinden sana ne indirildiyse onu

111 Tin, 95/4; Taha, 20/55; İsrâ, 17/70; Teğâbün, 64/3,

112 Sad, 38/26; Fatır, 35/29; Enam, 6/165; Yunus, 10/14; Bakara, 2/30,

113 Şems, 91/8; Araf, 7/24-25,

114 Kaf, 50/16,

115 Vakıa, 56/85; Bakara, 2/186; Mücadele, 58/7,

116 Zuhruf, 43/80; Yunus, 10/61;

117 Teğâbün, 64/4; Mülk, 67/13,

118 Rahman, 55/6; Fussilet, 41/11; Nahl, 16/48-49; Rad, 13/15; Ali-İmran, 3/83 vb.

119 Müzemmil, 73/20; Maide, 5/12,

120 Lokman, 31/14,

tebliğ et. Tebliğ etmezsen vazifeni yapmış olmazsın. Allah, seni insanlardan korur. Allah, kâfirler topluluğunu yola getirmez.”¹²¹

İslam düşüncesinde insan muteber varlıktır. İslam düşüncesi insana saygıda kusur etmez. İnsanı ötekileştirmez; ancak onu eleştiriye tabi tutar. Bunda Resul Muhammed (s.a.s.) istisna değildir. Kuran saygı çerçevesi içinde Resul Muhammed (s.a.s.)’i eleştirmiştir. Hüneyn Günü Temim kabilesinden Zü'l-Huvaysıra et-Temimî Resulullah’ın yakasını çekiştirip (Resulullah’ın boynunda kızarıklık müşahede edilmiştir): “Ey Muhammed! Adil ol” deyince yüzü kızarmış, “Behey Adam! Ben adaletli olmazsam, kim adaletli olacak” buyurmuştur.¹²² İslam düşüncesinde ne kâfir dışlanmış ne inkârcı ne putperest ne dehriyyün, ne o, ne bu... Bütün bu kimlikteki insanlar İslam’ın mükellefiyete çağırdığı muhataplarıdır. Bir suç işlemekçe düşman ilan edilip savaşılmaz. İslam metafiziğinde zalimden başkasına düşmanlık yoktur.¹²³ İslam düşüncesinde insani ilişkilerde adaleti gözetmek önerilmiştir. İnsanı ve varlığı merkeze alan İslam, bu merkezîliğin ana temasını ise adaletle güçlendirmektedir. “Sizin, anne, babanızın aleyhine de olsa adaletten şaşmayın”¹²⁴ ilahî buyruğu en azından teorik manada İslam düşüncesini etkilemiş ve onu şekillendirmiştir.

Kâinatta var olan her şey, insanın emrine, ilahî bir nimet ve emanet olarak sunulmuştur. Bu da kâinatta var olan her bir varlığa ihtimam göstermemizi zorunlu kılmaktadır. İnsanlık tümel kavramı içerisinde, Ahmet’in tekil özellikleri olmakla beraber, Ahmet’e tikel özelliğine göre konum biçmek büyük önem arz etmektedir. Böylece toplum için birey, birey için de toplum feda edilmemektedir. Çünkü bütün insanların birbirlerine benzer nitelikleri olmakla beraber, insanlar konserve kutuları gibi her şeyiyle diğerinin aynısı da değildir. İslam düşüncesinde insana bakıştaki bu bağlam, İslam eğitime de yansımıştır.

İslam’da eğitim ve öğretim işi, öncelikle talibin (öğrencinin) kendi irade ve isteğiyle hocasını seçme hakkını kendisine vermektedir. Böylece ilk başlangıçtan itibaren talibin iradesine/hürriyetine önem verilmiş olmaktadır. Birilerinin dayatmasıyla, psikolojisinin bozulması pahasına birilerine tahammül etme zorunluluğu ortadan kalkmış olmaktadır.

Eğitim ve öğretim, birbirlerinden ayrılmaz bir bütünün parçalarıdır. İnsanî tabiatı iyi eğitilmemiş birisine, başkasına zarar verecek bilgiyi öğretmek doğru kabul edilmemiştir.

121 Maide, 5/67,

122 İbni Hişam, es-Siyretü’n-Nebeviyye, Çev. Abdülvahhab Öztürk, Kahraman Yayınları, c.4/s.213, İstanbul, 2014,

123 Bakara, 2/193,

124 Nisa, 4/135; Müteşabih/benzer bir ayet için bakınız: Maide, 5/8,

Eğitimin bir gereği olarak; bir sözün ya da düşüncenin yalnızca anlamına değil; aynı zamanda kim tarafından ne maksatla söylendiğine ve ne niyetle söylendiğine dikkat etmek, İslamî anlayışta özel bir yere sahiptir. Hucurât suresinde insanî davranışlarla ilgili anlatılan söylem ve eylemler üzerinde Allah'ın müminleri uyarması ve nasıl hareket etmeleri gerektiği hukuk kitaplarımızda ayrıntılı olarak anlatılmıştır. Hucurât suresi 6. ayette zikredilen yalan haberin taşıyıcısı bir sahabelidir. Bu kimse bir insan olarak korkularına yenik düşmüş ve haklarında yalan yanlış söylemde bulunduğu masum insanları büyük tehlikelerle karşı karşıya getirmiştir.¹²⁵ İslam inancı her kim olursa olsun, hangi dinden ve ırktan olursa olsun, insanları ancak hakikatin temsilcileri oldukları vakit dikkate almıştır.

İslam metafiziğindeki Allah anlayışı ve inancına göre; Allah, bütün kâinatın ve bütün ırkların yaratıcısı ve ilahıdır. Bu sebeple bir ırkı yalnızca ırkî özelliğinden dolayı yüceltmek veya aşağılamak ilahî yaratıma itiraz olarak kabul edilmiştir. Çünkü bir ırktan olmak veya olmamak insanın iradesinde bulunmayan, yani kazanımsal olan bir şey değildir. Bu sebeple kendi iradesi ve kudretiyle yapmadığı bir şey hususunda bir insanı suçlamak adaletli bir tutum değildir. Yine bunun gibi; zekâ ve yeteneklerinde tabii/fitrî halindeki durumundan dolayı insanları itham etmek, İslam metafiziğine göre kerih ve haram görülmüştür.

Modernite; ırkı ile övünmeyi, kendi yeteneğini üstün görmeyi, gizli ve aşikâr teşvik ve tahrik etmiştir. Modernizim, aynı zamanda bütün insanları küresellik adı altında egemenliği altına alıp tekipleştirmiştir. Yaşam tarzı, düşünme şekli kendisine benzemeyene hayat hakkı, zımnen vermektedir. Batıda “siyahî” ve “Asyalı” söylemleri olumsuz manada çokça kullanılır, bu kullanımın temel amacı da o insanları aşağılamak içindir. Hâlbuki sahabelen birisinin diğerine “siyah kadının çocuğu” demesi Hz: Peygamber tarafından sert bir şekilde eleştiriye tabi tutmuş ve bu sözü söyleyen sahabi kendisini affettirmek için büyük gayret göstermiştir. Yine Yüce Kitap: “Her bir insanın kendi yeteneğine/kapasitesine/yaratılışına göre iş yaptığını, bu sebeple de kimin Allah'a daha yakın olduğunu,

125 Olay kısaca şöyle olmuştur: Velit b. Ukbe, zekât toplamak için Beni Mustalık kabilesine gitmişti. Onlar zekâtlarını vermek için onu karşılamaya çıktılar. Velit onları yanlış anlayarak onların onu öldürmek için çıktıklarını zannetti. Resulullah onlar üzerine bir seriye gönderdi. Beni Mustalık kabilesi Resulullah'a gelerek durumu izah ettiler ve yanlış anlaşıldıklarını söylediler. Sonra bu ayetler nazil oldu. Bkz: Muhammed Rüdânî, *Cemu'l-Fevaid*, 6/415-416, Nureddin Heysemî, *Mecmau'z-Zevaid ve Menbau'l-Fevaid*, Çev. Hüseyin Yıldız, Ocak Yayınları, 11/613-614, 11/615-616, İstanbul, 2011. Ahmet, *Müsned*, IV/279, Ravileri güvenilir kimselerdir. İbni Hişam, *Siyer*, c. 3, s. 405-406; İbni Sa'd, *Tabakat*, Çev. Komisyon, Siyer Yayınları, c. 2, s. 164, İstanbul, 2014; İbni Kesir, *Tefsiru'l-Kebir*, Çev. Abdulvahhab Öztürk, Karaman Yayınları, c. 9, s. 63-66, İstanbul, 2010; (Ahmet, *Müsned*, 30/403-405, 959. dipnot).

bilemeyeceğimizi"¹²⁶ bize bildirmektedir. Allah'ın doğuştan bir kimseye verdiği, kişinin kendi irade ve kudretiyle asla elde edemediği/edemeyeceği hususlarda kendisini büyük görmesi, övünmesi akıf olarak da zaten saçma bir iddiadır.

İnsanları kendi irade ve kudretlerinde olmayan hususlarda zemmetmemek, sahip oldukları yetenekler hususunda ise onları tanrılaştırılmak, İslam inancının ve dolayısı ile İslam metafiziğinin amir esaslarından kabul edilmiştir. Böyle bir inanç ve anlayış, benim ırkımdan olmayan ve benim doğuştan sahip olduğum, başkasının ise sahip olmadığı meselelerde itham ve itirazda bulunmamak, benden olmayanla benim kardeşçe/ insanca yaşama imkânını vermektedir. Abbasîlerde, Selçuklularda ve Osmanlılardaki farklı ırk ve dinlere mensup insanların yüzyıllarca beraber yaşamalarının temelinde bu düşünce/inanç bulunmaktadır. Bu anlayışın bertaraf edilmesiyle de bu beraberlikler dağılmış, son bulmuştur. Allah herkese ve her şeye eşit muamelede bulunan Adil-i Mutlak'tır.

İslam'ın tanrısı ne Yahudilerin tanrısı gibi ırkçı ne de Hristiyanların tanrısı gibi insan biçimcidir. Yahudilerin tanrısı sürekli kahreden Hristiyanların tanrısı ise güya sürekli iyi ve merhamet edendir. İslam'ın Allah'ının 99 isminde 96'sı iyilik ve güzellik hakkında iki veya üçü ise kulları arasında adaletin tesisi dolayısı ile hesap sormayı ve te'dib etmeyi ifade eder tarzdadır. Bu durum Müslümanların hayatında da bu şekilde tezahür etmiştir/etmektedir.¹²⁷ İngiliz tarihçi Arnold Toynbee, Hatıratında dinlere bakışını mealen şu şekilde ifade etmektedir: Neden Yahudi değilim? Çünkü Yahudilik yalnızca Yahudi ırkımdan gelenlere mahsustur. Bu sebeple ırkçı bir tanrıya inanmak istesem de bu olmayacak bir iştir. Neden Hristiyan değilim? Hristiyanlık mutlak iyi bir tanrıya inandığını iddia etmesine rağmen eşyanın aslının/tabiatının kötü olduğunu söylüyor. Bu mantıksal çelişkidir ve ben mantıksal çelişkiler içinde olan bir tanrıya inanmam. Neden Müslüman değilim? İslam son din olduğunu iddia ediyor.¹²⁸ Bunları söyleyen Toynbee İslam'a neden inanmadığını söylese de İslam'a neden inanmadığının mantıklı bir cevabını vermemektedir.

7) Mabedin Kutsallığı

İslam düşüncesinde mabet kutsaldır, korunmaya değerdir. Mabetlerin yıktırılması, tecavüze uğraması, Müslümanlar tarafından hep hor görül-müştür ve eleştirilmiştir. Resulullah ve Müslümanlar mabetleri korumuş-

126 İsra, 17/84,

127 Bkz. Gürbüz Deniz, *İlahî Mana ve İsimlerin Müslüman Ahlâkına Etkileri; (İslâm Ahlâk Esasları ve Felsefesi kitabı içinde)*, s. 88 vd. Ankara, 2013,

128 Arnold Toynbee, *Hatıralar, Tecrübelerim*, s.160-16 8, Çev: Şaban Bıyıklı, İstanbul 2005,

lar ve mabette olanlara ve mabede sığınanlara ihtiram göstermişler. Resulullah savaş sırasında bile mabetlere hep ayrıcalık tanımış ve onların tahrip edilmesine izin vermemiştir. Mabette olanlara, oraya sığınanlara dokunulmamasını emretmiştir. Seriyeye gönderirken mabetlere, kadınlara, yaşlılara, hastalara, çocuklara dokunulmamasını sürekli hatırlatmıştır. Çeşitli zamanlarda mabetlerin korunması ile ilgili teminatnameler yayımlamıştır. Resulullah ve ashabi bu ahlakı şu ayetten almışlardır: “Onlar sırf “Rabbimiz Allah’tır.” dedikleri için haksız yere yurtlarından çıkarıldılar. Eğer Allah, insanların kimini kimiyle savmasa, tapınaklar, kiliseler, havralar ve içinde Allah’ın adı çokça anılan mescitler yerle bir edilirdi. Allah, kendisine yardım edenlere elbette yardım eder. Allah güçlüdür, her işin üstesinden gelir.” (Hac, 22/40)

Kâbe ilk kuruluşundan beri kutsal kabul edilmiş,¹²⁹ cahiliye Arapları bile Kâbe’ye sığınanlara dokunmamışlar. Resulullah da bu hassasiyeti ve-fatına kadar canlı tutmuştur. Bu ihtiram ve korunma hassasiyeti zaman zaman ihlal edilse bile¹³⁰ süreklilik arz etmiştir.

Mabetlere gösterilen bu hassasiyet ve saygı, İslam düşüncesinde insanın iradesine, inanç tercihine, mabet ilgisindeki inancına gösterdiği saygıdan kaynaklanmaktadır.

Hz. Muhammed (s.a.s.) hayatında mabet olan mescit büyük fonksiyonlar icra eden müminlerin mabeditir.¹³¹

Resulullah mezarlıkları mabet haline getirenlere lanet ederek, müslümanların mezarları ve kendi mezarını mabet edinmemeleri ve puthane haline getirmemeleri için uyarmıştır.¹³²

İnsanî ilişkilerde olduğu gibi İslam düşüncesi mimaride de kendi özgünlüğünü gösterebilmiştir. Ancak zamanla bazı abartılı eserlerin/mabetlerin etkisinde de kurtulamamıştır. İslam düşüncesi; mimaride/sanatta dışsal basitliğe önem vermişse de tarih içinde Hristiyan mimarisinin etkisinde kalmıştır. Mescit ile kilise arasında fark çok nettir. Bizde mabedin örneği, Kâbe’dir. Basit, dikdörtgen bir şekildedir. Selçuklular dönemine kadar mabet bu basit tarzını nispeten korumuştur. Ancak İstanbul’un fethiyle beraber, bizde de mabet katedrale kıyasla sade olsa da birçok unsurunda kiliseye benzemeye başlamıştır. İslam mimarisinin esasta basit olmasının sebebi; güçlü bir metafiziğe yani tanrı inancına sahip olmasındandır. Yeryüzünün her tarafı Müslümanlar için mabet hükmündedir.

129 İbni Sa’d, *Tabakat*, Çev. Komisyon, 1/229-230, 3/686, İstanbul, 2014.

130 İbni Sa’d, *Tabakat*, 6/486-543; Ayrıca DİA, “Mescidi-Haram” maddesine baillabilir.

131 İbni Sa’d, *Tabakat*, 1/301, 1/303, 8/8, 50, 60, 72,

132 İbni Sa’d, *Tabakat*, 2/243-246,

Çünkü İslâm'ın tanrısı her yeri ve her zamanı kuşatandır. Allah, gök kubbenin her yerinde ve zamanın her anında kullarını gören, bilen, anlayan-dır. O, mutlak Alim, Latif ve Habir'dir. Buna kıyasen Hristiyanların tanrı tasavvuru, tanrı inancı ise insan biçimci olmasından dolayı inananların üzerinde egemenliğini oluşturabilmek için büyük, hatta ürkütücü mabetlerle temin etme cihetine yönelerek elde etmeye çalışmaktadır.

8) Adalet Hassasiyeti

İslam düşüncesinde, özelde İslam fıkhiinde; ceza vermede adalet, mükâfatta ise merhamet esas alınmıştır. Bu anlayış, Allah'ın Rahman ve Rahim isimlerinin gereği olarak; uhrevî ceza ve mükâfatlar babında Kur'an'da ifade edilen hususlardandır. Çünkü cezada adalet; iyi niyetli olsun, kötü niyetli olsun misli kadardır. Savaş hali dâhil olmak üzere, hiç kimseye işkence ile ceza verilemez. Hatta Hz. Peygamber, amcası Hz. Hamza'yı vahşice şehit edene kızmış ve bu kızgınlığından dolayı, onu şehit edenin de onun gibi sert bir şekilde öldürülmesini istemiştir. Allah, Hz. Peygamberi bu hususta uyararak bu eyleminden vaz geçirmiştir.¹³³ Savaş halinde/psikolojisinde bile birisinin ağzını, burnunu veya herhangi bir uzvunu kesmek o kimseyi işkence ile cezalandırmak ya da öldürmek Kur'an'dan hareketle İslâm hukukçularınca yasaklanmıştır.¹³⁴

Cezada misli gibi bile olsa işkence ile ceza vermek, Hz. Hamza olayında olduğu gibi Müslümanlara helal kılınmamıştır. Mükâfatta merhametin esas alınmasının sebebi, buna muhatap olan kimsenin iyiye yönelmesini dünyada teşvik etmek, ahirette ise iyiliğe daha fazla, katbekat karşılık vermek içindir. İslam hukukunda, hukukî işlemlerde bireysel sorumluluk esas alınır ve suçun cezası da şahsidir. Kabileci, kinci, toptancı, örgütçü öneri ve eylemler asla onaylanmamıştır.

Hıristiyanlıkta, engizisyon mahkemesinin verdiği cezalar çok trajiktir. İnsanları yakarak öldürmek kadar kaba ve vahşî bir ceza tarzı olamaz. Ancak zamanımızda ne yazık ki, bu engizisyon tarzı ceza verme Müslüman örgütlerince de meşru görülmektedir.

Bu bağlam dolayısı ile şunu ifade etmemiz gerekir. Zimmî hukuku her ne kadar modern zamanlarda yerli ve yabancı oryantalistler tarafından eleştirilse de, aslında İslam düşüncesindeki zimmî hukuku, benden olmayanın yani benim gibi inanmayan birinin benimle beraber, benim ege-

133 Muhammed Rüdânî, *Cemu'l-Fevaid*, 5/542-543, Ocak Yayınları; Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kuran Dili*, /4916, Eser Neşriyat, İstanbul 1979,

134 Resulullah: "Hiçbir şekilde müslu yapmayın" diyerek "müslu"yi yasaklamıştır. Abdürrezzak es-San'ânî, *Musannef*, Çev.Hüseyin Yıldız, Ocak Yayınları,18/540, İstanbul, 2012; İbni Cerir et-Taberi, *Camiü'l-Beyan*, 8/362,

menliğim altında, belli hukukî kurallar çerçevelerde kendisinin bireysel hukukunu ve ahlakını yaşama hakkıdır. Bu zimmî hukukunun sağladığı maddî karşılığa, karşılık olarak muhataba mutlaka bir hizmetin özellikle de yaşama emniyetinin verilmesi zorunludur. Hizmetin olmadığı yerde zimmete konu maddî menfaat de söz konusu değildir.

Hıristiyanlıkta zimmî hukuku yoktur. Eğer benim egemenliğim altında isen benim gibi yaşaman, benim gibi inanman gerekiyor. Aksi halde ya benim yanımdan gideceksin ki buna gücün yetiyorsa yapabilirsin, aksi halde ölümden başka bir çıkış yolun yoktur. Hıristiyanlığın egemen olduğu modern toplumlar bile, ne yazık ki, bu şekle doğru hızlıca ilerlemektedirler. Kendi insanına engizisyon tarzı ceza veren Hıristiyanlık, kendisinden olmayanlara verdiği cezaları tahayyül etmek oldukça ürkütücü olmalıdır.

Yahudilikte zimmî hukuku bulunmaktadır. Ancak kimlere zimmet hakkı tanınacaktır? Sorusuna din adamları kendi yetkilerinden hareketle imkân veriyor ya da isterlerse vermiyorlar. Kendilerinin içinde yaşayıp kendilerine zimmet hakkı verilmeyen insanlara karşı Yahudi hukuku çok acımasızdır. Örnek olarak, Müslüman Filistinlilere Yahudi din adamları zimmî statüsü tanınamışlardır. Bu da kanaatimizce bugün Filistin’de yaşanan büyük insanlık trajedisinin sebebidir.

İslam düşüncesinde varlığın ve özellikle de insanın nihai anlamda konumlandırılması, hayat ile ölüm arasındaki ilişki dikkate alınarak yapılandırılmıştır. Ölüm gerçeği ve yeniden diriliş inancı, kahredici dünyevileşmeyi az da olsa sınırlandırmıştır. İslamî düşüncede mülkün mutlak sahibi Allah’tır. İnsanlar ise mülkün mukayyet sahipleridir. Bu anlayış Müslümanların mülkiyet konusunda daha hassas olmalarını temin etmiş ve mülkiyetteki bu hassasiyet, insanları mülkiyet sahibi olurlarken onları incitmeme hususunda hassas davranmaya teşvik etmiştir.

Eğer diriliş varsa ve her yapının hesabı da verilecekse, insanın başta hemcinsleri olmak üzere bütün âleme ve özellikle de insana karşı mütevazı ve adil olması zorunluluk haline gelmektedir. Hiçbir din, ahiretin gerekliliğini ve ahvalini İslâm kadar teferruatlı bir şekilde anlatmamıştır. Eğer diriliş yoksa insanlığın şimdiye kadar tecrübe edilen hayatından da anlaşılacağı üzere, insanı bu dünyada tatmin edecek hiçbir hedef ve gaye de yok demektir.

İslam düşüncesi; metafizik nefesi hala üzerinde taşımaktadır. Üfle-nince insanlığı canlandıracak bu nefesin varlığının gerekçesi nispeten bu zikrettiklerimizde aranmalıdır. Doğrusu yenilenmiş bir İslam düşüncesi ve metafiziğine olan ihtiyacımız aşikârdır. Fakat zihni harekete geçirecek gerekçeli, tutarlı ve yol gösterici metinlere muhtaçlığımız da malumdur.

9) Evrensellik

İslam düşüncesi evrensel bir düşüncedir ve bütün insanlığa ulaşmayı hedefler. Kuşatıcıdır ve her bireyi önemser, hiç kimseyi dairenin dışında tutmaz. Her birey onun için muhatap olmaya değerlidir. Her kes onun muhatabıdır. İslam düşüncesi ırk, dil, renk ayrımı yapmadan bütün insanlığı muhatap alır. Her düşüncede, ırkta, renkte, dilde kişi İslam düşüncesini sahiplenebilir, kabullenebilir.

İslam düşüncesinin kaynağı Kuran, bütün âlemler (insanlık) için tezki-redir/uyarıdır.¹³⁵ Kuran, yerel muhatap üzerinden evrensel bir mesaj iletir. İslam düşüncesini ilk temsil ve tebliğ eden Resul Muhammed (s.a.s.), bütün insanlığı muhatap almıştır. Allah, mesajlarını insanlara iletmek, onları arındırmak ve onlara ilahî kelâmı ve hikmeti öğretmek için içlerinden kendileri gibi (beşerden) bir resul göndermiştir.¹³⁶ O, bütün insanlık için rahmet,¹³⁷ şahit, müjdeci ve uyarıcı bir elçi,¹³⁸ Allah'ın izniyle Allah'a çağıran bir kişi ve ışık saçan bir nur gibidir.¹³⁹

İslam düşüncesi muhatabından inanç ve davranış değişikliği bekler. Muhataba evrenin ona emanet olduğunu telkin eder ve yeryüzünü imar etme, barış içinde yaşatma hedefini aşılır. Ondandır bütün varlık âlemine barış eli uzatmasını ister. İslam düşüncesi ulaştığı her yerde bu evrensellik özelliğinden dolayı ilgi odağı olmuş ve kabul edilerek, sahiplenilmiştir.

İslam düşüncesi, ne Yahudi düşüncesi gibi milli/ulusal bir kimlik hedefler, ne de Hıristiyanlık gibi muhatabını yalnız sevgi ile sınırlar ve sorumlu tutar.

10) Özgürlük ve Tercih Serbestliği

İslam düşüncesinin hâkim olduğu yerlerde, insanlar özgür olduğu için serbest tercihlerde bulunabilir. Kimseye baskı uygulanmaz ve herhangi bir düşünceyi kabule zorlanmaz. "İşte böyle, [ey Resul,] onlara öğüt ver; senin görevin yalnız öğüt vermektir: sen onları [inanmaya] zorlayamazsın." (Ğâşiye, 88/21-22) "Eğer tercihi Rabbin yapsaydı yeryüzünde bulunan herkes, eksiksiz inanıp güvenirdi. Böyleyken inanıp güvenenlerden olsunlar diye onara baskı mı uygulayacaksın?" (Yunus, 10/99)¹⁴⁰

135 Kalem, 68/52; Müddesir, 74/49, 54; Tekvir, 81/27; Abese, 80/11; Vakıa, 56/73; Hakkâ, 69/12, 48; Sad, 38/87; Müzemmil, 73/19; İnsan, 76/29; İbrahim, 14/52; Enam, 6/90; Yusuf, 12/104,

136 Ali-İmran, 3/164,

137 Sebe, 34/28; Enbiya, 21/107; Tövbe, 9/129,

138 Ahzab, 33/45,

139 Ahzab, 33/46,

140 Diğer müteşâbih/benzer ayetler için bakınız: Nur, 24/54; Bakara, 2/256 vb.

Asıl olan hak ve batılın, doğru ile yanlışın, iyi ile kötünün, gerçeklik ile hurafenin ortaya çıkmasıdır. Gerçek ortaya çıktıktan sonra insanlar tercihte serbesttirler, sonucu kabul ve rette bütün sorumluluk kişiye aittir. Bundan dolayıdır ki İslam düşünce sisteminin hâkim olduğu yerlere insanlar göç etmişler ve İslam düşüncesinin kanatları altında yaşamayı tercih etmişler. Muhammed (s.a.s.) zamanında yaşayan Yahudiler, ihanet etmedikçe kendilerine dokunulmamıştır. Ne zaman ki, ihanet edip düşmanla işbirliği içine girerek, antlaşmaları bozmaya başlamışlarsa, kendileri cezalandırılmıştır. Dünyada her yerde kovulan Yahudiler, Endülüs'te İslam şemsiyesi altında kendilerini güvende hissetmişler ve inançlarını serbestçe yaşamışlar. Hıristiyanlar Endülüs'ü işgal edince, oradan kendilerini güvende hissetmeyen Yahudiler, Osmanlı şemsiyesi altına sığınmışlar. Bugün Yahudiler, tarih boyunca kendilerine yaşam hakkı tanımayan Hıristiyanları yanlarına alarak, başka özellikle de mazlum Müslüman halklara kendilerine yapılanın aynı-sını uygulamaktan çekinmemektedirler.

11) Eleştiri ve İhya (Değişebilir ve Sürdürülebilir Bir Yapı)

İslam düşünce sistemi eleştiriye ve istişareye açıktır. Eleştiriye açık olması, onun çağlar boyu bir ırmak gibi geçmişten geleceğe akmasını temin etmiştir/edecektir. Onu canlı ve uyanık tutar. Eleştiri kapısını açık tutması, farkındalığını sürekli kılar. Hem danışır hem görüş alır.¹⁴¹

Eleştiri, İslam düşüncesinde, yozlaşan, deforme olan, uygulanabilir özelliği kalmayan yerlerini tamir etme imkânı verir ve İslam düşünce sistemine dinamiklik kazandırır. Aşağılamayan ve hakaret içermeyen bütün eleştiri oklarına İslam düşüncesi bağrını açar ve onları serinkanlılıkla karşılar. Eleştiriye kendini yaşatan bir gıda olarak görür. Olumlu eleştirilerin kendisini ihya ettiğine inanır.

Düşünmek insanoğlunun en tabîî hakkıdır. Onun bedenine zincirler vurulabilir, ruhuna asla! İnsanın düşüncesi özgürdür, her şart ve ortamda devam eder, ona prangalar vurulamaz.

Düşünce insanoğlunun ürünü olduğundan eksiklik ve yanlışlıkla maldür. Her zamanı ve zemini kuşatamayan, geleceği bilmeyen ve gelecekte oluşacak sorunlara mutlak anlamda hâkim olmayan insan, her zaman ve zemini kuşatan düşünceleri üretemeyeceği malumdur. Zaman ve mekânla sınırlı olan insan, tabî ki yeni soru ve sorunlara çözümler üretme sorumluluğunun farkında olmalıdır. Yeni soru ve sorunlara çözüm üretme atölyesi, insanın zihnini de diri ve dinamik tutar. Bağrını eleştiriye açan

141 Danışmayı ve görüş alış-verişini öneren ayetler: "...Buyrukları da aralarında şuradır..." Şura, 42/38; " ...(Ey Resul) toplumu ilgilendiren her konuda onlarla müşavere et..." (Ali-İmran, 3/159) Diğer müteşâbih/benzer ayetler için bakınız: Neml, 27/32; Nisa, 4/83,

İslam düşüncesi, körelmez, sabitlenmez, atıl olmaz, süreç içinde hep canlı ve işler/çalışır durumda olur. Bundan dolayı da İslam nassında (Kuran ve sünnette) her soru ve sorunun cevabı yoktur, hele hele yarının cevabı her zaman verilmemiştir ki insanın kendi problemlerini çözmede kendisi yetkili ve etkili olsun diyedir. Zihni berrak ve çalışır durumda olsun. Ürettikleri işe yarar ve sürdürülebilir bir potansiyelde olsun.

D-) İslam Düşüncesinin Tali/Teferruatta Etkilendiği ve Etkilediği Kadim İnanç ve Kültürler

Her düşünce kendisini belirleyen temel/aslı köklerden oluşur. Kendilerini kendileri yapan kökler ne kadar sağlam ve istikrarlı ise değişmesi ve kaybolması o kadar zordur. Düşünceler de organizmalar gibidir; doğar, gelişir/zenginleşir, dönüşür, bazen de ölürlür. Düşüncelerin de medeniyetler gibi başka düşüncelerden beslenmesi veya başka düşünceleri beslemesi tabiidir. İstenmeyen, bir düşüncenin asıllarından/köklerinden uzaklaşarak, başka bir düşünceye dönüşmesi ya da kaybolmasıdır. Bir düşünce ne kadar güçlü, köklü ve aklî imkânlarla sahipse kaybolması veya dönüşmesi de o kadar zordur. Bir düşüncenin aslî hüviyetini kaybedip başka bir düşünce mirasına dönüşmemesi için o düşünce temsilcilerinin uyanık olmaları ve düşüncenin aslî mecrasından uzaklaşmadan direnç göstermeleri gerekmektedir. Yahudilik, Musa (a.s.)'a gelen İslam'ın tahrif edilmiş hali iken; Hıristiyanlık İsa (a.s.)'a gelen İslam'ın tahrif edilmiş halidir. Yahudilik Mezopotamya ve Avrupa pagan düşüncelerinden; Hıristiyanlık Roma ve Yunan pagan düşüncelerinden beslenerek temel köklerinden uzaklaştı. Bu inaçlar ve başkaları İslam düşüncesinden etkilendikleri gibi İslam düşüncesini de etkilemektedirler. İslam düşüncesinin aslî hüviyetinden uzaklaşmaması için onu temsil eden düşünürlerin İslam düşüncesinin savunu ruhunu taşımaları gereklidir. Bu savunu ruhunu da Kur'an onlara vermektedir.

1)Yahudi Düşüncesi: İbrahim (a.s.)'ın iki oğlu olan İshak ve İsmail'den (İshakoğulları/İsrailoğulları ve İsmailoğulları) beri soyları devam eden Yahudiler ve Araplar, iki kardeş millet olarak tarih boyunca bir arada olmuşlar ve genellikle aynı coğrafyayı paylaşmışlar. Bu da bu iki düşüncenin diyalog içinde olmalarını sağlamış ve etkileşim tabii olarak süregelenmiştir.¹⁴²

Yahudilik dolayımında Tevrat; Müslümanların Yahudilik bağlamında aldıkları kültürel mirasın adına İsrailiyat denilmektedirler. İsrailiyat'a ge-

142 Nuh Arslantaş, *Hız. Muhammed Döneminde Yahudiler*, s. 25-275, Kuramer Yayınları, İstanbul 2016. Yahudiler ile Müslümanların aynı coğrafyayı paylaştıklarına dair Filistin, Endülüs/İspanya, Osmanlı/Anadolu ve Hicaz örnek verilebilir.

nel itibari ile iyi gözle bakılmasa da başta tefsir ve tarih anlayışlarının oluşumunda bu geleneğin önemli etkileri geçmişte olduğu gibi bugün de bu etki hala devam etmektedir. Özellikle bu iki alanda Taberi malum ve meşhur isimlerden biri olarak kabul edilir.

Yahudi düşüncesinden izler taşıyan İslam düşüncesi, orta çağdan beri Endülüs felsefi havzasında İbni Rüşd üzerinden Yahudi düşüncesine etki etmektedir. İlk Yahudi felsefi metinler Arapça yazılmış ve İbni Rüşd felsefesinin izlerini taşımaktadır.¹⁴³ Ayrıca Yahudilerin ikinci Musası kabul edilen Musa b. Meymun; kendi ifadesi ile Fârâbî, İbn Sine ve Gazalî'den etkilendiğini açıkça ifade etmektedir ki zaten onun eserini okuyanlar bunu naçıkça görmektedirler.

Kur'an, olayların ana fikrine odaklanarak bizi bilgilendirir. Olayın sunumu, özet tarzda olup teferruatı ise çok genel çerçevesiyle takdim edilir. Müslüman tarihçiler ve tefsirciler; eksik bir olayın kurgusunu tamamlamak için İsrailiyat dediğimiz Yahudi söylencelerine çokça müracaat ederek kurgularını tamamlamışlardır. Bu durum, çoğunlukla hurafe ve batıl bilgi dediğimiz inançların, Müslümanların avam tabakası içerisinde yer bulmasına zemin oluşturmuştur. Somutlaştırıcı, hikâyeci söylemler avamın dikkatini daha çok çekmiştir, çekmeye de devam etmektedir.

Yahudi ezoterik (gizemli/batını) ve mistisizm (kabalacılık)¹⁴⁴ düşünceleri, hem Musa ve varisleri olan resullerin getirdiği tevhid düşüncesine hem de tevhidi olan İslam düşüncesine zaman zaman zarar vermiştir.

2) Hıristiyan Düşüncesi: Hıristiyanlık bağlamında, İncil'e çok az atıf yapılmasına rağmen, din adamlarının yorumları, Müslüman sufler ve kelamcılar arasında az da olsa rağbet görmüştür. Roma paganizmi tarafından soyut bir sevgiye dönüştürülen Hıristiyanlık, mistik ve ezoterik yapısıyla İslam düşüncesinde mistik/ezoterik bir düşüncenin türemesine neden olmuştur. İstilaların yapıldığı dönemlerde revaç bulan ruhbanlık,¹⁴⁵ bu düşünceleri besler hale gelmiştir. Aynı coğrafyaları paylaştıklarından dolayı İslam düşüncesini kısmen etkisi altına alan bu batını Hıristiyan düşüncesi, müslüman avama etki etmeye devam etmektedir.¹⁴⁶ Kur'an'a ve

143 Daniel H. Frank-Oliver Leman (Editör), *Yahudi Felsefesi Tarihi*, s. 97-559, Türkçesi: Abdullah Şevki, Hece Yayınları, Ankara 2018,

144 Yahudi mistisizmi için bakınız: Daniel H. Frank-Oliver Leman (Editör), *Yahudi Felsefesi Tarihi*, s. 465-495, Kürşat Demirci, *Yahudi Mistisizmi veya Kabalacılık*, Ayışığı kitapları, İstanbul 2015,

145 Hadid, 57/27,

146 Günümüzde de İslam düşüncesi üzerindeki etkisini sürdüren Hıristiyan ezoterik düşünceye, Resulullah (s.a.s.) zamanında Medine'de yaşam süren papaz Fasık Ebu Amir örneği verilebilir. Hıristiyanlığa geçip Resulullah Medine'ye hicret edinceye kadar, Medine'de mistik bir hayat sürdüren papaz Fasık Ebu Amir (Muhammed b. Sayfi),

Resul'ün mirasına aykırı olan bu ezoterik/mistik yapı, bencil olup yalnız kendi benliğini düşündüğü için çevresindeki fesat ve fitneye de seyirci kalmaktadır. Hıristiyanlığın direniş ve adalet duygusunu yok eden bu gizemli yapı, İslam düşüncesinin zulme ve münkere/kötüye karşı direnişini ve başkaldırısını da zayıflatmaktadır.¹⁴⁷

İlişkiler sonucu gelinen bu aşamada; Hz. Peygamber, diğer din bilgileri ve mutasavvıf önderlerin yarı tanrı ya da süpermen varlıklar konumuna yükseltilmeleri, Hıristiyan teolojisinin yansıması olarak değerlendirilebilir. Fetihlerle beraber Hıristiyanlarla karşılaşan kimi müslümanlar, resulleri "*kimin peygamberi daha üstündür*" yarışma düzlemine getirerek, gereksiz birçok tartışmalara girmişlerdir. Yine âlemin yoktan yaratılışı gibi Hıristiyanlık düşüncesinden Olan birçok batıl inanç ve hurafe, İslam düşüncesine girmiş ve girmeye de devam etmektedir.¹⁴⁸

3) Kadim Felsefe ve Felsefî Miras: Kadim felsefe, 7. yüzyıldan günümüze kadar, İslam düşüncesinin birçok alanına etki etmiş ve bu etkisini halasürdürmektedir. AbbasilerDönemi'ndekurulan "Beytü'l-Hikme"den¹⁴⁹ beri Grek felsefesinden yapılan çeviriler, bu ilişki ve etki kanıtlamaktadır. O günden beri başta Grek felsefesi olmak üzere, Hint, Çin, Mısır, Avrupa felsefe okulları ile diyalog halinde olan İslam felsefesi, hem etkileyen hem de etkilenen düşünce konumundadır.

Resulullah ile tartışmaya girip ona karşı çıkmış ve getirdiği vahyi reddetmiştir. Hazrecilerin ve Münafıkların lideri Abdullah b. Übey'in dayısının oğlu olan rahip Fasık Ebu Amir, Evs kabilesinden olup –muhtemelen- aynı zamanda onların lideri veya liderlerinden biriydi. Evs ve Hazrec'in bir kısmını etkileyip mistik bir yaşam sürmelerine sebep olan Fasık Ebu Amir, geçmişten gelen kabile etkinliğini de kullanarak, Evs ve Hazrec'in bazılarının –müminlerden bilgi almak amacıyla- münafık olmalarını teşvik etmiş ve böylece de İslam'a karşı Hıristiyan muhalefetine başını çekmiştir. Bu etkilerin sonucu olsa gerek, daha sonra sahabe bile ruhbanlığa özenmiş, Resulullah'a ulaşan bu olay, Resulullah tarafından men edilmiştir. Medine'de muhalefete devam edemeyen papaz Fasık Ebu Amir, Bedir Savaşı'ndan sonra kendisine inanan elli kişi ile Mekke'ye gitmesine rağmen Medine'de yaşayan Evs ve Hazrec üzerindeki nüfuzunu sürdürmüştür. Mekkelilerle birlik olup Resulullah'a karşı mücadeleye devam eden papaz Fasık Ebu Amir, Uhut Savaşı'na katılıp savaş meydanında kuyular açarak, destek olmuş, Hüneyn Savaşı'na kadar Arapları ve Yahudileri Resulullah'a karşı kıskırtmıştır. Mekke fethedilince Taif'e kaçarak, Taif'te Hıristiyanlık propagandasına ve mücadeleye devam etmiştir. Papaz Ebu Amir, Taif fethedilince de Suriye'ye (Şam'a) kaçmış, orada sefalet içinde ölmüştür. Şam'da ölen Fasık Ebu Amir'in Mekke'deki mirası da tartışma konusu olmuştur. Vâkidî, *Meğâzi*, s. 1/258; İbni Hişam, *Siyer*, 2/277-278, 3/95; İbni Sa'd, *Tabakat*, 2/36; Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, c. 1, s. 163-164, 335. Paragraf, c. 1, s. 202, 394. Paragraf, c. 1, s. 514, 1017. Paragraf, c. 1, s. 693-695, 1360. Paragraf, c. 2, s. 716-717, 1411. Paragraf, Çeviren: Mehmet Yazgan, Beyan Yayınları, 1. baskı, İstanbul 2013,

147 Cihangir Gener, *Ezoterik Bâtını Doktrinler Tarihi*, s. 181-238, Helios Yayınları, 17. baskı, İstanbul 2018,

148 Bkz. H. Austryn Wolfson; *Kelam Felsefeleri*, s. 271-285, Çev.: Kasım Turhan, İstanbul 2001.

149 Bu alanda yapılmış bir çalışma için bakınız: Mustafa Demirci, *Beytü'l-Hikme*, İnsan Yayınları, 2. baskı, İstanbul 2016,

Felsefî mirasın kadim kaynağı, Mezopotamya bölgesi olup buradan Mısır'a intikal etmiş, oradan İyonya'ya, oradan da Grek'e geçerek yazıyla kayıt altına alınıp ve sonraki nesillere aktarılmıştır. "*Büyük filozoflar dönemi*" denilen periyot Grek dönemi, felsefî hareketler olarak belirlenmiştir.

Roma İmparatorluğunun hâkimiyeti döneminde (VI. yy), felsefe ve felsefeciler baskı altına alınca, felsefeciler yeniden felsefî düşüncenin doğduğu yer olan Mezopotamya'ya iltica/hicret etmişlerdir. Orada felsefî birikim, yeniden yorumlanmıştır. İşte bu yorumlar, bazen doğrudan ve bazen de dolaylı olarak, Abbasiler Dönemi'nde İslam dünyasına intikal etmiştir. Bu miras, Müslüman düşünürler tarafından yapı bozum yapılarak; analiz edilmiş, sonra da sentezlenerek, İslami akideye (İslam Metafiziğine) ve hükümlerine uyumlu hale getirilerek, yeni bir felsefî sistem olarak İslam dünyasına kazandırılmıştır. Mesela, Tanrı'nın basitliği, tekliği gibi mevzular, Farabi ve İbni Sina gibi filozoflar tarafından tevhide uygun hale getirilmiştir.¹⁵⁰ Farabi, dini söylemini felsefî dille eserlerinde temellendiren önemli bir filozoftur. Gazali, İbni Sina'dan devraldığı mantığın gerekliliğini dini bir çerçeveye alarak meşrulaştırmıştır.¹⁵¹ İbni Tufeyl, tabii olarak meydana gelen aklî/zihnî erişim (?) ile ilahî vahyin aynı gayeler üzerinden aynı neticelere ulaştığını temellendirmiştir.¹⁵² İbni Rüşd, dinî yorumun çerçevesini alabildiğine genişletmiş ve en önemlisi Aristoteles'in düşüncelerini yeniden yorumlayarak tedavüle sokmuştur. Bugün kabul gördüğü üzere; Batı Aydınlanması, İbni Rüşd'ün yeni yorumlarına çok şey borçludur.

İslam düşüncesine en çok etki eden fikirler, felsefî miras kökenli olanlardır. Felsefenin tercüme edilmesiyle, Müslüman toplumlarında yeni düşünceler ve yeni tartışmalar ortaya çıkmıştır. Yeni düşüncelerin taraftarları olduğu gibi muarızları da olmuştur. Genel anlamda felsefî fikirlere en sert tepki kelimacılar gelmiştir. İslam düşünce tarihinde, "*felsefe-din tartışmaları*" diye adlandırılan tartışmalar, aslında felsefe-kelam arasında vuku bulan fikrî tartışmaların adıdır. İslam Dini, hiçbir düşünceyi topyekûn ret veya kabul ederek kendisine muhatap almaz. Zaten kelimacıların görüşlerinin çoğunun kaynağı da yine felsefedir. Kelamın İslam Dini'nin yerine konulması birçok sakıncalar doğurabilir. Çünkü Kelam, din yerine

150 Bkz. İbni Sina, İhlas Suresi Tefsiri, ('*Kur'an'ın Felsefî Okunuşu, İbni Sina Örneği*' Kitabı içinde), s. 243-251, Çev. Mesut Okumuş, Ankara 2003,

151 Bkz. Gazali, *Kıtasu'l-Mustakim*, Beyrut, 1986, Gazali bu eserinde Aristonun önerme mantığını Kur'an'daki mizan terimiyle özdeş hale getirir ve mantığın kaynağının Kur'an olduğunu zımnen ifade etmiş olur.

152 Bkz. Gürbüz Deniz, *Hayy b. Yaqzan and Its Quranic References, Journal Of Islamic Research*, v. 1, no:2, December, 2008, Rotterdam, p.33-48

ikame edildiğinde, onun söylediklerinin tartışılmasının ve eleştirilmesinin yapılamayacağı düşüncesine müminleri sevk eder/etmiştir. Böyle bir durumda, yeni düşünceler üretmek zor olur. Felsefe-din çatışması Hristiyanlık için doğru olsa da İslam söz konusu olduğunda böyle bir yaklaşım asla doğru değildir. İslam filozoflarına göre din ile felsefe arasında bir çatışma söz konusu değildir. Çünkü İbni Rüş'te göre din ve felsefe aynı memeden süt emen iki kardeş gibidir.

4) İran ve Hint Düşüncesi: Hint düşüncesi hem siyaset ve bürokrasi-de egemen olmuş ve hem de tabiatı mistik bir tarzda yorumlama gerekliliğini Müslüman düşünürler nezdinde mümkün hale getirmiştir. Hz. Ömer döneminde İran'dan alınan mali ve bürokratik yapı, Selçuklular döneminde siyaseti derinden etkilemiştir. Selçuklu hükümdarı Alparslan'ın veziri olan Fars kökenli Nizamu'l-Mülk ve onun oğlu Fahu'l-Muluk Selçuklu sarayının önemli siyasî aktörleri idi. Nizamiye Medreselerini kuran Nizamü'l-Mülk, Fars düşüncesinin ve müesseselerinin Selçuklulara taşınmasına sebep olmuştur. Fars kültürü ve Mecusi Dini ile İslam Dini buluşunca tabii olarak birbirlerinden etkilenmişler. Bu karşılıklı etkileşim birçok kavram ve düşüncenin transferini sağlamıştır. İslam dünyasında Fars kültürünün Mecusi Dini'nin izlerini bulmak mümkündür.¹⁵³ Beyrûni'nin *Tahkiki li Ma li'l-Hind* adlı eseri okunduğunda, Hint'ten birçok şeyi aldığımız ortaya çıkmaktadır. Matematikte, astronomide, fizikte¹⁵⁴, mistik inanç ve eylemlerde olsun birçok mevzuda Hint'ten etkilenmeler, İslam düşüncesinin ikinci dereceden kaynağı olmuştur.¹⁵⁵ Bununla beraber İshrâk felsefesi düşünsel içeriğinin çoğunu kadim Fars düşüncesine borçludur.¹⁵⁶

Sonuç

İslam düşüncesi, genel manasıyla, Müslümanların -ana eksen olarak Kur'an ve Sünnetten hareketle ve diğer kadim din ve dünya görüşlerinden de faydalanarak kainata bakışları ya da varlığı tümel ve tikel manada yorumlamalarıdır. Bu yorumların bir kısmı zaman içerisinde fonksiyonunu icra ettikten sonra sahneden çekilmiş bazı yorumlar ise çağları aşarak varlıklarını sürdürmektedir. İslam düşüncesi beşerî zihnin mahsulü olduğu için asla din değildir. Tarihi süreçte ve zamanımızda bazıları bu yorumları nass gibi algıladıklarından dolayı birçok yanlışın içine düşmüşlerdir. Bununla beraber İslam düşüncesinin kendisine temel aldığı temel;

153 Cahit Kara, *İslam Coğrafyasında Mecûsiler*, Hikmetevi Yayınları, İstanbul 2015,

154 Mehmet Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş*, s. 28, Ankara 1999,

155 Bkz. Beyrûni, *Tahkiki Mali'l-Hind, Kivameddin Burslan*, Hazırlayan: Ali İhsan Yitik, Ankara, 2005

156 Bkz. Mehmet Alıcı, *Kadim İran'da Din; Monoteizm'den Düalizm'e Mecûsî Tanrı Anlayışı*, İstanbul 2012,

elbette ki, dinî söylemdir. İslam düşüncesi dün olduğu gibi bugün de varoluşta bulunma imkânına sahiptir. Bu imkânın sıhhati, bilgi birikimine ve samimiyete muhtaçtır. Aksi takdirde İslam düşüncesi adına söylenen söz ve yorumların İslâm'la aidiyetleri söz konusu olamaz.

MEHDİLİK VE NÜZÛL-İ İSA TARTIŞMALARINDA MUTEZİLÎ YAKLAŞIM*

Özkan ŞİMŞEK**

Makale Geliş: 03.10.2018

Makale Kabul: 11.11.2018

Öz

Bu çalışma Mutezile'nin nüzûl-i İsa ve mehdilik meselelerine ilişkin yaklaşımları üzerine yapılmış bir araştırmadır. Çağdaş dönemde bu konu tartışılırken geçmiş döneme özellikle Mutezile ekolünün yaklaşımına dair bazı iddialar ileri sürülmüştür. Ancak Mutezilî kaynaklarda durumun tam olarak iddia edildiği gibi olmadığı görülmektedir. Mutezilî bilginlerinin mehdiliğe ve nüzul-i İsa'ya dair temelde üç farklı yaklaşımının mevcut olduğu söylenebilir. İlk dönem bilginleri bu inançları kökten reddetmektedirler. Sonraki dönem bilginleri arasında ise te'vil edenler olduğu gibi bir inanç unsuru olarak benimsemeseler de kabul eden bazı bilginler vardır. Bu anlamda makale konuyu çeşitli boyutlarıyla ele almayı ve Mutezile'nin meseleyle ilgili yaklaşımının bütüncül bir resmini ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Mutezile, Mehdi, Nüzûl-i İsa, Âhir zaman.

MUTAZILITE APPROACH INTO THE POLEMICS OF THE DESCENDING OF JESUS AND THE MAHDISM

Abstract

This article is an inquiry into the approaches of Mutazila to the issues of the second coming of Jesus (nuzûl al-'İsa) and appearance of al-mahdî (zuhûr al-mahdî). In the contemporary era, a number of assertions on the approaches of previous generations, especially of Mutazila's, have been put forward during the discussions of the subject. However, the Mutazilite sources reveal that the claims do not correspond neatly to the actual situation. It could be stated that the Mu'tazilites had three different tendencies towards the descending of Jesus and the Mahdism. The first generation of scholars tended to reject the beliefs completely. Although there were scholars among the later generations who performed ta'wil on the subject, some others accepted it, however, they did not consider it as a credential component. Hence this article aims to analyse different dimensions of the subject and reveal the approach of Mutazila to the problem by drawing a holistic picture.

Key words: Mutazila, al-mahdî, descending of Jesus, End Time.

* Bu makale, Prof. Dr. Ömer Aydın danışmanlığında hazırlanan "Klasik Kelam Problemi Olarak Eskatolojik Kurtarıcı İnancı" adlı yüksek lisans tezimizden üretilmiştir.

** Özkan Şimşek (Arş. Gör.), Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Kelam Anabilim Dalı, (zkansimsek@gmail.com)

Giriş

Hz. İsa (a.s.)'ın nüzûlü kavramıyla onun ölmeyip göklere yükseltildiği, orada hayatta olduğu ve kıyamete yakın zamanda ineceği şeklindeki inanç kastedilir.¹ Hz. İsa'nın ölümü ve kıyametin kopmasından önce kıyametin bir alameti olarak tekrar dünyaya gelişi genellikle “nüzûl-i İsa”, “nüzûl- Mesih”, “avdet-i İsa”, “rec'at-i İsa” adı altında âlimler arasında tartışılmıştır.² Çok yaygın olmamakla birlikte bazı hadis rivayetlerinde ba's, hurûc, rücû gibi kelimelerle de izah edilmiştir.³ Hadis kitaplarının fiten ve melahim bölümlerinde İsa (a.s.)'ın indiğinde yapacağı olaylar detaylı bir şekilde anlatılmaktadır.

Bu rivayetlerde karşımıza çıkan genel manzara şu şekildedir: İsa (a.s.)'ın inişi on kıyamet alametinden birisidir. Adaletli bir hakem olarak gökten incek, Deccâl ile çarpışacak ve onu Lûd kapısında namaz kılarlarken öldürecek. Haçı kırarak, domuzu öldürecek, barışı sağlayacak, cizyeyi/haracı kaldıracaktır. Mal o kadar çoğalacak ki hiç kimse kabul etmeyecektir. Kılıçları tırpan olarak kullanacak, hastalığı olan herkes iyileşecek, gökyüzü rızkını indirecek, yeryüzü bereketlenecektir. Onun zamanında herşey emniyet içinde olacak, çocuklar ile yılanlar birbirine zarar vermeksizin oynayacak, kurt koyunla arslan da inekle otlayacak ve onlara zarar vermeyecektir. Namaz onda birleşecek, Hz. İsa (a.s) Ravha'ya gidecek orada hacc veya umre ya da ikisini birlikte yapacaktır. O orta boylu, rengi beyaz ve kırmızıya çalan bir adamdır; kırk yıl veya yedi yıl yeryüzünde kaldıktan sonra ölecek ve müslümanlar namazını kılıp defnedecektir.⁴

Mehdî kelimesi ise hedâ (h-d-y) sözcüğünden türetilmiş ism-i mefuldür. Allah'ın hakka ilettiği kimseye Mehdî dendiği ifade edilmiştir.⁵ Bu kelimenin tarihsel süreçte üç farklı anlamda kullanıldığı görülmektedir. Terim olarak “dünyanın sonuna doğru ortaya çıkıp hak inancı ve adaleti yeryüzüne hâkim kılacağına inanılan kurtarıcı” olarak tanımlanmıştır.⁶ İlk sözlük anlamıyla kullanılan sonra da siyasi bir veçhe kazan kelimeye en son teolojik bir anlam yüklenmiş ve bazı kelimelerde bir kıyamet

1 Adil Bebek, “Kelim İlmünde Nüzûl-i İsa”, **Tarihte ve Günümüze Tartışmalı İnanç Meseleleri**, İstanbul, İfav Yayınları, 2014, s. 127.

2 İlyas Çelebi, “İsa”, **DİA**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2000, C. XXII, s. 472.

3 Zeki Ünal, **Hz. İsa'nın Dönüşü Meselesi**, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2014, s. 91.

4 İlgili rivayetlerin hadis tenkidi için Bkz.: Davut Tekin, “Hz. İsa'nın Nüzûlü İle İlgili Rivayetlerin Tahric ve Tenkidi” (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), **YYÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü**, Van, 2013.

5 Mehmet Ali Durmuş, **Mitolojik Kurtarıcı Mehdî**, İşaret, İstanbul, 2015, s.19.

6 Bekir Topaloğlu, İlyas Çelebi, **Kelâm Terimleri Sözlüğü**, İsam, İstanbul, 2013, s.208.

alameti olarak telakki edilmiştir. Kelime geçmişte bazı kimseler için, gelecekte de kıyamet ile alakalı bir şahsiyet için kullanılmaktadır.⁷

Birçok hadis, Mehdî'nin gelişini âhir zamana bağlamasa da bir kısmı onun soyundan gelen bir dizi halifeyle takip edileceğini öngörmekte ve diğer bir kısmı ise dünyanın sonundan hemen önce İsa'nın gökten inışı ve Deccâl ile irtibat kurmaktadır.⁸ Genellikle “zuhûr-i Mehdî” veya “huruc-i Mehdî” tabirleriyle akaid literatüründe yer edinmiştir. Mehdî'nin Ehl-i beytten, Fatıma evladından veya ümmetten biri olacağı; Peygamber (a.s) ile aynı isme sahip olan birinin yönetici olmadan kıyametin kopmayacağı, dünya zulüm ve haksızlıkla dolmuş olduğu gibi onu adaletle dolduracağı, bir bolluk ve bereket döneminin yaşanacağı belirtilmektedir. Ayrıca bazı rivayetlerde onun alnının geniş, burnunun küçük olduğu gibi bazı fizyolojik ve ahlaksal bazı özelliklerinden de bahsedilmektedir. Yeryüzünde iktidarının beş, yedi, sekiz veya dokuz yıl süreceği şeklinde farklı rakamlar belirtilmektedir.⁹

İbn Haldun'un ifadesiyle asırlar boyunca İslam dininin müntesipleri arasında meşhur olan¹⁰ ve Müslüman toplumlarda nihai sona dair telakide bulunan, bizim “eskatolojik kurtarıcı” olarak adlandırdığımız nüzûl-i İsa ve mehdilik yakın dönem âlimleri arasında tartışma konusu olmuştur. Bu tartışmalarda bu iki meseleyle alakalı “geleneğe” yönelik bazı iddialar dillendirilmiştir. Söz gelimi nüzûl-i İsa ve mehdiliğe yönelik gelenekte farklı bir anlayışın olmadığı, bu iki olgunun geleneğin ortak kabulü olduğu, nüzûl-i İsa ve mehdilik konularının çağdaş dönem öncesi bütün ümmet tarafından bir inanç esası olarak kabul edildiği, bu inanca itirazların var olmadığı ancak hadisler karşısında değişen paradigmanın bir sonucu

7 D. B Macdonald, “İsa”, **İslam Ansiklopedisi**, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, C. V, s. 474-479.

8 Wilfred Madelung, “İslamî Millennializm” **Mesihi Beklerken**, ed. Ali Coşkun, Rağbet, İstanbul, 2003, s. 126.

9 İbn Mace, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni, **Sünen**, thk. Şuayb Arnavut-Muhammed Kâmil Beleli, Beyrut, Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009, C. V, s. 209-215, h. no: 4082-4088; Ebu Davud, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdi, **Sünenü Ebî Dâvûd**, nşr. Şuayb Arnavut ve dğr., Beyrut, Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009, C. VI, s. 335-348, h. no: 4279-4290; Tirmizî, Ebu İsa Muhammed b. İsa b. Sevre, **Sünen**, thk. Ahmed Muhammed Şakir ve dğr., Mısır, Matbaatu Mustafa Mustafa, 1975, C. IV, s. 505, h. no: 2230-2232; Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, thk. Şuayb Arnavut, Müessesetu'r-Risale, 2001, C. III, s. 21, 27-28. Mehdilik rivayetlerinin eleştirisi için Bkz.: İlhan, Avni, “Kütüb-i Sittedeki Hadislere Göre Mehdîlik”, Dokuz Eylül Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi, VII, İzmir, 1992; Mahmut Çınar, **Tarihte ve Günümüzde Mehdilik**, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2013, s. 120-190; Durmuş, a.g.e., s. 47-201.

10 İbn Haldun, Ebû Zeyd Velîyüddîn Abdurrahman b. Muhammed el-Mağribî Tûnisî, **Mukaddime**, thk. Mustafa Şeyh Mustafa, Müessesetu'r-Risâle Naşirun, 2016, Suriye, Şam, s. 320.

olarak Müslüman toplumlarda bu inancın reddine yönelik yaklaşımların ortaya çıktığı iddia edilmiştir.¹¹

Modern Mısır'da tartışmanın seyrine baktığımızda Abdülkerim Han isimli bir kişi Ezher Üniversitesi Meşihat Kuruluna Kur'ân-ı Kerim ve Sünnete göre, Hz. İsa'nın ölü olup olmadığı, Hz. İsa'nın hayatta olduğunu kabul etmeyen ve ikinci defa dünyaya döneceği farz olduğu halde buna inanmayan Müslümanın durumunun ne olacağı şeklindeki sorusu cevaplandırması için Ezher rektörü olan Muhammed Mustafa el-Merâğî tarafından Mahmud Şeltut görevlendirilmiştir. Şeyh Şeltut 1943 yılında er-Risâle dergisinin 462. sayısında sorulara cevap vermiştir.¹² Bu fetvası birçok isim tarafından eleştirilince¹³ yöneltilen eleştirileri cevaplandırmak amacıyla aynı derginin 514, 515, 516, 517, 518 ve 519 sayılarından "Nüzûl-i İsa", "el-Akîdetü'd-dîniyye ve tarîku sübûtihâ", "Âyetân", "es-Sünne ve sübûtü'l-'akîde", "el-İcma' ve sübûtü'l-'akîde" isimleriyle beş ayrı makale yazmıştır.¹⁴

Mustafa Sabri Efendi (ö.1869-1954) ise, Şeltut'un yaklaşımını çok sert bir dille eleştirmiştir. Nüzûl edeceğini bildiren yetmiş rivayeti nakleden muhaddislerin, bu hadislerden yola çıkarak nüzûl-i İsa'yı kıyamet alamenti addeden mütekellimlerin ve ref olunmasına ve nüzûlüne delalet eden ayetlerin anlaşılmasında müfessirlerin hata etmelerini mümkün görmeyerek Şeltut'a karşı çıkmıştır.¹⁵ Sabri Efendi, bu konuda âhir zamanda ortaya çıkan azınlık dışında İslam ulemasının icmasının olduğunu savunmuştur.¹⁶ Sahabe devrinden Mısır'da Şeyh Muhammed Abduh ve Hindistan'da Kadiyanilik çıkıncaya kadar bütün müslümanların Hz. İsa'nın ref ve nüzûlüne itikad ettiklerini belirtmektedir. Ona göre kelâm, hadis, fıkıh ve tefsir âlimlerinden bu inancı inkâr eden bir kimse olmamıştır.¹⁷ Mustafa Sabri Efendi, nüzûl-i İsa konusunda Şeltut ve Merağî'ye önderlik eden kişinin Muhammed Abduh olduğunu, onların yorumlarında etkili olduğunu söylemiştir.¹⁸

Mahmud Şeltut ise Sabri Efendi'nin aksine "Konu hakkında modern ve kadim tartışma" başlığıyla hem klasik hem modern dönemde nüzûl-i İsa konusunda devamlı tartışmanın var olduğunu savunmuştur. Şeltut, İbn

11 Mustafa Sabri, **Kavlü'l-fasl**, Mektebetü'n-Nur, 1986, s. 245; Zahid el-Kevseri, **Nazra 'âbire fi mezâ'imi men yünkuru nüzûle İsa aleyhi's-selâm kable'l-âhire**, Kahire, 1987, s. 14, 75; Ebu Bekir Sifil, **Nüzûl-i İsa (Bir İtirazın Tahlili)**, Rihle Kitap, İstanbul, 2018, s. 63.

12 Kevseri, **a.g.e.**, s. 14; Mahmud Şeltut, **Fetevâ**, Darü's-Şüruk, Kahire, 2004. s. 75-52.

13 Kevseri, **a.g.e.**, s. 20.

14 Kevseri, **a.g.e.**, s. 20.

15 Mustafa Sabri, **a.g.e.**, s. 140-147.

16 Mustafa Sabri, **a.g.e.**, s. 228.

17 Mustafa Sabri, **a.g.e.**, s. 245.

18 Mustafa Sabri, **a.g.e.**, s. 241.

Hazm'ın (ö. 456/1064) *Meratibu'l-icma* adlı eserinden Muhammed (a.s) ile birlikte ve sonrasında başka nebinin gelmeyeceği husunda ittifakın olduğunu ancak kıyamet öncesi İsa'nın gelip gelmeyeceği konusunda ihtilaf edildiğini belirten ifadelerine yer vermiştir.¹⁹ Sahih-i Müslim şerhinde Kâdî İyâz'ın (ö. 544/1149) Mutezile'nin, Cehmiyye'nin ve bunlara tabi olan bazı kimselerin nüzûlü inkar ettikleri şeklindeki ifadesine²⁰ ve *Şerhu'l-makasid*'ta Sa'düddîn Teftazânî'nin (ö. 792/1390) bazı felsefecilerin ve şeriat ehlinden bazı kimselerin nüzûl-i İsa'yı te'vil ettiklerini belirten sözlerine²¹ de yer veren Şeltut icma olmadığını ayrıca mes'elenin sübut ve delalet açısından tartışmalı olduğunun altını çizmektedir.²²

Şeltut'un fetvası ile yukarıda isimleri geçen makalelerde M. Sabri Efendi'ye karşı takındığı tavrıdan dolayı yazdığı²³ *Nazra 'âbira* adlı eserinde Şeltut'un bu değerlendirmelerine karşı çıkan M. Zahid Kevserî nüzûl-i İsa'nın yalnız bir mezhebin itikadı olmadığını, üzerinde icmanın tahakkuk ettiği ve onu kabul etmeyen bir mezhebin de bulunmadığı bir konu olduğunu savunmaktadır.²⁴ Birçok ekolün nüzûl-i İsa'yı kabul ettiğini belirtten Kevserî Zemahşeri'nin Keşşâf tefsirinden alıntılar yaparak Mutezile'nin de nüzûl-i İsa'yı kabul ettiklerini savunmaktadır.²⁵ Yakın dönemde bazı araştırmacılar da Kâdî Abdülcebbâr'ın (ö. 415/1025), *Tenzihü'l-Kur'ân ani'l-metâ'in adlı tefsirinde* Zuhurf Suresi 61. ayetin tefsirinde atıfla aynı iddiaları dillendirmektedir.²⁶

Mehdilik konusunda da Mutezile'nin yaklaşımı merak konusu olmaktadır. Mısırlı mütefekkir Ahmed Emîn (ö. 1954) mehdilik düşüncesi gibi bir yanlışlığı Mutezile'nin gözler önüne sereceğini beklediğini ama bu konuda çok fazla malzeme bulamadığını üzümlere belirtmektedir.²⁷

Klasik Dönemde İlk İtiraz ve Tartışmalar:

Hicri I. asrın son çeyreğinde ilk nüveleri İslam toplumunda görülmeye başlanan eskatolojik kurtarıcı düşüncesinin eş zamanlı olarak tartışıldığı

19 İbn Hazm, **Meratibu'l- icma'**, nşr. Hasan Ahmed İsber, Daru İbn Hazm, Beyrut, 1998, s. 268

20 Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, **Şerhu Müslim**, XVIII, Dâru İhyâi't-türâsî'l-Arabî, Beyrut, 1972, s.75-76; Ebu't-Tayyib Muhammed Şemsu Azîmâbâdî, **Avnû'l-ma'bud şerhu süneni Ebi Davud**, Mektebet'ül Selefiyye, Kahire, 1969, C. XI, s. 458.

21 Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh, **Şerhu'l-makasid**, Alemlu'l-Kutub, Beyrut, 1989, C. V, s. 317.

22 Mahmûd Şeltût, **a.g.e.**, s. 68-9; Kevserî, **a.g.e.**, s. 31.

23 Kevserî, **a.g.e.**, s. 41-2.

24 Kevserî, **a.g.e.**, s. 75.

25 Kevserî, **a.g.e.**, s. 75-6.

26 Sifil, **a.g.e.**, s. 64.

27 Ahmed Emin, **Duha'l- İslam**, Mektebe en-Nahdatu'l-Misriyye, Kahire, t.y., C. III, s. 243.

da görülmektedir. Taberî'nin (ö. 310/922) *Târihü'l-ümem*'indeki bir rivayete göre "İnsanlar, İsa'nın dünyaya döneceğine inandıkları halde her nedense Muhammed'in döneceğini kabul etmemektedirler." diyen İbn Sebe, "Ey Peygamber Kur'an'a uymayı sana farz kılan Allah seni döneceğin yere döndürecek" Kasas 85. ayetini delil göstererek, "İsa yeniden dünyaya dönecekse Muhammed haydi haydi dönecektir" iddiasında bulunmuştur.²⁸ İbn Sebe her ne kadar meçhul bir kişilik olsa da tarihi kişilik olup olmadığı konumuz açısından önemli bir sorun değildir. Bu rivayet üzerinden o dönemde İsa'nın rec'atine karşı çıkan bir anlayışın varolduğu yorumu yapılabilir.

Hasan b. Muhammed b. el-Hanefiyye (ö. 100/718 [?]), İslam'ın ilk asrına ait önemli bir vesika olan *Kitabu'l-ircâ*'da²⁹ Sebeiyye'yi eleştirirken konumuz açısından önemi haiz noktalara değinmektedir:

"Sebeiyye Mütemenniye de bizim düşman olduğumuz kimseler arasındadır. Çünkü onlar, Allah'ın kitabına görünüşte uydular...Kur'an'dan yüz çevirip kâhinlere uyararak Kıyamet kopmadan önce bir devletin kurulacağı beklentisi içerisinde oldular. Allah'ın kitabını tahrif ettiler. Onun hükümlerini rüşvetle saptırdılar ve yeryüzünde bozgun çıkarmak için çalıştılar. Allah bozguncuları sevmez. Böylece Allah'ın kapadığı kapıları açıp açtıklarını da kapadılar."³⁰

İbaziliğin ilk dönem önemli isimlerinden Ebû Hamza el-Muhtâr b. Avf el-Ezdî eş-Şârî (ö. 128/745–746) Medine'de irat ettiği bir hutbesinde *Kitabu'l-ircâ*'ya çok benzer bir üslup ve muhtevayla Şia'dan bahsetmektedir:

"Şia'ya gelince; bunlar Allah'ın kitabının arkasına sığınarak/ dayanarak Allah'a iftira atan bir gruptur...Onlar Kur'an'dan yüz çevirmiş ve kâhinlere tâbi olmuş kimselerdir. Ölülerin diriltilmesiyle birlikte devlet/ iktidar/hakimiyet sahibi olmayı ummaktadırlar ve dünyaya ricat edileceğine de inanmaktadırlar."³¹

28 Taberî, Muhammed b. Cerîr, **Tarihu'l-ümem ve'l-mülûk**, nşr. Ebu Süheyb el-Kermî, Beytü'l-Efkârî'd-Düveliyye, Amman, 1967, C. III. 98; Ahmed Emin, **a.g.e.**, C. III, s. 237, 246.

29 Eseri tahkik eden Van Ess, 75/694 yılında; Madelung 73/692'ü takip eden yıllarda, Cook da daha sonraki yıllarda ve Kutlu ise 75/694 ile 80/699 yılları arasında yazıldığı kanaatindedir. İbn Ebî Ömer el-Adeni'nin onun tamamını, İbn Ebi'l-Hadîd, Zehebî ve İbnü'l-Hacer'in farklı kaynaklardan ve bazı farklılıklarla beraber bir kısmını bize ulaştırmış olması, bu eserin Hasan b. Muhammed'e aidiyeti konusunda şüphenin olmadığını açıkça ortaya koyması bakımından oldukça önemlidir. Detaylı bilgi için Bkz.: Sönmez Kutlu, "İlk Mürciî Metinler ve Kitâbü'l-ircâ", **AÜİFD**, 1997, C. XXXVII, s. 322.

30 Kutlu, **a.g.e.**, s. 322.

31 Cahız, Ebu Osman Amr b. Bahr, **Beyan ve't-tebyîn**, thk. Muvaffak Şihabuddin, Darü'l-Kutubu'l-İlmiyye, Beyrut 2009, s. 81; el-Fâkihî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Abbâs, **Ahbâru Mekke fi kadîmî'd-dehr ve hadisihî**, thk. Abdülmelik b. Abdullah

Metinlerdeki devletin kurulması mehdilik ve nüzûl-i İsa anlayışlarının tamamlayıcı unsurudur. Bu iki ismin ifade ettikleri devletin kurulması düşünüldüğünde mehdilik ve nüzûl-i İsa anlayışlarının birbirlerinin mütemmim cüzü olduğu, yani olmazsa olmazı olduğu anlaşılacaktır. Hadis rivayetlerinde güç ve iktidarın ele geçirilmesi, mahza adaletin hâkim olması gibi bazı motiflerle anlatılmak istenen de budur. Aslında imâmlarının gaybete girdiği, bir müddet sonra dönüp geleceği, düşmanlarından intikam alacağı ve ilâhî devleti kuracağı birçok Şif³² tarafından dillendirilen bir husustur. İsa (a.s.)'ın veya Mehdî'nin gelişindeki nihaî hedef tam olarak iktidarın ele geçirilmesidir. Hasan b. Muhammed b. Hanefiyye'nin Sebeiy-ye şeklinde tabir ettiği ve Ebu Hamza tarafından ise Şia diye anılan bu gurubun bu tarz düşüncelerle ilişkilendirilmesi önemlidir. Bu iki metin hicri I. asrın son çeyreği ile hicri II. asrın ilk çeyreğinde bu tarz düşüncelerin temsil edildiği grupları göstermesinin yanında, iki farklı geleneğe mensup isim tarafından eleştirilmesi bu tarz iddiaların Şia arasında yaygın olduğunu yani bir bütün olarak Müslüman topluma nisbetle bu inançların sınırlı kaldığını göstermektedir.

Ulaşabildiğimiz kadarıyla bütünsel olarak nüzûl-i İsa konusundaki itirazları zikreden en eski tarihi kaynak Dırar b. Amr'ın ilk dönemlerdeki Müslümanların siyasî, fikhî ve itikadî tartışmalarından bahsettiği *Kitabu't-tahriş* adlı eser olarak karşımıza çıkmaktadır.³³ Rivayetlerle ihtilafları körüklemeye ve yönlendirmeye fakihlerin oynadığı rolü mizansen şeklinde anlatan Dırar b. Amr konuya şöyle değinmektedir:

“Sonra ona başka bir grup gelerek: “Muhammed'den (a.s.) sonra peygamber gelir mi?” dediler. Dedi ki: “Meryem oğlu İsa bu ümmetten bir adamın arkasında namaz kılacak ve onların önüne geçmeyecek. Domuzu öldürecek, haçı kıracak, cizyeyi kaldıracak ve helal şeyleri artıracak”. Genç biri:” Ey Ebu Hureyre; biz, helalde sadece kadınların artırılmasını istiyoruz” dedi. Ebu Hureyre gülererek: ‘O da aynen artacak’ dedi.” Bunu bir grup kabul edip inandı. Bunlar Haşeviyye ve rivayetlere bağnazca sarılan Mutezemmitin'dirler.

Sonra ona bir grup gelerek: “Muhammed'den sonra bir nebinin olduğunu iddia edenler hakkında ne dersin?” dediler. Dedi ki: “Onlar bidat ehlidirler. Onlardan sakınınız. Nebi (a.s.) şöyle buyurmuştur: “Benden

Düheş, Daru'l-Hıdır, Beyrut, 1994, C. IV, 118; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, Alî b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Ahmed el-Kureşî, **el-Egâni**, Daru'l-Fikr, Beyrut, t.y, C. XXIII, s. 255.

32 Halil İbrahim Bulut, “Şeyh Müffid ve İmâmiyye. Ekolünde Gaybet İnançının Akılleşmesi”, **Cumhuriyet İlahiyat Dergisi**, 2005, C. IX, s. 178.

33 Dırar b. Amr, **Kitabu't-tahriş**, Daru İbn Hazm, Beyrut, 2014; Hüseyin Hansu, “Hicri İkinci Asırda Rivayet Savaşları”, **İslamiyat Dergisi**, 2007, C. X, s. 107-122.

sonra Nebi, Kitabımdan sonra kitap ve sizden sonra ümmet yoktur.' Helal; Peygamber'in diliyle helal kılınan olup, haram da onun diliyle haram kılınandır! Kıyamete kadar bu böyledir. 'Benimle nübüvvet hitama ermiş ve kıyamete kadar mahlukata karşı Allah, benimle hüccet edinmiştir. Kim sünnetimden yüz çevirirse benden değildir.' Kur'an dışında herhangi bir şeyle şifa arayana Allah şifa vermesin! Allah Kur'an'da 'Gönüllerdeki (dert)lere bir şifadır' buyurmaktadır. İbn Mesud: Kur'an ile ve yağmur suyuyla şifa arayın" demiştir. Ali b. Ebi Talip: 'Kim, hakkı yerinden başka bir yerde ararsa, Allah onu saptırır.' demiştir. Bunu kabul edip inandılar ve diğerlerine karşı çıktılar."³⁴

Hicrî II. asırda telif edilen bu eser, problematiğin ilk dönemde taraflar arasında nasıl ele alındığını çok net olarak ortaya koymaktadır. Tarafların iddiaları ve argümanlarına bakıldığında ilk grubun rivayetlerden hareketle nüzul-i İsa'nın gerçekleşeceğini savunduğu ve temellendirdiği görülmektedir. İkinci grup ise bu iddianın hatm-ı nübüvvetle çeliştiğini savunarak reddetmektedir. Alıntılanan metindeki son cümlelerden bu grubun nüzul-i İsa'yı Kur'an dışı bir inanç olarak nitelendirdiği de anlaşılabilir ve inanç konularında Kur'an-ı Kerim'in yeterli olduğu savunulmaktadır. Hatta nüzul-i İsa'nın Hz. Muhammed'in sünnetinden yüz çevirme olduğu bile iddia edilmektedir.

Tartışmaya yer veren başka bir isim de İbn Kuteybe'dir. İbn Kuteybe ise hadisler konusunda mevcut tartışmaları tahlil ettiği ve hadislerle yönelik eleştirilere cevap vermeye çalıştığı *Te'vilü muhtelifü'l-hadis*'te yer alan bir başlık da doğrudan konumuzla alakalıdır. O, eserinde kelimelerin birbiriyle çeliştiğini iddia ettikleri rivayetlerden biri olarak nüzul-i İsa'dan bahsetmektedir. İbn Kuteybe'nin aktardığı tartışmaların kurucu sorunsalının da hatm-ı nübüvvet olduğu görülmektedir:

"Nebi'nin "Benden sonra nebi, ümmetimden sonra ümmet yoktur. Helal; Allah'ın dilimle kıyamete kadar helal kıldığıdır. Haram ise Allah'ın dilimle Kıyamet gününe kadar haram kıldığıdır." dediğini rivayet ettiniz. Sonra da Mesih'in (a.s) ineceğini ve domuzları öldüreceğini, haçı kıracağını ve helallerde ziyadede bulunacağını aktardınız. Hz. Aişe'den (r.anha) "Hz. Peygamber hakkında hatemu'l enbiya deyiniz. Ondan sonra nebi yoktur, demeyiniz!" sözünü naklettiniz. Bu ise tenakuzdur."³⁵

Bazı rivayetlerde tartışmaların olduğuna dair ipuçları bulunmaktadır. Hadis rivayetlerinin metinleri dikkatli bir okumaya tabi tutulduğunda

34 Dırar, a.g.e., s. 96-97.

35 İbn Kuteybe, *Te'vilü muhtelifü'l-hadis*, Daru'l-İbn Kayyim, Riyad, 2005, s. 357-8.

tartışmalı bir ortamın var olduğu ve tartışmaların rivayetlere yansıdığı görülmektedir. Dırar, kabir azabıyla ilgili bölümde Haşeviyye ve Mukalid'in olarak nitelendirdiği grubun "...Şefaati, Deccâli ve kabir azabını yalanlayacak bir grup olacaktır." şeklinde bir rivayeti kabul ettiklerini de belirtmektedir.³⁶ Benzeri ifadeler Abdürrezzâk b. Hemmâm'ın *Musannef* adlı hadis eserinde Ömer (r.a)'dan nakledilmektedir. Ama ortaya çıkacak olan bu grubun inkâr edeceği şeyler arasında recm, havz, güneşin batından doğacağı, mürtekb-i kebirenin cehennemde azabını çektikten sonra çıkacağı da vardır.³⁷ Bütün bu ayrıntılar birlikte değerlendirildiğinde bu rivayetin bu hususları kabul etmeyenlere karşı formüle edildiği rahatlıkla ifade edilebilir. Ancak konumuz açısından önemli olan husus Hz. İsa'nın geri döndüğünde ve mehdî'nin ortaya çıktığında mücadele edeceği varsayılan Deccal'in varlığını kabul etmeyen birilerinden bahsedilmesidir.

Hakeza Ahmed b. Hanbel'in naklettiği bir rivayete göre Kufe mescidinde bulunan Ebu Hureyre'ye yanına uğrayan bir adam "Meryemoğlu İsa ile namaz kılacağını söyleyen İsa sen misin?" şeklinde bir soru yönelmektedir. Ebu Hureyre de "Ey Irak ehli, beni yalanlayacağınızı biliyordum ama bu durum Resulullah'dan duyduğumu size anlatmama engel olmadı."³⁸ cevabını vermektedir.

"İsa'dan başka Mehdî yoktur." rivayetine de bakıldığında sonraki dönemlerde bu rivayetle diğer rivayetlerin sunduğu genel çerçeve arasında oluşan tearuzu gidermeye yönelik yorumlar paranteze alındığında³⁹ bu rivayetin tedavülde olduğu zamanlarda İsa dışında Mehdîleri reddedenlerin olduğu konusunda fikir vermektedir. Bu rivayet İbn Mâce el-Kazvî'nî (ö. 273/887) tarafından tahric edilmiştir.⁴⁰ Ama bu rivayetten önce de İsa Peygamber Mehdî olarak İbn Hanbel'in bir rivayetinde anılmaktadır.⁴¹

36 Dırar, **a.g.e.**, s. 105.

37 Bkz.: Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi es-San'ânî, **Musannef**, thk. Habiburrahman el-Azami, Mektebetu'l-İslâmî, Beyrut, 1983, C. VII. s. 330.

38 İshak b. Râhûye, **Müsned**, thk., Abdülgafûr Abdülhak Hüseyin el-Belûşî, Medine, Mektebtu'l-İmân, 1991, C. I, s. 288, h.no: 262.

39 Kurtubî (ö. 671/1273), İsa'dan başka kâmil ve masum bir Mehdî olmadığı şeklinde yorumlamaktadır (Kurtubî, Şemsüddîn Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed, **et-Tezkire fi ahvâli'l-mevtâ ve umûri'l-âhire**, thk. Sadık b. Muhammed b. İbrahim, Riyad, Mektebetu Daru'l-Minhac, 2004, s. 701). Ebû'l-Hayr Şemsüddîn es-Sehâvî (ö. 902/1497) İsa'nın en büyük Mehdî olmasının Ehl-i beytten ve Peygamberle aynı isme sahip başka bir Mehdî çıkmasına engel olmadığını belirtmektedir ve o da bu rivayetin İsa'dan başka ma'sum ve kamil Mehdî olmadığı şeklinde anlaşılması gerektiğini savunmaktadır. Bkz.: Ebû'l-Hayr Şemsüddîn es-Sehâvî, **el-Kana'a fi ma yahsenü'l-î-hata min eşrâti's-sâ'a**, Süleymaniye Ktp-Esad Efendi, no:1446/2, vr. 33a-b.

40 İbn Mace, **a.g.e.**, C. V, s. 164, h. no: 4038.

41 İbn Hanbel, **a.g.e.**, C. II, s. 411; Durmuş, **a.g.e.**, s. 26. "İmamen Hadiyyen" şeklinde de zikredilmiştir. Bkz.: Nuaym b. Hammâd, Ebu Abdillâh el-Mervezî, **Kitabu'l-fiten**, thk. Semir b. Emir ez-Züheyrî, Mektebetu't-Tevhid, Kahire, 1991, C. II, s. 575.

Ancak Mehdî'nin İsa olduğunu belirten en eski ve ilk kaynaklar olarak karşımıza Nuaym b. Hammâd'ın (ö. 228/843) *Kitabu'l-Fiten*'i ve İbn Ebî Şeybe'nin (ö. 235/ 849) *Musannef*'i çıkmaktadır.⁴² Nuaym b. Hammâd, Mehdî'nin İsa (a.s) olduğu şeklindeki yorumu Hasan Basrî'ye nispet etmektedir.⁴³

Nüzûl-i İsa konusunda sikâ ve adil imamların rivayet ettiği hadislerin çok olduğunu ancak inatçıların reddettiğini iddia eden Kelâbâzî (ö. 380/990)'nin *Meâni'l-ahbâr*'da yer verdiği mevzu bir hadis önemli bir ipucudur: "Kim Mehdî'nin ortaya çıkacağını inkâr ederse Muhammed (a.s)'a indirilene inkâr etmiş olur, kim İsa'nın nüzûlünü inkâr ederse kâfir olur. Deccâl'in hurûcunu reddeden şüphesiz kâfir olur. Kim hayrın ve şerrin Allah'tan olduğuna inanmazsa kâfir olur. Cebrail bana Allah'ın şöyle buyurduğunu haber verdi "Hayır ve şerriyle kadere iman etmeyen biri benim dışımda bir rab edinmiştir..."⁴⁴ Bu uydurma rivayet bir bütün olarak düşünüldüğünde nüzûl-i İsa'yı, Deccâl ve Mehdî'nin ortaya çıkmasını reddedenler aynı zamanda "şerrin Allah'tan olmadığını savunan" çevrelerdir. Mezhep mücadelesi uğruna uydurulan bu rivayet Nüzûl-i İsa ve mehdilik konusunda uydurulduğu dönemdeki tartışmaların boyutunu yansıtmaları açısından önemlidir. Tartışma öyle bir boyuta ulaşmıştır ki bu konuda kabul etmeyen tarafı ilzam edecek türden rivayetler uydurulabilmiştir.

Nüzûl-i İsa'yı ve Mehdiliği Kabul Edenler

Mutezile içerisinde de nüzûl-i İsa'ya değinen isimler olmuştur. Zemahşerî (ö. 538/1144) günümüze ulaşan kelim kitabı olan *Kitabu'l-minhac fi usûlu'd-din*'de nüzûl-i İsa konusuna yer vermese de, nübüvvet iddiasında bulunan için mucizenin gerekliliğinden bahsederken âdetlerin teklif zamanı dışında bozulduğunu ve bunun da kıyamet alâmetlerinin ortaya çıkış zamanı olduğunu belirtmektedir.⁴⁵

Tefsirinde Nisa 159. ayetini açıklarken "Ehl-i kitap'tan hiç kimse yoktur ki kendi ölümünden önce Hz. İsa'nın peygamber ve Allah'ın elçisi ol-

42 İbn Ebî Şeybe, **a.g.e.**, C. XXI, s. 291.

43 Nuaym b. Hammâd, **a.g.e.**, C. I, s. 374.

44 Kelâbâzî, Ebu Bekr Muhammed b. İbrahim b. Yakub el-Buhârî, **Bahru'l-fevâid el-meşhûr bi meâni'l-ahbâr**, thk. Vecih Kemâleddin Zeki, Dâru's-Selam, Kahire, 2008, s. 715; Keşmirî'nin *Tasrih*'ine aldığı bu rivayet eseri neşreden Ebu Gudde tarafından mevzu olduğu belirtilmektedir. (Keşmirî, **a.g.e.**, s. 242) Ebu Gudde, İbn Hacer'in Hüseyin b. Muhammed b. Ahmed ve Muhammed b. Hüseyin b. Raşid el-Ensari gibi isimlerinin biyografilerinde bu rivayeti uydurma olarak nitelendirdiğini ifade etmektedir. Bkz.: İbn Hacer, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali, **Lisânü'l-mizân**, thk. Abdülfettah Ebû Gudde, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2002, C. VIII, s. 75; İbn Hacer, **a.g.e.**, C. V, s. 130.

45 Mahmut b. Ömer el-Zemahşerî, **Kitabu'l-minhac fi usûlu'd-dîn**, thk. Sabina Schmidtke, Daru'l-Arabiyye, Beyrut, 2007, s. 66.

duğuna inanmasın. Yükümlülük vakti bittiği ve ruhu alınmak üzere iken iman getirdiği için bu iman kendisine fayda vermeyecektir.” demektedir.⁴⁶ Zuhruf 61. ayetin tefsirinde “وَإِنَّهُ”daki zamir’in Hz. İsa’ya raci olduğunu dillendirmektedir. Yani Hz. İsa’nın gökten inişi kıyamet alâmetlerinden bir alâmet olarak kabul etmektedir. Bununla birlikte ilgili zamirin kıyametin Kur’an’la bilinmesinden dolayı Kur’an’a döndüğü görüşünü Hasan Basri’ye nisbet etmektedir.⁴⁷

Zemahşerî’ye göre “إِنِّي مُتَوَفِّيكَ” ifadesi “senin ecelini tamamlayacağım, seni kafirlerin öldürmesinden koruyacağım, kendi belirlediğim zamana kadar ölümünü erteleyeceğim ve onların eliyle değil ben seni öldüreceğim.” anlamına gelmektedir. “وَرَأْفَعُكَ إِلَيَّ” ibaresini “seni meleklerimin mekânı gökyüzüne yükselteceğim” şeklinde yorumladıktan sonra devamındaki “مُطَهِّرُكَ”yi ise “kâfirlerin kötü komşuluğundan ve çirkin sohbetlerinden kurtaracağım” şeklinde tefsir etmektedir. Bununla birlikte “Seni yeryüzünden alacağım”, “Gökyüzünden indikten sonra öldüreceğim” ve “Seni uyutacağım, uyurken seni yükselteceğim ve gökyüzünde güven içerisinde uyanacaksın” şeklinde farklı anlamların da verildiğini izah etmektedir.

Ayrıca Zemahşerî, “İsa (a.s)’ın âhir zamanda inmesi durumunda Rasulullah nasıl son peygamber olur?” şeklindeki bir itirazı gündeme getirmektedir. Rasulullah’ın son peygamber oluşunun kendisinden sonra hiçbir peygamberin gelmemesi anlamında olduğunu ve İsa (a.s)’ın ise ondan önceki nebilerden biri olduğunu ifade etmektedir.⁴⁸ O, İsa Peygamber’in önceki peygamberlerden biri olup yeni bir peygamber olmadığı için sorunun olmadığını belirtmekte, nüzûl-i İsa ile hatm-i nübüvvet arasında ortaya çıkan problemi çözmeye çalışarak kabule meyyal bir tavır sergilemektedir.

Zemahşerî ile aynı bölgede yaşayan el-Gazmînî (ö. 658/1260) *Risale-tü’n-nasriyye* adlı eserinde bu konuya değinmiştir. Zahîdî’nin hem Mutezilî hem de onun Hüseyiniye ekolünün ileri gelen bir ismi olduğu ileri sürülmektedir.⁴⁹ Gazmînî Hıristiyanların İsa (a.s)’ın âhir zamanda inmesinin kendileri lehine olduğu şeklindeki muhayyel bir iddialarına yer vermektedir. Bu şekildeki bir iddianın geçersiz olduğunu, onun inişinin Müslümanlar için bir hüccet olacağını çünkü Deccâl’i, Yahudileri ve müşrikleri

46 Zemahşerî, **el-Keşşaf an hakaiki’t-tenzil**, nşr. Halil Me’mun Şeyhâ, Darü'l-Ma’rife, Beyrut, 2009, s. 270.

47 Zemahşerî, **a.g.e.**, s. 995.

48 Zemahşerî, **a.g.e.**, s. 858; Nevevî, **a.g.e.**, s. 75-76;

49 Wilferd Madelung, “Introduction”, **Kitabu'l-mu'temed fi usûlu'd-din**, thk. Wilferd Madelung, Miras-i Mektûb, 2012. s. IX.

öldüreceğini; Muhammed (a.s.)'in dinine yardım edeceğini ayrıca Hanefî bir imama uyacağını iddia etmektedir.⁵⁰

Gazminî, İsa (a.s.)'in hayatta; Muhammed (a.s.)'in ise ölü olmasından dolayı yaşayanın dinini kabul etmek gerektiği şeklinde bir iddiayı ele almaktadır. Muhammed (a.s.)'in ölü, İsa (a.s.)'in da hayatta olması sebebiyle İsa (a.s.)'in Muhammed (a.s.)'dan üstün olduğu iddia edilmiştir. İsa'nın hayatta olduğunu kabul eden Gazminî bu iddiaya iki farklı yönden cevap vermektedir:

Bu şeriatler peygamberlere değil onları gönderenlere aittir ve dinin sahibi hayy olup ölüm ona arız olmaz.

Hızır diri; Musa ölü olduğu halde Hızır'ın dini olmaksızın Musa'nın dini ve Tevratı kabul etmektedirler.

Gazminî, Hıristiyan olan bilgin meliklerle bu konuyu tartıştığını bildirmektedir. İsa (a.s.)'in hayatta olması ortak kabulünden hareketle Müslümanlara üstün gelme çabalarına "Şayet ulu hakan bir belde yöneticilerine ve halkına bir elçi gönderse, uzun yıllar sonra birinci elçinin mesajından farklı olan bir mesajla ikinci bir elçi göndermiş olsa ve daha sonra ilk elçi sağ olduğu halde ikinci elçi ölse siz hangisinin mesajına tabi olursunuz? Son mesajı getirene mi yoksa geçmiş mesajları bildirene mi tabi olursunuz?" şeklinde bir örnekle cevap vermeye çalışmaktadır.⁵¹

Gazminî, İsa (a.s.)'in son peygamber olacağı şeklindeki bir düşünceye, İsa'nın nüzûlünün diğer peygamberlerin nübüvvetini geçersiz kılmadığı gibi Muhammed (a.s.)'in da peygamberliğini geçersiz kılmayacağı argümanı ile karşı çıkmaktadır. Muhammed (a.s.)'in dinini ve ahkâmını değiştirmeden nüzûl edeceğini ve Muhammed (a.s.)'in dininin hakikatinin bir delili olacağını iddia etmektedir.⁵²

İbn Ebi'l Hadid (ö. 656/1258), Mehdî ile alakalı bir bölümde Mesih'in gökyüzünden ineceğinden bahsetmektedir. Ama onun anlatımında Sünnilerden ayrı olarak karşımıza farklı bir motif çıkmaktadır. Süfyânî'nin/

50 el-Gazminî, Necmüddîn Muhtâr b. Mahmûd ez-Zâhidî, **Risaletü'n-nâsiriyye**, thk. Muhammed el-Mısırî, Merkezi'l-Mahtutât ve't-Turas, Kuveyt, 1994, s. 69. Gazminî, Risatu'n-nasiriyye'yi yazdıktan kısa süre sonra vefat etmiştir. Delailü'n nübüvve türünün bir örneği olan bu eser üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde Muhammed (a.s.)'in peygamberliğinin ispatına dair deliller sunulmaktadır. İkinci bölümde nübüvvetini inkâr edenlerin ve risaletinin evrensel olmadığını savunanların iddiaları çürültülmeye çalışılmaktadır. Üçüncü bölümde de Müslüman ve Hıristiyan ihtilafının detaylarına değinilmektedir. (David Thomas, "Al-Zâhidî", **Christian-Muslim Relations A Bibliographical History**, ed. David Thomas, Alex Mallett, Brill, 2012, C. XVII, s. 398).

51 Gazminî, **a.g.e.**, s. 56.

52 Gazminî, **a.g.e.**, s. 69.

Deccâl'in hakimiyeti eline almasından sonra Mehdî'nin zuhûr edeceğini ve Fatımî Mehdî'nin onu ve taraftarlarını öldüreceğini belirtmektedir. Bundan sonra Mesih gökyüzünden inecek, kıyamet alametleri belirecek, Dâbbetü'l-Arz ortaya çıkacak ve teklif ortadan kalkacaktır. Kur'an'ın bildirdiği üzere Sûr'a üflenmesiyle de cesedlerin dirilmesi gerçekleşecektir.⁵³ Bilindiği üzere genel anlatıya göre Deccâl'i öldürecek olan İsa (a.s) iken İbn Ebi'l Hadid'de Mehdî'nin şiddetli olayların (melahim) gerçekleşeceği zaman diliminde daha ön planda olduğu gözükmektedir. Bu durum yalnızca İbn Ebi'l Hadid'in mezhebi kimliği ve itikadî duruşuyla açıklanabilir.

Mutezile içerisinde mehdilik fikrine en sıcak bakan isim olarak karışımıza İbnü'l Ebi'l Hadid çıkmaktadır. O *Nehcü'l-belağa* adlı Hz. Ali'ye nisbetle Şerif Murteza tarafından derlenen esere yazdığı hacimli şerhin birçok yerinde bu konuya değinmektedir. "Bilmiş olun ki, yarın- yarın bilmediğiniz şeylerle gelecek- yönetici, savaşın kötülüklerinden dolayı o kötü fiilleri yapanları sorumlu tutacak." ifadelerini mehdîliğe yormaktadır. Âhir zamanda ortaya çıkacak olan imam ellerindeki yetkiyi kötüye kullanan görevlileri, bundan sorumlu tutacaktır.⁵⁴ Hz. Ali büyük ihtimal kendisiyle alakalı irad ettiği bir hutbede şöyle hitap etmektedir:

"Peygamberleri öldüren, elçilerin sünnetlerini söndürüp zorbalığın sünnetlerini ihya eden Res şehirlerinin sahipleri nerede? Ordularla gidip binleri hezimete uğratanlar, hazırlayanlar ve şehirler kuranlar nerede? Arif olan kişi hikmete koruyucu kılıfını giydirdi. Ona ulaşmak, bilmek ve bütün zamanını ona hasretmek suretiyle onu bütün edebiyetle aldı. O hikmet, ulaşmak istediği hedefi ve aradığı ihtiyacıdır. İslam garip olduğunda onunla garip olur; yere kuyruk sokumuyla vurur ve göğsünü yapıştırır. Arif, hüccetlerin kalıntılarından bir kalıntı ve peygamberinin halifelerinden bir halife olur."⁵⁵

Hutbedeki "yere kuyruk sokumuyla vurur ve göğsünü yapıştırır."⁵⁶ ifadesini yorumlayan İbnü'l Ebi'l Hadid konuyu mehdîliğe getirmektedir. Ona göre bu ifadeleri her grup kendi inançlarına göre yorumlamıştır. İma-

53 İbn Ebi'l Hadid, İzzüddîn Abdülhamid b. Hibetillah b. Muhammed el-Medâinî, **Şerhu Nehcü'l-belağa**, thk. Muhammed Ebu'l Fadl İbrahim, 1959, C. VII, s. 59.

54 İbn Ebi'l Hadid, **a.g.e.**, C. IX, s. 40, 46; Şerif Radî, **Nehcü'l-belâğa**, çev. Adnan Demircan, Beyan, İstanbul, 2009.

55 Şerif Radî, **a.g.e.**, s. 191-192.; İbn Ebi'l Hadid; **a.g.e.**, C. X, s. 95; Buradaki arif kelimesi asıl metinde geçmemektedir. Tercümanın tasarrufu olan tercümede yer edinmiştir. İbn Ebi'l Hadid, buradaki zamirin Allah'a veya İslam'a dönebileceği ihtimali üzerinde de durmaktadır. Bkz.: İbn Ebi'l Hadid, **a.g.e.**, s. 98.

56 "إذا اغترب الإسلام وضرب بعسيب ذنبه و الصق الأرض بجرائه، من بقايا حجة) Demircan, buradaki ifadelerin zayıflıktan kinaye olduğu şeklindeki Şeyh Muhammed Abduh'un yorumuna yer vermiştir. Bkz.: Demircan, **a.g.e.**, s. 192.

miyye Şiasî'nin bundan murat edilenin Mehdî Muntazar, Felsefecilerin "ârif", Sufilerin ise "Allahın yeryüzündeki velisi" olduğunu iddia etmektedirler. Dünya, sayısı kırk olan abdallardan, yedi tane olan evtadlardan ve bir kişi olan kutuplardan asla yoksun kalmayacağı, kutub öldüğünde onun yerine evtadlardan biri geçeceğini, kırk kişiden biri vefd olacağı ve Allahın seçtiği velilerden birinin de onun yerine abdâl olacağı şeklindeki sufi telakkiyi aktardıktan sonra sözü "Ashabımız" dediği gruba getirmektedir. Onun mensubu olduğu anlayış da Allah'ın ümmeti adalet ve tevhid ehlinde imanlı âlimlerden oluşan bir gruptan hali bırakmayacağını ve icmanın da bu ulemanın sözlerinden dolayı delil olacağını iddia etmişlerdir. Onlara göre Ali'nin sözleri her ne kadar bu âlimler cemaatini işaret etmese de onlardan her birinin vasfını ortaya koymaktadır.⁵⁷

İbn Ebi'l Hadid devamında bununla zamanın sonunda Muhammed (a.s) soyundan olan kâimin kastedilmesinin de uzak bir ihtimal olmadığını belirtmektedir. Hz. Ali'nin bu sözlerinde mevzu bahis kişinin hal-i hazırda mevcut olduğuna dair bir delilin olmadığını vurgulayarak aslında Şia'nın Mehdî telakkiisini kabul etmemektedir. Metinde "halife" ve "hüccet" kelimelerinin geçmesinin Şii anlayışı desteklemediğini, zira tasavvuf ehlinin, felsefenin kendi öncüleri için de bu sıfatları kullandığını ve kendi ashabının da her devirdeki müslümanların bilginlerinin, Allah'ın hükmünü uygulama hususunda yeryüzünde onları halife tayin etmesi ve icmalarının hüccet teşkil etmesi dolayısıyla bu iki kelimeyi kullanmaktan imtina etmediklerini belirtmektedir. Onun tercihi de bu son açıklamadan yanadır.⁵⁸

İbn Ebi'l Hadid, Ali (r.a)'nin anlamları kapalı olan sözlerini açıkladığı bölümde "Dinin lideri kuyruğuyla yere vurur; böylece sonbahar bulutları gibi onun etrafında toplanılır."⁵⁹ cümlesine tekrar yer vermektedir. "Ya'sûb" kelimesinin o gün insanların işlerini yöneten büyük lider olduğunu Şerif Radî'den aktarmaktadır. Hz. Ali'nin melahimden bahsettiği rivayetlerinden biri olduğunu belirtmektedir. Ona göre bu rivayette kendi "ashabının" da kabul ettiği âhir zamanda ortaya çıkacak Mehdî'den bahsedilmiştir. "Kuyruğuyla yere vurur" ifadesi kaos ve huzursuzluk sürecinden sonra istikrar halinin ikame edilmesi anlamına gelmektedir. Çünkü "Ya'sûb" arıların lideri olup zamanının çoğunu uçurak geçirir; kuyruğuyla yere vurduğunda ise uçmayı ve hareket etmeyi terk eder.⁶⁰ Bu noktada İbn Ebi'l-Hadîd bahsettiği Mehdî'nin İmamiyye'nin kabul ettiği korku

57 İbn Ebi'l Hadid, a.g.e., C. X, s. 96.

58 İbn Ebi'l Hadid, a.g.e., C. X, s. 98-99.

59 Şerif Radi, a.g.e., s. 394. (فإذا كان ذلك ضرب يعسوب الدين بذنبه فيجتمعون إليه كما يجتمع قزع الخريف)

60 İbn Ebi'l Hadid, a.g.e., C. XIX, s. 105.

nedeniyle gizlenen, âhir zamanda ortaya çıkacak ve iktidar sahibi olacak Mehdî'yle benzerliğini kabul etmemektedir. Buna ilaveten, kendi mezhebine göre zuhûr edecek Mehdî'nin ülkünün ilk zamanlarında Allah'ın bildiği maslahat gereği çetrefilli olmasının daha sonra da iktidarını ikame etmesi ve işlerinin düzene girmesinin ise ihtimal dahilinde olduğunu belirtmektedir.⁶¹ Mehdî, sahih rivayetlerde haber verilen Benî Ümeyye'den olan Süfyan'ın/Deccâl'in hakimiyeti eline almasından sonra zuhûr edeceğini belirtmektedir. Fatımî İmâm onu ve taraftarlarını öldürecek. O zaman Mesih gökyüzünden inecek, kıyamet alametleri belirecek, Dâbbe-tü'l-Arz ortaya çıkacak ve teklif ortadan kalkacaktır. Kur'an'ın bildirdiği üzere Sûr'a üflenmesiyle de cesetlerin diriltilmesi gerçekleşecektir.⁶²

Mehdiliği ve Nüzûl-i İsa'yı Reddeden Yaklaşım

4.1.1. Mesih'in Yeryüzüne İnmesi

İslamî ilimlere dair literatürde bir tarama yapıldığında nüzûl-i İsa'yı reddeden kimselerin tarihsel tecrübede mevcut olduğu rahatlıkla görülmektedir. Kadî İyaz (ö. 544/1149), bu konuda Mutezile'nin, Cehmiyye'nin ve bunlara tabi olan bazı kimselerin farklı düşündüğünü ifade etmektedir:⁶³

“İsa'nın nüzûlü, Deccâl'i öldürmesi Ehli Sünnet indinde bu konuda sahih hadislerin varid olması sebebiyle haktır ve sahihtir. Akılda ve şeriatta bunu geçersiz kılacak bir şey yoktur. Aksine ispatını zorunlu kılar. Bazı Mutezîliler, Cehmiyye ve onlara tabii olanlar bu hadislerin “(Ve bilin ki, ey müminler,) Muhammed sizin erkeklerinizden hiçbirinin babası değildir, fakat o, Allah'ın Elçisi ve bütün peygamberlerin sonuncusudur. Ve Allah her şeyi hakkıyla bilendir.” ayetiyle⁶⁴ ve Peygamber'in “Benden sonra Nebi yoktur.” sözüyle merdud olduğunu iddia ederek inkâr etmişlerdir.”

Bu tarz metinlerde azımsanmayacak derecede nüzûl-i İsa'ya itirazların olduğu kullanılan siğalardan anlaşılmaktadır. Sâlim es-Seffârîni (ö. 1188) ise felsefeci ve mülhidlerin bunu inkâr ettiğini belirtmektedir. Ama bunların kim olduğuna dair bir bilgi vermemektedir.⁶⁵ Mutezile dışında Cehmiyye ve onlara uyanların nüzûl-İsa'yı kabul etmediklerine dair kayıt belki bir genelleme olabilir ancak adı ne olursa olsun belirli bir çevrede kabul görmediğine işaret etmesi bakımından önemli bir bilgidir.

61 İbn Ebi'l Hadid, **a.g.e.**, C. XIX, s. 105.

62 İbn Ebi'l Hadid, **a.g.e.**, C. VII, s. 59.

63 en-Nevevî, **a.g.e.**, C. XVIII, s.75-76; Azîmâbâdî, **a.g.e.**, s. 458.

64 Ahzab, 33/40.

65 Muhammed es-Seffârîni, **el-Mesihu'd-Deccâl ve esraru's-sâ'a**, Mektebetü't-Türasi'l-İslamî, Kahire, t.y., s. 51.

Zeydî bilgin Kasım er-Ressî'nin *Mecmûu'r-resail* içerisinde oğlu Muhammed tarafından kendisine yöneltilen *Mesailu'l-Kasım* adıyla neşredilen 323 sorudan iki tanesi nüzûl-i İsa ile ilgilidir.⁶⁶ Oğlu Muhammed'in sorduğu 190. meselede Ressî, Hz. Peygamber'den İsa'nın dünyaya geri geleceğine ve gökyüzünden ineceğine dair rivayetlerin var olduğunu belirtmektedir. Bu noktada Ressî, Mutezile'nin nüzûl-i İsa'yı kabul etmediğini ifade etmektedir. Ressî'nin açıklamasına göre Mutezile, İsa'nın dünyaya geri gelmeyeceğini ve Maide 118. ve Âl-i İmrân 55. ayetlerini de bu yönde tefsir ederek Allah'ın onu vefat ettirdiğini kabul etmektedir.⁶⁷

İbn Kuteybe ise hadisler konusunda mevcut tartışmaları tahlil ettiği bölümde herhangi bir isim zikretmese⁶⁸ de konuya ilişkin eleştirilerin mütekellimûn tarafından yapıldığını belirtmektedir. İbn Kuteybe tarafından eleştirilen muhatapların kimler olduğunu net değildir. Ancak bu kimselerin Dırar, Nazzâm, Cahız veya başka mütekellimlerin olabileceği söylenebilir. İbn Kuteybe kitabın ilk bölümlerinde kelamcılardan Ebu'l Hüzeyl Allâf (ö. 235/849-50), İbrahim b. Seyyâr en-Nazzâm (ö. 231/845) ve Cahız (ö. 255/869) gibi Mutezilî âlimlere yer verip eleştirmektedir. Nazzam ile ilgili bölümde onun bazı görüşlerine yer verdikten sonra ileri ki bölümlerde tekrar Nazzâm'ın görüşlerine değineceğini belirtmektedir.

Bu noktada Cahız'ın (ö. 255/869) bir ifadesi de fikir verebilir. Cahız, Hz. Aişe'nin "Hz. Peygamber hakkında hatemu'l-enbiya deyiniz. Ondan sonra nebi yoktur, demeyiniz!" sözünü nakletmekte ve bu ifadelerin literal manada yorumlanmasının sakıncalarını ifade etmektedir. Cahız'a göre bu sözün zahiri anlamı, Mesih'in ineceği anlamına gelmektedir. Oysa Cahız, Hz. Aişe'nin sözünden bu anlamın çıkarılmayacağını şu cümleleriyle özetlemektedir: "Ben, Hz. Aişe'nin ne kastettiğini bilmiyorum ama o 'duyduğunuzu değiştirmeyin, size söylenildiği gibi söyleyin ve aynı lafızlarla rivayet edin!' demiş olabilir."⁶⁹ Bu rivayeti ele alan İbn Kuteybe ise Hz. Aişe'nin İsa (a.s.)'ın ineceğini düşünerek bunu söylemiş olabileceğini iddia etmektedir. Bu da İbn Kuteybe'nin muhatabının Cahız olabileceği ve sözü

66 Ressi, Kasım b. İbrahim, **Mecmûu' kutub ve resailu'l-imam Kasım er-Rassi**, thk.: Abdülkerim Ahmed Cedbân, Daru'l-Hikmeti'l-Yemaniyye, San'a, 2001, C. II, s. 616.

67 Ressi, **a.g.e.**, C. II, s. 617.

68 İbn Kuteybe, **a.g.e.**, s. 357-8.

69 Cahız, Ebu Osman Amr b. Bahr, **Kitabu'l-hayavân**, nşr. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd, Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, Beyrut, 1998, C. I, s. 227; Hüseyin Akyüz, **el-Cahız'ın Hadis-Sünnet Anlayışı**, Ankara Okulu, Ankara, 2014, s. 139; Aynı rivayet Yahya b. Sellam (ö. 200/815) tarafından Ahzab Suresinin tefsirinde nakledilmektedir. Ne var ki rivayet "Şüphesiz İsa b. Meryem adil bir hâkim, hakkaniyet sahibi bir imam olarak incek sonra Deccâl'i öldürecek, haçı kıracak, domuzu öldürecek, cizyeyi kaldıracak..." şeklinde devam etmektedir. Bkz.: Yahya b. Sellam, **Tefsiru Yahya b. Sellâm**, Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, Beyrut, C. II, s. 723

edilen eleştirilerin Cahız tarafından dile getirildiği yönündeki kanaati pekiştirmektedir.

Dırar'ın iddialarına karşı yazılmış tek reddiyenin İbn Kuteybe'nin *Te'vil'i* olduğu ifade edilmektedir. Dırar'ın ismi açıkça zikredilmese de kelamcıların hadise yönelik eleştirileri diye aktarılan iddiaların bir kısmı, *Kitabu't-tahriş*'teki ifadelerle birebir örtüştüğü görülmektedir.⁷⁰ Bir önceki başlıkta Dırar b. Amr'dan tercümesi verilen metinde nüzûl-i İsa rivayetlerini kabul edenleri "Haşeviyye" ve rivayetlere bağnazca sarılan anlamında "Mutezemmitin" olarak vassetmesinden⁷¹ ve onun sünnete yaklaşımdan hareketle kendisinin de kabul etmediği sonucuna ulaşabilir.⁷² Bizzat kendisinin aktardığına göre nüzûl-i İsa "mucmeun aleyh" bir konu olmayıp ihtilafı bir konudur. Onun yaklaşımı göz önünde bulundurulduğunda⁷³,

70 Hansu, "Eser ve Müellifi Hakkında", *Kitabu't-tahriş*, s. XII; Nazzam, Cahız, el-Belhî, Ebu Ali el-Cübbâf gibi Mutezilî isimlerin *Kitabu't-tahriş*'ten istifade ettikleri ileri sürülmektedir (Dırar, *a.g.e.*, s. XV).

71 Dırar b. Amr'ın bu konuyla alakalı rivayetleri kabul edenleri Haşeviyye ve rivayetlere bağnazca sarılan "Mutezemmitin" olarak tanıtmaları da manidardır. Dırar, kabir azabıyla ilgili bölümde Haşeviyye ve Mukallidin olarak nitelendirdiği grubun "...Şefaati, Deccâlî ve kabir azabını yalanlayacak bir grup olacaktır." şeklinde bir rivayeti kabul ettiklerini de belirtmesi önemlidir (Dırar, *a.g.e.*, s. 105). Nüzûl-i İsa rivayetlerinin önemli bir faktörü olan Deccâl'in inkarı ve Haşeviyye'nin bunu sahiplenmesi o gün açısından tarafların kimler olduğunun anlaşılması noktasında katkı sağlamaktadır. Dırar'ın eseri incelendiğinde onun Haşeviyye sıfatını Talha ve Zübeyr'e sevgi besleyen, cennetlik kabul eden ve hükümdarlara tâbi olan fitneciler (Dırar, *a.g.e.*, s. 33), fitneler karşısında köseye çekilmeyi salık veren rivayetlere sarılanlar (Dırar, *a.g.e.*, s. 35), imanda istisna edip mümin olup olmadıklarını gerçek manada Allah'ın bildiğini iddia eden (Dırar, *a.g.e.*, s. 50), ashap hakkında ileri geri konuşmayı yasaklayan, kader ve yıldızlar hakkında konuşulduğunda susmayı salık veren, bazı valilerin yanlışlarını görmezden gelip sultanı Tanrı'nın yeryüzündeki gölgesi addeden vb. tarzdaki rivayetleri kabul edip sultana ve cehalet ehline yakın olan (Dırar, *a.g.e.*, s. 65-8), kabir azabını kabul eden (Dırar, *a.g.e.*, s. 65-8), Hz. Muhammed'in kırk yaşından sonra Allah'ı bilip iman ettiğini, öncesinde Cahiliyye ehlinin onlara muhalefet etmemesi sebebiyle emin denildiğini savunanlar (Dırar, *a.g.e.*, s.105) ve ümmetin karşılaştığı sorunları görmezden gelerek bu konu hakkında fikir yürütmenin bidat olup helal olmadığını ifade eden (Dırar, *a.g.e.*, s. 111) kimseler için kullandığı görülmektedir. İbn Nedim onun "*Kitâbu'r-red alâ'r-Râfıza ve'l-Haşeviyye*" ve "*Kitâbu'r-red alâ'l-Haşviyye fî kavlihâ enne en-nebiyye izâ istağfere li-insan ğufire leh*" isimli iki kitap yazdığını kaydetmiştir (Muhammed b. İshak en-Nedim, *el-Fihrist*, İstanbul, Çıra, 2017, s. 458). Bunlardan hareketle bu sıfatın Dırar'ın "Sahibu sünne ve cemaat" diye tavsif ettiği (Dırar, *a.g.e.*, s. 91) Ehl-i hadis için kullandığı söylenebilir. Bunun basit, rastgele bir niteleme olmayıp muayyen bir zümreyi tasvir ettiği anlaşılmaktadır (Mehmet Emin Özafşar, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arkapları*, Ankara, Otto Yayınları, 2015, s. 72).

72 Klasik Kelam ve Makâlât kitaplarında Dırar'la özdeşleşen fikirleri *Tahriş*'ten takip ettiğimizde benzeri tabloyla karşılaşılacaktır. Örneğin Dırar'ın kabul etmediği söylenen konuların başında şefaati, kabir azabı gelmektedir. Kabir azabı, şefaati ile alakalı rivayetleri kabul edenleri Haşeviyye ve mukallid olarak zikretmektedir (Dırar, *a.g.e.*, s. 105).

73 O, bir rivayetin kabulü için Kur'an-ı Kerim'e uygunluk, "Mucmeun aleyh" ve "maruf" gibi şartları taşıması gerektiğini ifade etmektedir. Bkz.: (Hansu, *a.g.e.*, s. XX)

nüzûl-i İsa'ya dair bilgilerin kesinlik bildirmediği kanaatinde olduğu görülmektedir. O, nüzûl-i İsa'yı zarûrâtı dîniyye olarak kabul etmemektedir.

Şif müfessir Tabersî (ö. 548/1154) -her ne kadar kendisi "teveff"nin mutlak olarak ölüm anlamına gelmediğini ve Zümer suresi 42. ayetini de şahit tutarak zayıf bir görüş olarak nitelendirse de- Maide Suresindeki ayetlerin tefsirinde "teveff" kelimesinin Allah'ın Hz. İsa'yı öldürüp sonra ref ettiği şeklinde bir yorumu Ebu Ali el-Cübbâî'ye nispet etmektedir. Ebu Ali, "...Ve onların arasında yaşadığım sürece yaptıklarına şahitlik ettim. Ama sen canımı aldıktan sonra onların gözetleyicisi yalnız sen oldun..." ayetinden hareketle Hz. İsa'nın öldüğünü savunmaktadır.⁷⁴ Tusî, aynı ayetin yorumunda Cübbâî'nin adını vererek bu görüşü ona nispet etmektedir.⁷⁵ Zeydî bilgin Hâkim el-Cüşemî (ö. 494/1101) de Ebu Ali'nin ayetteki "teveff" ibaresini "vefatü'l mevt" şeklinde anladığını belirtmektedir.⁷⁶ Cüşemî, ref ile alakalı olarak Cübbâî'ye "Hz. İsa'nın Allah'ın hükmü dışında başkasının hükmünün geçmediği bir konuma yükseltildiği" şeklinde bir yorum da atfetmektedir.⁷⁷

M. Zâhid Kevserî kaynak belirtmese de Ebu Ali'den ve bu görüşlerinden bahsetmektedir. Bazı Mutezilîlerin nüzûl-i İsa'yı reddettiklerini belirten Nevevî'nin ifadesini M. Zâhid Kevserî, Ebu Ali ile sınırlandırmaktadır. Ebu Ali'nin şaz görüşlere sahip biri olduğunu iddia etmekte ve *el-Keşşâf* tefsirinden alıntılar yaparak Mutezile'nin bu konudaki görüşünü son dönem Mutezilesinden bir sima olan Zemahşerî üzerinden saptamaya çalışmaktadır.⁷⁸

Basra Mutezilesinin görüşlerini yansıtan en eski eser olarak nitelenen⁷⁹ Ebu Ali'ye nisbet edilen *Kitabü'l-makalat* adlı esere bakıldığında konunun etraflıca tartışıldığı görülmektedir. "Zikru'l-Haşeviyyetü'l-'avam" bölümünde Haşeviye dediği dini yapının bazı inançlarına yer vermekte ve eleştiriler yöneltmektedir.⁸⁰ Yukarıda Şii müfessirlerin nakillerini doğru-

74 Tabersi, Ebû Alî Emînüddîn el-Fazl b. el-Hasen b. el-Fazl, **Mecmu'u'l-beyan**, Müessesetü'l-'Alemlî li'l-Matbuat, Beyrut, 1995, C. III, s. 460.

75 Tusi, Ebu Cafer Muhammed b. el-Hasen b. Alî, **el-Tibyan fi tefsir'ül-Kur'an**, thk. Ahmed Habîb Kâsir el-Âmilî, Daru İhyaüt-Türas'il-Arabi, Beyrut, C. IV, s. 69.

76 el-Cüşemî, Ebu Sa'd el-Hakim Muhammed b. Kerrame, **Tehzib fi't-tefsir**, Mektebetu'l-Câmî'ul-Kebîr, nr:65, C. VI, vr. 19.

77 Cüşemî, **a.g.e.**, C. III, vr.13b.

78 Kevserî, **a.g.e.**, s. 70.

79 Schmidtke, Sabine "Introduction" **The Oxford Handbook of Islamic Theology**, ed. Sabine Schmidtke, Oxford University Press, 2016, s. 7.

80 Ebu Ali el-Cübbâî, **Kitabu'l-makâlât**, Mektebetu Medineti Şehare, no: 69/5, vr. 121b; Ebu Ali'nin *Kitabu'l-makâlât*'ının orijinali Yemen'de Mektebetu Medineti Şehare'de el-Fevaid adlı bir mecmuanın içerisinde yer almaktadır. Çalışmamızda Prof. Dr. Hüseyin Hansu Özel Kütüphanesinde bulunan microfilmden yararlanılmıştır. Yazma eser 117-178 varakları arasında bulunmaktadır. Yazma eser mukaddime ile başla-

hakkında hiçbir şüpheye kapılmayın ve Bana uyun; dosdoğru yol (yalnız) budur.”⁸³ kelamı hakkında bazı kişilerin soru sorarken İbn Abbas’ın “Bu Muhammed (a.s)’dır.” dediğini tahdis etti.⁸⁴

Görüldüğü gibi iddiasını ayetlerle gerekçelendirmeye çalışmakta, iç bağlama özel vurguyla birlikte, bunun Arap diline ait bir ifade tarzı olduğunu vurgulamaktadır: “Şüphesiz her türlü eksiklikten münezzehe olan Allah, Kur’an ile hitap etmiştir. Bütün bu anlamlar onlar tarafından bilinmekteydi. Şüphesiz mantığın hadlerini bilmeyen, Arap dil ilimlerine vakıf olmayan kimselere bunlar sorunlu ve anlamları karışık gelmektedir.”⁸⁵

Cübbâî, kısmen tercümesi verilen bölümde Hz. İsa’nın öldüğünü ve geri dönmeyeceğini iddia etmektedir. Hz. İsa’nın ikinci kez gelmesinin “hatm-ı nübüvvet” ile bağdaşamadığı kanaatini paylaşmaktadır. Sonraki satırlarda Deccâl’in çıkacağına ilişkin bazı hadislerdeki çelişkili ifadelerle atıfta bulunduktan sonra Haşeviyye’nin Kur’an’ın hak olduğunu ve Hz. Muhammed’in hatemü’n-nebiyyin olduğunu ikrar ettiklerini ama Hz. İsa’nın yer yüzüne ineceği rivayetleriyle geçersiz kıldıklarını iddia etmektedir.⁸⁶

Tabersî ve Hakim el-Cüşemî, Zuhruf Suresi 61. ayetin tefsirinde zaminin İsa’ya râci olmadığını, kitapların sonuncu olmasından dolayı kıyameyin delilinin Kur’an olduğunu ve onun son peygambere indirildiğini Ebu Müslim el-İsfahanî’ye (ö. 322/934) nispetle vermektedir.⁸⁷ Bu tarz bir tefsirin genellikle nüzûl-i İsa’yı kabul etmeyenler tarafından verildiği bilinmekle birlikte Ebu Müslim’in tefsir kitabının günümüze ulaşmamış olması onun bu konudaki görüşünü kesin ve net olarak aydınlatmamıza imkan vermediği düşünebilir. Ama Hakim el-Cüşemî’nin tefsirinde nüzûl-i İsa ile ilişkilendirilen her ayette farklı bir yorum nakletmesi göz önünde bulundurulduğunda ve parçalar birleştirdiğinde onun bu konudaki tutumu aydınlatılmış olacaktır.

İsfahanî, İsa Peygamber’in gökyüzüne ref edildiği şeklindeki yorumu reddetmektedir. Ona göre ref, Hz. İsa’nın derecesinin yükseltilmesi ve Allah’ın hoşnut olacağı bir hayat sürmesi anlamına gelmektedir.⁸⁸ İ-

83 Zuhruf, 43/61.

84 Cübbâî, **a.g.e.**, vr. 130a.

85 Cübbâî, **a.g.e.**, vr. 130a.

86 Cübbâî, **a.g.e.**, vr. 130b.

87 Tabersî, **a.g.e.**, C. IX, s. 91; Cüşemî, **ag.e.**, C. III, vr. 41b.

88 Cüşemî, **a.g.e.**, C. III, vr. 13b; İsfahanî’ye göre İsa (a.s)’ı yakalamaya gidenler onu suret olarak tanıyamıyordu ve sadece adı onlar arasında çokça yaygındı. Bundan dolayı onlar Hz. İsa’yı yakalamaya gittiklerinde yakaladıkları kişinin Hz. İsa olduğunu zannetmişlerdi. Hatta yakalamaya gelen bazılarını para verilerek diğer arkadaşlarını yanıltmaları sağlanmış ve parayı alan bu askerler yakladıkları kişinin Mesih olduğunu söylemişlerdir. Bkz.: Cüşemî, **a.g.e.**, C. III, vr. 13a.

fahanî'nin bu yorumunu aktaran Hakim el-Cüşemî, ref'in hakikatinin gökyüzüne yükseltme olduğunu ve müfessirlerin bu konuda ittifak ettiklerini ama İsfahanî'nin bunu reddetme hususunda yalnız kaldığını belirtmektedir. İsfahanî'nin yorumunun ihtimal dahilinde olduğunu ancak söz konusu ittifakın İsfahanî'yi öncelediğini ve haberlerde naklolunduğu şekliyle bunun gökyüzüne yükseltme anlamına geldiğini ve bu durumun mümkün olup bu anlama hamletme noktasında herhangi bir engelin de bulunmadığını savunmaktadır.⁸⁹ Ayrıca Hz. İsa'nın nüzul edeceğine delil olarak sunulan "Ve o, (çocuk,) insanlarla hem beşikte iken, hem de yetişkin bir adam olarak konuşacak.." ayetinde ⁹⁰ geçen "kehlen" kelimesine ilişkin "Allah'ın kendisine vahyetmesi sayesinde olgunlaştığı" şeklinde bir açıklama yapılmaktadır.⁹¹

Bu konuda en detaylı tartışmaya yer veren ve en net cümlelerle Mutezile'nin bu konudaki duyarlılığını yansıtan isim Rüknuddin Ebu Tahir et-Tureysisi'dir. *Müteşabihü'l-Kur'an* adlı eserinde Mutezile'nin usûl-i hamsesi ile ilgili ayetleri yorumlamakta sonra "şüzûz" başlığı altında farklı konulara ve bunlarla ilişkilendirilen ayetlerin tefsirine yer vermektedir.⁹² Nüzûl-i İsa da değindiği bu farklı konulardan biridir. Bu konuyu "İsa'nın ve İdris'in gökyüzüne yükseldikleri iddiaları hakkında" şeklinde müstakil bir başlık açarak ele almaktadır.

Tureysisi, öncelikle İdris Peygamber (a.s) hakkında "Ve Biz onu da yüce bir konuma yükseltmiştik."⁹³ Ayetini değerlendirmeye tabi tutmaktadır. Muhaliflerin "Yüce bir konum" ibaresinden kastedilenin gökyüzü olduğunu iddia ettiklerini ve bu konuda uzunca bir kıssaya yer verdikle-

89 Cüşemî, **a.g.e.**, C. III, vr. 14a.

90 Âl-i İmrân 3/46.

91 Cüşemî, **a.g.e.**, C. III, vr. 28a.

92 Tureysisi, Rüknuddin Ebi Tahir, **Müteşabihü'l-Kur'an**, thk. Abdurrahman b. Süleyman es-Salimî Ma'hadü Mahtutati'l-Arabi, Kahire, 2015, s. 973; Muhakkik Abdurrahman es-Salimî, müellifin ne zaman yaşadığı ve kimliğine dair herhangi bir bilginin olmadığını ifade etmektedir. Ancak müellifin adının tefsirin yazma nüshasında bu şekliyle kaydedildiğini belirtmektedir. Salimî, üç varsayımın olduğunu belirtmektedir:

1. Kâdî'dan önce yaşamış olabilir ve Kâdî ondan ictibas ta bulunmuş olabilir ki bu durumda hicri IV. asırda yaşadığı sonucuna varılabilir.

2. Veya ictibasta bulunan Tureysisi olabilir bu da Kâdî'dan bazı şeyleri ictibas ettiği halde adını zikretmediği ve VI. asır müellifi olduğu gibi sonuç doğuracaktır.

3. Son olarak da ikisinin ortak bir kaynaktan ictibasta bulunduğu söylenebilir. İkisi çağdaş da olabilir ama birbirlerinden bahsetmemiş olabilirler. Bu durumda da Tureysisi, V. ve VI. asır dolaylarında yaşamış olabilir. Muhakkik son varsayımın destekler mahiyette kitapta bulunan kelimî görüşlerin IV. ve V. asırlarda tedavülde olan Mutezili görüşler olduğundan dolayı kaynak zikredilmesinin gerekli görülmediğini belirtmektedir.

Birinci varsayımın daha doğru olduğuna meyletmektedir. Daha ayrıntılı bilgi için Bkz.: Abdurrahman b. Süleyman es-Salimî "ed-Dirâse't-Tureysisi ve kitabuhû", **a.g.e.**, s. 21- 27.

93 Meryem, 19/57.

rini ifade ettikten sonra ayetin zahirinin bununla ilişkili olmadığını ifade etmektedir. Ona göre “Falan kişiyi yüksek bir yere veya yüksek bir konuma yükselttim” anlamına gelebilmesi için رفع fiilinin الي harf-i ceri ile kullanılmalıdır. Birşeyin yükseğe konulması onun için bir şeref ve övgü anlamına gelmez. Şayet böyle olsaydı dağ üstünde olanın ovada olandan durum olarak daha değerli olması gerekirdi. “Senin benim yanımda yüce bir konumun ve yüksek bir mevkin var” ve “O hal olarak daha yüce ve konum olarak ondan daha üsttedir.” denilmesi gibi bundan kastedilenin mekan olmadığı anlaşıldığına göre burada murad edilen konum ve değerdir. Bütün bu dilsel analizlerden hareketle muhaliflerin iddiasının geçersiz olduğunu vurgulamaktadır.

Tureysisî, Nisa Suresi 157-8 ayetlerinden hareketle İsa Peygamber’in öldürülmediği, Allah’ın onu kendine yükselttiği ve yükseltmenin gökyüzüne çıkarılma anlamına geldiğini savunan muarızların iddialarına yer vermektedir. Muhaliflerine ilkin ref olgusu ve teveffî kelimelerini açıklamakta ve onlara şöyle cevap vermektedir:

“Ayetin zahirinin bu konuda bir ilişkisi yoktur. Çünkü biz Allah Teala’nın bir mekânda olmadığını beyan etmiştik. Bu çok farklı anlamlarda Allah’a izafe edilir ve Allah onunla vasıflandırılır. Tıpkı “Ben Rabbime gidiyorum...”⁹⁴ ve “...Allah’a ve Peygamberine göç etmek uğruna evini terk eder...”⁹⁵ ve “Bütün güzel sözler O’na yükselir, bütün doğru ve yararlı işleri O yüceltir.”⁹⁶ ayetlerinde olduğu gibi. Güzel sözlerin yükselmesi uygun olmaz. İş böyle olunca onların ayetle ilgi yorumları da sakıt olur. Ona ref edilmekten kastın semaya yükseltmek anlamına geldiği şeklindeki iddialarının ise bir delili yoktur. Ayetin asıl anlamına gelince aslında biz birinci fasılda üzülen biri için (سَقَطَ فِي يَدِهِ) yani pişman oldu; yok olan bir şey için de (وَضَعُ عَلَى يَدَيْهِ عَدْلًا) yani yok oldu demeleri gibi Arapların sözü güzelleştirmek ve fesahat açısından anlamı farklı lafızlarla ifade ettiklerini açıklamıştık. Onlar, bir kişinin öldüğünü ifade etmek için de (دَعَا اللَّهَ إِلَيْهِ) Allah onu davet etti o da icabet etti), bazen (نَفِدَ أَكَلَهُ) rızık tükendi), bazen de (قَضَى نَحْبَهُ) adağı/sözü yerine geldi) tabirlerini kullanırlar. Ve “رفعه الله إليه: kendine yükseltti” sözünde olduğu gibi buna benzer birçok söz kullanırlar. Tıpkı (قَبِضَ اللَّهُ إِلَيْهِ) demeleri gibi. Allahın “مَتُوفِيكَ وَرَافِعِكَ إِلَيْهِ” sözündeki gibi bu sözle kastedilenin ölüm olduğuna delalet eder. Teveffî ve ref kelimelerinin ikisinin de bir anlamda olduğu bilinsin diye aynı cümlede zikredilmiştir. “بِالْمُؤْمِنِينَ رُؤُوفٌ رَحِيمٌ: müminlere karşı şefkat ve merhametle dolu bir elçi” Ayetinde olduğu gibi iki farklı lafzı birleştirmek ve

94 Saffat, 37/99.

95 Nisa, 3/100.

96 Fatır, 35/10.

o ikisiyle de tek bir anlamı kastetmek de uygundur. Zira “raûf” kelimesi “rahîm” anlamına gelmektedir.”⁹⁷

Ayrıca Tureysisi, Zuhruf Suresinin 61. ayetine dayanarak İsa Peygamber’in dünya yurduna dönüşünün kıyametin kopmasına delalet ettiğini ve onun bir alameti olduğunu ileri sürenlerin bu te’viline karşı çıkmaktadır. Ayetteki kinaye bizatihi İsa Peygambere değil meleklerin inişine râcîdir. Ebu Tahir Tureysisî, Allah’ın “Onlar, ayrıca, ‘Neden ona (alenen) bir melek gönderilmiş değil?’ derler. Ama bir melek göndermiş olsaydık, muhakkak ki, her şeyin hükmü verilip bitmiş olurdu ve onlara (pişmanlık için) başka bir fırsat tanınmazdı.”⁹⁸ ayetinde açıkça belirttiği üzere meleklerin inişini kıyamete bir alamet yaptığını iddia etmektedir. Ona göre ayet ne İsa’nın göğe yükseltilmesini ne de nüzûlünü konu edinmektedir. Şayet kinayenin İsa’ya dönük olduğu varsayılsa bile bizatihi İsa’nın kendisine râcî olmalıdır. İsa Peygamber’in kendisi de kıyametin alameti olmadığı için de ona döndürülmesinin bir anlamı yoktur.⁹⁹

Şayet ondan murad edilenin nüzûl olduğu söylenirse bu da lafzın zahirinden sapma ve delalet açısından kinayenin ayette zikredilen birşeye döndürülmesi mümkün iken bahsi geçmeyen birşeye hamledilmesi anlamına gelmektedir. Kinayenin metinde bahsedilmeyen bir anlama hamledilmesi yalnızca zikredilen anlama döndürülmesinin imkanı olmadığı durumlarda zorunlu olmaktadır. Metinde zikredilemeyen bir anlamın kendisi dışında başka bir anlama değil de o anlama hamledilmesi de ancak üzerinde konsensüsün sağlandığı durumlarda olmaktadır. Tureysisî bu durumu “ولو يؤخذ الله الناس بما كسبوا ما ترك على ظهرها من دابة: Eğer Allah, insanları (hayatta) işledikleri (kötülükler)den dolayı (hemen) hesaba çekseydi, yer üzerinde tek bir canlı varlık bırakmazdı.”¹⁰⁰ ayetinden hareketle örneklendirmektedir. Bu ayetteki (ظهرها) ifadesini yeryüzü dışında bir anlamda anlamak mümkün değildir ve müfessirler de bu konuda hem fikirdirler. Ona göre bu örnekten de anlaşıldığı üzere onların ayeti İsa Peygamber’e hamletmeleri geçersiz olmakta ve bu zamirden kastedilenin meleklerin yaklaşması olduğu şeklindeki yorumun daha doğru olduğu ortaya çıkmaktadır.

Ona göre ayeti başka türlü anlamanın imkanı da vardır. Kinaye eğer İsa Peygamber’e döndürülürse onun kıyamet alameti olduğu iki farklı şekilde anlaşılabilir:

Babasız olarak doğması yönünden kendisinin bir sıfatı olması
İsa Peygamber’in ölülere diriltmesi

97 Tureysisî, **a.g.e.**, s. 1040.

98 En’am, 6/8.

99 Tureysisî, **a.g.e.**, s. 1041.

100 Fâtır, 35/45.

Ölüleri diriltmesinden kıyamete delalet edecek daha açık seçik bir kanıt olamaz. Zira kıyametin hasılası ölülerin diriltilmesidir. İlk anlam doğruya daha yakın olsa da ayette de sanki şöyle denilmiş olabilir: “Şüpesiz İsa Peygamber, ölüleri diriltmesi yönünden kıyamete bir delil teşkil etmektedir. Ve Allah buna Kâdirdir.”¹⁰¹

4.1.2. Mehdi'nin Ortaya Çıkması

Hem Mutezilî hem de Sünnî düşünce içerisinde mehdilik düşüncesini eleştiren isimler var olagelmıştır. Mutezilî bilgin Ebu Ali el-Cübbâî'ye göre Rafizîler Mehdî'nin zuhur etmesini beklemektedirler. Dünyanın ömründen sadece bir gün kalsa bile Allah'ın o günü Ali evladından dünyayı, zulümle olduğu gibi, adaletle dolduracak bir adam çıkıncaya kadar uzatacağını ayrıca Mehdî'nin gayb bilgisine sahip olduğunu iddia ettiklerini belirtmektedir.¹⁰²

Buna ek olarak “Zikru ‘ilmi'l-ğayb” başlığı altında Şia'nın imamın bilgisine dair iddialarını ele almaktadır. İmamın gayb bilgisine sahip olduğu iddialarını öncelikle Hz. Ali'nin İbn Mülcem tarafından öldürülmesine rağmen gaybı bilmediği örneğiyle çürütmeye çalışmaktadır. Ona göre şayet Hz. Ali öldürüleceğini bilseydi “...savaşa giderken tehlikelere karşı hazırlıklı olun.”¹⁰³ ve “...Ve kendinizi öldürmeyin...”¹⁰⁴ ayetleri gereği önem alması gerekirdi. Zira bunun aksi düşünülüğünde Hz. Ali'nin Allah'ın emirlerine uymadığı gibi bir sonuç doğuracağından hareketle Şia'yı ilzam etmektedir. Ayrıca ifk olayına da atıfta bulunarak Hz. Muhammed'in de vahiy inmeden önce kimin doğru kimin müfteri olduğunu bilmediğini belirtmekle gaybın sadece ve sadece vahiy ile bilinebileceğinin de altını çizmektedir.¹⁰⁵ Peygamberler için bile geçerli olmayan bu durumum imamlar için geçerli olmasının düşünüleceğini ifade etmektedir. O, aslında Râfizilerin Kur'an'ı ve nübüvveti inkar ettiklerini, görünürde vasilik düşüncesini temellendirmek isterken nübüvveti yalanladıklarını iddia etmektedir. Şia'nın yaptığının tam olarak nüzûl-i İsa hakkında zındıkların iddiaları gibi olduğunu savunmaktadır. Ona göre “mehdilik nüzûl-i İsa ile aynı mesabededir, zira gayb bilgisi nübüvvetle bilinebilir. Halbuki Allah Muhammed (a.s.)'in “hatemü'n-nebiyyin” olduğunu haber vermiştir. Mu-

101 Tureysisî, **a.g.e.**, s. 1041.

102 Cübbâî, **a.g.e.**, vr. 149b-150a.

103 Nisa, 3/71.

104 Nisa, 3/ 29.

105 Davud (a.s.)'in odasına tırmanan iki meleği tanımaması, Yakub (a.s.)'in Yusuf (a.s.)'in başına gelenlerden habersiz olması, Lud (a.s.) ve İbrahim (a.s.) kendilerine insan suretinde gelen ziyaretçilerin melek olduğunu anlamamaları, Yunus (a.s.)'in gemiye bindiğinde büyük bir balığın onu yutacağını bilememesi gibi birçok örnekle bu iddiasını desteklemektedir. Cübbâî, **a.g.e.**, vr. 150b-151a.

hammed (a.s.)’dan sonra İsa (a.s.)’ın ineceği veya bir imamın gaybı bildiği kabul edilecek olursa bu Muhammed (a.s.)’ın son nebi olmadığı anlamına gelir ki bu da Allah’ı bildiriminde yalanlamak ve nübüvveti geçersiz kılmak anlamına gelmektedir.”¹⁰⁶,

Ebu Ali, “Zikru hadisi’l-Mehdî ve’s-Süfyani” başlığı altında Şia’nın iddia ettiği şekilde Ali evladından Mehdî’nin çıkacağı, yeryüzünü adaletle dolduracağı ve arkasında İsa’nın namaz kılacağı iddiasına da yer vermektedir. Ebu Ali, devamında bu muhal rivayeti temyiz ve rey sahibi olmayanların kabul ettiğini de eklemektedir. Ona göre Süfyânî rivayetleri Halid b. Yezid b. Muaviye ile Abdülmelik b. Mervan arasındaki iktidar mücalesinin bir sonucu olarak Halid b. Yezid tarafından uydurulmuştur. Şia’nın beklenen Mehdî’sinin gaybten haber vereceği şeklindeki iddialara gaybın yalnızca Allah’ın bildiği, Âl-i İmrân 79. ayete atıfla bunun yalnızca peygamberler için geçerli olduğunu vurgulamaktadır.¹⁰⁷ İslam tarihinde bu fenomenin siyasi boyutuna ışık tutan en önemli ve en eski metin olduğu söylenebilir. *Kitabu’l-eğânî*’de geçen bir rivayete göre Halife I. Yezid’in oğlu Halid Benû Mervan’ın hakim kolunun tesirine karşı denge sağlamak amacıyla Süfyânî menkabesini uydurmuştur.¹⁰⁸

Cübbâî’nin mehdiliği hatm-ı nübüvvetle ilişkilendirerek red etmesi önemli bir husustur. Bu büyük ihtimalle Şia’nın Mehdî telakkisinden kaynaklanmış olmalıdır. Vahiy kapısı kapandıktan sonra Mehdî’nin seçilmiş olması; ortaya çıkmasından önce ve ortaya çıktıktan sonra birçok olağanüstülüklerin meydana gelmesi; ma’sum olması ve zâhir-bâtın tüm ilimleri özellikle gayb bilgisine muttali olması şeklindeki Şîî tasavvur Cübbâî tarafından haklı olarak eleştirilmektedir. Cübbâî’ye göre gayb bilgisi nübüvvetle yani vahiy ile bilenebilir. Kur’an nassıyla Muhammed (a.s.)’ın son peygamber olması sabit olmasına rağmen bir imamın gaybı bildiğinin iddia edilmesi Muhammed (a.s.)’ın son nebi olması ilkesiyle çelişmektedir ayrıca bu nübüvveti iptal anlamına gelmektedir.¹⁰⁹

106 Cübbâî, **a.g.e.**, vr. 150a.

107 Cübbâî, **a.g.e.**, vr. 173a.

108 Gerlof Van Vloten **Arab Hâkimiyeti, Şia ve Mesih Akideleri**, çev. M. Said Hatiboğlu s. 102; Cabirî tarafından “mitolojik nitelikli ideolojik muhalefetin” dışavurumu olarak değerlendirilen Süfyânî ve bu sıfatı kullanan farklı kişiler hakkında değerlendirme için Bkz.: Ömer Aras, Halid b. Yezid (ve Ailesi): Siyasi ve Kültürel Etkinliği Üzerine Değerlendirmeler, **İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2017, C. V, s. 160-76.

109 Cübbâî, **a.g.e.**, vr. 150a; Kâdî Abdülcebbâr da imamet bağlamında Şia’ya benzeri eleştiriler yöneltmektedir. Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî fî ebvâbi’t-tevhîd ve’l-adl: et-te-nebbüât ve’l-mu’cizât**, thk. Mahmud Muhammed Kasım, Kahire, ed-Dar’ul-Mısriyye, 1965, C. XV, s. 218-220.

Kâdî Abdülcebbâr da mehdilik konusuna müstakil bir başlık altında olmasa da kısmen değinen bir müelliftir. O, Mecusilerin Mehdî inancına sahip olduklarına değinerek mehdilik düşüncesinin kökenine dair bir imada bulunur. Müellifin aktardığına göre onların Lohrasp'ın oğlu Vish-tapsa'nın neslinden Peshotan denilen¹¹⁰, o güne kadar hayatta olan Mehdîleri vardır. Ona göre aslı astarı bulunmayan bu iddialar küçük bir grup tarafından ortaya atılmış ve Mecusiler arasında yayılmış olmalıdır. Ona göre bu yalan Hıristiyanlar ve başkaları tarafından da paylaşılmaktadır.¹¹¹

Kâdî Abdülcebbâr, sonrasında Şia'nın benzeri söyleme sahip olduğunu belirtmekte, kendi zamanlarında masum bir imamın mevcut olup onlar için ortaya çıkacağını ve Mehdî'nin, onlara ve bütün insanlara hüccet olduğunu savunan Şia'yı eleştirmektedir. Mehdiliği makul görmemekte ve mehdiliğin batıl olduğunu ifade etmektedir. Ona göre Hz. Peygamber iddia edilen konuda dini bir inanç oluşturmamış ve Mehdî'ye davet etmemiştir. Peygamberden sonra ayetler ve mucizeler gösterecek kimsenin olamayacağını ve insanlar için peygamberden başka hüccetin bulunmadığını söylemektedir.¹¹²

Kâdî Abdülcebbâr, Batınî grupları eleştirirken onların mehdilik inancını kullandıklarını farklı örnekler üzerinden ortaya koymaktadır.¹¹³ O, Şia tarihi içerisinde dillendirilen mehdilik iddialarına uzunca yer verdikten sonra kendi zamanında Mehdî'yi'l-Muntazar konusunda konuşan tek grubun Kat'îyye olduğunu belirtmektedir. Ona göre Şii birçok fırkanın görüşleriyle tek tek uğraşmak yerine onların bu konuda dayandıkları naslara dayandırılan görüşlerinin geçersiz kılınması gerekmektedir. Zira onların nassa mebni olan görüşleri çürütüldüğünde ayrıntıda dile getirilen hususlar da geçersiz olacaktır.¹¹⁴ Öncelikli olarak gaybet üzerinde durmaktadır. Kâdî Abdülcebbâr, doğumu ve hâlihazırda nerde olduğu bilinmeyen

110 Mütercimler metindeki "نب فساتش ب: فساره ب: فساتش ب" Lohrasp'ın oğlu Vish-tapsa'nın neslinden Peshotan olarak çevişmişlerdir. Kadî'nin verdiği bu bilgiyi mevcut Zerdüştlüğün apokaliptik eserlerinden biri olan Zand-i Vohuman Yasht ve bir başka Pehlevî metin olan Zamasp-Namak da desteklemektedir (The **Zand i Wahman Yasn: A Zoroastrian Apocalypse**, nşr. Carlo G. Cereti, Roma, Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1995, s. 167; H.W. Bailey, To the Zamasp-Namak, I-II. **BSOS**, Londra, 1930, C. VI, s. 56, 585). Müslümanların zaferini bir felaket olarak tanımlayan bu metinler dünyanın sonunda Peshotan isminde kurtarıcının geri dönüşünü müjdelemektedir. Bu metinlerin, Zerdüşst din bilginlerinin İslamî fetihlerle oluşan olumsuz durumu toplumlarına açıklamaya gayret ettikleri bir sırada tamamlandığı ifade edilmektedir. Detaylı bilgi için Bkz.: Mehmet Alıcı, Perception of Islam in Zoroastrian Zand Literature, **İlahiyat Studies**, 2017, C. VIII, s. 206-207.

111 Kâdî Abdülcebbâr, **Tesbitu delâil'n-nübüvve**, çev. Ömer Aydın-M. Şerif Eroğlu, TYEKB, 2017, İstanbul, s. 352.

112 Kâdî Abdülcebbâr, **a.g.e.**, s. 354-6.

113 Kâdî Abdülcebbâr, **a.g.e.**, s. 696.

114 Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, C. XX, s. 182.

birinin imam olduğu şeklindeki iddianın geçersiz olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca Şia'nın iddia ettiği gibi korku halinden dolayı imam gaybette ise bu korku hali geçmiş olmasına rağmen hala gaybet halinin devam etmesini de anlamsız bulmaktadır. İsa Peygamber hakkında gelen rivayetlere benzer ve yakın anlamlı haberlerle istidlalde bulunmanın da onlara bir dayanak ve destek olamayacağını savunmaktadır. Muntazar Mehdî düşüncesinin dayanaktan yoksun olduğunu ve ilgili rivayetlerin batıl olduğunu belirterek mehdilik düşüncesini olumsuzlamaktadır.¹¹⁵

Mehdiliği ve Nüzûl-i İsa'yı Yorumlayan Yaklaşım

Nüzûl-i İsa'yı kabule meyyal olan bazı kelamcılar bu inançla ortaya çıkan bazı problemler karşısında farklı yorumlar yapmaktadırlar. Bu temelde rivayetlerin otoritesi karşısında geliştirilen bir tavırdır. "Hz. İsa'nın ölümü ve âhir zamanda dünyaya dönüşüne ilişkin âyetler açık anlamlı olmadığı ve bu konuda pek çok hadis bulunduğundan nüzûl-i İsa olayını bütünüyle reddetmek doğru değildir. O halde İsa ruhlu-bedenli bir varlık olarak ilâhî huzura yükseltilmemiş, tabii ölümle ruhu kabzedilmiştir. Ancak konuyla ilgili hadisler de dikkate alınarak uygun şekilde te'vil edilmelidir." şeklindeki son zamanlarda çokça dillendirilen anlayış olduğuna dikkat çekmek gerekmektedir. Muhammed Abduh (ö. 1313/1905) ve M. Reşîd Rızâ (ö. 1354/1935) gibi bazı âlimlerin bu görüşte oldukları iddia edilmektedir.¹¹⁶ Modern dönemde çokça dile getirilen bu tarz tevillere Sünnî klasik dönemde de rastlanmaktadır.¹¹⁷

Mutezile'nin ileri gelenlerinden Kâdî Abdülcebâr (ö. 415/1025), *Tenzîhü'l-Kur'ân ani'l-metâ'in*'de Zuhurf Suresi 61. ayetin tefsirinde şu yorumu yapmaktadır:

"Denilebilir ki 'Muhakkak ki o, kıyamet için bir bilgidir. Artık ondan asla şüphe etmeyin' ayetinden kastedilen nedir? Ona cevabımız haberlerde, İsa'nın kıyametin kopacağı zaman nüzûl edeceği ortaya çıkmaktadır. Allah Teala O'nu kıyamet için bir delalet kılmıştır. Bu sebeple "Ondan [kıyametten] asla şüphe etmeyin" buyurmuştur. Zira ilim ve delaletin ikisi zandan ve tartışmadan alıkoymaz."¹¹⁸

115 Kâdî Abdülcebâr, **a.g.e.**, s. 183.

116 İlyas Çelebi, "İsâ", **DİA**, İstanbul, 2000, C. XXII, s. 473-4.

117 Bekir Topaloğlu, **Emali Şerhi**, İfav Yayınları, İstanbul, 2015, s. 74; Teftezani, **a.g.e.**, C. V, s. 317; Tokâdî, **Tevîl-i ehâdis-i eşrât-ı sa'a**, vr. 14b (aktaran: Halil İbrahim Şimşek, "Kıyamet ve Alametlerinin Tasavvufî Tecrübe Açısından Yorumlanması", **Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, Ankara, 2007, C. XIX, s. 123-142.

118 Kâdî Abdülcebâr, **Tenzîhü'l-Kur'ân 'ani'l-metâ'in**, Daru'l-Nahdatü'l-Hadise, Beyrut, t.y., s. 380.

O, ref'i cismanî olarak kabul etmeye meyyal olduğu görülmektedir.¹¹⁹ Ancak *el-Muğnî*'nin XVI. cildinde teklif bağlamında kıyamet alametlerine değinmekte ve farklı bir tavır sergilemektedir. Bazı araştırmacılar Kâdî Abdülcebbâr'ın bütün eserlerine müracaat etmeksizin sadece tefsirindeki ifadesinden onun yaklaşımını ortaya koymaya çalışmaktadırlar.¹²⁰ Nüzûl-i İsa açısından en önemli ifadeleri şunlardır:

“İsa (a.s) ile ilgili mevzuya gelecek olursak, haberde rivayet edildiği gibi [gelecekte] ineceğinin delaleti üzerinde tevakkuf edilmesi gerekmektedir. [yani haberlerde aktarılan şeylerin delaleti problemlidir.] Haberin vârid olduğu şekliyle en yakın anlam da [mümkün olan tevil] onun [İsa'nın] şeriat makamını ikame eden biri olacağı, şeriatı tatbik edeceği ve zulmü kaldırdığı gibi, şeriata getirilen haleli de gidereceği, adaleti tesis edeceği şeklinde anlaşılabilir. Ve böyle birşeyin söz konusu olduğu durumda İsa (a.s)'ın Muhammed (a.s) ümmetinden biri olması gerekir. Bu konudaki rivayetler kesinlik bildirmemesinin yanında zamanımızda [koşullarında] derinlemesine bir inceleme yapmamızın imkanı yoktur. Dolayısıyla konunun üzerinde tevakkuf etmek gerekmektedir. Eğer bu durum [İsa'nın inmesi] olursa İsa'nın (a.s.) mucize göstermemesi ya da inişinde birtakım mucizelerin gerçekleşmemesi ya da inişinin bir yönüyle mucizevi olmaması gerekir. Şayet nüzûl ile ilgili haberler yukarıda zikrettiğimiz hususları içeriyorsa o halde iptal edilmesi gerekli olur; yok eğer içermiyorsa, bahsettiğimiz yönde te'vil edilir.”¹²¹

Deccâl, Ye'cüc ve Me'cüc konusunda da benzeri tavra sahip olan Kâdî Abdülcebbâr'a göre öncelikle rivayetler bir bütün olarak değerlendirilmelidir. Teklifin ortadan kalkmasına delalet eden emarelerin ve mucizelerin ortaya çıkışını barındırıyor, teklifin kesintiye uğraması söz konusu ise bunların olması uygun olmaz. Her şeyin teklif prensibine uygun olması gerekir zira insanın imtihanın temeli buna dayanır. Nüzûl-i İsa, Deccâl'in çıkışı, Ye'cüc ve Me'cüc gibi olağanüstü olayların gerçekleşmesi imtihan prensibiyle uyuşmuyor gibi gözükmemektedir. Çünkü teklifin var olduğu süre zarfında bunların ortaya çıkması uygun gözükmemektedir. Bu konudaki haberler teklif prensibini zedeleyecek bir mahiyet arz ediyorsa, böyle bir durumda ise olağanüstü olaylarla teklifi telif mümkün değildir. Eğer haberler hârikulâdeler ifade etmiyorsa o zaman bu tarz fenomenler mükellefiyetin olduğu bir ortamda gerçekleşebilir. Bu prensip dahilinde

119 Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl: et-teklif**, thk. Abdülhalim Neccar- Muhammed Ali Neccar, Kahire, 1965 C. XI, s. 527; Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl: 'icazü'l-Kur'an**, thk. Emin el-Hûlî, Kahire, 1965, C. XVI, s. 137.

120 Sifil, **a.g.e.**, s. 64.

121 Kâdî Abdülcebbâr, **a.g.e.**, C. XVI, s. 431-432.

haberler yorumlanır.¹²²

Kâdî Abdülcebbâr'ın nüzûl-i İsa konusundaki bu tavrı kendinden sonraki eskatolojik kurtarıcı inancını savunan bazı kesimler tarafından eleştirilmiş ve mutlak red ile özdeşleştirilmiştir. İmamî bilgin İbn Tâvûs (ö. 664/1266) *Sa'dü's-sü'ûd* adlı eserinde Kâdî Abdülcebbâr'ın *Fevai-dü'l-Kur'an ve edilletihi* isimli bir eserinden iktibaslarda bulunmakta ve eleştiriler yöneltmektedir. Bu eleştirilerden birisi Kadı'nın nüzûl-i İsa'ya yönelik yorumlarına yöneliktir. Alıntıya göre Kâdî Abdülcebbâr'ın, "İmdi, (savaşa) hakikati inkara şartlanmış olanlar ile karşılaştığınız zaman onları alt edinceye kadar boyunlarını vurun ve sonra iplerini sıklaştırın ama sonra ya bir lütuf olarak yahut fidye karşılığı (onları serbest bırakın) ki savaşın izleri tamamiyle silinebilsin..." şeklindeki Muhammed Suresi 4. ayetindeki savaşın bitmesini ifade eden "حتى تضع الحرب أوزارها" şeklindeki ibare nüzûl-i İsa ile birlikte gerçekleşeceği öngörülen, dinler tarihi literatüründe "Armagedon" olarak bilinen savaştan sonraki süreçle ilişkilendirildiği ifade edilmiştir.¹²³ Bundan sonra Kadı'nın şu sözlerine yer vermektedir:

"Nüzûl-i İsa'nın bilinen şekliyle mümkün olmadığını açıklamıştık. Teklif müessesesi varlığını sürdürmektedir. Böyle bir durum yalnızca teklifin sona ermesi durumunda mümkün olur ve böylece eşratü's sâa'den biri olur. Çünkü Allah'ın adetleri/genel geçer ilahi uygulamaları teklif olmadığı durumda bozması mümkün olsa da peygamberlerin olduğu dönemlerde teklif kurumu varlığını korurken bozması mümkün değildir."¹²⁴

Kâdî Abdülcebbâr'dan alıntılacağı bu yoruma karşı çıkan İbn Tavus müslümanların benimsediği apaçık bir olgu olan; İsa Peygamber'in Decâl'i öldüreceği, Muhammed Peygamber'in soyundan olan Mehdî'nin arkasında namaza duracağı ve birçok muhaddis tarafından nakledilen rivayetler ortadayken, bilinen şekliyle nüzûl-i İsa'nın nasıl reddedebileceğini sormaktadır. Ayrıca Kadı'nın, peygamberler dönemi hariç âdetleri ihlal etmenin mümkün olmadığı şeklindeki yorumuna katılmamaktadır. Tarihten, akıl ve nakil yoluyla âdetlerin ihlal edildiğinin bilindiğini ve bunun da mümkün olduğunu savunarak Kâdî Abdülcebbâr'a karşı çıkmaktadır.

122 Kâdî Abdülcebbâr, **a.g.e.**, C. XVI, s. 432-433.

123 Ahmed b. Hanbel'in Müsned'inde tahrîc ettiği bir rivayette de İsa Peygamber'in icraatlarıyla savaşın sona ereceği bu deyimle ifade edilmiştir. Bkz.: Ahmed b. Hambel, **a.g.e.**, II, 411, C. XV, s. 187, 9323; Nuaym b. Hammâd, **a.g.e.**, C. II, s. 569, 579; İbn Mace, **a.g.e.**, C. V, s. 200, h. no: 4077 (اهرازو أ ب رح ل ا ع ض ت و ة ي ز ج ل ا ع ض ي و) Bu tarz bir yorum klasik dönem müfessirlerinde görülmektedir. Bkz.: İbn Arabî, **Ahkamü'l-Kur'an**, Muhammed Abdülkadir Ata Beyrut, Darü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003, s. 133.

124 İbn Tavus, Radıyyüddin Alî b. Mûsâ b. Ca'fer, **Sa'dü's-sü'ûd**, thk. Faris Tebrîziyân el-Hassûn, Kütüphane-i Milliyi İnan, Kum, 1960, s. 371-2.

Devamında asabiyyet ve cehaletin bu yorumu dillendiren Kâdî Abdülcebbâr'ı bu tarz -iddia sahibini gafillerden yapan- sonuçlara yönlendirdiğini iddia etmekte ve teklifin olmadığı zamanlarda nüzûl-i İsa'yı mümkün görmesini Kâdî Abdülcebbâr'ın ilginç görüşlerinden birisi olarak nitelemektedir. Okuyucuya "Kâdî Abdülcebbâr'ın teklifin ortadan kalktığı bir zamanda İsa'nın inmesini mümkün görüp vacip ve mendup ibadetlerden sorumlu olamayacağına inandığını görüyor musun?, Müslümanlardan kimse dünya hayatında sağlıklı, akil ve baliğ olan bir kişinin genel olarak tekliften ârî olduğunu iddia etmiş midir?" diye sormaktadır.

İbn Tavus'a göre Kadî'nin nüzul-i İsa'yı bu tarz yorumlaması onun mehdiliğe yaklaşımından kaynaklanmıştır. O, Kâdî Abdülcebbâr'ın teklifi bahane ederek aslında mehdilik hakkında şaibe uyandırmaya çalıştığını iddia etmektedir:

"Kâdî Abdülcebbâr, Muhammedî sünnetten bilinen şeye muvafık olan şeyden yüz çevirmesi dolayısıyla bu tarz reddedilmesi gereken te'villere sürüklenmiştir. İsa'nın nüzûlünün güç ve iktidarı zamanında olacağı ve Mehdî'nin arkasında namaz kılacağı hakkında varid olan haberleri teklif zamanını bahane ederek nüzûl-i İsa'ya hamletmesi Kâdî Abdülcebbâr için garipsenecek bir durum değildir. O, bu zayıf ve geçersiz sözünü dillendirerek bu konuyu şüpheli hale getirmeyi amaçlamış olabilir."¹²⁵

Zeydî-Mutezilî bilgin¹²⁶ Hakim el-Cüşemî tarafından dile getirilmektedir. Cüşemî, nüzûl-i İsa ile ortaya çıkan problemler karşısında İsa Peygamber'in indiğinden tanınmayacak bir halde olması gerektiğini ileri sürmektedir.¹²⁷ *Sefinetü'l-camia li-envai'l-'ulum* adlı eserinde de bu görüşü Kâdî Abdülcebbâr'a nispet etmektedir.¹²⁸

Kâdî Abdülcebbâr, sorun teşkil ettiği gerekçesiyle teklifi ortadan kaldıran veya kesintiye uğratan bir husus söz konusu olduğunda böyle bir konunun reddedilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Ona göre eğer teklifi ortadan kaldıracak bir durum söz konusu değilse bazı rivayetlerdeki problemler te'vil edilmelidir. Nüzûl-i İsa, Deccâl, Ye'cüc ve Me'cüc konularını bu bağlamda ele alan Kâdî Abdülcebbâr'a göre öncelikle rivayetler

125 İbn Tavus, **a.g.e.**, s. 373.

126 Cüşemî'nin mezhebi kimliği hakkında detaylı bilgi için Bkz.: Ramazan Yıldırım, **Mu'tezile'nin Kelamî Polemikleri Hakim el-Cüşemî Örneği**, İşaret, İstanbul, 2012, s. 34-38.

127 Cüşemî, **a.g.e.**, C. III, vr. 14b.

128 Cüşemî, Ebu Sa'd el-Hakim Muhammed b. Kerrame, **Sefinetü'l-camia li-envai'l-'ulum**, Mektebetu'l-Câmi'u'l-Kebîr, San'a, nr. 2716, C. IV, vr. 84a (Doç. Dr. Ramazan Yıldırım'ın özel kütüphanesinde bulununan mikrofilminden yararlanılmıştır). Ayrıca Bkz.: Cüşemî, **Sefinetü'l-camia li-envai'l-'ulum**, vr. 291. (Çevrimiçi) <http://totfim.com/Manuscripts/Reader/16365#page/292>. 01.07.2018.

bir bütün olarak değerlendirilmelidir. Teklifin ortadan kalkmasına delalet eden işaretler ve mucizelerin ortaya çıkışı gibi bir durumu barındırıyor, bu durum teklifin kesintiye uğraması anlamına gelmektedir ki söz konusu olayların gerçekleşmesi teklif prensibi gereğince mümkün değildir. Ona göre Nüzûl-i İsa, Deccâlin çıkışı, Ye'cüc ve Me'cüc gibi olağanüstü olaylar zâhirî anlamda imtihan prensibiyle uyuşmuyor gibi gözükmektedir. Çünkü teklif var olduğu süre zarfında bunların ortaya çıkması uygun olmaz. Bu konudaki haberler teklif prensibini zedeleyecek bir mahiyet arz etmesinden ötürü te'vil edilmelidir. Söz konusu haberler olağanüstülük ifade etmiyorsa o zaman bu tarz fenomenler mükellefiyetin olduğu bir ortamda gerçekleşebilir. Haberler, bu prensip dâhilinde yorumlanır.¹²⁹ Ayrıca böyle bir durum yalnızca kıyamet alametlerinden biri olarak teklifin sona ermesi durumunda mümkün olabilir.¹³⁰

Zeydî bilgin Cüşemî de bu noktadan hareket ederek teklifle alakalı nüzûl-i İsa'ya değinmiştir. O, Kadî'nın teklife yönelik beliren problem karşısında "İsa (a.s.)'ın ya teklifin zevale uğradığı bir zamanda ortaya çıkabileceği ya da onun İsa olduğunu kimsenin bilemediği ve idrak edemediği bir halde inebileceği" şeklinde bir te'vil yaptığını belirtmektedir.¹³¹

Hem Kâdî hem de Cüşemî tarafından dile getirilen dinî teklifin kesintiye uğrama problemi olarak özetlenebilecek anlayışın hatm-ı nübüvvetten farkına işaret edecek olursak, bu konu genel anlamda nüzûl-i İsa'yı kabul eden ama muhtemel bazı sorunlar karşısında te'vil yolunu seçen bilgiler tarafından dile getirildiği ifade edilebilir. Bununla birlikte bu tartışma "hatm-ı nübüvvet" sorunsalının farklı bir açılımı olarak okunabilir. Hatm-ı nübüvvet ile nüzûl-i İsa'yı uzlaştırmanın sonucunda böyle bir yorum yapılmıştır. Bu yoruma göre Hz. İsa'nın nüzûlü teklifin kalktığı veya Hz. İsa olduğunu kimsenin bilemediği bir zaman diliminde gerçekleşebilir.

Hem Kadî'nın hem de Cüşemî'nin bu yaklaşımlarının arka planında Mutezile'nin mucize telakkisi bulunmaktadır.¹³² Bilindiği gibi Behşemiyeye ekolü olağanüstü durumların peygamberlik iddiasında bulunan kişiyi destekleyen tek delil olarak kabul etmekte ve peygamber dışında birinin elinde olağanüstü olayların cereyan etmeyeceğini savunmaktadır.¹³³ Dolayısıyla keramet ve istidrâc gibi olağanüstü olaylar Mutezile'nin geneli tarafından kabul edilmemiştir. Dinî teklifle bir sorun teşkil ettiği gerekçesiyle nüzûl-i İsa te'vil edilmiştir.

129 Kâdî Abdülcebbar, **a.g.e.**, s. 377-78.

130 İbn Tavus, **Sa'dü's-sü'üd**, thk. Faris Tebrîziyân el-Hassûn, Kütüphaneyi Milliyi İnan, Kum, 1960, s. 371-2.

131 Cüşemî, **Sefinetü'l-camia**, C. IV, vr. 84a.

132 Kâdî Abdülcebbar, **el-Muğni**, C. XV, s. 232-234; Kâdî Abdülcebbar, **el-Muğni**, C. XVI, s. 133.

133 Kâdî Abdülcebbar, **el-Muğni**, C. XV, s. 218, 234; Kâdî Abdülcebbar, **Tesbit**, s. 356.

Mutezilî Sistematik Açısından Nüzûl-i İsa'nın ve Mehdîliğinin Tahlili

Mutezile'nin nüzûl-i İsa ve mehdîliği kabul ettiği şeklinde bir iddiaya Zemahşerî'nin, İbn Ebî'l Hadid'in ve Gazmî'nin yaklaşımları kaynaklık edebilir. Önceki bölümlerde üzerinde ısrarla durulduğu gibi farklı eserlerden yapılan okumalarla farklı bir vaziyetle karşı karşıya kalınmaktadır. Son zamanlardaki bu tarz iddialar ya bilgi eksikliğinden ya da bilinçli bir şekilde "seçici körlükten" dolayı dile gerildiği görülmektedir. Belli bir ideolojiyi desteklemek veya başka ideolojilere karşı çıkmak amacıyla mezheplerin veya kişilerin yaklaşımlarının seçici bir şekilde ele alındığı görülmektedir. Önceki bölümlerde görüşlerine dağınık olarak değinilen Mutezile'nin bu konudaki tutumu üzerinde durulması gerekmektedir.

Muhammed Zahid Kevserî'nin Zemahşerî üzerinden genelleme yaptığından önceki bölümlerde bahsedilmişti. Okuyucu haklı olarak Zemahşerî'nin, onunla birlikte nüzûl-i İsa ve hurûc-ı Mehdî'yi kabul ettiği makalede ortaya konulan İbn Ebî'l-Hadid'in ve ayrıca Gazmî'nin tutumlarını Mutezilî anlayış ve sistematiğe uzlaştırmayabilir. Bu konuya bakıldığında Mu'tezili paradigmayla uzlaştırılması mümkün olmayan bazı hususlar mevcuttur. Tam da bu noktada yukarıda işlendiği tarzda Mutezilî kaynaklarda yapılan araştırma olmasa ve okuyucu yukarıdaki itirazlardan bihaber olsa bir tutarsızlık görecektir. Burada modern okuyucu mu Mutezile'yi öyle görmek istemektedir diye sormak gerekmektedir. Ancak Mutezile'nin sistematiğinin ve bazı eserlerde Mutezile'nin kabul etmediği bilgisinin etkili olduğu yorumu yapılabilir. Hakeza Mısırlı mütefekkir Ahmed Emîn de mehdilikle alakalı olarak benzeri bir düşüncüyü dile getirmektedir.¹³⁴

Aslında önceki bölümlerde gösterildiği üzere böyle bir sorunun var olmadığı çok net olarak gözükmektedir. Kâdî Abdülcebbar açısından olaya bakıldığında haber-i vahidler yoluyla -cebr, teşbih vb. konularda olduğu gibi- dinde büyük hatalar işlendiği için çok dikkatli olmak uyarısını yaparken, "metodik şüphe"nin gerekliliğine vurgu yapmaktadır.¹³⁵ Kâdî Abdülcebbar'ın nüzûl-i İsa ve mehdilik konularında da bu tavrını koruduğu görülmektedir.

Diğer taraftan Mutezile'nin kastettiği anlamıyla tevhid ilkesiyle, emr-i bi'l ma'rûf ve nehy-i ani'l münkerle ve teklif anlayışıyla bağdaştırmanın imkanı yok gibidir. Tevhid ilkesinden¹³⁶ kastedilen Razi'nin ve İmam

134 Ahmed Emin, **a.g.e.**, s. 243.

135 Kırbaoğlu, **Alternatif Hadis Metodolojisi**, Kitabiyat Yayınları, 2002.s. 34.

136 Kâdî Abdülcebbar, **Şerhu'l-usûli'l-hamse**, çev. İlyas Çelebi, TYEKB, İstanbul, 2013, C. I, s. 352.

Mâturidî'nin de Müşebbihe'nin “وَرَأْفِعُكَ إِلَيَّ” ibaresinden hareketle Allah için bir mekan olduğu iddialarına yer vermeleri ve bunu yorumlamaları tevhid ilkesinin bir tezahürüdür.

Ebu Muslim el-İsfahanî'nin ayette kastedilenin gökyüzüne yükseltme olmayıp derecesinin yükseltilmesi¹³⁷ anlamına geldiği şeklindeki yorumunu aktaran Hâkim el-Cüşemî, refin hakikatının gökyüzüne yükseltme olduğunu ve müfessirlerin bu konuda ittifak ettiklerini ama İsfahanî'nin bunu reddetme hususunda yalnız kaldığını belirtmektedir. İsfahanî'nin yorumunun ihtimal dahilinde olduğunu ne var ki söz konusu ittifakın İsfahanî'yi öncelediğini, haberlerde naklolunduğu şekliyle bunun gökyüzüne yükseltme anlamına geldiğini ve bu durumun mümkün olup bu anlama hamletme noktasında herhangi bir engelin de bulunmadığını savunmaktadır.¹³⁸

İmam Tureysisî'nin nüzûl-i İsa'yı bu noktadan hareketle ele alıp reddetmesi Mutezilî tavrın yansıtması açısından önemi haizdir. Mutezilî bir isim olan Zemahşerî de bunun farkındadır ve yukarıda ifade edildiği gibi “seni meleklerimin mekanı gökyüzüne yükselteceğim.” şeklinde te'vil etmektedir.

Emr-i bi'l ma'rûf ve nehy-i ani'l münker gibi bir ilke açısından bakıldığında zulme karşı koyma, adaletsiz idarecilere muhalefet bu ilkenin siyasi yönüken bir bireysel sorumluluğa vurgu yapan yönü vardır. Emr-i bi'l ma'rûfun sadece itaat edilmesi gereken imamın bulunduğu devirde vacip olacağını iddia eden Şia'yı eleştiren Mutezile devlet başkanı ve bireylerin yapmaları gereken şekilde ikili taksime tabi tutmaktadır.¹³⁹ İnsan hürriyeti ve sorumluluğu temellendirmeyi hedef edinen adalet ilkesi Kur'an'daki ilahî buyrukları hayata geçirme sorumluluğunun Müslüman bireylere de yüklendiğini ifade eden “Emr-i bi'l ma'rûf ve nehy-i ani'l münker” ilkesi aslında Müslümanların herhangi bir kurtarıcı beklememeleri gerektiğine işaret eden bir muhteva sahip olduğu ifade edilmektedir.¹⁴⁰

Ebu Ali, Rafızilerin emr-i bi'l ma'ruf ve nehy-i ani'l münkeri gerekli görmediklerini¹⁴¹ ve İmamiyyenin de hiç kimseye emr-i bi'l ma'ruf ve nehy-i ani'l münkerin gaybı bilen imamın kendilerine gelinceye kadar caiz olmadığını¹⁴² savunduklarını söylemektedir. Bu bağlamda anlaşılacağı üzere kanaatimizce bu ilke mehdilik anlayışını olumsuzlayan bir ilkedir.

137 Cüşemî, **a.g.e.**, C. II, vr. 13.

138 Cüşemî, **a.g.e.**, C. XX, vr.14.

139 Kâdî Abdülcebbâr, **a.g.e.**, s. 240-2

140 Yavuz, “**Beklenen Kurtarıcı İnançının İslâm Akaidine Giriş Serüveni**”, s. 192.

141 Cübbâî, **a.g.e.**, vr.147a.

142 Cübbâî, **a.g.e.**, vr.168a.

Ebu Ali ve Kadı Abdülcebbâr'ın gibi Mutezilî simalarının mehdiliğe dair yaklaşımları ortada iken “ashabımız” derken İbnü'l Ebi'l Hadid'in yanıldığı veya genellemesinin yanlış olduğu rahatlıkla söylenebilir. Onun bu iddiasının arkasında uzlaşmacı tavrı¹⁴³ ve bulunduğu konum etkili olmuştur. O her ne kadar ashabımız derken Mutezile'yi kastetse de Mutezile'nin önemli isimlerinden bu iddiayı nakzedecek bilgiler mevcuttur. Aslında İbnü'l Ebi'l Hadid'in kendisi de Ali (r.a)'nin tafdili konusunda Bağdat Mutezilesini takip ettiğini ifade etmektedir.¹⁴⁴ Bununla birlikte mezhebinin mehdilikle ilgili söylediklerini muhtemel gördüğünü belirtmesi de önemlidir. Zira bu ifadelerinden İmamiyye gibi bir itikad unsuru olarak görmemektedir. Ama İbnü'l Ebi'l Hadid'in yaklaşımı tipik anlamda mehdîliği kabul eden Ashabu'l-hadis gibidir. Ne var ki, mehdîliği kabul eden Sünnilerde olayların baş aktörü İsa Mesih iken İbn Ebi'l Hadid'e İmamiyye'de olduğu gibi Mehdî figürü ön planda durmaktadır.¹⁴⁵

Mutezilî sistematik açıdan başka bir problem de rivayetlerde Mehdî'nin hem vasfen ve hem ismen kimin mehdî olacağını açıklanması, Mehdî'nin Hüseyin veya Hasan soyundan çıkacağını belirtilmesidir. Bunu nas ile tayini kabul etmeyen Mutezile'nin siyaset paradigmasıyla ilgili uzlaştırmak mümkün değildir.¹⁴⁶ Ayrıca rivayetlerde tezahür eden deterministik tarih anlayışı da okuyucuyu nüzûl-i İsa'yı kabul eden “Mutezilî tavrı” anlamada hayli zorlayacaktır.

Mutezile içerisindeki bu farklaşma süreci başından geçen tarihi serüvenle doğru orantılıdır. İlk dönem Mutezilesi hâkim paradigmanın belli özelliklerini reddeden ve onunla çatışmaya giren karşı kültür (contre-culture) olduğu söylenebilir. Mutezilî toplumun kendi kültürünü sonraki nesillere aktarmada başarısız olması; Sünnî, Şii ve Zeydî kültürlerin egemenliği altına girmesiyle alt kültür olan Mutezile'ye kendini atfeden birçok isim kendi bölgelerinde bulunan Şii, Sünnî ve Zeydî geleneklerin etkisinde kalmıştır. Mutezilî paradigma beş ilke düzeyinde bir farklılaşma

143 Örneğin; Mutezile'nin vasiyeti kabul ettiği ama bunun hilafet anlamında olmadığını iddia etmesi bahsettiğimiz noktada dikkat çekicidir. Mutezilî birincil kaynaklarca doğrulanmasının imkânı olmayan bu ifadeler büyük ihtimal Mutezilî anlayışla Şia arasında bir uzlaşma çabası olarak yorumlanmalıdır. Bkz.: İbn Ebi'l Hadid, **a.g.e.**, C. I, s. 13.

144 İbn Ebi'l Hadid, **a.g.e.**, C. I, s. 9.

145 İmamiyye Şiası'nın ısrarla İsa (a.s)'ın Mehdî'ye namazda tabi olacağını savması mutlak iktidar sahibinin Mehdî olacağı imasını içermektedir. Bkz.: Şeyh Saduk Ebu Cafer Muhammed b. Ali İbn Bâbeveyh, **Risaletu'l İ'tikâdati'l-İmâmiyye**, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, A.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1978, s. 112.

146 Tureysisî, **a.g.e.**, s. 734-751; Belhî, **a.g.e.**, s. 429-430; Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-usûli'l-hamse**, C. II, s. 694.

yaşamamışsa da özellikle sem'iayyâta dair bazı görüşlerinde sonraki dönemlerinde rivayet merkezli bir hal aldığı söylenebilir.¹⁴⁷

Nüzûl-i İsa meselesini işleyen hiçbir Mutezilî eser bize ulaşmamış olsaydı bile yukarıda sayılan gerekçelerden hareketle Mutezilî tavrı kestirmek çok da zor olmayacaktı. Şunu da belirtmeliyiz ki Kevserî'nin, Ebu Ali'nin görüşünü geri plana iterek onu şaz görüşlere sahip birisi olarak nitelemesi, bununla birlikte Zemahşeri'yi ön plana çıkararak genelleme yapması mutlak surette doğru değildir. Ebu Ali el-Cübbâî, seleflerinin kopuk fikirlerini bütüncül bir yapı haline getirmiş, Mutezile'nin sistemleşmesinde büyük rolü olmuştur.¹⁴⁸ O zamanının en meşhur ve etkisi en yaygın kalamcısı, Mutezilî kelama yön verecek birçok öğrenci¹⁴⁹ de yetiştiren bir âlimdir.

Zemahşerî ve *el-Keşşaf* adlı tefsir'i ise Mu'tezili tefsir geleneği açısından yapı taşı mesabesinde olsa da kelimadan öte tefsirde tanınmıştır. İbnü'l Murteza, Mutezilenin 12. tabakasında yer vermez. Zemahşeri'ye yaptığı iki atıf sadece rivayette bulunmak içindir. Koloğluna göre bu onun Zemahşerî'yi bir kalamcı olarak görmediği anlamına gelir.¹⁵⁰ Mutezile yorum zenginliği ve farklılığının en fazla olduğu, Mu'tezili isimlerin birbirlerine ciddi eleştiriler yönelttiği hususu göz önünde tutulduğunda bir isim üzerinden bütün ekolün yaklaşımını belirlemenin yanlışlığı görülecektir. Dolayısıyla Mutezile tarihi açısından olaya bakıldığında Ebu Ali el-Cübbâî gibi döneminin en önemli âlimi ve Mutezile'nin reisi olan birini paranteze almak, Zemahşerî üzerinden mezhebin genel yaklaşımını ortaya koymak ve belirlemek hatalı bir yaklaşım olacaktır. Ayrıca belirtmek gerekir ki Zemahşerî her ne kadar tefsirinde bu konuyu işlemişse de kabul edenler kategorisinde gösterdiğimiz gibi bir akide unsuru olarak benimsemediği gayet açık bir husustur.

Son dönemde Mutezile'ye dair birçok çalışma Kâdî Abdülcebbâr'ı merkeze alarak Mutezile'ye ilişkin araştırmalar yapılmaktadır. Daha öncesinde de Zemahşerî üzerinden bir okuma yapılmaktaydı. Bu noktada temel problem bu iki bilgin üzerine çalışma yapılırken onların eserlerinin ve görüşlerinin bütün Mutezile'yi temsil ettiğinin varsayılmasıdır. Mutezile'nin başlangıcından bilfiil tarih sahnesinden çekilmesine kadar neredeyse her isimle özdeşleşen ekollerin var olduğu bilinmektedir. Kâdî Abdülcebbâr

147 Bunların başında şefaât, kabir azabı, mizan, sırat ve hilafetin kureşliliği vs. konular sayılabilir. Bkz.: Kâdî Abdülcebbâr, **a.g.e.**, C. II, s. 604,662,692.

148 Orhan Şener Koloğlu, **Cübbailerin Kelam Sistemi**, İsam Yayınları, İstanbul, 2011, s. 43.

149 Koloğlu, **a.g.e.**, s. 69-73.

150 Koloğlu, **Mutezile'nin Felsefe Eleştirisi**, s. 53.

ve onun temsil ettiği Behşemî ekol veya sadece Mutezilî olmayan eserler üzerinden okuma yapmaktan resmin bütününe görülmesinin önünde engel teşkil etmektedir. Bahsedilen bu duruma nüzûl-i İsa ve mehdilik konuları örnek teşkil etmektedir.

Değerlendirme:

Tarih boyunca birçok toplumun muhayyilesinde “kurtarıcı” fikri yer edinmiştir. İslam dininin müntesipleri arasında da kıyamet öncesinde ortaya çıkacak olan “Mesih” ve “Mehdî” kurtarıcı telakkileri bulunmaktadır. Son yüzyıllarda sürekli olarak Müslüman toplumlarda nüzûl-i İsa ve zuhur-i Mehdî tartışma konusu olmaktadır. Konu gündelik dini tartışmaların en popüler başlıkları arasında yerini korumaya devam etmektedir. İlgi çekici bir şekilde çağdaş dönemde bu konu tartışılırken geçmiş döneme dair bazı iddialar ileri sürülmektedir.

Bu makalede, günümüze ulaşan klasik kelimeler, tefsir, hadis ve mezhepler tarihi kitaplarından yola çıkarak nüzûl-i İsa ve Mehdî'nin zuhuru tartışmalarının klasik kelamın bir problemi olduğu ve Mutezile'nin de tartışmaların merkezinde bulunduğu ortaya konulmuştur. Yakın dönemde bu konu etrafında tepkisel bir söylemin ortaya çıktığı görülmektedir. Bu tepkisel söylem klasik dönemde dile getirilen bazı fikirlerin ihmal edilmesini beraberinde getirmiştir. Konu çerçevesinde bu inançta itirazların ve farklı yorumların klasik dönemde var olmadığı ama hadisler karşısında değişen paradigmanın bir sonucu olarak Müslüman toplumlarda bu inancın reddine yönelik yaklaşımların ortaya çıktığı şeklinde iddiaların ise ilmî bir temelden yoksun olduğu ve gelenekle bütünsel anlamda köklü bir bağın kurulamadığı söylenebilir. Ayrıca bu tartışma ortamında Mutezile'nin yaklaşımının tam olarak ortaya konulmadığı da ifade edilmelidir.

Mutezilî isimlerin bu iki fenomeni de kelamî düzlemde ve birçok boyutuyla ele alıp tartıştıkları görülmüştür. Ayrıca Dırar b. Amr, Ebu Ali el-Cübâî ve Tureysî gibi isimlerde görüldüğü üzere yazma eserlerin keşfi klasik İslamî ilimler açısından çok önemli bir konumda durmaktadır. Son zamanlarda Mutezilî eserlerin bulunması ve tahkik edilmesi birçok yanlışın tashihini beraberinde getirmektedir. Bu yüzden bilim insanlarının klasik dönem hakkında konuşurken temkinli adımlar atmaları yapılacak çalışmaların istikbali açısından önem arz etmektedir. Bu geleneğin eserlerinin neşri, nüzul-i İsa ve mehdilik konusundaki yaklaşımların aydınlatılması noktasında önemli bir işlev görmüştür.

Makalede Mutezilî çevrelerde iki konunun hicri II. ve IV. asır dolaylarında eleştirildiği, itirazların yöneltildiği ve reddedildiği ortaya konul-

muştur. Nüzûl-i İsa'yı reddedenlerin Mutezilî veya İtizal çizgisine yakın öncüler olduğu görülmüştür. Dırar b. Amr, Ebu Ali el-Cübbâî, Ebû Müslim el-İsfahânî ve Rüknuddin Ebu Tahir et-Tureysisî bunlardan bazılarıdır. Hem klasik dönemde hem modern dönemlerde nüzûl-i İsa konusuyla alakalı kelimeler kitaplarında değinilen en önemli sorunsal hatm-ı nübüvvet olup konunun özüne dokunan eleştiri olarak karşımıza çıkmaktadır. İtizâl çizgisinde bulunan bu bilginlerin konuyu reddetmelerinde de kurucu sorunsal olan hâtm-ı nübüvvetin etkili olduğu görülmektedir. Bununla birlikte Mutezilî tevhid ilkesinin Tureysisî ve Ebu Müslim örneklerinde görüldüğü üzere konuyu ele alışlarına tesir etmiştir. Allah'ın aşkın bir varlık olduğu; zaman ve mekânla sınırlı olmadığı şeklindeki anlayışın bir sonucu olarak Hz. İsa'nın ref' edildiğini bildiren ayetler te'vil metodolojisi açısından ele alınmıştır.

İbn Kuteybe'nin ilk dönem kelimcilerinin nüzul-i İsa'ya yönelik itirazlarına işaret etmesi ve Zeydî bilgin er-Ressî'nin, Hz. İsa'nın dünyaya geri gelmeyeceğinin ve İsa Peygamberin öldüğünün Mutezile tarafından savunulduğunu belirtmesi göz önünde bulundurulduğunda ilk dönem Mutezilesinin tavrı netleşmektedir. Hakeza, mehdilik de Cübbâî ve Kâdî Abdülcebbâr gibi isimler tarafından reddedilmiştir. Sünnî bilginlerin genelde rivayetlerdeki bazı problemlerden hareketle mehdiliği kabul etmedikleri görülürken Mutezilî alimler kelâmî nedenlerle reddettikleri belirtilmelidir.

Ayrıca Kâdî Abdülcebbâr ve Cüşemî gibi itizal kanadında yer alan simaların alternatif okuma biçimleri geliştirdikleri de belirtilmelidir. İlk Mutezilî bilginler hatm-ı nübüvvet ile ortaya çıkan sorunlar etrafında konuyu tartışılırken daha sonraları bu bilginler tarafından teklifin inkıtaya uğraması bağlamında farklı bir okumaya tabii tutulduğu görülmektedir. İlk dönem bilginleri hatm-ı nübüvvet ile ilişkilendirilerek hem nüzul-i İsa hem de mehdilik kıyasıya eleştiriye tabi tutulup reddedilirken; te'vil yolunu seçen bilginler tarafından "teklifin inkıtaya uğraması" bağlamında ele alınmaktadır. Bu tartışma "hatm-ı nübüvvet" sorunsalının farklı bir açılımı olarak okunabilir. Hatm-ı nübüvvet ile nüzûl-i İsa'yı uzlaştırmanın sonucunda böyle bir yorum yapıldığı söylenebilir.

Mütekaddimun Mutezile ile Müteahhirun Mutezile arasında bir farklılaşma süreci yaşandığı ve Mutezile içerisinde de nüzûl-i İsa konusunda Zemahşerî ve Gazmînî; mehdilik konusunda İbn Ebi'l Hadid gibi isimlerin kabule meyyal durdukları görülmüştür. Teferruattan sayılacak birçok konuda olduğu gibi bu konuda da Mu'tezili âlimlerden farklı görüşte olması doğaldır. Bu sebeple tek bir isim üzerinden mezhebin genel kabulünü ortaya koymak uygun değildir.

Bununla birlikte bu durumun Mutezile ekolünün tarihsel gelişimiyle alakalı olduğu da söylenmelidir. Mutezile'nin Sünnî, Şii ve Zeydî kültürlerin egemenliği altına girmesiyle birlikte alt kültüre dönüşen Mutezile'ye kendini atfeden birçok isim kendi bölgelerinde bulununan Şii, Sünnî ve Zeydî geleneklerin etkisinde kalmıştır. Mutezilî ekolün temel iddialarından vazgeçmeseler de özellikle sem'iayyâta dair bazı görüşlerinde rivayet merkezli bir tutum sergiledikleri görölmektedir.

KAYNAKÇA

- Abdürrezzâk b. Hemmâm, İbn Nâfi es-San'ânî, *Musannef*, thk. Habiburrahman el-Azami, Mektebetu'l-İslâmî, Beyrut, 1983.
- Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb Arnavut, Müessesetu'r-Risale, 2001.
- Akyüz, Hüseyin, *el-Cahız'ın Hadis-Sünnet Anlayışı*, Ankara Okulu, Ankara, 2014.
- Alıcı, Mehmet, Perception of Islam in Zoroastrian Zand Literature, *İlahiyat Studies*, 2017, C. VIII., ss. 189-232.
- Aras, Ömer, Halid b. Yezid (ve Ailesi): Siyasi ve Kültürel Etkinliği Üzerine Değerlendirmeler, *İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2017, C. V, s. 160-76.
- Azîmâbâdî, Ebu Tayyib Muhammed Şemsu, *Avnü'l-ma'bud şerhu süneni Ebi Davud*, Mektebet'ül Selefiyye, Kahire, 1969, C. XI.
- Bailey, H.W., To the Zamasp-Namak, I-II. *BSOS*, Londra, 1930.
- Batuk, Cengiz, *Tarihin Sonunu Beklemek: Ortadoğu Dinlerinde Eskatoloji Mitosları*, İz Yayıncılık, 2003.
- Bebek, Adil, "Kelam İlminde Nüzûl-i İsa", *Tarihte ve Günümüze Tartışmalı İnanç Meseleleri*, İstanbul, İfav Yayınları, 2014, ss. 126-137.
- Bulut, Halil İbrahim, "Şii Firkalarda Gaybet ve Ric'at İnanç", *İslâmiyât*, 2004, C. VIII, ss. 139-156.
- "Şeyh Müfid ve İmâmiyye. Ekolünde Gaybet İnançının Aklîleşmesi", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 2005, C. IX.
- Cahız, Ebû Osmân Amr b. Bahr, *Beyan ve't-tebyîn*, thk. Muvaffak Şihabuddin, Darü'l-Kutub'ul-İlmiyye, Beyrut, 2009.
- Kitabu'l-hayavân*, nşr. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd, Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, Beyrut, 1998, C. I.
- Cereti, Carlo G., *The Zand ĩ Wahman Yasn: A Zoroastrian Apocalypse*, nşr. Carlo G. Cereti, Roma, Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1995.
- el-Cüşemî, Ebu Sa'd el-Hakim Muhammed b. Kerrame, *Tehzib fî tefsir*, Mektebetu'l-Câmi'ul-Kebîr, San'a, nr. 65.
- Sefinetü'l-camia li-envai'l-ulum*, Mektebetu'l-Câmiu'l-Kebîr, San'a, nr. 2716, C. IV.
- Sefinetü'l-camia li-envai'l-ulum*, C. IV, vr. 1-517, (Çevrimiçi) <http://totfim.com/Manuscripts/Details/16365>. 01.07.2018.
- Cübbâî, Ebû Ali, *Kitabu'l-makâlât*, Mektebtu Medineti Şehare, no: 69/5. vr. 115-172.
- Çelebi, İlyas, "İsa", *DİA*, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000, C. XXII, ss. 472-473.

- Çınar, Mahmut, *Tarihte ve Günümüzde Mehdilik*, İstanbul, Rağbet Yayınları, 2013.
- Dırar b. Amr, *Kitabu't-tahriş*, çev. Mehmet Keskin, Hüseyin Hansu, Litera, İstanbul, 2014.
- Kitabu't-tahriş, Mektebtu Medineti Şehare, no: 69/4, vr. 62-117.
- Durmuş, Mehmet Ali, *Mitolojik Kurtarıcı Mehdî*, İşaret, İstanbul, 2015.
- Ebu Davud, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *Sünenü Ebî Dâvûd*, nşr. Şuayb Arnavut ve dğr., Beyrut, Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyeye, 2009.
- Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, Alî b. el-Hüseyin b. Muhammed b. Ahmed el-Kureşî, *el-Egânî*, Daru'l-Fikr, Beyrut, t.y, C. XXIII.
- Emin, Ahmed, *Duha'l-İslam*, Mektebe en-Nahdatu'l-Mısriyye, Kahire, t.y., C. III.
- Ensari, Hasan, "Abû 'Alî al-Jubbâ'î et son livre al-Maqâlât", *A Common Rationality: Mu'tazilism in Islam and Judaism*, ed. Camilla Adang, Sabine Schmidtke ve David Sklare, Würzburg, Orient-Institut Istanbul 2007 ss. 21-39.
- el-Fâkihî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Abbâs, *Ahbâru Mekke fî kadîmi'd-dehr ve hadîsîhî*, thk. Abdülmelik b. Abdullah Düheys, Daru'l-Hıdır, Beyrut, 1994.
- Hansu, Hüseyin, Hicri İkinci Asırda Rivayet Savaşları, *İslamiyat Dergisi*, 2007, C. X, ss.107-122
- Hakyemez, Cemil, *Şîa'da Gaybet İnancı ve Gâib On İkinci İmam el-Mehdî*, İsam, İstanbul, 2016.
- el-Gazmîni, Necmüddîn Muhtâr b. Mahmûd ez-Zâhidî, *Risaletü'n-nâsriyye*, thk. Muhammed el-Mısrî, Merkezi'l-Mahtutât ve't-Turas, Kuveyt, 1994.
- İbn Arabî, Ebubekir, *Ahkamü'l-Kur'an*, Muhammed Abdülkadir Ata Beyrut, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.
- İbn Ebi'l-Hadid, İzzüddin Abdülhamid b. Hibetillah el-Medainî, *Şerhu nehcu'l-belağâ*, thk. Muhammed Ebu'l Fadl İbrahim, 1959.
- İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, thk. Muhammed Avvame, Daru'l-Kible li's-Sekafeti'l-İslamiye, Cidde, 2006, c. XXI.
- İbn Hacer, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali, *Lisânü'l-mîzân*, thk. Abdülfettah Ebû Gudde, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2002.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ahmed b. Saîd el-Endelüsî, *Meratibu'l-icma'*, nşr. Hasan Ahmed İsber, Daru İbn Hazm, Beyrut, 1998.
- İbn Haldun, Ebû Zeyd Veliyüddîn Abdurrahman b. Muhammed el-Mağribî Tûnisî, *Mukaddime*, thk. Mustafa Şeyh Mustafa, Müessesetu'r-Risâle Naşirun, Suriye, Şam, 2016.

Mukaddime, çev. Süleyman Uludağ, Dergah, İstanbul.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, *Te'vîlü muhtelevî'l-hadîs*, Daru'l-İbn Kayyim, Riyad, 2005.

Hadis Savunusu, çev. M. Hayri Kırbaşoğlu, Otto Yayınları, Ankara, 2017.

İbn Mace, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî, *Sünen*, thk. Şuayb Arnavut-Muhammed Kâmil Bebelî, Beyrut, Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.

İbn Murteza, el-Mehdî-Lidînullâh Ahmed b. Yahyâ, *Kitâbu'l-kalâid fî tashîhi'l-akâid*, thk. A. Nasri, Dâru'l- Meşrik, Beyrut, 1986.

Kitabu'l-münye ve'l-emel fî şerhi'l-milel ve'n-nihal, thk. Muhammed Cevâd Meşkûr, Beyrut, Daru'l-fikr, 1979.

İbn Nedim, Muhammed b. İshak en-Nedim, *el-Fihrist*, İstanbul, Çıra, 2017.

İbn Tavus, Radiyyüddîn Alî b. Mûsâ b. Ca'fer, *Sa'dü's-sü'ûd*, thk. Faris Tebrîziyân el-Hassûn, Kütüphanesi Milliyi İran, Kum, 1960.

İlhan, Avni, "Kütüb-i Sittedeki Hadislere Göre Mehdîlik", *Dokuz Eylül Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VII, İzmir, 1992.

İshak b. Râhûye, *Müsned*, thk., Abdülgafûr Abdülhak Hüseyin el-Belûşî, Medine, Mektebtu'l-İmân, 1991.

Kadı Abdülcabar, Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî, *Muğni- 'icazü'l-Kur'an-*, Darü'l-Kutub İlmiyye, Beyrut, 2010, c.XVII.

el-Muğni fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl, thk. İbrahim Medkûr, Kahire, 1965, c. XV.

Tenzihü'l-Kur'ân ani'l-Metâ'in, Daru'l-Nahdatü'l-Hadise, Beyrut, t.y.

Şerhu'l-usûli'l-hamse, çev. İlyas Çelebi, TYEKB, İstanbul, c.I, 2013.

Müteşabih'il-Kur'an, thk. Adnan Muhammed Zerzûr, Daru't-Turas, Kahire, t.y.

el-Mecmû' fi'l-muhît bi't-teklîf, nşr. J. J. Houben, Beyrut, Dârü'l- Meşrik, 1986.

et-Teklif, nşr. Muhammed A. en-Neccar-Abdülhalim en-Neccar, Kahire, ed-Dar'ul-Mısıriyye, 1965.

Tesbitu delâil'n-nübüvve, çev. Ömer Aydın-M. Şerif Eroğlu, TYEKB, İstanbul, 2007.

Kelâbâzî, Ebu Bekr Muhammed b. İbrahim b. Yakub el-Buhârî, *Bahru'l-fevâid el-meşhûr bi meâni'l-ahbâr*, thk. Vecih Kemâleddin Zeki, Dâru's-Selam, Kahire, 2008.

el-Kevserî, Muhammed Zahid, *Nazra 'âbire fî mezâ'imi men yünkuru nüzûle İsâ aleyhi's-selâm kable'l-âhire*, Kahire, 1987.

Kırbaşoğlu, Mehmet Hayri, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, Kitabiyat Yayınları, 2002.

- Koloğlu, Orhan Şener, *Cübbailerin Kelam Sistemi*, İsam Yayınları, İstanbul, 2011.
- Mutezilenin Felsefe Eleştirisi*, Emin Yayınları, Bursa, 2010.
- Kurtubî, Şemsuddîn Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed, *et-Tezkire fi ahvâlî'l-mevtâ ve umûri'l-âhire*, thk. Sadık b. Muhammed b. İbrahim, Riyad, Mektebetu Daru'l-Minhac, 2004.
- Kutlu, Sönmez, "İlk Mürcîî Metinler ve Kitâbü'l-İrcâ", *AÜİFD*, 1997, C. XXX-VII, ss. 317-331.
- Macdonald, D. B., "İsa" *İslam Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1978, C. V.
- Madelung, Wilfred, "İslamî Millennializm" *Mesihî Beklerken*, ed. Ali Coşkun, Rağbet, İstanbul, 2003, s. 126.
- "Introduction", *Kitabu'l-mu'temed fi usûlu'd-din*, thk. Wilferd Madelung, Miras-i Mektûb, 2012
- Müslim, Ebû'l-Hüseyin el-Kuşeyri en-Nisaburi b. el-Haccac, *Sahih-ı Müslim*, thk. M. Fuad Abdülbaki, *Daru İhyai't-Turasi'l-Arabî*, 1956.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî, *Şerhu Müslim*, XVIII, Dâru İhyâi't- türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1972.
- Nuaym b. Hammâd, Ebu Abdillah el-Mervezî, *Kitabu'l-fiten*, thk. Semir b. Emir ez-Züheyrî, Mektebetu't-Tevhid, Kahire, 1991.
- Özafşar, Mehmet Emin, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihî Arkaplanı*, Ankara, Otto Yayınları, 2015.
- Râzî, Hamdan b. Ahmed Ebû Hâtim er-Râzî, *Kitâbu'z-zîne*, thk. Saîd Ğanimî, Menşurâtu'l-Cemel, Beyrut
- Ressi, Kasım b. İbrahim, *Mecmûu' kutub ve resail el-imam Kasım er-Rasi*, thk.: Abdulkerim Ahmed Cedbân, Daru'l-Hikmeti'l-Yemaniyye, San'a, 2001, C. II, s. 616.
- Reşit Rıza, Muhammed, *Tefsiru'l-Menâr*, çev. Mehmet Erdoğan ve diğerleri, Ekin Yayınları, İstanbul, C. VI, 2011.
- Sabri, Mustafa, *el-Kavlü'l-fasl beynellezîne yü'minûne bi'l-gaybi vellezîne lâ yü'minûn*, Mektebetü'n Nur, Kahire, 1986.
- Sarıçkioğlu, Ekrem, "Mehdî", *DİA*, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003, C. XXVIII, ss. 369-371.
- Dinlerde Mehdî ve Mesih Tasavvuru*, Düşün Yayıncılık, İstanbul, 2017.
- Sarıtoprak, Zeki, *Kelam Kaynaklarında Nüzûl-i İsa*, İzmir, Çağlayan Yayınları, 1997.
- es-Seffârîni, Ebu'l-Avn Şemsuddîn Muhammed, *el-Mesihu'd-Deccâl ve es-raru's-sâ'a*, Mektebetü't- Türesi'l-İslami, Kahire, t.y.
- Schmidtke, Sabine, "Introduction", *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, ed. Sabine Schmidtke, Oxford University Press, 2016.

- es-Sehâvî, Ebû'l-Hayr Şemsüddîn, *el-Kana'a fi ma yahsenü'l-İhata min eş-râti's-sâ'a*, Süleymaniye Ktp-Esad Efendi, no:1446/2.
- Sifil, Ebu Bekir, *Nüzûl-i İsa (Bir İtirazın Tahlili)*, Rihle Kitap, İstanbul, 2018.
- Şafii, Muhammed b. İdris, *er-Risâle*, çev. Abdülkadir Şener ve İbrahim Çalışkan, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2012.
- Şerif Radî, *Nehcü'l-belâğâ*, çev. Adnan Demircan, Beyan, İstanbul, 2009.
- Şeltut, Mahmud, *Fetevâ*, Darü's-Şüruk, Kahire, 2004.
- Şimşek, Halil İbrahim, "Kıyamet ve Alametlerinin Tasavvufi Tecrübe Açısından Yorumlanması", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara, 2007, C. XIX, ss. 123-142.
- Şeyh Saduk Ebu Cafer Muhammed b. Ali İbn Bâbeveyh, *Risaletü'l-İ'tikâdati'l-İmâmiyye*, çev. Ethem Ruhi Fırlalı, A.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1978.
- Ünal, Zeki, *Hz. İsa'nın Dönüşü Meselesi*, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2014.
- Üzüm, İlyas, "Recat", *DİA*, Ankara, 2007, C. XXXIV.
- et-Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Tarihu'l-ümem ve'l-mülûk*, nşr. Ebu Süheyb el-Kermî, Beytül-Efkari'd-Düveliyye, Amman, 1967.
- Tabersi, Ebû Alî Emînüddîn el-Fazl b. el-Hasen b. el-Fazl, *Mecmu'u'l-beyan, Müessesetü'l-'Alemlî'l-Matbuat*, Beyrut, 1995
- Takiyyüddîn en-Necrânî, *el-Kâmil fi'l-istiksâ fi mâ belağânâ min kelâmi'l-kudemâ*, thk. es-Seyyid M. eş-Şâhid, Vizâretü'l-evkâf, Kâhire, 1999.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh, *Şerhu'l-makasid*, Alemlü'l-Kutub, Beyrut, 1989, C. V.
- Tekin, Davut, "Hz. İsa'nın Nüzulü İle İlgili Rivayetlerin Tahric ve Tenkidî" (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), *YYÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Van, 2013.
- Tirmizî, Ebu İsa Muhammed b. İsa b. Sevre, *Sünen*, thk. Ahmed Muhammed Şakir ve dğr, Mısır, Matbaatu Mustafa Mustafa, 1975.
- Thomas, David, "Al-Zâhidî", *Christian-Muslim Relations A Bibliographical History*, Ed. David Thomas, Alex Mallett, Brill, 2012, C. XVII.
- Topaloğlu, Bekir, *Emali Şerhi*, İfav Yayınları, İstanbul, 2015.
- Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İsam, İstanbul, 2013.
- Tureysisî, Rüknuddin Ebi Tahir, *Müteşabihü'l-Kur'an*, thk. Abdurrahman b. Süleyman es-Salimî, Ma'hadü Mahtutati'l-Arabi, Kahire, 2015.
- Tusî, Ebu Cafer Muhammed b. el-Hasen b. Alî, *el-Tibyan fi tefsir'ül-Kur'an*, thk. Ahmed Habîb Kâsîr el-Âmilî, Daru İhyaüt-Türas'il-Arabi, Beyrut.

- Vloten, Gerlof Van, *Arab Hâkimiyeti, Şia ve Mesih Akideleri*, çev. M. Said Hatiboğlu, Otto, Ankara, 2017.
- Yahya b. Sellam, *Tefsiru Yahya b. Sellâm*, Darü'l-Kutûbu'l-İlmiyye, Beyrut, C. II, t.y.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "Ebü'l-Avn Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Sâlim es-Seffârî", *DİA*, C. XXX, 2009.
- Beklenen Kurtarıcı İncancının İslâm Akaidine Giriş Serüveni, *Beklenen Kurtarıcı İncancı*, Kuramer, İstanbul, Bildiriler Kitabı, 2017, s. 177-219.
- el-Zemahşerî, Mahmut b. Ömer, *Kitabu'l-minhac fî usûlu'd-dîn*, thk. Sabina Schmidtke, Daru'l-Arabiyye, Beyrut, 2007.
- el-Keşşaf an hakaiki't-tenzil*, nşr. Halil Me'mun Şeyhâ, Darü'l-Ma'rife, Beyrut, 2009.

BENÎ GÂNİYE AİLESİNİN MAĞRİB VE ENDÜLÜS'TE MUVAHHİDLER DEVLETİ'NE KARŞI SİYASÎ-ASKERÎ MÜCADELEDELESİ*

Ali Kanber İlyas'tan çev. Adnan ADIGÜZEL**

Geliş Tarihi: 10.09.2018

Kabul Tarihi: 21.10.2018

Özet

Benî Gâniyye Ailesinin kökleri, Ebû Zekerıyya Yahya b. Ali b. Gâniyye es-Sahrâvî'ye kadar dayanır. Bu kabilenin bağlı olduğu Mes-sûfe, Lemtûne kabilesinden sonra Berberî es-Sanhâce kabilesinin en büyük ikinci koludur. Bu aile, Endülüs'ün doğusundaki Mayûrka, Menûrka ve Yâbise (Blear) adalarında hâkim olmuştur (520-633/1126-1236).

Bu aile, yüzyıl boyunca Muvahhidlere karşı mücadelede liderlik yapmış, Mağrib ve Endülüs'te onlara askerî ve siyasî muhalefette rol almışlardır. Muvahhidlere karşı mücadelelerini kimi zaman Benî Hilâl Arapları ve Oğuz Türkleri, kimi zaman da İspanya Hıristiyanlarıyla işbirliği yaparak sürdürmüştür.

Benî Gâniyye'nin, İfrikiyye'ye çıkarma yaparak buradaki Bicâye, Kosantîn, Kabes ve Kasfa gibi önemli şehirleri ele geçirmeleri Muvahhidlere karşı en büyük darbelerden biri olmuştur. Benî Gâniyye, Muvahhidî halifesi Mansur'un (580-595/1184-1199) onları bölgeden çıkarmasına kadar bir süre buraya hâkim olmuştur. Ancak Muvahhidlerin onlardan tamamen kurtulması ancak halife Muhammed en-Nâsır (595-610/1199-1213) döneminde Doğu Endülüs Adalarındaki (Blear) varlıklarına son verilmesi ile (604/1208) gerçekleşmiştir. Böylece Muhammed en-Nâsır, Benî Gâniyye'nin lojistik yollarını kesmiş olmasına rağmen, onlar son liderleri olan Yahya b. İshak b. Gâniyye'nin 633/1236 senesinde ölümüne kadar isyanlarına devam etmişlerdir. Yahya'nın ölümüyle hayatlarının önemli bir kısmını Muvahhidlerle çetin mücadeleler ile geçirmiş olan Benî Gâniyye ailesinin rolü son bulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Beni Gâniyye, Muvahhidler, Mağrib, Endülüs, Blear Adaları

* Bu makale, Musul Üniversitesi Eğitim Fakültesi, Tarih Bölümü hocalarından Ali Kanber İlyas'ın, *Mecelletu't-Terbiyyeti ve'l-İlm* dergisinde yayımlanmıştır (Cilt: 17, Sayı: 1, Musul 2010 ss. 86-119).

** Doç Dr. Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi ve Sanatları Bölünü Öğretim Üyesi. (adiguzela63@gmail.com)

THE ROLE OF THE GANIYA FAMILY IN THE POLITICAL-MILITARY STRUGGLE AGAINST AL-MOWAHDEEN STATE IN MAGHRIB AND ANDALUSIA

Abstract

This paper talks about the rise of Banu Ghanyah family which had been established by Abu-Zakaryah Yahyah Bin Ali Bin Ghanyah Al-Sahrawi. He is one of Masufa tribe, the second tribe of the Great Sunhajyah after the tribe of lamtuna in East Al-Geria in Andalusia (Island of Mayûrka, Monorka and Yabisa) during the period (520-633 H / 1126 - 1236 A.D.)

His family reigned and led the revolt against Al-Mowahdeen for one century and Banu Ghanyah polyed a significant political and military role in Moghrif and Andalusia by allying with the Arabs of Bani Hilal and Al-Ghaz of Egypt once and with the Christians against the Mowhadeen once again.

The most dangerous revolt made by them against Al-Mowahdeen was invading Africa and getting control over its cities one after the other and finally fell upon their hands.

The controlled the cities of Bajayah, Kafsa, Kabs Casantina and the lands of Al-Jareed. They stayed there until they were dismissed by the Caliph Yakub Al-Mansur (580-095H/1184-1199A.D). Al-Mowahdeen recognized non of them but during the reign of the Caliph Mowohdeened Al-Nasir (595-610H/1199-1213A.D) when he took over them inside their country in Andalusia the Eastern Islands in 604H/1207A.D. They kept on this position trying to make revolts until the last leader of them known Yahyah Bin Eshaq Bin Ghanyah in 633H/1236A.D. and by his death the role of Banu Ghanyah ended with their family in which they spent most of their lives by severe battles with Al-Mowadeen.

Keywords: Banu Ghanyah, Al-Mowahdeen, Magharib, Andalusia, Blear Islands

ملخص البحث

تناول البحث أصول أسرة بني غانية التي ترجع إلى عميدها أبو زكريا يحيى بن عليين غانية الصحراوي وهو من قبيلة مسوفة ثانية القبائل الصنهاجية الكبرى بعد قبيلة لمتونة في الجزائر الشرقية في الأندلس (جزيرة ميورقة ومنورقة ويابسة) في الفترة الواقعة ما بين (025-6321-6211/336).

وتعاقبت أسرته على قيادة الثورة ضد الموحدين وطيلة قرن من الزمان ، ولعب بنو غانية دورا سياسيا وعسكريا بارزا في المغرب والأندلس بتحالفها مع عرب بني هلال والغز الأتراك تارة ومع النصارى الأسيبان ضد الموحدين تارة أخرى، وكان أخطر ثورة قاموا بها ضد الموحدين هو دخولهم إفريقية والسيطرة على مدينتها تباعا وإسقاطها حيث سيطروا على مدينة بجاية وقفصة وقابس وقسنطينة وبلاد الجريد وبقوا فيها إلى أن طردهم منها الخليفة يعقوب المنصور (085-4811/595-9911) ولم يسترح الموحدون منهم إلا في زمن هالخليفة محمد الناصر (595-9911/016-3121) عندما قضى عليهم في موطنهم في الجزائر الشرقية عام (7021/406) وقطع التمويل عنهم، وظلوا على هذا الحال يقومون بالثورات إلى أن توفي آخر زعيم لهم وهو يحيى بن اسحق بن غانية في سنة (6321/336) وبموته انتهى دور بنو غانية وأسرته الذين قضوا معظم حياتهم في معارك طاحنة مع الموحدين.

الجزائر الشرقية ، المغرب، الأندلس ، الموحدين ، بني غانية.

Takdim

Mağrib'de XII. yüzyıl başlarında ortaya çıkan Muvahhidler Devleti (1121-1249), yüzyıl ortalarında çok hızlı bir şekilde bölgede ve Ensülüs'te hâkimiyet kurmuştur. Muvahhidlerin Endülüs'te karşılaştıkları muhalefetin en önemli, güçlü ve uzun süreli olanı da bu makalede anlatılan Benî Gâniyye olmuştur. Onlar, Murabıtlar Devleti'nin (1042-1147) en önemli kabilelerden biri olan Messufe'ye mensuptur. Bu aileye mensup komutanlar 1120'li yıllarda Doğu Endülüs'te görev almaya başlamışlar ve görevlerini başarıyla sürdürerek bölgede valilik görevi almışlardır. Murabıtların yıkılmasıyla bölgeye hâkim olan Muvahhidlerle karşı karşıya gelmişlerdir. Onlar, başlangıçta Doğu Endülüs'te Muvahhidlerle mücadele etmişler arkasından, Doğu Endülüs'teki Blear Adalarında hâkimiyet kurup buradan Kuzey Afrika'da Cezayir'den başlayarak Trablusgarp'a kadar olan bölgede 1230'lu yıllara kadar mücadele etmişlerdir.

Ülkemizde bildiğimiz kadarıyla bu önemli aile ile ilgili çalışma bulunmamaktadır. Biz de uzun süreden beri bu konuda bir çalışma yapmayı düşünüyorduk. Ancak Ali Kamber İlyas'ın bu makalesini görünce, makalenin tercümesinin yapılmasının da bu alanda önemli bir boşluğun doldurulmasına katkı sağlayacağını düşünüyoruz.

Bu metnin aslında bulunan Arapça ve İngilizce özetleri olduğu gibi bırakılmıştır. Tercüme esnasında mananın doğru bir şekilde aktarılmasına olabildiğince özen gösterilmiştir. Zaman zaman metindeki sehven yazıldığı düşünülen hatalı yazım ve ifadeleri dipnotlardaki açıklamalarla ifade etmeye çalıştık. Düzeltme yapılan ya da benzeri şekilde farklı düşündüğümüz yerler dipnotlarda açıklanmış ve müellife ait olmayan ifadeler “çev.” kısaltmasıyla belirtilmiştir. Özet(ler)in sonunda yer alan anahtar kelimeler tarafımızdan eklenmiştir. Tercüme en iyi şekilde yapmak istesek de, sonuçta başka bir dilden dilimize aktarmaya çalıştığımız bu makalenin çevirisinde, bilgi, dil ve edebiyat birikimimize bağlı olarak yanlış, eksik ya da maksadını aşmış ifadelerimiz olabilir. Bundan dolayı da şimdiden affımızı dileriz. Yine bu metnin kontrolünde yardımlarını esirgemeyen araştırma görevlilerimiz Barış Çakan ve Kadir Türkmen'e teşekkürlerimizi bildiriyoruz. Sözü daha fazla uzatmadan sizleri metinle baş başa bırakıyoruz. Hayırlara vesile olmasını diliyoruz.

Giriş

Bu çalışmanın amacı, Murabıtlara (1042-1147)¹ bağlı olan Benî Gâniyye ailesine ışık tutmaktır. Ayrıca Endülüs'ün Akdeniz kıyılarına yakın bölgedeki Blear Adalarında (Cüzuru's-Şarkıyye) hâkimiyet sağlamaları sebebiyle Mağrib ve Endülüs'te tanınmalarından başlayıp ailenin 633/1236

1 Burada belirtilen tarih çeviren tarafından eklenmiştir.

senesinde son bulmasına kadar olan dönemini inceleme ve bu anlamda Benî Gâniyye'nin siyasi ve askerî rollerini araştırmaktır. Benî Gâniyye ailesi, Murabıtların hâkimiyet kurdukları dönemin başlarından itibaren onlara komutanlar çıkarmışlar ve Muvahhidlere karşı mücadeledeki kararlılıklarından dolayı da önem kazanmışlardır.

Bu makale dört bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde Benî Gâniyye'nin kökeni ve yaşadıkları yerle Murabıtlar dönemindeki konumları ele alınmıştır. İkinci bölümde Muvahhidlerle mücadeleleri, bu dönemdeki hâkimiyet alanlarını genişletme çabaları ve bu çerçevede Mısırlı Türklerle işbirlikleri anlatılmıştır. Üçüncü bölümde, Muvahhidî Halifesi Yakup Mansur'un, Benî Gâniyye ve Mısırlı Türklere karşı mücadelesi tartışılmıştır. Son bölümde ise Halife Muhammed Nâsır döneminde Benî Gâniyye'nin Muvahhidlere karşı mücadeleleri ve Halife Nâsır tarafından ortadan kaldırılması anlatılmıştır.

I.

Benî Gâniyye'nin Kökeni ve Yurtları

(بنی غانية) kelimesindeki 'y' harfi şeddeli okunur. Bu aile Murabıtların Messûfe kabilesine mensuptur. Onlar Murabıtların ortaya çıktığı büyük Sanhace kabilelerinden olan Lemtûne kabilesinden sonraki ikinci büyük kabiledir. Benî Gâniyye ismi, onların büyük atalarının annelerine nispet edilerek verilmiştir. Murabıtlar döneminde anneye nispet edilerek yapılan isimlendirme geleneği yaygındı. Bu dönemdeki birçok önemli kişi ve komutan, annelerine nispet edilmişlerdir. Bu konuda Ebû Abdullah b. Âişe,² Ebû Bekir b. es-Sahrâviyye,³ Muhammed b. Fennû⁴ gibi çok sayıda

2 Ebû Abdullah b. Âişe: İbn Âişe olarak bilinen Ebû Abdullah, Yusuf b. Taşfîn tarafından Endülüs'te Mürsiye şehrine vali olarak atanmıştı. O, Yusuf'un komutanları içinde samimiyeti, dirayeti, basiretiyle öne çıkmıştır. O'nun Hristiyanlara karşı etkin mücadelesinden söz edilebilir. Söz gelimi meşhur Liyyîf kalesinin fethi bunlardan biridir. Bkz. İbnu'l-Âbâr, Ebû Abdullah b. Ebî Bekir el-Kadâî, *el-Mu'cem fî Eshâbi'l-Kâdi'l-İmâm Ebî Ali es-Sidkî*, Revhas el-Mesihyye, Madrid, 1885, s. 55.

3 Ebû Bekir b. es-Sahrâviyye'nin tam adı Ebû Bekir b. İbrâhîm el-Messûfî es-Sahrâvî'dir. Ayrıca Murabıtların meşhur emirlerinden İbn Tîfâvî't olarak bilinir. O, Yusuf'un kız kardeşiyle evlenmek suretiyle onunla akrabalık bağı kurmuştur. Bu eşinden, 1106'da Gırnata, daha sonra da Sebte ve Sarakusta valiliği yapmış olan Yahya (ö. 1116) isimli bir çocuğu olmuştur. Bkz. İbn Kattan, Ali b. Muhammed b. Abdülmelik b. Yahyâ el-Kutâmi el-Fâsî, *Cüz'ün min Kitâbi Nazmi'l-Cemân*, yayınlayan, Mahmûd Ali Mekki, Câmîatu Muhammed el-Hâmis Yayınları, Rabat, tarihsiz, s. 229, 3. dipnot; İbnu'l-Âbâr, el-Mu'cem, s. 67; İbnu'l-Hatîb, Lisânuddîn b. Muhammed b. Abdullah, *el-İhâta fî Ahbâri Gırnâta*, yayınlayan: Muhammed Abdullah İnân, Mektebetu'l-Hancı, Kahire, 1973, İkinci Baskı, c. I, s. 412, 417.

4 Muhammed b. Fânû, Fennû/Fânû, Ali b. Yusuf el-Murâbitî'nin kız kardeşi ve Yahyâ b. Ebî Bekir es-Sahrâvî'nin annesidir. Yine İbn Fennû olarak bilinen 1144'de Gırnata valisi olan Ali b. Ebî Bekir'in de annesiydi. Bkz. İbnu'l-Âbâr, *el-Hulletu's-Sîrâi*, Tahkik: Hüseyin Mu'nis, Matbaatu Lecneti't-Te'lîf ve'n-Neşr, Kahire, 1963, c. II, s. 212. Muhammed b. Fennû Murabıtların komutanlarındandı. Abdulmu'min b. Ali döneminde Muvahhidlerle birçok kez savaşmıştır. Bkz. İbn Kattan, s. 231.

örnek bulunmaktadır. Bölgede erkeklerin aynı evde birden çok eşlerinin olması dolayısıyla çocukların hangi anneye ait olduğunu ifade etmek için annelerine nispet edilerek isimlendirilmişlerdir.⁵

Benî Gâniye başlangıçta Cüzuru's-Şarkıyye'ye (Blear Adaları)⁶ yerleşmişlerdi. Muhammed b. Gâniye, Murabıtların emiri Ali b. Yusuf (1106-1142) tarafından 1125'de Murabıtlar adına yönetmesi için Mayûrka Adası'na gönderildiğinde buraya yerleşmiştir.⁷

Murabıtlar Döneminde Benî Gâniyye

1. Yahyâ b. Ali b. Gâniyye'nin Girişimleri

Messûfe kabilesine mensup olan bu aileden adını duyuran liderlerden ilki, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Ali b. Gâniyye es-Sahrâvî'dir. Bu aile Murabıtlar döneminde en önemli ailelerden biriydi. Yahyâ b. Gâniyye Kurtuba'da doğmuş ve burada eğitim almıştı. Babasının ölümünden sonra, o zaman Kurtuba valisi olan Ebû Abdullah Muhammed b. el-Hâc el-Lemtûnî, annesi Gâniyye ile evlenmişti. Yahyâ bu evlilikten dolayı valinin gözetiminde yetişmişti. Üvey babası Ebû Abdullah Muhammed'i Kurtuba'nın güneyindeki İstecce'de vali olarak görevlendirmiş ve bu, Yahyâ b. Gâniyye'nin ilk yöneticilik deneyimi olmuştur.⁸

Yahya'nın babası Ali b. Yusuf el-Messûfî, Murabıtların emiri Yusuf b. Taşfîn'in (453-500/1061-1106) önemli adamlarından biriydi. Onu ak-

- 5 Hüseyin Mu'nis, *Mevsûatu Târîhi'l-Endelus*, Mektebetu's-Sekâfeti'd-Diniyye, Porsaid, tarihsiz, c. II, s. 117.
- 6 Mayûrka, Mayurka ve Yâbise Endülüs'ün doğu sahili tarafında, Katolonya ve Belensiye şehirleri tarafında Ak Deniz'deki en büyük adalarıdır. Günümüz coğrafyacıları bu adaları Blear Adaları olarak isimlendirmişlerdir. Yâbise Adası, üzümlerinin güzelliği ile meşhurdur. Burada Dâniyye'ye yakın küçük ve güzel bir şehir ve aralarında bir boğaz bulunmaktadır. Yâbise Adasının doğusunda Mayûrka adası ve aralarında bir boğaz vardır. Burada büyük bir şehir bulunmakta, onun doğusunda Mayurka adası vardır. Bu ada, Bersolona'nın karşısındadır ve iki ada arasında da bir boğaz bulunmaktadır. Bkz. İdrîsî Şerîf, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Abdullah b. İdrîs el-Hasenî, *Nüzhetu'l-Müştâk fî İhtirâki'l-Âfâk*, Mektebetu's-Sekâfeti'd-Dîniyye, Kahire, 1994, c. II, s. 582; el-Merrakuşî, Abdolvâhid Ali, *el-Mu'cib fî Telhisi Ahbâri'l-Mağrib*, yayınlayan: Mahammed Said el-Aryan, Lecnetu Ahyâit-Turâs, Kahire, 1963, s. 212, 2. dipnot; Ebu'l-Abbâs, Muhammed b. Halid en-Nâsirî es-Selâvî, *el-İstikâsâ li Ahbâri Düveli'l-Mağribi'l-Aksâ*, tahkik: Muhammed en-Nâsirî, Cafer en-Nâsirî, Dâru'l-Kitâb, Dâru'l-Beydâ, 1954, c. II, s. 159; Mu'nis, c. II, 121; Abdurrahman Ali el-Haccî, *et-Târîhu'l-Endelusî*, Dâru'l-Kalem, Dimeşk, 1976, s. 426.
- 7 İbn Kattan, s. 222, 1 nolu dipnot; Müellifi Mechul, *Nebzetün Târîhiyyetün fî Ahbâri'l-Kurûni'l-Vustâ Müntehebetün mine'l-Mecmûul-Musemmâ bi Kitâbi Mefâhiri'l-Berber*, düzenleyip yayınlayan: L. Prevençal, Matbâatu Nehcu'l-Me'mûniyye, Rabat, 1934, s. 59; İbn Haldun, Abdurrahman b. Muhammed, *el-İber ve Divânu'l-Mubtedeu ve'l-Haber fî Eyyami'l-Arab ve'l-Acem ve'l-Berber ve men âsarahun min zevî's-Sultani'l-Ekber*, Müessesetu Cemâl li't-Tabâati ve'n-Neşr, Beyrut, 1979, VI, 190, 242; Selâvî, II, 68.
- 8 İbn Kattan, 221, 222, 1. dipnot; İbnu'l-Âbâr, *el-Hulletu's-Sirâi*, II, 205, 2. dipnot; İbnu'l-Hatîb, IV, 343; Mu'nis, II, 117.

rabalarından olan Gâniyye ile evlendirmiş, bu evlilikten Muhammed ve Yahyâ isimli iki oğulları olmuştur. Murabıtlar emiri Ali b. Yusuf b. Taşfîn döneminde Muhammed ve Yahyâ, İbn Gâniyye olarak tanınmışlardır. Ali b. Yusuf, Muhammed'i Mayûrka adasındaki isyanı bastırmak için buraya göndermiştir.⁹ Bir başka iddiaya göre Ali b. Yusuf onu buraya sürgün etmiştir.¹⁰ Biz bu iddiayı uygun görmüyoruz. Eğer o, buraya sürgün gönderilmiş olsaydı, sonuna kadar Murabıtlara bağlı kalmak yerine Muvahhidlere katılırdı. Onlar Muvahhidlerin Mağrib ve Endülüs'te Murabıtlar yönetimine son vermelerinden sonra da Muvahhidlere bağlanmayı kabul etmemiş ve Murabıtlara bağlılığını sürdürmüştür. Bu yeni dönemde Mayûrka adası, Muvahhidlerden kaçan Murabıtlar ve Ali b. Yusuf'un kabilesi olan Lemtûne'ye mensup eski yöneticilerin sığınağı haline gelmiştir. Büyük kardeş Yahya ise, bölgesinin en önemli şahsiyetlerinden ve diğer insanlarda bulunmayan pek çok meziyete sahipti. O, salih, takva sahibi, bir fakih ve hadis râvisiydi. Bütün bunlarla birlikte, güçlü ve çok cesur bir süvari idi. Merrakuşî, "Onun atına binince beş yüz atlıyı geride bırakarak öne geçen iyi bir süvari olduğunu ve Ali b. Yusuf'un ona çok önemli görevler verdiğini" ifade etmiştir.¹¹ Daha önce de belirttiğimiz gibi o tanınan biri olarak Ali b. Yusuf tarafından Endülüs'te İstecce valiliğine atanmıştı.

Yahyâ b. Ali b. Gâniyye kahramanlığı ile meşhur olunca, Belensiye valisi Bedîr b. Verkan,¹² onu Murabıtlar emiri Ali b. Yusuf'tan¹³ savaşlarda kendisine yardımcı olması için istemiştir. Yahyâ Belensiye'ye gönderilmiş ve burada Müslümanların koruyucusu konumuna gelmiştir.¹⁴ O, Belensi-

9 İspanyol Hıristiyanların Mayûrka Adasını kuşatmaları ve o zamanki valisi Mübeşşir b. Süleyman'ı (Nâsıru'd-Devle) mağlup etmeleri üzerine Mübeşşir, Murabıtlar Emiri Ali b. Yusuf'a gönderdiği haberci ile yardım talebinde bulunmuştur. Bu savaş esnasında Mübeşşir'in öldürülmesi üzerine Ali b. Yusuf buraya yeni vali olarak Lemtûne kabilesinden olan Vânûr b. Ebî Bekir'i göndermiştir. O, Mayûrka'ya varınca Murabıtlara karşı bir isyan başlatmıştır. Bunun üzerine Murabıtlar emiri Ali b. Yusuf, Vânûr'un isyan hareketini bastırmak ve ortalığı yatıştırmak için yeni vali olarak Muhammed b. Gâniyye'yi görevlendirmiştir. Muhammed Mayûrka'ya varmış ve Vânûr'u yakalayıp elleri bağlanmış olarak Merrakeş'e göndermiştir. Bkz. İbnü'l-Âbâr, *Hulletu's-Sîrâi*, II, 205, 2. dipnot. İbn Haldun, VI, 242; el-Haccî, 448.

10 Merrakuşî, 343.

11 Merrakuşî, 342.

12 İbnü'l-Âbâr, *el-Hulletu's-Sîrâi*, II, 215; İbnü'l-Hatîb, IV, 344. Bir başka rivayette Belensiye (Palencia) valisinin ismi Bedîr b. Verkâ değil de Bedr b. Verkan olarak zikredilmiştir. Ali b. Yusuf tarafından Mürsiyye'nin idaresi Yahyâ b. Ganiyye'ye verildiği gibi, Belensiye'nin idaresi de Bedîr b. Verkâ'ya verilmiştir. Böylelikle Bedîr'in yönettiği bölge Endülüs'ün doğu kısmının tamamını içine alacak biçimde genişlemiştir. Bkz. İbn Kattân, s. 220. 221, 109. 110, 1. dipnot

13 Metinde Ali b. Yusuf yerine muhtemelen sehven Yusuf b. Taşfîn yazılmıştır (çev.).

14 Metnin Arapça aslında *ذائبها ذاتيا عن المسلمين* ifadesindeki *ذائبها* (zâib) kelimesinin yanlışlıkla bu şekilde yazıldığına kanaat getirilmiş, kastedilen kelimenin (zâbb) *ذائب* (savunucu, koruyucu) olduğu düşünülmüştür. Zira metnin bağlamına göre 'savunucu, koruyucu' anlamındaki kelimenin daha uygun olduğu anlaşılmaktadır. (Çev.)

ye valisi Bedîr b. Verkan (ö. 524/1129) ölünceye kadar burada kalmış, daha sonra Ali b. Yusuf tarafından Belensiye ve Doğu Endülüs valisi olarak atanmıştır.¹⁵

Yahyâ b. Gâniyye sadece cesur bir süvari değil, aynı zamanda kendisini milletinin yararı için feda eden gayretli bir mücahitti. Bir rivayete göre o, Lemtûne kabilesine mensup son derece güzel bir hanımla evlenmiş ve daha sonra da onu boşamıştır. Eşinden niçin ayrıldığı sorulunca, yemin ederek ondan ayrılış sebebinin ondaki bir hata ya da yanlıştan kaynaklanmadığını, ancak onunla meşgul olarak cihattan uzak kalmaktan korktuğu için onu bıraktığını söylemiştir.¹⁶ O, sürekli olarak Endülüs'teki İspanyol Hıristiyan güçlere karşı hamle üstüne hamle yapmış, Endülüs'teki ünlü Hıristiyan lider, Aragon Kralı I. Alfonso'yu (Ruzmîr) mağlup etmiştir. Yine Murabıtların güçlü olduğu dönemde Endülüs'te Hıristiyanlar tarafından işgal edilen birçok şehrin geri alınmasını sağlamış, düşmanları İfrâğa¹⁷ bölgesinde onun karşısında hezimete uğramışlardır. İşte Yahyâ b. Gâniyye'nin gerçekleştirdiği bütün bu başarılarından dolayı Taşfin b. Ali (538-541/1141-1146), onu Kurtuba ve çevresindeki Lemtûne kabilelerine mensup kabilelerin bulunduğu bölgeye vali olarak atamıştır (538/1142). O valiliği esnasında burayı en iyi şekilde idare etmiş ve Safer 539/Ağustos 1144'de İbn Kasiyy'in Murabıtlara karşı isyanına kadar valilik görevini sürdürmüştür.¹⁸

2. Yahyâ b. Gâniyye ve VII. Alfonso Arasında Anlaşma

Batı Endülüs'teki Leble'de¹⁹ Murabıtların yöneticisi olan İbn Kasiyy isyan edince, Yahyâ b. Gâniyye bu isyanı bastırmak için henüz isyanın baş-

15 İbn Kattan, 220, 221; İbnu'l-Âbâr, el-Mu'cem, 129; *Hulletu's-Sîrâi*, II, 215; İbnu'l-Hatîb, IV, 344.

16 İbnu'l-Hatîb, IV, 345.

17 İfrâğa, Endülüs'te Lâride şehrinin batısında, buraya 18 mil uzaklıkta, korunaklı sınır kalelerinden biridir. Burası Zeytun Nehri üzerinde kurulmuş, binaları güzel, korunaklı bir kalesi, çok sayıda bostanlığı olan bir şehirdir. Aragon kralı Alfonso I birçok yeri işgal ederek harabeye çevirmiş ve sonra da İfrâğa'ye geçmiş ve burayı kuşatmıştır (528/1134). Ancak şehri ele geçirememiş, Murabıtlar karşısında mağlup olmuştur. Bkz. İbnu'l-Hatîb, I, 108, 5. dipnot; el-Himyerî, Muhammed Abdulmun'im, *er-Ravdu'l-Mî'târ fî Haberi'l-Aktâr*, yayınlayan: İhsan Abbas, Dâru'l-Kalem, Beyrut, 1975, 48.

18 İbn Kattan, 221, 222, 3. dipnot; İbnu'l-Âbâr, *el-Hulletu's-Sîrâi*, II, 205; İbnu'l-Hatîb, IV, 344, I, 217, 5. dipnot.

19 Leble (Niebla), Endülüs'te büyük bir kasabadır. Sınırları Ekşûniye (Ossonoba) sınırlarına, Ekşûne'nin doğusundan Kurtuba'nın batısına kadar uzanır. İşbiliyye yolu üzerinden Kurtuba'ya beş günlük uzaklıktadır. (Bir günlük mesafe yaklaşık 30 km. civarındadır. Çev.) Burası çok yağmur alan, verimli, ekini ve meyve ağaçlarıyla değerli bir yerd. Burada ilaç yapımında kullanılan bir maden çıkarılmaktaydı. Leble'de şehir çevresinde sağlam surlar ve doğusunda kaynağı dağda olan bir nehir bulunmaktaydı. Bkz. İdrîsî, II, 541; el-Hamevî er-Rûmî el-Bağdâdî, Şehabeddin Ebî Abdillâh Yakup b. Abdullâh, *Mu'cemu'l-Buldân*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, tarihsiz, V, 10. İdrîsî İşbiliyye ve Leble arasının 40 mil uzaklıkta ve iki şehir arasının tamamen İncir ve Zeytin ağaçlarıyla kaplı olduğunu belirtir. (Çev.).

langıç aşamasında Leble'ye hareket etmiştir. Onun Kurtuba'dan ayrılmasını fırsat bilen Ebû Cafer Hamdîn b. Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Hamdîn Kurtuba'da Murabıtlara karşı isyan hareketi başlatmıştır (Ramazan 539/Şubat 1143). Bu haber Yahyâ b. Gâniyye'ye ulaştınca, İsbiliyye'ye dönmüş ve ancak İsbiliyye halkı da isyan etmiştir. O, burada isyancılara karşı yaptığı savaş esnasında yaralanmış, ağır yaralı olarak buradan ayrılarak Bercâne Kalesine kaçarak kurtulmuştur. Daha sonra İbn Hamdîn'le kararlılıkla savaşmış ve onu hezimete uğratarak Kurtuba'da tekrar hâkim olmuştur (Şaban 540/Eylül 1146). İbn Hamdîn mağlup olunca Andujar'a²⁰ sığınmıştır. Yahyâ b. Gâniyye onu takip etmiştir. İbn Hamdîn, Kastilya kralı VII. Alfonso'dan (520-552/1126-1157)²¹ yardım istemiş, Kurtuba'yı ele geçirmek isteyen Kastilya kralı da İbn Gâniyye'ye karşı ona yardıma koşmuştur. : İbn Gâniyye bu durumu öğrenince, Kastilyalılara tek başına karşı koyamayacağını düşünerek Andujar'dan Kurtuba'ya dönmüş, burada sur içindeki korunaklı bir saraya sığınmıştır. Bunun üzerine İbn Hamdîn ve Kastilyalılar da Kurtuba'ya doğru hareket ederek bu şehre girmiştir. (10 Zilhicce 540/25 Mayıs 1146). İbn Hamdîn'in askerleri Kurtuba Camii'ne girmişler, çarşıları yakmışlar, ancak İbn Gâniyye yeterli gücü olmadığı için hiçbir şey yapamamıştır. İspanya Hıristiyanları onu ve adamlarını tam ele geçirip öldürecekken, onların imdadına Endülüslü emirlerin yardım talebine olumlu cevap verip buraya gelen Muvahhidler ordusu yetişmiştir. Muvahhidlerin gelmesi üzerine, Kastilya Kralı VII. Alfonso, yakın adamları ve komutanlarıyla bu durumu istişare etmiş, sonuç olarak İbn Gâniyye'yle anlaşarak onu Muvahhidlerle kendi arasında bir tampon olarak bırakmanın Muvahhidlerin yıkıcı hücumlarını ülkesinden uzak tutmak için daha uygun olacağına karar vermiştir. Ayrıca Muvahhidlerin bu sırada elde ettiği başarılar Kastilya Kralı VII. Alfonso'yu ürkütmüştür. Böylelikle VII. Alfonso ile İbn Gâniyye arasında ittifak kurulmuştur. VII. Alfonso Kurtubalılara: *"Ben size daha önce hiç kimsenin yapmadığı iyiliği yaptım. Sizi kendi tebaam olarak İbn Gâniyye'nin yönetimine bırakıyorum. Onu dinleyin ve itaat edin..."*²² demiştir. Bu şekilde İbn Gâniyye Kurtuba'yı yönetmeye devam etmiştir.

20 Andujar, Ceyyan'ın kuzeyinde, Kurtuba'nın doğusunda, Vadilkebir nehri üzerinde bulunan korunaklı bir Endülüs şehridir. Daha fazla bilgi için bkz. İbnu'l-Hatîb, IV, 346.

21 Alfonso VII Rimondes, Arapça kaynaklarda Alfuneş b. Rumend ya da el-Alfuneş olarak geçer. Bkz. Merrakuşî, 323, 324, 358. İbnu'l-Kattan ise onu "es-Suleyteyn" olarak anar. Bkz. İbnu'l-Kattan, Nazmu'l-Cemân, 113.

22 İbnu'l-Kattan, 221, 222, 3. dipnot; İbnu'l-Âbâr, el-Mu'cem, 147, 148; İbnu'l-Hatîb, IV, 345, 346; Halil İbrahim es-Sâmîrâî ve Abdulvahid Zennun Taha ve Nâtık Salih Matlûb, *Târîhu'l-Mağrib*, Dâru'l-Kütübi li't-Tabâti ve'n-Neşr, Musul, 1988, 276.

3. İbn Gâniye ve Kastilya Kralı VII. Alfonso Arasındaki Anlaşmanın Sonu ve Bölgede Muvahhidler Hâkimiyeti

Hıristiyan İspanyollarla İbn Gâniye arasındaki anlaşma bir süre devam etmiştir.²³ Bu esnada İbn Ganiye İşbiliyye ve çevresinde hâkim olmuştu. Bu gelişmeler sonrasında İspanya Hıristiyanları İbn Gâniye'den talep ettikleri vergi konusunda onu sıkıştırmaya başlamışlardı. İspanya Hıristiyanlarının Kurtuba üzerindeki baskılarının artmasına karşın İbn Gâniye bu baskıları göğüslemeye çalışmış, onları bir süre idare etmeyi başarmış, ancak üzerindeki baskılara karşı koyamaz hale gelince, yeni düşmanları Muvahhidlerle anlaşma yoluna gitmeye karar vermiştir. Bu kararın arkasında yatan esas sebep Hıristiyanlara karşı kendi soyundan ve dininden olan kişilerle anlaşma yapmak ve onlarla işbirliği yapmak, özellikle de kendilerini baskı altında tutan²⁴ Kastilya Kralı VII. Alfonso'ya karşı Müslümanlarla anlaşma ve dayanışma içinde olmanın daha onurlu ve daha doğru bir duruş olacağı düşüncesi idi. Bu anlaşma İbn Gâniye'nin Muvahhidî halife Abdulmu'min b. Ali'nin (524-558/1129-1163)²⁵ İşbiliyye'deki komutanı Berraz b. Muhammed el-Messûfî ile mutabakata varmasıyla yürürlüğe girmiş oldu. Böylece İbn Gâniye Muvahhidlere katılmış ve bunun karşılığında Kurtuba'nın doğusundaki Ceyyan'ı Muvahhidlere bırakmıştır. Muvahhidler de Kurtuba ve Karmûna'yı (Cormona) kendisine bırakmışlardır. İbn Gâniye, daha sonra Muvahhidlerle de ihtilafa düşmüştür. Muvahhidlerin Kurtuba'ya girmesine engel olmuş ve yeniden Kastilya Kralı VII. Alfonso ile işbirliği yapmıştır. Bu arada Muvahhidlere karşı isyan etmiş olan Sebte kâdısı İyad b. Musâ el-Yehsubî ile de ittifak kurmuş, Sebte'nin kendisine bağlanması üzerine de buraya daha önce bahsi geçen Yahya b. Ebî Bekir es-Sahravî'yi vali olarak atamıştır. VII. Alfonso, bu süreçte ortaya çıkan karışıklıklardan yararlanarak Eşbûne

23 Asıl metinde anlaşmanın "**541/1146 yılına kadar devam ettiği**" ifade edilmiştir. Bu ifade muhtemelen sehven bu şekilde yazılmıştır. Biz bu kısmı "**bir süre**" şeklinde ifade etmeyi daha uygun gördük. Zaten anlaşma yılı 1146'dır. Bu anlaşma muhtemelen birkaç yıl devam etmiştir. Çünkü anlaşmanın bozulması İbn Gâniye'nin Hıristiyanların istediği vergiyi vermekten aciz kalmasına ve baskılarının artmasına bağlanmıştır. Yine onun Muvahhidî halife Abdulmu'min b. Ali'yle bağlılık konusunda anlaşması da 1147'de Murabitlar Devleti'nin yıkılması sonrasında gerçekleşmiştir. (Çev.).

24 Bu konuda daha fazla bilgi için bkz. İbn İzâri, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed, *el-Beyânu'l-Muğrîrib fî Ahbâri Mulûki'l-Endelus ve'l-Mağrib* hakkındaki, Abdulkadir Zemâme'nin Mecelletu'l-Kulliyeti'l-Âdâb ve'l-Ulûmi'l-İnsâniyye'de yayınlanan makalesi. Sayı: 4, 5, s. 308, Fas, 1980. Yine es-Selâvî, II, 114; es-Sâmurâî vd., 298.

25 Müellifin burada Abdulmu'min'in başa geçme tarihi olarak verdiği 1129 tarihi, 1130 olmalıdır. İbn Tûmert, 524 Ramazan/1130 Ağustos'ta vefat etmiş, Abdulmu'min onun yerine geçmişti. Bkz. Adnan Adıgüzel, 'Muvahhidler Hareketinin Doğuşu', *EKEV Akademi Dergisi*, Yıl: 16, Sayı: 51, Bahar 2012, s. 128 (Çev.).

(Lizbon) ve Şenterîn'i işgal etmiştir. İbn Gâniye de herhangi bir savaş yapmaksızın Ceyyân'ı bırakarak Gırnata'ya kaçmıştır.²⁶

İbn Gâniye Murabıtlar Devleti'nin korunması için var gücüyle çalışmıştır. Ancak, Endülüs'ün önemli merkezleri elinden kaymış, sonuçta Muvahhidlerden kaçarak Gırnata'ya sığınmak zorunda kalmıştır. Bu kaçıışı da onu kurtarmaya yetmemiş, nihayet Muvahhidlerle Murabıtların savaşlarının birinde öldürülmüş ve Gırnata'ya defnedilmiştir (543/1148).²⁷ Benî Gâniyye ailesi liderlerinden biri olan ve Muvahhidlerin hâkimiyetine karşı durmayı amaçlayan Yahyâ b. Gâniyye dönemi bu şekilde son bulmuştur. O, kimi zaman VII. Alfonso, kimi zaman da Murabıtlardan olan isyancılarla işbirliği yapmasına rağmen hedefine ulaşamamıştır. Ancak onun çocukları babalarının ölümünden sonra el-Cüzuru's-Şarkıyye'de (Blear) hâkim olan amcaları Muhammed b. Gâniyye el-Messûfi'ye katılarak onunla birlikte Muvahhidlere karşı savaşmaya devam etmişlerdir.²⁸

II.

Muvahhidler Döneminde Benî Gâniyye

1. Benû Gâniyye'nin Muvahhidlere Karşı İbn Merdeniş ile İttifakı

Yahyâ'nın oğulları, Cuzuru's-Şarkıyye'ye varmaları ve amcaları Muhammed'e katılmaları, burada yerleşmeleri sonrasında, Muvahhidlere isyan edip onlara karşı mücadele eden Belensiye emiri Muhammed b. Sa'd b. Merdeniş'le²⁹ ittifak kurmuşlardır. İbn Merdeniş daha sonra Muvahhidlerin hâkimiyetini tanıyarak onlara katılmıştır (567/1172). Bu arada Muvahhidler, Batı Endülüs'te kendilerine karşı mücadele eden İbn Merdeniş ve onun akrabası olan İbn Hamuşk³⁰ ile mücadeleyi başarı ile

26 İbn Kattan, 239, 3. dipnot; İbn İzârî, 300, 309; İbnu'l-Hatîb, IV, 346, 347; es-Selâvî, II, 218; Yusuf Eşbâh, *Târihu'l-Endelus fi Ahdi'l-Murâbitîn ve Muvahhidî* çev. Muhammed Abdullah İnân, Müessesetu'l-Haccî, Kahire, 1958, 229.

27 İbnu'l-Âbâr, el-Hulletu's-Sîrâ, II, 205; İbn İzârî, 309; İbnu'l-Hatîb, I, 97, 2. dipnot; IV, 346, 347, 2. dipnot; Eşbâh, 229; el-Haccî, 441.

28 İbnu'l-Âbâr, *el-Hulletu's-Sîrâi*, II, 205, 2. dipnot.

29 İbn Merdeniş, Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Merdeniş, İspanya asıllı bir Hristiyanen Müslüman olmuş bir kişiydi. Murabıtların Mağrib'te Muvahhidlerle meşguliyetlerini fırsat bilerek doğu Endülüs'te hâkimiyet kurmuş, sonra hâkimiyet alanını genişletmiştir. Muvahhidî halife Abdulmu'min b. Ali onu kendisine itaate davet etmiş, ancak o bunu kabul etmemiş, Hristiyan krallarla ittifak kurma yoluna gitmiştir. Bkz. Ahmed b. Muhammed el-Makkarî, *Nefhu't-Tib min Gusni'l-Endelusi'r-Ratîb*, yayımlayan: İhsan Abbas, Dâru Sâdır, Beyrut, 1968, I, 417; Muhammed Abdullah İnân, *Asru'l-Murâbitîn ve'l-Muvahhidîn fi'l-Mağrib ve'l-Endelus*, Matbaatu't-Te'lif ve'n-Neşr, Kahire, 1964, II. Kısım, 365.

30 İbn Hamuşk, İbrahim b. Muhammed b. Mefzu' Hristiyan kökenli, Sarakusta'da hâkim olan Benî Hûd emirlerinden biri vasıtasıyla İslam'a girmiş olan biriydi. O, cesur, atılgan ve bir kulağı kesikti. Hristiyan İspanyollar savaş alanında onu görünce tanırlar ve "Hâmuşk" yani kulağı kesik derlerdi. Bkz. İbnu'l-Hatîb, I, 296, 299.

tamamlamıştır. Muvahhidler Devleti için büyük bir tehlike ifade eden bu iki düşman güç, onları uzun süre meşgul etmiş, bu ortamdan yararlanan Benî Gâniye ve diğer düşmanlara Muvahhidlere isyan etme fırsatı doğmuştur. Muhammed b. Gâniye, Muvahhidlerin İbn Merdeniş'i yok etmelerinden sonra, Muvahhidlerin hâkimiyeti altına girmedikleri takdirde sıranın kendilerine geleceğini anlamış ve Muvahhidlere boyun eğmiştir. Ne var ki kendi müttefiklerini Mayûrka'ya davet ederek Muvahhidlere karşı gizli faaliyetler yürütmek suretiyle yeni bir isyan hazırlığına girişmiştir.

Benû Gâniyye Muvahhidlerle mücadelesini devam ettirmiş ve daha sonra Kuzey Afrika sahillerine geçerek Bicâye'yi işgal etmiştir. Daha sonra anlatacağımız gibi Benî Gâniyye, mücadelelerini dördüncü Muvahhidî halife³¹ Muhammed Nâsır (1199-1213) dönemine kadar devam ettirmişlerdir.

2. Muhammed b. Gâniyye'nin Mücadelesi

Muhammed, kardeşi Yahyâ'dan önce Mayûrka valisiydi. Daha sonra hâkimiyet alanını genişleterek Mayûrka ve Yâbise adalarında da hâkimiyet kurdu. O, daha sonra yönetimini meşrulaştırmak, onlardan destek ve yardım sağlamak için Bağdat'taki³² Abbasî halifelğine bağlılığını ilan etti. Muvahhidlere itaat etmemiş, 550/1155'te ölünceye kadar bu şekilde devam ettir.³³ Onun Abdullah, İshâk, Zübeyr ve Talha isimli oğulları ve ayrıca kızları da vardı. Büyük oğlu Abdullah'ı veliaht olarak ilan etti. Ancak kardeşi İshak tarafından öldürüldüğünden iş başına geçemedi. Abdullah'ın babasının sağlığında mı yoksa babasından sonra mı öldürüldüğü ise ihtilaflıdır.³⁴

31 İbnu'l-Âbâr, el-Hulletu's-Sirâ, II, 205, 1. dipnot; Müellifi Mechul, Mefâhiru'l-Berber, 59; İbnu'l-Hatîb, I, 311.

32 Murabıtların Abbasi Hilafeti konusunda tavrı Muvahhidlerin tavrından farklılık arz eder. Murabıtlar Abbasî halifelğine tabi olmuş ve Mağrib'te onlar adına hutbe okumuşlardı. Yusuf b. Taşfîn "emîru'l-müslimîn" unvanını aldığı anda, Bağdat'taki Abbasî halifesi Ebu'l-Abbas Ahmed el-Mustazhir Billah el-Abbasî'yi (487-512/1094-1118) halife olarak tanıdı. O, halifeye Muhammed b. Arabî el-Mefâirî el-İşbîlî'yle oğlu el-Kâdî Ebû Bekir b. el-Arabî'yi göndererek Mağrib ve Endülüs'te kendisinin emîru'l-müslimîn olarak kabul edilmesini talep etti. Halife bu talebi kabul etti ve elçiler halifeden bir mektup ve halifenin onun bölgedeki hâkimiyetini tanıdığını gösteren bir de belge olarak döndüler. Yusuf, halife'den çok uzakta ve ondan çok daha güçlü olduğu halde, hâkimiyetinin meşruiyetini sağlamak için halife Mustazhir Billah'ın emiru'l-müslimîn olarak kendisine göndereceği belgeye ihtiyaç duymaktaydı. O, Abbasî halifesine olan saygısından ve "emiru'l-mu'minin" lakabının sadece Kureyş'ten olan halifeye mahsus bir lakap olduğunu kabul ettiği için emiru'l-mu'minin" değil, "emiru'l-müslimîn" lakabını kullanmıştır. Mağrib'te Muvahhidler ise, Abbasî hilafetini kabul etmemişler, bundan dolayı da Murabıtların yıkılmasıyla Mağrib'te Abbasiler adına hutbe okunması kesintiye uğramıştır. Bkz. Merrakuşî, 272; İbn Haldun, VI, 250. Bu konuda geniş bilgi için bkz. es-Selâvî, II, 53.

33 İbnu'l-Âbâr, el-Mu'cem, 192; İbn İzârî, *el-Beyânu'l-Muğrib*, 3. Kısım, *Târihu'l-Muvahhidîn*, yayınlayan: M. Huveysi Mirand ve Muhammed b. Tavât, Muhammed İbrahim el-Kenânî, Dâru Kerîmâdis li't-Tabâa, Teturân, 1960, 215; İbn Haldun, VI, 190, 192; el-Himyerî, 567; İnân, 28/9; Mu'nis, II, 117.

34 Merrakuşî, 342.

3. İshak b. Muhammed'in Mücadelesi

Abdullah'ın ölümünden sonra yönetime İshak b. Muhammed geçti. Yönetimdeki çok iyi ve güzel gidişatıyla Lemtûne ve diğer kabilelerden birçok kişinin kendisine itaat etmelerini sağladı. Tabilerine çok iyi davrandı, onlarla ilişkilerine büyük bir özen gösterdi. Daha sonra gazaya başladı. O, yılda iki kez Hıristiyan topraklarına karşı sefer düzenliyordu. Bundan dolayı elde ettiği ganimetlerle büyük bir zenginliğe erişmiş, kuvvetini artırarak adeta bir kral seviyesine ulaştı. O, Muvahhidlerin tüm çabalarına rağmen onlara katılmadı. Ancak onlarla oldukça iyi geçindi, arasını daima sıcak tuttu ve Hıristiyan düşmanlarından elde ettiği ganimetlerden onlara da bir pay gönderdi.. Bundaki amacı Muvahhidler'in kendisine karşı bir takım faaliyetlere girmelerini önlemektir. Muvahhidler, 578/1182'de ondan kendilerine itaat etmesini ve mescitlerde Muvahhidler halifesi adına hutbe okutmasını talep eden mektuplar gönderdiler ve eğer bunu kabul etmezlerse kendisine karşı savaş açılacağını bildirdiler. Bunun üzerine o, konuyu ileri gelen adamları ve yardımcılarıyla istişare etti. Bu konuda adamları ortak bir karara varamadılar. Bir kısmı kesinlikle Muvahhidlere itaate girmeyi kabul etmezken, diğer bir kısmı ise Muvahhidlerle anlaşmak gerektiğine, onların özellikle Endülüs'teki güçlerinin günden güne Mağrib'teki güçlerinden daha da fazla arttığını ifade ettiler. O da istişare sonucunda ortaya çıkan farklı görüşleri görünce bu konuda karar verme işini erteledi. Muvahhidî halife Ebû Yakup Yusuf b. Abdulmu'min (558-580/1163-1184),³⁵ son zamanlarında Katolonya'ya karşı çıktığı bir gazada şehit düştü (580/1184). Bir başka rivayete göre boğazından yaralandıktan sonra, yaralı olarak sarayına döndüve burada öldü.³⁶

4. Benî Gâniyye'nin Hâkimiyet Alanını Genişletme Girişimleri

Ali b. Gâniyye'nin Çabaları ve Oğuz Türkleriyle İttifakı

İshak b. Muhammed'in 580/1184'te ölmesi üzerine, Benî Gâniyye liderliğine Muhammed b. İshak geçmiştir. Muhammed, Muvahhidlere bağlandığını ve daha önce kendilerinden istenilen şartları kabul ettiğini

35 Merrakuşî, 344, 345; İbnu'l-Âbâr, *el-Hulletu's-Sîrâi*, II, 225; et-Ticânî, Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Ahmed, *Rihletu't-Tîcânî*, yayımlayan: Hasan Hasenî Abdulvehhâb, el-Matbaatu'r-Rustemiyye, Tunus 1985, 162; Diğer kaynaklarda İshak b. Muhammed'in ölümünün 580/1184 yılında olduğu belirtilir. Bkz. İbn İzârî, *Târihu'l-Muvahhidîn*, 215; İbn Haldun, VI, 242.

36 Merrakuşî, 344, 345. Burada Muvahhidî halifesi Yusuf hakkında verilen Katolonya'ya karşı savaş tarihi 580/1184 olmalıdır. Yine kaynaklarda verilen bilgiye göre o boğazından değil karnından yaralanmıştır. Bkz. Merrakuşî, 321; İbn Ebî Zer', 215; İbnu'l-Esîr, X, 126; İbn Haldun, VI, 325; Adigüzel, A. Mağrib edeniyetinin Zirvesi Muvahhidler Halife Yakup Mansur Dönemi, Araştırma yay. Ankara, 2013, 28, 29 (Çev.).

bildirmiştir.³⁷ Bunun üzerine Muvahhidî Halifesi kendisine komutanlarından Ali b. er-Rebertîr'i³⁸ elçi ve komutan olarak göndermiştir. Halifenin elçisi İbn Gâniyye'nin bulunduğu adaya gelince, Muhammed b. İshak'ın kardeşleri Muhammed'in Muvahhidlere itaat konusunda söz verdiğini inkâr ederek halifenin elçisini tutuklayıp hapsedmişlerdir. Onlar bunun ardından da kardeşleri Muhammed'i azlederek yerine diğer kardeşleri Ali'yi³⁹ başa geçirmişlerdir. Ali, Muvahhidlerle müzakereyi kesinlikle kabul etmeyen ve siyasetteki kıvraklığı ile meşhur olmuş ve insanları kendine bağlamasını bilen biri olmuştur. Bu özellikleriyle Muvahhidlere karşı çeşitli kabile ve gruplarla ittifaklar kurmuş, sonra da Muvahhidlere karşı isyan başlatmıştır. Mağrib'teki Doğu Cezayir'de bulunan kıyı şehri Bicâne'nin ileri gelenlerinin bir kısmının çağrısına uyarak buraya girmiş ve hâkimiyeti altına aldığı bu şehre bir vali atamıştır.⁴⁰ Onu Mağrib'e çıkartma yapmaya sevk eden (zamanlamanın uygun olduğunu gösteren çev.) bazı sebepler vardı. Bunlardan biri Muvahhidler ordusunun İspanyollarla savaşmak için Endülüs'e geçmiş olmasıydı. Buna ilaveten Muvahhidî halife Yusuf b. Abdulmu'min'in vefat ettiği haberini almıştı. Bu dönemde Muvahhidler yeni halife Yakup b. Yusuf'a (580-595/1184-1199) biat işiyle meşguldüler. Yine onlar, yeni halifenin biat işinin tamamlanmasına kadar ülkenin her yanında bu karışıklığın yayılarak devam edeceğini düşünüyordu. Ali, bölgedeki Arap kabilelerinden Benî Süleym, Benî Hilâl ile

37 İbn Hallikân, Ebu'l-Abbas Şemsuddin Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekir, *Ve-feyâtu'l-Ayân ve Enbâi Ebnâ'z-Zamân*, yayınlayan: İhsan Abbas, Dâru's-Sekâfe, Beyrut, tarihsiz, 7/18.

38 Er-Rebertîr, Ebu'l-Hasan Ali, Hıristiyan şövalye er-Rûbertîr (el-Reverter) ya da Roberto el-Katolonî'nin oğluydu. O, Rum (Hıristiyan) komutan olarak Ali b. Yusuf döneminde Murabıtlar ordusu içinde paralı asker olarak bulunmaktaydı. Mağrib'te Müslüman ordularında paralı Hıristiyan asker bulundurmamak buradaki bütün devletler tarafından kabul edilen yaygın bir uygulamaydı. Rebertîr Murâbitlar komutanı olarak Muvahhidlerle yaptığı savaşlarda defalarca mağlubiyet yaşamış ve 539/1144'de katıldığı bir savaşta da öldürülmüştü. O, arkasında iki erkek çocuk bırakmıştı. Bunlardan İslam'a girmiş olan Ali isimli oğlu samimiyetle Muvahhidler hizmetinde bulunmuş, Mayûrka adasının Benî Gâniyye'den alınması için çaba göstermiştir. O, İfrîkiyye'de Muvahhidler ve Benî Gâniyye arasındaki bir savaş esnasında öldürülmüştür (583/1187). Bkz. el-Beyzak, Ebu Bekir es-Sanhâci, *Ahbâru'l-Mehdî b. Tûmert ve İbtidâi Devleti'l-Muvahhidîn*, yayınlayan: L. Provençal, Rabat, 1938, 87, 93; İbnu'l-Kattân, 96; İbnu'l-Âbâr, *el-Hulletu's-Sîrâi*, II, 197, 198; İnân, II, 2. Kısım, 147, 148.

39 İbn İzârî, *Târîhu'l-Muvahhidîn*, 146, 147; İbn Haldun, VI, 190, 242, 243; Mu'nis, II, 117; İhsan Hakkı, el-Mağribu'l-Arabî, *Menşûrâtu Dâru'l-Yakazati'l-Arabiyye lit-Te'lîf ve'n-Neşr*, tarihsiz, 67; İnân, kısım: 2, 148; Ahmed Muhtâr el-Abbâdî, ve Abdulaziz es-Sâlim, *Târîhu'l-Bahriyyeti'l-İslâmiyyeti fî Havdi'l-Bahri'l-Mutevassıt*, Müessesetu Şebâbi'l-Câmia, İskenderiyye, tarihsiz, II, kısım: 2, 270.

40 İbnu'l-Esîr, İzzeddin Ebu'l-Hasan Ali b. Ebî Bekir Ekrem, *el-Kâmil fi't-Târîh*, Dâru Sâdir, Beyrut, 1965-1969, XI, 519, 520; İbn Hallikân, VII, 4; İbn İzârî, *Târîhu'l-Muvahhidîn*, 147, 148; İbn Haldun, VI, 242, 244; es-Selâvî, II, 159, 160; Ali Muhammed es-Sallabî, *Alâmu Ehli'l-İlm ve'd-Dîn bi Ehvâli Devleti'l-Muvahhidîn*, Dâru't-Tevzî' ve'n-Neşri'l-İslâmî, Kahire, 2003, 128, 129.

ve ilaveten başlarında Karakuş et-Tekavî'nin⁴¹ bulunduğu, Muvahhidlere kahramanca karşı duran Oğuz Türkleriyle⁴² ittifaklar kurmuştur. Bu ittifa-ka Murabıtların bakiyesi durumunda olan diğer gruplar da katılmış, Ali b. İshak'a daha önce bağlı oldukları Murabıtlar emirlerinin kullandığı "emî-ru'l-müslimîn" lakabı takılmıştır.⁴³

Ali b. Benî Gâniyye, Bicâye'ye hareket ettiği dönemde buranın valisi Ebû Rebî b. Abdullah b. Abdulmu'min⁴⁴ idi. O günlerde vali, yeni halife seçilen kardeşi Yakup el-Mansûr'a (580-595/1184-1199) biat etmek için Merrakeş'e hareket etmişti. Yolda Benî Gâniyye'nin şehrine karşı saldırısını haber aldı. Bunun üzerine şehrin Benî Gâniyye tarafından işgal edilmesini önlemek için bölgeye döndü. Ancak Benî Gâniyye ile mücadelesinde asker sayısının azlığı dolayısıyla buna engel olamadı, mağlup oldu. Zira Ebu Rebî' yeni halifeye biat için yanında bir miktar asker ile Merrakeş yolunda idi. Ebu Rebî' yeni halifeden yardım ve destek talebi için Merrakeş'e döndü. Bu arada Ali b. İshak Bicaye'nin merkezine girmiş (581/1185) ve burada Bağdat'taki Abbasî halifesi en-Nâsır Lidinillah (575-622/1179-1225) adına hutbe okutmaya başladı.⁴⁵

Ali b. İshak b. Gâniyye Bicâye'de bir hafta kalmış, burada işleri düzene sokarak kardeşi Yahyâ'yı vali olarak atamıştır. Burada Cezayir'in doğusuna doğru ilerledi ve burayı da ele geçirdi. Buraya da Yahyâ b. Talha'yı vali

41 Şerefuddin Karakuş et-Tekavî: Selahaddin Eyyubî'nin kardeşinin oğlu Takuyiddin Ömer'in adamıdır. Geniş bilgi için bkz. Merrakuşî, 365; et-Ticânî, 103, 114; el-Abbâdî vd., II, kısım: 2, 271.

42 Oğuz Türkleri (العز الأتراك): Türklerin kollarından biridir. Asıl ülkeleri Çin sınırlarında, Uzak Doğuda yer alır. Araplar ilk fetih yıllarında bölgeye girerek buradan esirler almışlardır. Bu kişiler kısa zamanda hürriyetlerine kavuşmuşlar askerî ve medenî hayatta öne çıkmışlardır. VI./XII. asır sonlarıyla VII./XIII. asır başlarında İfrikiyye'de de görülmeye başlanmışlardır (678/1172). Selâhuddin Eyyubî, Muvahhidî halifesi Yusuf b. Abdulmu'min'den Hristiyan-Haçlıların saldırılarına karşı yardım istediği esnada İfrikiyye'de görülmeye başlamışlardır. Türklerin liderliğini Selahaddin Eyyubî'nin kardeşinin oğlu Takiyyuddin Ömer'in adamı olan Şerefuddin Karakuş yapmaktaydı. Buradaki Türkler, Benî Hilal Araplarıyla da ittifak kurarak Muvahhidler Devleti'nin doğu sınırlarına saldırılarda bulunmuşlardır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Et-Ticânî, 103-111, 115; Merrakuşî, 365, 3. dipnot.

43 İbnü'l-Esîr, XI, 519, 520; İbn Haldun, VI, 192; es-Sâmurâî vd. 305.

44 İbn Haldun, VI, 343, 344; ez-Zerkeşî, Ebi Abdullah Muhammed b. İbrahim, *Târihu'd-Devleteyn el-Muvahhidiyye ve'l-Hafsiyye*, yayınlayan: Muhammed Mâdûr, Mektebetu'l-Atîka, Tunus, 1966, 15; es-Selâvî, II, 159.

45 İbnü'l-Esîr, II, 507-520; el-Merrâkuşî, 347; İbn Haldun, VI, 191; Ahmed b. Ali el-Kalkaşandî, *Subh'l-Aşa fî Sinaâtî'l-İnşâ*, yay: Yusûf et-Tavîl, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1987, V, 122; es-Sellâvî, II, 159; Hakkî, 67. Bazı kaynaklar Benu Gâniyye'nin Bicâye'ye girişinin tarihini 6 Şaban 580/13 Teşrin-i Sâni 1187 olarak belirtmişlerdir. Ayrıntılı bilgi için Bkz: Ebu'l-Hasan Ali b. Abdullah b. Ebî Zer', el-Enfüsü'l-Mutrib bi Ravdi Kırtâsi fî Ahbâri Mulûki'l-Mağrib ve Târîhu Medîneti Fâs, Dâru'l-Mansûr li't-Taba'ati ve'l-Ver-râk, Rabat, 1972, s. 268-269; el-Himyerî, 82; İnân, II, 149; Şarl Andrey Julian, *Târîhu İfrikiyye eş-Şimâliyye*, Arapça çev: Muhammed Mezâlî ve Beşîr b. Sellâme, İkinci Baskı, Dâru't-Tûnusiyye li'n-Neşr, Tûnus 1983, II, 149; el-Abbâdî ve Sâlim, II. cilt, II. kısım, 271.

tayin ederek Milyâne⁴⁶ şehrine hareket etti. Son olarak burayı da alarak Bedr b. Âişe'yi vali tayin etti, buradan Benî Hammad Kalesi'ne,⁴⁷ ardından Kosantîne'ye⁴⁸ hareket etti ancak burayı alamadı çünkü o burayı kuşattığında buradaki halk şehirlerini savundu ve onun adamlarından çok kişiyi öldürdü.⁴⁹ Halife Yakup Mansur bu durumdan haberdar olunca ve özellikle Benî Gâniyye'nin Trablusgarb'ta hâkim olan Karakuş ve Benî Hilâl Araplarıyla ittifak kurduğunu duyunca durumun ciddiyetini anladı. Hemen kardeşi Seyyid Ebu'l-Hasan b. Yakup b. Ebî Hafs b. Abdulmu'min komutasında 20.000 kişilik büyük bir süvari birliğini karadan bölgeye gönderdi. Bunun yanında Ahmed es-Sıkillî komutasındaki donanmayı da bölgeye sevk etti. Ebu'l-Hasan askerleriyle Tlemsan üzerinden Milyâne'ye yöneldi. Milyâne halkı büyük bir ordunun şehirlerine doğru geldiğini haber alınca, şehirlerinin yakılıp yıkılarak harap olmaması, kadın, erkek ve çocuklarının zarar görmemesi ve kanlarının heder olmaması için Benî Gâniyye yönetimine karşı isyan etti ve vali İbn Âişe'yi tutukladı. Aynı dönemde Muvahhidler donanması da Cezâyir şehrine ulaştı. Ordu şehri kuşatıp valisi Yahyâ b. Talha'yı yakalayıp İbn Âişe ile birlikte Şilf'e⁵⁰ göndermişti ve onları burada öldürdü. Ahmed es-Sıkillî komutasındaki donanma daha sonra Bicâye'ye hareket etti ve İbn Gâniyye ile yaptıkları deniz savaşından sonra şehre girdi Bu çarpışmada İbn Gâniyye'nin donanmasını yok etti (581/1185).⁵¹ Yahyâ b. Gâniyye o anda hâlâ Kosantîne'yi kuşatma altında

46 Milyâne, Mağrib'de Eşîr şehrine bağlı, Tunus ile el-Mesîle arasında, burası Şelf Nehri yakınlarında, eski bir Roma şehridir. Bkz. el-Hamevî, V, 196; el-Himyerî, 547.

47 Benî Hammad Kalesi: Mesîle ile arasında 12 mil (yaklaşık 19 km.) mesafe vardır. Bicâye'ye dört günlük uzaklıkta kıyıda biraz içeride, Kutâme Dağı'ndaki Acîse Dağı üzerinde kurulmuştur. Burası sağlamlık ve korunaklık açısından Antakya Kalesi'ne benzer. Bulukkîn b. Zîrî b. Menâd es-Sanhâcî lakaplı, Benî Hammad b. Yusuf'un krallık merkeziydi. O, bu kaleyi, 370/980 yılı civarında yaptırmıştı. Burası Mağribu'l-Evsat'taki Benî Hammad Devleti'nin başkentiydi. en-Nâsir b. Alennâs b. Hammâd (454-481/1062-1088) döneminde başkent, Benî Hammad Kalesi'nden Bicâye'ye nakledilmiştir. Başkentini buradan taşınmasından sonra Benî Hammad Kalesi, önemini yitirmiştir. Bkz. el-Hamevî, IV, 390; el-Himyerî, 466-470.

48 Kosantîne, Mîle ve Tîces arasında bulunan İfrîkiyye'nin meşhur şehirlerindedir. Bicâye'ye altı günlük mesafede, çok eski ve verimli toprakları olan büyük bir şehirdir. Aynı zamanda gayet korunaklıdır. Mağrib'te Rumlar tarafından kurulan, büyük bir dağda, sert kayalar üzerinde, etrafı gerdanlık gibi bir vadiyle çevrili olan bölgenin en güvenli şehridir. Bkz. El-Hamevî, IV, 349; el-Bağdâdî, Safiyyuddîn Abdulmu'min b. Abdülhakk (739/1338), *Merâsîdu'l-İtlâ' alâ Esmâi'l-Emkinetu ve'l-Bikâi ve hüve Muhtasaru li Mu'cemi'l-Buldân liyâkût*, yayımlayan: Ali Muhammed el-Becâvî, Dâru'l-Ma'rifeti li't-Tabâati ve'n-Neşr, Beyrut, 1954, III, 1092, 1093; el-Himyerî, 480.

49 İbn İzârî, *Târihu'l-Muvahhidîn*, 148; el-Himyerî, 568; İnân, Kısım: 2, 151.

50 Şilf, Milyane yakınlarındaki Mağrib'in meşhur nehirlerinden biridir. Bu nehir üzerinde çok eski dönemlerden kalan, içinde çok sayıda eski tarihî eser bulunan Şalk şehri bulunmaktadır ve Şelf nehri de adını şu anda harap durumda olan bu şehirden almıştır. Bkz. el-Hamevî, VII, 343.

51 İbn İzârî, *Târihu'l-Muvahhidîn*, 150; İbn Haldun, VI, 243; el-Himyerî, 568; İnân, Kısım: 2, 152; el-Abbâdî ve Sâlim, II, 273.

tutan kardeşi Ali b. İshak'ın yanına kaçtı. Kosantîneliler bütün imkânlarını kullanarak şehri korumaya çalışsalar da güçleri bitmek üzereydi. Muhasara altındaki halk artık şehri teslim etmeyi düşünürlerken Bicâye'nin yeniden Muvahhidlerin eline geçtiğini haber aldı. Bu durum onların muhasara altındaki şehirlerinin korunması için daha büyük bir gayretle direnç göstermelerine sebep oldu.⁵²

Ordusunun ve donanmasının dağıtıldığı, tabilerinin büyük bir kısmının öldürüldüğü haberleri İbn Gâniyye'ye ulaşınca Muvahhidlere yakalanma korkusuyla Kosantîne kuşatmasını kaldırarak kardeşi ve mağlup ordusuyla birlikte Bilâdu'l-Cerîd⁵³ üzerinden Sahrâ'ya kaçtı. Bu sırada Kafsa şehrinin kontrolünü ele geçirdi.⁵⁴ O, burada bir süre kalıp kaçıp dağılan askerlerini toparlamış, bölgedeki Benû Ribâh ve Ceşm Araplarını ordusunda katmış ve ordusuna katılan askerlerin ücretlerini ödemiştir. Etrafında yeniden çok sayıda asker toplayarak adamlarıyla doğrudan Tunus yakınlarındaki çok sayıda kasabası olan Cezire'ye geçti. Buraya karşı saldırıya geçerek kuşatma altına aldı. Bölge halkı kendileri için eman verilmesini isteyince o da halka eman verdi. Ancak askerleri Cezîre'ye girince verilen emani hiçe sayarak, halkın mallarını ve mahsullerini yağmaladı,, halkı esir aldı.⁵⁵

III.

Yakup Mansur, İbn Gâniyye'nin kardeşleri ve müttefikleriyle Kafsa şehrini aldığı haberini alınca hemen Muvahhidlerden 20.000 kişilik bir süvari birliğini buraya sevk etti. Bu birlik Tunus'a varınca, kardeşinin oğlu Yakup b. Ebî Hafs b. Abdulmu'min ile birlikte 6.000 kişilik bir savaşçı süvari birliğini Kafsa'ya gönderdi. Bu birlik Ali b. İshak b. Gâniyye ve Türk⁵⁶ müttefikleri ile savaşmak için Kafsa'ya hareket ettiler. İbn Gâniyye onları Kafsa yakınlarındaki Vet'etu Ömer denilen yerde karşıladı.⁵⁷ Muvahhidler burada mağlup oldu ve Muvahhidler ordusunun önemli bir kısmı bura-

52 İbn Haldun, VI, 243; İnân, Kısım: 2, 152, 153.

53 Bilâdu'l-Cerîd: Tüzer, Kafsa, Nafta, Hâme ve civardaki şehirleri kapsayan bölgedir. İçindeki hurmaların bolluğu sebebiyle bu şekilde isimlendirilmiştir. Bu bölge hurma, zeytin ve çeşitli meyvelerin yetiştiği verimli bir alandır. Sahrâ tarafındaki en son İfrikiyye bölgesidir. Çok sayıda nehir ve pınarları vardır. Sahil tarafındaki ilk şehri Kabes'tir. Daha fazla bilgi için Bkz, Müellif Meçhul, VI. hicrî asır, *Kitâbu'l-İstibsâr fî Acâibi'l-Em-sâr*, yay: Sad Zağlûl Abdulhamid, Matba'atu Hâdirati'l-İskenderiyye, İskenderiyye, 1958, 150; el-Merrâkuşî, 300; el-Himyerî, 82.

54 Tîcânî, 136; el-Himyerî, 568; İnân, Kısım: 2, 152-153.

55 İbnu'l-Esîr, XI, 520; İbn İzârî, *Târihu'l-Muvahhidîn*, 153; İnân, Kısım: II, 152, 153.

56 İbnu'l-Esîr, XI, 521; İbn İzârî, *Târihu'l-Muvahhidîn*, 153; ez-Zerkeşî, 16; es-Selâvî, II, 160, 161.

57 İbn İzârî, *Târihu'l-Muvahhidîn*, 159, 160; et-Tîcânî, 136, 162; el-Himyerî, 568; İnân, Kısım: 2, 161.

da yok oldu.⁵⁸ Muvahhidler ordusunun mağlubiyet haberi halife Yakup Mansur'a ulaşınca Benî Gâniyye tehlikesine son vermek ve askerlerinin intikamını almak için bizzat kendisi savaşmaya karar verdi. Kabes yakınlarındaki Hammetu Mutmâte⁵⁹ yakınlarında İbn Gâniye ile karşı karşıya geldi. İki ordu arasında şiddetli bir savaş meydana geldi. Bu kanlı savaşta İbn Gâniyye ve müttetikleri büyük bir mağlubiyet yaşadı ve neredeyse askerlerinin tamamını kaybetti. Yahyâ canını zor kurtararak sığınakları olan Sahrâ'ya kaçtı (Şaban, 573/Eylül 1187).⁶⁰ Halife Yakup Mansur, İbn Gâniyye'nin müttetiki olan Karakuş'un elindeki Kabes'i bir müddet kuşattıktan sonra şehre girdi. Karakuş'un ailesini, akrabalarını ve adamlarını Merrakeş'e gönderdi. Ebû Bekir b. Mucber bu zafer ile ilgili şu beyitleri söylemiştir:

'Lisam' ile örtülü yüzlerde / ölüm korkusu belirdi.

Oğuzların okları da işe yaramadı / Çünkü oklar kaderin önüne geçemedi.

Sabah erkenden kahramanca atlarına binenler / Akşamleyin ölmüş halde toprağa düştü⁶¹

İbn Mucber'in Dîvânü'l-Cevârî'deki bu beyitleriyle birlikte Ebu'l-Abbas el-Cerâvî de Halife el-Mansûr'un İbn Gâniyye'ye karşı kazandığı bu zaferle ilgili şu beyitleri söylemiştir:

"Bedbaht İbn İshak hak ettiğini gördü, / Her şeyin, onun yükselmesinin de bir sınırı var

O halde nasıl dünya ya da ahiretten nasibi olur, / Doğru yoldan kovulan aldatılmış birinin

Hidayet nuru önünde olduğu halde onu görmedi / Yardım ve desteğin kendine fayda etmediği adam gibi.⁶²

58 el-Merrakuşî, 348; el-Himyerî, 200, 201; İnân, Kısım: II, 161; Ahmed Muhtar el-Abbâdî, *Dirâsâtu fi Târihi'l-Mağrib ve'l-Endelüs*, Neşru Muhammed Ahmed Besyûtî, İskenderiyye, 1968, 360; es-Sâmîrî, ve diğerleri, 305.

59 Hammetu Matmâta, İfrikiyye'de Kosantîne'ye bağlı, Kabes yakınlarında Bilâdu Cerîd kasabalarından eski bir şehirdir. Şehrin tatlı içme suları, bol miktarda hurmalıkları vardı. Burada büyük, meşhur bir kaplıca olduğu için buraya bu ad (Hamme) verilmişti. Halife Yakup Mansur, Mayûrka Emirini (İbn Gâniyye'yi) burada mağlup etmiş ve adeta Benu Gâniyye'nin kökünü kazımıştır. Buranın halkı Matmâta olarak bilinen bir Berberî topluluktur. Bkz. Müellifi meçhul, *el-İstibsâr*, 150; el-Hamevî, II, 185; el-Bağdâdî, İbn Abdulhak, I, 427; el-Himyerî, 80.

60 İbnu'l-Esîr, XI, 196; el-Merrakuşî, 348; İbn İzârî, *Târihu'l-Muvahhidîn*, 162, 164; et-Tîcânî, 162; İbn Haldun, VI, 256; el-Himyerî, 200, 201, 414, 415; el-Abbâdî ve diğerleri, II, Kısım: 2, 274.

61 Tîcânî, 137; el-Himyerî, 201, 414, 415; İnân, Kısım: 2, 165.

62 İbn İzârî, *Târihu'l-Muvahhidîn*, 165; et-Tîcânî, 137; el-Himyerî, 201; Muhammed b. Tâvî, *el-Vâfi bi'l-Edebi'l-Arabî fi'l-Mağribi'l-Aksâ*, Dâru'Sekâfeti li'n-Neşri ve't-Tevzî', Dârulbeydâ, 1988, I, 136.

Halife daha sonra, bölgedeki İbn Gâniye ve onun destekçilerini tamamen temizlemek için Kabes'ten Cerîd'e hareket etti. Cerid bölgesindeki en önemli yer buranın merkezi konumunda bulunan başkent Tûzer'di. Buradaki halk, Mayûrkalılara (Benî Gâniyye'ye) karşı ayaklandı, onların bir kısmını öldürdümüş, bir kısmını da esir alarak kökünü kazımaya çalıştı. mışlar, Kurtulanlar da Tûzer'den Sahrâ'ya⁶³ kaçmışlardı. Bundan dolayı Halife Yakup Kafa şehrine yöneldi. Burayı üç ay kadar kuşatma altında tuttu. Bu sırada onları iyice sıkıştırmak amacıyla ağaçlarını kesmeye başladı. Bunun üzerine kuşatma altındaki Oğuz Türkleri ona haber göndererek kendileri ve şehir halkı için eman istediler. Halife onların bu isteğini kabul etti. Oğuzlar sağ salim şehirden çıktılar. Halife kahramanlıkları ve yiğit bir şekilde savaşmalarından dolayı onları Endülüs sınır şehirlerine gönderdi. Halife savaş yapmaksızın Kafa'ya girdi ve buradaki Murabıtlardan ve Ali b. Gâniyye'nin adamlarından olanları öldürdü ve daha sonra herhangi bir ayaklanma durumunda kolayca şehri ele geçirebilmek amacıyla şehir surlarını⁶⁴ yıktırdı. Muvahhidlerin bu zaferini anlatmak için İbn Mücber şöyle bir kaside okumuştur:

“Kafa (da hükmeden Yahya) suçluluğundan dolayı kaçtı / Ancak hilm sahibi kimseler affederler

Allah'ın emri geldiğinde surları kendisini kurtaramaz, / O zaman yanında ne yakınları, ne de merhaba diyeni kalır”⁶⁵

Kafa işini bitiren Halife Yakup el-Mansûr, İfrikiyye üzerinden Merrakeş'e hareket etti. O, İbn Gâniyye belasından bir süreliğine kurtulmuş olarak 584/1118'te⁶⁶ Merrakeş'e ulaştı.

Yahyâ b. Ali b. İshak ve Müttefiklerinin Muvahhidlere Meydan Okumaları

Ali b. İshak'ın ölümünden sonra adamları dağıldı (585/1189).⁶⁷ Onun Benî Gâniyye ve müttefikleri tarafından emir seçilmesinden sonra Tûzer önlerinde okla yaralandıktan sonra öldüğü de söylenmektedir. Ondan sonra yiğitliğinden dolayı emir olarak Yahyâ b. İshak seçilmiştir. O, Sahrâ'ya çekilmiş, Halife Yakup Mansur'un İfikiyye'de işleri yoluna koyup Merrakeş'e dönmesine kadar burada Arablar arasında kalmıştır. Daha önce de

63 el-Himyerî, 200, 201; İnân, Kısım: 2, 164.

64 el-Merrâkuşî, 349; İbn İzârî, *Târîhu'l-Muvahhidîn*, 165; et-Ticânî, 103, 136, 139; İbn Haldun, VI, 244; el-Himyerî, 568; es-Selâvî, II, 160, 161; Mu'nis, II, 118; İnân, Kısım: 2, 161, 164; es-Sallabî, 128.

65 el-Himyerî, 568.

66 İbnu'l-Esir, XI, 522; İbn Hallikân, VII, 4; İbn Ebî Zer, *Enîsu'l-Mutrib*, 208; es-Selâvî, II, 161.

67 el-Himyerî, 144, 568; Onun 584/1188'de öldüğü rivayet edilmiştir. Bkz. İbn Haldun, VI, 193.

işaret ettiğimiz gibi Yahyâ b. Gâniyye beraber hareket ettiği gruplarla birlikte hazırlıklar yaparak İfrikiyye'de Muvahhidler hâkimiyetini ortadan kaldırmak için yeniden harekete geçmiştir. Bu hareketinde daha önce kardeşinin yaptığı gibi bölgedeki Arap, Türk ve diğer muhalif unsurlarla ittifak kurmuştur. Bununla birlikte, kardeşi ve Oğuzların lideri Karakuş arasında daha önceki ittifakı yenilemişse de bu ittifak uzun vadeli olmamıştır. Kısa süre sonra Karakuş, Tunus'a giderek buradaki Muvahhidlerin son valisi Seyyid Ebu Zeyd'e son derece saygı ve ihtiram içerisinde görüşerek Muvahhidlere katılmıştır. O, bir süre burada valinin himayesinde kalmıştır (586/1190).⁶⁸ Onun bu şekilde ani bir kararla Muvahhidlerin emrine girmesi, belki aynı yıl⁶⁹ Selahaddin Eyyübî'nin Muvahhidlerden yardım talebi için Usame b. Munkız başkanlığında halife Yakup Mansur'a gönderdiği heyetin işini kolaylaştırmak içindi. Zaten Karakuş Selahuddîn Eyyübî'nin kardeşinin kölesiydi. Selahaddin ve Halife Yakup Mansûr arasında ittifak kurulamayınca Karakuş'un Tunus'a varmasından kısa süre sonra buradan kaçarak yeniden Muvahhidlere karşı mücadeleye başlaması bu görüşümüzü desteklemektedir. Karakuş, tekrar Kabes'e girmeyi başarmış, kendisinin Muvahhidlerin hâkimiyetinden çıktığını ilan etmiş⁷⁰ ve buradaki bazı kişileri öldürmüştür. O, daha sonra yine daha önce Muvahhidlerin eline geçmiş olan Trablusgarb'a geçmiş, burayı da ele geçirmiştir. Daha sonra, önceki müttefiki Yahyâ b. Gâniyye'nin yönetim merkezi olan Bilâd-ı Cerîd'e hâkim olmuştur. O, bu dönemde Yahyâ b. Gâniyye ile Trablusgarp yakınlarında yaptığı bir savaşta ağır bir mağlubiyet yaşamış ve dağlık bölgeye kaçmıştır. Yahya bu zaferden sonra Trablusgarp'ı denizden kuşatarak Karakuş'un buradaki temsilcisi Yakut'u tutuklamıştır. Yakut, -ilerde anlatacağımız üzere- Muvahhidlerin Mayurka'yı alıp (599/1202) kendisini kurtarmasına kadar tutuklu kalmıştır. Yakut, Muvahhidler tarafından kurtarıldıktan sonra Merakes'e gönderilmiştir. Yahyâ b. Gâniyye, Muvahhidlere karşı mücadelesini sürdürebilmek için amcasının oğlu Taşfîn b. Gâzî'yi temsilcisi olarak Trablus'a tayin ederek buradan ayrılmıştır. Ancak kısa süre sonra Trablusgarp halkı Mayûrkalılara (İbn Gâniyye) karşı ayaklanıp yeniden Muvahhidlere bağlılıklarını bildirmişlerdir.⁷¹

İbn Gâniyye, daha sonra yine Karakuş'un atadığı vali tarafından yönetilen Kabes'e hareket etmiştir. Buradaki vali daha önce Karakuş'un mağlubiyetinden sonra şehirden ayrılmıştı. Onun ayrılmasından sonra da buraya Muvahhidler adına kendisine İbn Ömer Tefrâkîn denilen Tunus valisi

68 İbn İzzârî, Târihu'l-Muvahhidîn, 168, 169; et-Ticânî, 104; İbn Haldun, VI, 193; İnân, Kısım: 2, 194.

69 İnân, Kısım: 2, 194, 195; Julien, II, 162.

70 Ticânî, 104; İbn Haldun, VI, 193; İnân, Kısım: 2, 195.

71 Ticânî, 244, 245; İnân, Kısım: 2, 195.

Şeyh Ebû Saîd b. Ebî Hafs hâkim olmuştu. İbn Gâniyye ordusuyla buraya karşı hücumla geçti. Şehir halkına mektup yazarak kendisine bağlanmaları konusunda uyardı. Onlara, kendisine katılmaları konusunda üç gün mühlet verdi. Sürenin dolmasına rağmen şehir halkı teslim olmayınca da sıkı bir kuşatma başlatıldı. Sonunda vali İbn Tefrâkîn'in deniz yoluyla buradan ayrılması ve kendisine 60.000 dinar ödeme yapılması şartlarıyla şehir İbn Gâniyye'ye teslim olmuş ve burada Abbasîler adına hutbe okutulmaya başlanmıştır.⁷²Yahyâ b. Gâniyye'nin kardeşi Ali, Mayûrka Adası'na dönünce burada yönetimine karşı bir başkaldırı olduğunu ve ada yönetiminin Muvahhidlere geçtiğini görmüştür. Kendisinin yokluğunda kardeşi Ebû Abdullah Muhammed b. İshak⁷³ Muvahhidlerin Ali b. İshak b. Gâniyye'ye elçi olarak gönderildiğinde tutuklanan Ali Rebertir ile ittifak kurarak burada Muvahhidler adına hutbe okutmaya başlamıştır. Tutuklu olduğu dönemde Rebertir, esaretten kurtulabilmek için sürekli fırsat kollamaktaydı. Bu fırsatı tutuklu olduğu yerdeki kendi milletinden olan Hıristiyan korumalar ve paralı askerlerle bağlantı kurarak yakalamıştır. Bu askerler kendi ülkelerine dönüş imkânı bulamadıklarından, Rebertir onlara eğer kendisini esaretten kurtarırlarsa ülkelerine dönüş imkânı sağlayacağını vadetmiştir. Rebertir'in aslının Hıristiyan olması bu anlaşmayı daha kolay hale getirmiş olmalıdır. Rebertir aynı zamanda daha önce Muvahhidlerle anlaşığı için azledilen Muhammed b. İshak ile de ittifak kurmuştur. Aynı zamanda yukarıda belirtildiği gibi, Talha b. İshak b. Gâniyye'nin emirlikten alınması ve yeniden kardeşi Muhammed b. İshak'ın işbaşına geçirilerek Muvahhidler adına burayı yönetmesi için⁷⁴ bir komplo düzenlenmiştir. Abdullah Mayûrka'ya dönünce, babasının adamlarından olan ve Mayûrka adasında şehir dışındaki bir kalede isyancılara karşı direnip onlara boyun eğmeyen bir komutan ile yanında bulunan askeri birlikle birleşmiştir. Bu topluluk Abdullah'ı karşılamış ve ona biat etmiş, onun etrafında kenetlenmiştir. Buradaki köylüler ve çobanlar da ona katılmıştır. Sonuçta adamlarıyla birlikte kendisine karşı isyan etmiş olan kardeşinin üzerine gitmiştir. Kimse onun karşısına çıkmamış, kendisine şehrin kapıları açılmış, kolaylıkla şehre girmişler ve hâkimiyetlerini yeniden ilan etmişlerdir. O, kardeşi Muhammed'i Endülüs'e sürgün etmiştir. Muhammed, Muvahhidler yanında sevilen, çok değer verilen saygın biri olmuş, Endülüs'teki Dâniye şehrine vali olarak atanmış ve ölünceye kadar da bu görevini devam ettirmiştir. Abdullah da Mayûrka adasında babası döneminde olduğu gibi bağımsız olarak yönetimini devam ettirmiş, Mu-

72 Ticânî, 105, 108; İnân, Kısım: 2, 251, 252.

73 Merrakuşî, 351; İbn İzârî, *Târihu'l-Muvahhidîn*, 155, 156; İbn Haldun, VI, 194.

74 İbn İzârî, *Târihu'l-Muvahhidîn*, 156, 157, 215; İnân, Kısım: 2, 156; el-Abbâdî, 360; el-Abbâdî ve diğerleri, II, Kısım: 2, 274, 275.

vahhidlerle mücadelesine devam etmiş, 599/1202'de Muvahhidlerin bölgeye girişine kadar babasının yolundan gitmeye devam etmiştir.⁷⁵

IV

Halife Nâsır Lidinillah (1199-1213) Döneminde

Benî Gâniye-Muvahhidler Hesaplaşması

Halife Yakup Mansûr'un vefatından (595/1199) sonra oğlu⁷⁶ Ebû Abdullah Muhammed'e (595-610/1199-1213) en-Nâsır Lidinillah lakabıyla biat edilmiştir. Muhammed, Ebû Muhammed b. eş-Şeyh⁷⁷ Ebî Hafs'ı önce kendisine vezir tayin etmiş, daha sonra da Bicâye valiliğine atamıştır.

Muhammed biat almasından itibaren tekrar başlayan Benî Gâniye ayaklanmasıyla meşgul olmak zorunda kalmış, İfrikiyye'de Benî Gâniye'nin yeniden harekete geçtiği haberini almıştır (596/1200). İfrikiyye'de Benî Gâniye hareketini, kardeşi Ali'nin vefatından sonra yerine geçen Yahyâ b. İshak yürütmüştür. O, Tunus, Mehdiyye ve Cerîd bölgesini ele geçirmiş ve burada daha önce bağlı oldukları Murabıtların geleneğine uyarak Abbasîler adına hutbe okutmaya başlamıştır. Yahyâ, Murabıtların kalıntılarını yeniden toparlayıp birleştirmeye ve elde ettiği güçle Muvahhidlerin köklerini kazımaya⁷⁸ çalışmıştır. O, 596/1200'de Yâbise adasını Muvahhidlerden geri almak için harekete geçmiş, ancak bu konuda başarılı olamamıştır.⁷⁹

Mayûrka Adalarında hâkim olan Ali b. Gâniye'nin ölümünden sonra iş başına kardeşi Yahyâ geçmiştir. Daha önce belirtildiği gibi, İfrikiyye valisi Seyyid Ebû Zeyd, Yahyâ b. Gâniye ile barışın sağlanabileceğine gerçekten inanmıştı. Bu sebeple aradaki düşmanca tavırları sonlandırmak istemişti. Ayrıca o, Muvahhidlerle mücadelesinde defalarca mağlup olmuştu. Bütün bunlardan sonra bile o, Benî Gâniye ile yeni temiz bir sayfa açabileceğine inanıyordu. İşte tam böyle düşündüğü bir anda Yahyâ b. Gâniye aniden Tunus'un batısında bulunan Bâce'ye (Baja) saldırmış, burayı zorla ele geçirerek buradaki Muvahhidler'in yöneticisini öldürmüştür.⁸⁰

75 el-Merrakuşî, 353, 354; İbn İzârî, *Târihu'l-Muvahhidîn*, 215, 218; el-Himyerî, 568; İnân, Kısım; II, 158; el-Abbâdî ve diğerleri, II, Kısım: 2, 280.

76 Burada biat alan yeni halife için "oğlu" yerine sehven "kardeşi" denilmiştir (Çev.).

77 Muvahhidler Devleti'nde Devletin kurucu lideri İbn Tûmert'in en yakın arkadaşları olan ve daha sonra da ilk halifesi olan Abdulmu'min için *es-Seyyid*, ömür boyu onun veziri ve en önemli danışmanı ve yardımcısı olan Ebû Hafs Ömer el-Hintâtî ise *eş-Şeyh* olarak anılmıştır. *es-Seyyid* ve *eş-Şeyh*'in oğulları da devletin en önemli merkezlerinde vali ve komutanlıklar için görev almışlardır (Çev.).

78 el-Merrakuşî, 392, 354; İbn İzârî, *Târihu'l-Muvahhidîn*, 218, 219; İbn Haldun, VI, 346; Julien, II, 150.

79 İbn İzârî, *Târihu'l-Muvahhidîn*, 216; el-Abbâdî ve diğerleri, II, Kısım: 2, 280; *es-Sallâbî*, 150, 151.

80 et-Ticânî, 354; İnân, Kısım: 2, 254, 257.

Muvahhidlerin yeni halifesi Muhammed ilk iş olarak Bâce'yi işgal etmiş olan Benî Gâniyye'yi buradan çıkarmak ve bu saldırıya son vermek için, bir ordu göndermiştir. Bu ordunun başına da Ebu'l-Hasan Ali b. İmrân b. Abdulmu'min'i tayin etmiştir. Ebu'l-Hasan Benî Gâniyye ordusuyla Bicâye ile Kosantîne arasında, fakat Kosantîne'ye daha yakın olan bir mevkide karşılaşmıştır. Muvahhidler ordusu mağlup olmuş ve son derece kötü bir şekilde⁸¹ Bicâye'ye çekilmiştir. Bunun üzerine halife Nâsır, sınır boylarının Benî Gâniyye'den⁸² korunması ve onların saldırılarına bir set çekilmesi için Ebû Zeyd b. Ebî Hafs komutasında yeni bir Muvahhidler ordusunu Tunus'a göndermiştir. Bu ordusunun ardından hemen vezir Ebû Zeyd Abdurrahman b. Musâ komutasında Benî Gâniyye ile savaşı için ikinci bir ordu hazırlamıştır. Bu ordu da hızla Kosantîne'nin batısına gelmiştir. Daha sonra Halife en-Nâsır Ebû Zeyd b. Abdurrahman b. Abdulmu'min'i aynı amaçla Bicâye valiliğine atamıştır. Nâsır 597/1201'de İbn Tûmert'in ve babasının kabrini ziyaret için Tinmell'e⁸³ gitmiştir. Tinmell ziyareti Muvahhidler tarafından zor ve sıkıntılı zamanlarda kendilerine şans getireceğine inanarak yapageldikleri bir gelenektir. O da bu geleneğe uyarak Tinmell'e gitmiş ve tekrar Merrakeş'e dönmüştür.⁸⁴

Kaynaklardaki anlatımlara göre Mağrib'te 597-599/1201-1203 arasında tam bir sükûnet dönemi yaşandığı anlaşılmaktadır. 599/1202'te Yahyâ b. Gâniyye Tunus'a karşı harekete geçmiş ve şehri kuşatmıştır. O zaman burada vali olarak Muvahhidlerden Ebâ Zeyd Yahyâ b. Hafs bulunmaktaydı. O, kuşatmaya karşı dört ay dayanabildi. Sonra İbn Gâniyye şehri zorla ele geçirdi (7 Rebîulevvel 600/15 Kasım 1203). Vali Ebû Zeyd ve oğluyla⁸⁵ birlikte Muvahhidlerden olanlar tutuklandı. Tunus, Kayravan ve çevredeki diğer yerleşim yerleri onun kontrolüne girdi.

İşgal haberi Halife en-Nâsır'a Merrakeş'teyken ulaştı. Bu habere çok üzülen halife Muvahhidlerin ileri gelenlerini toplayarak İfrikiyye konusunu istişare etti. Mecliste bulunanlar ona Benî Gâniyye ile anlaşma yoluna gitmeyi önerdiler, ancak eş-Şeyh Ebû Muhammed Abdulvâhid b. Ebî Hafs ise, Benî Gâniyye'nin üstüne gitmeyi ve işgal edilen topraklarını savunmak gerektiğini belirtti ve onun görüşü kabul edildi. Halife en-Nâsır, Mu-

81 el-Merrakuşî, 392, 395; İbn Haldun, VI, 346; İnân, Kısım: 2, 255.

82 et-Ticânî, 154.

83 Tinmell, Mağrib'te dağlık bir bölgede (Atlaslarda) Berberilerin yaşadığı ve tarım alanlarının bulunduğu bir yer. Burası Muhammed b. Tûmert'in mehdi olarak biat alarak Muvahhidler Devleti'ni kurduğu ve Abdulmu'min'in başlangıçta yönetim merkezi olarak kullandığı yerdir. İbn Tûmert burada ölmüş ve yine burası halife Abdulmu'min tarafından çok korunaklı bir hale getirilmişti. Bkz. Müellifi meçhul, *el-İstibsâr*, 208; İbn Abdülhakk el-Bağdâdî, I, 288.

84 el-Merrakuşî, 394; İnân, Kısım: 2, 159.

85 et-Ticânî, 106,110, 355; İbn Haldun, VI, 195; es-Selâvî, II, 214, 215.

vahhidlerin İfrikiyye'deki nüfuzunun devam edebilmesi için, Benî Gâniyye'nin Endülüs ve Blear Adalarından aldıkları desteğin kesilmesi gerektiği kararına vardı. Benî Gâniyye, İfrikiyye'de savaşmak için ihtiyacı olan mal ve silah desteğini bu adalardaki gücünden elde etmekteydi.⁸⁶ En-Nâsır Mayûrka Adalarına karşı denizden büyük bir hamle için harekete geçti. O, donanma komutanlığına amcası Ebu'l-A'lâ İdrîs b. Yusuf b. Abdulmu'min'i, ordu komutanlığına da Muvahhidlerin ileri gelenlerinden Ebû Saîd Osman b. Hafs'ı görevlendirdi. Muvahhidler güçleri Yâbise Adası üzerinden Benî Gâniyye'nin merkezi olan Mayûrka Adasına yöneldi. Muvahhidler bölgeye yakın bir yerde karargâh kurarak burada savaş için planlama yaptı. Abdullah b. Gâniyye Muvahhidlerin karşısına çıktı. İki ordu Batı Endülüs'te Dâniye limanı civarında savaştı. Bu savaşta Abdullah b. Gâniyye öldürüldü ve ordusu mağlup edildi. Benî Gâniyye'nin elindeki Cuzûru's-Şarkıyye, bir daha Benî Gâniyye'nin eline geçmemek üzere Muvahhidler tarafından alındı (600/1203). Bu mağlubiyetle Benî Gâniyye'nin Endülüs'teki Doğu Adalarındaki izleri tamamen silindi⁸⁷ Bu adalar, 637/1240'ta Barselona ve Aragon Kralı I. Jaime (610-675/1213-1276) tarafından alınana kadar Muvahhidlerin elinde kaldı.⁸⁸

Muvahhidler Doğu Adalarında hâkim olduktan ve Benî Gâniyye'yi kendi ülkeleri ve Endülüs'teki yönetim merkezlerinden attıktan sonra geriye kalan şey, onları İfrikiyye'den de çıkarıp bölgeyi Benî Gâniyye ve diğer unsurlardan temizlemekle Endülüs ve Mağrib'te yeniden tam olarak hâkimiyet kurmaktır. Halife en-Nâsır, ordusu ve donanmasıyla Benî Gâniyye üzerine harekete geçmiştir (601/1204).⁸⁹ Muvahhidler donanması Yahyâ b. Ebî Bekir el-Hezrecî komutasında hareket etmekteydi. Muvahhidler ordusunun geldiğini haber alan Benî Gâniyye, ailesini ve eşyalarını akrabalarından Ali b. Gâniyye ile Mehdiyye'ye göndermiştir. Bu kişiyi aynı zamanda Mehdiyye valisi olarak atamıştır.⁹⁰

Belki de İbn Gâniyye'nin ailesini güvenlikleri için Mehdiyye'ye göndermesi, Muvahhidlere karşı koyacak durumda olmadığını ve onlara mağlup olacağını kabul ettiğinden ve özellikle Endülüs'teki merkezinin kendisinden ümit kesmiş olmasından kaynaklanmıştır. En-Nâsır İfrikiyye'ye yaklaşınca

86 el-Merrakuşî, 394; İnân, Kısım: 2, 257; el-Abbâdî ve diğerleri, Kısım: 2, II, 280; Julien, II, 152; es-Sâmurâî, ve diğerleri, 307.

87 İbn Hallikan, V, 19; İbn İzârî, Târihu'l-Muvahhidîn, 216; el-Himyerî, 567, 568; İnân, Kısım: 2, 259, 260; Eşbâh, 355, 356; Mu'nis, II, 121; el-Abbâdî ve diğerleri, II, Kısım: 2, 281, 282.

88 el-Himyerî, 568; Hakkî, 73; el-Abbâdî, 373.

89 el-Merrakuşî, 397; et-Ticânî, 356, 360; el-Himyerî, 125; İnân, Kısım: II, 263; es-Sallâbî, 152.

90 Ali b. el-Fânî, el-Kâfî b. Abdullah b. Muhammed b. Ali b. Gâniyye olarak bilinir. Bkz. İbn Haldun, VI, 195. et-Ticânî ise onu Ali b. el-Gâzî olarak anar, Bkz. Rihletu et-Ticânî, 356.

İbn Gâniyye, Tunus'tan çıkıp Kayravan'a, oradan da Kafsa'ya geçmiştir. Burada çok sayıda askerleri olan Araplarla ittifak kurmuştur. Bunu sağlamak için onlara bol bol mal dağıtmış ve galip gelirse kendilerine geniş ikta'lar vereceğine dair vaadlerde bulunmuştur. Daha sonra Matmâta bölgesine geçerek burada da olabildiğince çok asker tedarik etmeye çalışmış ve askerleriyle Benî Decr Dağına yerleşmiş ve burayı tahkim etmiştir. Bu arada en-Nâsır da Tunus'a ulaşmış, burada askerleriyle karargâh kurmuştur. Muvahhidler, burada Benî Gâniyye'den bulduğu herkesi öldürüp, İbn Gâniyye ile savaşmak için Kafsa'ya, oradan da Kabes'e geçmişlerdir. En-Nâsır Kabes'i alıp, adamlarından birini buraya bir vali tayin etmiş ve Mehdiyye'ye hareket etmiştir. O, Mehdiyye yakınlarında kamp kurmuş, şehri karadan ve denizden kuşatma altına almıştır. Bu arada bir askeri birliği de eş-Şeyh Ebû Muhammed Abdulvâhid komutasında Yahyâ b. Gâniyye ile savaşması için İfrikiyye'ye göndermiştir. Abdulvâhid, Kabes'e bağlı Tâcûre yakınlarında Yahyâ b. Ganiyye'yi mağlup etmiş ve buraya hâkim olmuştur (602/1205). İbn Gâniyye'nin askerlerinden büyük bir kısmını öldürmüş ya da esir almıştır. Kardeşi Cebbare b. İshak öldürülmüş, daha önce değindiğimiz⁹¹ Tunus'ta oğluyla birlikte 600/1203'te tutuklanmış olan Ebâ Zeyd kurtarılmıştır.⁹² Yahyâ, yanındaki adamlarından küçük bir birlikle Sahrâ'ya kaçmıştır.⁹³ Ahmed b. Halid bu zaferi övmek için şu beytleri söylemiştir:

"Mülk ve dinin bağlarını güçlendiren fetihler, / Sizden beklentimiz ise nihayetsiz bir ihsan."⁹⁴

Yine meşhur şairlerden Hammâdî el-Mâlikî de şu beytleri söylemiştir:

Yahya, Hakkın Önderi'nin geldiğini görür görmez, onun kendisine yetişmesiyle birlikte kaçıp gitti."⁹⁵

Nâsır, kendisine el-Hâc denilen, Muvahhidlerin ise el-Hâc el-Kâfir dedikleri Ali b. Gâniyye'nin koruduğu Mehdiyye'yi dört ay sonra alıncaya kadar kuşatmaya devam etmiştir.⁹⁶ Sonunda Ali b. Gâniyye adamlarıyla

91 Himyerî, 125; İnân, Kısım: II, 265.

92 Ticânî, 110,147, 356, 358; İbnu'l-Hatîb, II, 846, 1. dipnot; el-Himyerî, 125.

93 Ticânî, 357, 358; el-Himyerî, 125; İnân, Kısım: II, 265; Julien, II, 152.

94 İbnu'l-Hatîb, I, 311.

95 Ticânî, 357, 358; el-Himyerî, 125. Burada verilen beytten sonra ikinci bir beyt daha yer almaktadır. Ancak bu ikinci beyt ilk beyti anlam olarak tekrarlamakta, bir gramer kuralının söz oyunuyla anlatılmasıyla Yahya'nın kaçışı ifade edilmektedir. Bu beytte anlatılan ***"Asi (Yahya), tıpkı "iftira atıyor" (yefri) fiilinin başına lâmu'l-emr gelir gelmez sondaki ye harfinin düşerek yok olması gibi, (o zaman fiilin de "kaçıyor" anlamında (yefirru) şeklinde okunmaya uygun hâle dönüşmesi gibi) kaçıp yok olmuştur"*** şeklinde ifade edilebilir. Burada şairlerin anlamları konusunda yardımlarını esirgemeyen fakültemiz Arapça okutmanı Enes Abdullah'a ayrıca teşekkür ediyoruz. (Çev.)

96 İbn İzârî, *Târihu'l-Muvahhidîn*, 223; İbn Ebî Zer', *ez-Zahîratu's-Seniyye fî Târihi'd-Devleti'l-Merîniyye*, Dâru'l-Mansûr li't-Tabâati ve'l-Verâka, Rabat, 1975, 40.

birlikte Mehdiyye'den çıkarak halife Nâsır ile görüşerek Muvahhidlere katılacağını bildirmiştir. Nâsır onu çok iyi karşılamış, ona hediyeler vermiş ve yanına almıştır. Ali, Endülüs'teki İkab Savaşı'nda (609/1212) şehit oluncaya kadar Muvahhidlerle birlikte olmuştur.⁹⁷

Yusuf Eşbah, Benî Gâniye'nin Mağrib'teki varlıkları için korunaklı olmasından dolayı Mehdiyye'yi son sığınak olarak kabul ettiklerini ifade etmiştir. Ancak bu şehir, güvenlik açısından son derece iyi durumda olmasına ve Yahyâ b. Gâniye'nin çok cesur bir komutan olmasına rağmen düşmüştür. Bu şehri kuşatmış olan Muvahhidler, başta mancınıklar olmak üzere her türlü kuşatma aletleriyle büyük bir kararlılıkla şehre yüklenip burayı ele geçirmişlerdir. En-Nâsır, şehir halkı için af çıkarmış ve Yahyâ b. Gâniye'yi de bağışlamıştır (601/1204).⁹⁸

Muvahhidler halifelerinin affetme konusunda diğer hükümdarlardan çok farklı bir yere sahip oldukları anlaşılmaktadır. Çünkü onlar düşmanlarına galip geldiklerinde, bu düşmanlar kendilerine isyan etmiş kişiler olsalar bile, ele geçirilen düşmanlarının kendilerinden eman dilemeleri durumunda affetme yoluna gittikleri görülmektedir. Bu konuda onların Karakuş et-Takî'yi defalarca, Sebte Kâdısı Kâdî İyâd'ı, Benî Hilâl Araplarını, Oğuz Türklerini, Muhammed b. Gâniye Ali b. el-Fânî'yi ve benzer şekilde daha birçoklarını affetmeleri örnek olarak gösterilebilir. Ancak burada, Ali es-Sallâbî'nin, Yahyâ'nın teslim olmayarak savaş alanından kaçtığını ifade etmesine karşın,⁹⁹ en-Nâsır'ın Yahyâ b. Gâniye'yi affettiğine dair bilgi veren tek eserin Yusuf Eşbah'ın eseri olduğunu belirtelim. Gerek affedilmesi gerekse kaçması durumunda, güneye doğru hareket edip Sahrâ'ya sığınmıştır. Halife en-Nâsır da Tunus'a dönerek buradaki işleri düzenlemeye, Mağrib'teki başkentine dönmeden önce İfrikiyye'de gördüğü duruma, bölgenin önemine uygun düşecek, Benî Gâniye'nin tekrardan dönüp isyan çıkarmasına fırsat vermeyecek, buranın şartlarına göre güçlü bir yönetici belirlemeye çalışmıştır. Sonuçta İfrikiyye valiliği için, meşhur komutanlarından Ebû Muhammed Abdulvâhid b. Ebî Hafs'ı seçmiştir. Abdulvâhid, savaşlardaki ihlası, kendini davası için feda etmekten çekinmeyişi ve kahramanlığı ile öne çıkan bir komutandı.¹⁰⁰ O, İfrikiyye'de Arapların, Benî Gâniye ve müttefiklerinin saldırılarına son vermesiyle de bu konudaki yeteneğini fiilen göstermiştir. İfrikiyye'de Benî Gâniye ve Muvahhidler arasındaki gerçek anlamdaki son fiili mücadele-

97 Ticânî, 359; ez-Zerkeşî, 18; el-Himyerî, 126; İnân, Kısım: 2, 266.

98 Eşbah, *Târihu'l-Endelus fî Ahdi'l-Murâbitîn ve'l-Muvahhidîn*, 355.

99 Sallâbî, *A'lâmu Ehlu'l-İlm ve'd-Dîni bi Ahvâli Devleti'l-Muvahhidîn*, 152.

100 Merrakuşî, 397; İbn İzârî, *Târihu'l-Muvahhidîn*, 225, 227; et-Ticânî, 360; İbn Ebî Zer', *ez-Zahîratu's-Seniyye*, 40; İbnu'l-Hatîb, I, 311; ez-Zerkeşî, 19; el-Abbâdî ve Sâlim, II, Kısım: 2, 282.

nin Muvahhidlerin zafer kazandığı ez-Zâb¹⁰¹ bölgesindeki 604/1207'deki savaş olduğu kabul edilir. Yahyâ b. İshak b. Gâniyye'nin halife en-Nâsır'ın Mağrib'e dönüşünü fırsat bilerek saldırılara geçmesi üzerine, Abdulvâhid b. Ebî Hafs, onu ez-Zâb bölgesinde büyük bir hezimete uğratmıştır (3 Rebiulevvel 604/24 Ekim 1207).¹⁰²

Benî Gâniyye Ailesinin Sonu

Abdulvâhid Ebî Hafs, Yahyâ b. Gâniyye'nin ordusunun peşine düştü ve onları tamamen çöktürdü, birliklerini ve ittifaklarını darma dağın etti. İbn Gâniyye ile Arap ve Berberî müttefikleri, İfrikiyye'yi terk edip Mağribu'l-Evsat'a geçtiler ve burada Tlemsan'a saldırdılar. Abdulvâhid hızla peşlerine düştü, Nefûse Dağı'nda¹⁰³ onları tekrardan ezici bir şekilde mağlup etti. Bu savaş sonunda Benî Gâniyye'nin büyük miktardaki malları ve silahları Muvahhidlerin eline geçti. Yine içlerinde Benî Hilâl Araplarının lider takımından Muhammed b. Saûd Şeyh Benî Kurra, onun amcasının oğlu Şeyh Mağrâve ile Benî Riyah ve Benî Hilâl Araplarına liderlik yapan çok sayıda kişi öldürüldü (606/1209).¹⁰⁴ Bu savaşla Benî Gâniyye askeri güçleri bozgunculuk yapamayacak ve isyan çıkaramayacak kadar zayıflamıştır. Yahyâ b. Gâniyye bu savaştan da kurtularak ümitsiz bir şekilde Biskure'ye¹⁰⁵ girerek burayı işgal etmiştir. Abdulvahid hemen Yahyâ'nın peşinden, onun ile savaşması için oğlu Ebû Zeyd'i göndermiştir. Ebû Zeyd, İbn Gâniyye'yi burada sıkıştırınca buradan da kaçmıştır. Ebû Zeyd onun peşine düşmüş ve Tunus önlerinde karşılaşmışlardır (621/1224). Benî Gâniyye ve adamları burada da hezimete uğramıştır. Murabıtlardan onun destekçisi olan pek çok kişi öldürülmüş ve Muvahhidler bol miktarda ganimet ele geçirmişlerdir.¹⁰⁶

Benî Gâniyye, bütün bu mağlubiyetlerden sonra tekrar toparlanamamış, sıkıştırılan Yahyâ b. Gâniyye, Araplardan bir grup taraftarı ile yol kesmeye

101 ez-Zâb, İfrikiyye'de, Cerîd bölgesinde, Sahrâ'ya yakın bir yerde bulunan, havası sıcak, hurması ve akarsuyu bol, çok sayıda şehir ve kasabanın bulunduğu bir yerdir. Ez-Zâb ile Kayravan arası on merhaledir. Bkz. el-Himyerî, 281.

102 Zerkeşi, 18, 19; Himyerî, 135, 136; Mu'nis, II, 123; İnân, Kısım: 2, 273; es-Sallâbî, 152. Burada verilen kaynaklardan İnân, bu savaşın tarihini 30 Rebiulevvel 604/24 Ekim 1207 olarak ifade etmiştir. Müellif bu tarihi muhtemelen sehven 3 Rebiulevvel 604/3 Ekim 1207 olarak yazmıştır. Biz burada sehven yanlış yazıldığını düşündüğümüz tarih yerine, yazarın da dipnotta referans olarak gösterdiği İnân ve Mu'nis'in verdiği tarihi yazmış bulunuyoruz (Çev.).

103 Nefûse Dağı, Kafsa'ya altı günlük uzaklıktadır. Yüksek bir dağdır ve etrafı üç günlük mesafe kadardır. Bu dağ, üzüm, çok sayıda akarsu, yine bol bol ekin ekilebilen tarlası olan ve Dern Dağlarına birleştiği söylenen bir dağdır. Bkz. el-Himyerî, 578.

104 İbn Haldun, VI, 195; İnân, Kısım: 2, 275; Julien, II, 153.

105 Biskure, Mağrib'te Zâb ile Benî Hammâd Kalesi arasında bulunan bir kasabadır. Burası değerli hurmalıklar ve meyve ağaçlarıyla, çarşıları, hamamları olan ve kaya tuzu çıkarılan meşhur bir yerdir. Bkz. el-Hamevî, I, 422; İbn Abdülhakk el-Bağdâdî, I, 197; el-Himyerî, 113, 114.

106 İbn Haldun, VI, 195; ez-Zerkeşi, 20; el-Himyerî, 127; Julien, II, 153.

başlamıştır. Onlar, üzerine gidilince de kaçarak çöle sığınmışlardır. Bu durum Benî Gâniyye'nin son temsilcisi olan Yahyâ'nın ölümüne kadar devam etmiştir. Onun ölümünden sonra Benî Gâniyye ailesi de son bulmuştur. Bu aile, Murabıtların isyancı gücü olarak hayatlarının büyük bir kısmını -yaklaşık bir asır- Muvahhidlerle çetin mücadeleler ile geçirmiştir.¹⁰⁷

Benî Gâniyye, askeri gücünü önemli ölçüde Murabıtları oluşturan Mesûfe, Cudâle ve Tâcrâ gibi kabilelerden temin etmiştir. Bu kabilelerden Tâcrâ, Murabıtlar kabilelerinden Sanhâce'nin Sahrâ'daki küçük bir kolu olmakla birlikte, yerleşmiş olduğu mevki bakımından Sahrâ'nın merkezinde yer almaktaydı. Bu konumundan dolayı da sonuna kadar Benî Gâniyye'nin adamlarına sığınak olmuştur. Bugün de onların kalıntıları olarak kabul edilen Tâcrâ halkı, Tarıkî kelimesiyle (çoğulu Tevârik) anılır. Tevârikler aslen, yüzlerine mavi peçe takan, Sahrâ halkından Murabıtların devamı olan topluluktur.¹⁰⁸

Sonuç

Bu çalışmadan anlaşıldığı üzere, Benî Gâniyye ailesi doğu Cezâyir'de Murabıtlar adına yönetime gelmişler ve son olarak da Muvahhidlerin dördüncü halifesi Yakup el-Mansur döneminde buradaki hâkimiyetlerine son verilmiştir. Ancak ondan sonraki halife Muhammed Nâsır döneminde bölgede yeniden hâkimiyet kurup Muvahhidlere meydan okumuşlardır. Ancak bölgedeki Benî Hilâl Arapları ve Oğuz Türkleri gibi güçlerle ittifak kurmalarına rağmen defalarca mağlup olmuşlardır.

Benî Gâniyye, gerek Endülüs gerek Mağrib'te askerî ve siyasi bakımdan önemli bir rol oynamıştır. Askerî açıdan bakıldığında Benî Gâniyye, Muvahhidlere karşı defalarca savaşmıştır. Onlar, Murabıtlar adına yürütülen liderlik anlamında İfrikiyye'ye girip burayı işgal ederek Muvahhidlere karşı Endülüs ve Mağrib'te savaşan en tehlikeli gücü temsil etmişlerdir. İfrikiyye'nin işgali, Muvahhidlere karşı en tehlikeli hareket olmuştur. Eğer halife Mansûr süratle onların üzerine gitmeseydi, onlar Muvahhidler hâkimiyetine son verebilirlerdi. Ancak halife Mansur'un keskin zekâsı bu hareketi dağıtmış, Mağrib'ten çıkmalarını sağlamış ve birçok defa savaş yaparak elde ettiği galibiyetlerle burada yeniden Muvahhidlerin hâkim olmasını sağlamıştır.

Bu çalışmanın ortaya koyduğu bir başka gerçek de, Mağrib'in güneyindeki Sahrâ bölgesi Benî Gâniyye'nin güvenli bir sığınağı olma özelliği taşımıştır. Onlar sıkıştıklarında ve Muvahhidler karşısında hezimete uğ-

107 Mu'nis, II, 124; Julien, II, 153.

108 Mu'nis, II, 124.

radıklarında yeniden toparlanmak ve hazırlık yapmak için sürekli olarak buraya sığınmışlardır.

Benî Gâniyye aynı zamanda Cüzuru'ş-Şarkiyye'deki (Blear Adaları) Murabıtların donanma gücüne de sahip olmuşlardı. Bu donanma gücü onların sahil şehirlerini kuşatmalarında önemli bir avantaj sağlamıştır. Bundan dolayı Halife Yakup el-Mansûr,¹⁰⁹ Benî Gâniyye'yi yok etmek için harekete geçmeden önce ileri gelenlerle istişare etmiş ve meclistekiler, onları yok etmek için çözümün donanma yoluyla asıl destek aldıkları Blear Adaları içinde bulunan Mayûrka Adasındaki güçlerini ortadan kaldırmaktan geçtiğini belirtmişlerdir. Muvahhidlerin Benî Gâniyye'yi Mağrib'ten tam olarak söküp atmaları da ancak onların Cüzuru'ş-Şarkiyye (Blear Adaları) hâkimiyetlerine son vermelerinden sonra gerçekleşmiştir. Bütün bunlardan sonra Benî Gâniyye yol keserek Muvahhidlere saldıran ve sonra da Sahrâ'ya kaçan bir oluşum haline dönüşmüştür.

Bu çalışmada ortaya konulan konulardan biri de, Ali b. İshak b. Gâniyye'nin emirliğe getirilmesinden sonra kendisine Murabıtlar'ın emirleri gibi "emîru'l-müslimîn" lakabının verilmesidir. Bu, onun gücünün bir göstergesi olmuş ve böylelikle Benî Gâniyye, Oğuz Türkleri, Benî Hilâl Arapları ve diğer bazı grupların kendilerine katılmalarını sağlamışlardır.

Bütün bunlardan Benî Gâniyye'nin büyük bir askerî kuvvet ve organizasyon kabiliyeti ve aynı zamanda siyasî koordinasyon yeteneğine sahip olduğu görülmektedir. Eğer böyle olmasaydı, oluşturdukları güçlü askerî yapıyla İfrikiyye'de Tunus, Bicâye ve daha birçok yeri ele geçirip Muvahhidler karşısında bir asırdan fazla mücadele edemezlerdi.

Siyasi açıdan bakıldığında, Benî Gâniyye Murabıtların Mağrib'teki dağılmış destekçilerini toparlamayı başarmıştır. Yine Mağrib'ten Muvahhidler idaresinden Endülüs'e kaçan Murabıtların eski destekçilerini Cüzuru'ş-Şarkiyye (Blear Adaları) toparlamayı başarmışlardır. Buna ilaveten Oğuz Türkleri ve Mağribu'l-Evsat'ta bulunan Araplar ile Mağrib'te Muvahhidlere karşı savaşmak için kendi liderliklerinde ittifak kurmuşlardır.

Son olarak Benî Gâniyye'nin yönetime gelmesinden yıkılmalarına kadar süren yaklaşık bir asırlık dönemde (520-633/1126-1236) Endülüs ve Mağrib'te siyasi ve askerî olarak rol oynamışlardır. Onlar, Muvahhidler Devleti siyasetinde önemli sıkıntılar, zorluklar ve siyasi kargaşalara sebep olmuşlar ve uzun zaman onları Endülüs'te Hıristiyanlara karşı mücadeleden alıkoymuşlardır.

109 Müellif burada Muvahhidlerin halifesi Yakup Mansûr ile oğlu Muhammed Nâsır'ı karıştırmıştır (çev.).

Kaynakça

1. Ana Kaynaklar

- el-Bağdâdî, Safiyyuddîn Abdulmu'min b. Abdülhakk (ö.739/1338), *Merâsîdu'l-Itlâ' alâ Esmâi'l-Emkineti ve'l-Bikâi ve hüve Muhtasaru li Mu'cemi'l-Buldân liyâkût*, yayınlayan: Ali Muhammed el-Becâvî, Dâru'l-Ma'rifeti li't-Tabâati ve'n-Neşr, Beyrut, 1954.
- el-Beyzak, Ebu Bekir es-Sanhâcî (ölüm tarihi 550/1155'li yıllardan sonradır), *Ahbâru'l-Mehdî b. Tûmert ve İbtidâi Devleti'l-Muvahhidîn*, yayınlayan: L. Provençal, Rabat, 1938.
- el-Hamevî er-Rûmî el-Bağdâdî, Şehabeddin Ebî Abdillâh Yakup b. Abdullâh (ö. 626/1229), *Mu'cemu'l-Buldân*, Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, Beyrut, tarihsiz.
- el-Himyerî, Muhammed Abdulmun'im (ö. 900/1494), *er-Ravdu'l-Mi'târ fî Habe-ri'l-Aktâr*, yayınlayan: İhsan Abbas, Dâru'l-Kalem, Beyrut, 1975. (Müellifin ölüm tarihi 727/1327 olmalıdır. Çev.)
- İbnu'l-Âbâr, Ebû Abdullâh b. Ebî Bekir el-Kadâî (ö. 658/1259), *el-Hulletu's-Sîrâi*, yayınlayan: Hüseyin Mu'nis, Matbaatu Licneti't-Te'lîf ve'n-Neşr, Kahire, 1963.
----- *el-Mu'cem fî Eshâbi'l-Kâdi'l-İmâm Ebî Ali es-Sadeff*, Madrid, 1885.
- İbn Ebî Zer', Ebu'l-Hasan Ali b. Abdullâh el-Fâsî (ö. 749/1348), *el-Enîsu'l-Mutrip bi Ravdî'l-Kirtâs fî Ahbâri'l-Mulûki'l-Mağrib ve Târîhi'l-Medîneti Fâs*, Dâru'l-Mansûr li't-Tabâati ve'l-Verrâka, Rabat, 1972.
----- *ez-Zahîratu's-Seniyye fî Târîhi'd-Devleti'l-Merîniyye*, Dâru'l-Mansûr li't-Tabâati ve'l-Verrâka, Rabat, 1975.
- İbnu'l-Esîr, İzzeddin Ebu'l-Hasan Ali b. Ebî Bekir Ekrem (ö. 630/1232), *el-Kâmil fî't-Târîh*, Dâru Sâdir, Beyrut, 1965-1969.
- İbn Haldun, Abdurrahman b. Muhammed (ö. 808/1405), *el-İber ve Divânu'l-Mubtedei ve'l-Haber fî Eyyami'l-Arab ve'l-Acem ve'l-Berber men âsarâhum min zevi's-Sultani'l-Ekber*, Müessesetu Cemâl li't-Tabâati ve'n-Neşr, Beyrut, 1979.
- İbn Hallikân, Ebu'l-Abbas Şemsuddin Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekir (ö. 681/1282), *Vefeyâtu'l-Ayân ve Enbâi Ebnâi'z-Zamân*, yayınlayan: İhsan Abbas, Dâru's-Sekâfe, Beyrut, tarihsiz.
- İbnu'l-Hatîb, Lisânuddin b. Muhammed b. Abdullâh (ö. 776/1374), *el-İhâta fî Ahbâri Gırnâta*, yayınlayan: Muhammed Abdullâh İnân, Mektebetu'l-Hancı, Kahire, 1973.
- İbn İzârî, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed,(ö.712/1312) *el-Beyânu'l-Muğrib*, 3. Kısım, *Târîhu'l-Muvahhidîn*, yayınlayan: M. Huveysi Mirand ve Muhammed b. Tâvît, Muhammed İbrahîm el-Kenânî, Dâru Kerîmâdis li't-Tabâa, Teturân, 1960.
- İbn Kattan, Ali b. Muhammed b. Abdülmelik b. Yahyâ el-Kutâmî el-Fâsî(ö.628/1230), *Cüzün min Kitâbi Nazmi'l-Cemân*, yayınlayan: Mahmûd Ali Mekki, el-Matbû'atu'l-Mehdiyye, Menşûrâtu Külliyyeti'l-Adâbi'l-İnsâniyye, Câmîiatu Muhammed Hâmis Yayını, Rabat, tarihsiz.
- İdrîsî Şerîf, Ebû Abdullâh Muhammed b. Muhammed b. Abdullâh b. İdrîs el-Hasenî (ö. 560/1164), *Nüzhetu'l-Müştâk fî İhtirâki'l-Âfâk*, Mektebetu's-Sekâfeti'd-Dîniyye, Kahire, 1994.

- el-Kalkaşandî, Ahmed b. Ali, (ö.821/1418) *Subhu'l-A'sâ fi Sınâ'ati'l-İnşâ*, yayınlayan: Yûsuf Ali Tavîl, Dâru'l-Kutubi'l-Arabiyye, Beyrut, 1987.
- el-Makkarî, Ahmed b. Muhammed (ö. 1041/1632), *Nefhu't-Tîb min Gusni'l-Endelusi'r-Ratib*, yayınlayan: İhsan Abbas, Dâru Sâdır, Beyrut, 1968.
- el-Merrakuşî, Abdolvâhid Ali (ö. 647/1249), *el-Mu'cib fi telhîsi Ahbâri'l-Mağrib*, yayınlayan: Mahammed Said el-Aryan, Lecnetu Ahyâi't-Turâs, Kahire, 1963.
- Müellifi Meçhul (ö. 600/1200'lü yıllar), *el-İstibsâr fi Acâibi'l-Emsâr*, yayınlayan: Sa'd Zaglûl Abdulhamid, Matbaatu'l-Hâdirati'l-İskenderiyye, İskenderiyye, 1958.
- Müellifi Meçhul (ö. 712/1312), *Nebzetün Târîhiyyetün fi Ahbâri'l-Kurûni'l-Vustâ Muntehibetün mine'l-Mecmûl-Musemmâ bi Kitâbi Mefâhiri'l-Berber*, yayınlayan: L. Prevençal, Matbaaatu Nehcu'l-Me'mûniyye, Rabat, 1934.
- es-Selâvî, Ebu'l-Abbâs, Muhammed b. Halid en-Nâsirî (ö. 1319/1901), *el-İstiksâ li Ahbâri Düveli'l-Mağribi'l-Aksâ*, yayınlayan: Muhammed en-Nâsirî, Cafer en-Nâsirî, Dâru'l-Kitâb, Dâru'l-Beydâ, 1954.
- et-Ticânî, Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Ahmed (ö. yaklaşık 717/1317), *Rihletu't-Ticânî*, yayınlayan: Hasan Hasenî Abdulvehhâb, el-Matbaatu'r-Rustemiyye, Tunus 1958.
- ez-Zerkeşî, Ebi Abdullah Muhammed b. İbrahim (ö. 894/1488), *Târihu'd-Devleteyn el-Muvahhidîyye ve'l-Hafsiyye*, yayınlayan: Muhammed Mâdûr, Mektebetu'l-Atîka, Tunus, 1966.

2. Araştırmalar

- el-Abbâdî, Ahmed Muhtâr ve es-Sâlim, Abdulaziz, *Târîhu'l-Bahriyyeti'l-İslâmiyyeti fi Havdi'l-Bahri'l-Mutevassit*, Müessesetu Şebâbi'l-Câmia, İskenderiyye, tarihsiz.
- Dirasât fi Târîhi'l-Mağrib ve'l-Endelus, yayınlayan: Muhammed Ahmed Besyûnî, İskenderiyye, 1968.
- el-Haccî, Abdurrahman Ali, *et-Târihu'l-Endelus*, Dâru'l-Kalem, Dimeşk, 1976.
- Hakkı, İhsan, *el-Mağribu'l-Arabî, Menşûrâtu Dâri'l-Yakazati'l-Arabiyye lit-Te'lîf ve't-Terceme ve'n-Neşr*, tarihsiz.
- Eşbah, Yusuf, *Târihu'l-Endelus fi Ahdi'l-Murâbitîn ve'l-Muvahhidîn*, çev. Muhammed Abdullah İnân, Müessesetu'l-Hancî, Kahire, 1957.
- İNân, Muhammed Abdullah, *Asru'l-Murâbitîn ve'l-Muvahhidîn fi'l-Mağrib ve'l-Endelus*, Matbaatu't-Te'lîf ve'n-Neşr, Kahire, 1964.
- Julien, C. A., *Târihu İfrikyâ's-Şimâliyye*, Arapçaya çev. Muhammed Mezâlî ve Beşîr b. Selame, Dâru't-Tunûsiyye li'n-Neşr, Tunus, 1983.
- Muhammed b. Tâvîd, *el-Vâfi bi'l-Edebi'l-Arabî fi'l-Mağribi'l-Aksâ*, Dâru'Sekâfeti li'n-Neşri ve't-Tevzî', Dârulbeydâ, 1988.
- Mu'nis, Hüseyin, *Mevsûatu Târîhi'l-Endelus*, Mektebetu's-Sekâfeti'd-Diniyye, Por-said, tarihsiz.
- es-Sallabî, Ali Muhammed, *A'lâmu Ehli'l-İlm ve'd-Dîn bi Ehvâli Devleti'l-Muvahhidîn*, Dâru't-Tevzî' ve'n-Neşri'l-İslâmî, Kahire, 2003.
- es-Sâmîrâî, Halil İbrahim, Taha, Abdolvahid Zennun ve Matlûb, Nâtık Salih, *Târîhu'l-Arab ve Hadâratuhum fi'l Endelus*, Dâru'l-Kütübi li't-Tabâti ve'n-Neşr, Musul, 1988.

YAHUDİ TEOLOJİSİNDE MU'TEZİLİ TEMAYÜLLER - BİR TETKİK

Yazar: David SKLARE* Çeviren: Casım EKİNCİ**

Geliş Tarihi: 23.09.2018

Kabul Tarihi: 02.11.2018

ÖZET

Bu çalışma, 8-9. yüzyıllardaki başlangıcından 17.yy'a kadar Yahudi Mu'tezililiği üzerine kısa bir inceleme sunmaktadır. Tanınmış Yahudi Mu'tezili yazarlar ve onlara ait eserler de çalışmada kısaca tanıtılmıştır. Yahudi Mu'tezililiği'nin gelişimini üç devreye ayırabiliriz. 1) Eklektizm ve doktrin çeşitliliğiyle kendini gösteren erken dönem. 2) Basra Behşemiyye öğretisinin Rabbinikler ve Karaylar tarafından uyarlandığı klasik dönem. 3) Mu'tezili düşüncesinin en somut örneklerinin üretildiği geç dönem. Çalışmanın sonunda Yahudi Mu'tezililiği'nin Endülüs'teki serüveni ile ilgili de kısaca bilgi verilmiştir.

MU'TAZILİ TRENDS IN JEWISH THEOLOGY - A BRIEF SURVEY

Abstract

This article presents a brief survey of Jewish Mu'tazilism, from its beginnings in the late eight or early ninth century through the seventeenth century. Short descriptions of known Jewish Mu'tazili authors and their works are provided. We can divide the development of Jewish Mu'tazilism into three periods: 1) the early period characterized by eclecticism and doctrinal variety. 2) the classic period in which the Basran Bahshamiya school was adopted by both Rabbanites and Karaites. 3) The late period in which epitomes of Mu'tazili thought were produced. The article concludes with a brief consideration of Mutazilism in al- Andalus.

Arapça konuşan Yahudilerin önemli bir bölümünde Mu'tezile'nin öğretileri köklü bir geçmişe sahiptir.¹ Yahudilerle akılcı ve sistematik bir kelam düşüncesi arasındaki ilişki en geç 9.yy'ın ilk zamanlarında başladı. Bu ilişkinin bir kısmı sadece ipuçları ile bilinip müphem kalırken bir kısmı

* David SKLARE, Ben-Zvi Enstitüsü Yahudi-Arap Kültür ve Edebiyat Çalışmaları Merkezi Müdürü. E-Mail: dsklare@gmail.com

** İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı yüksek lisans öğrencisi.

1 Yahudi kelamı doğası gereği sadece Mu'teziliydi. Hristiyan kelamı Yahudi rasyonalist kelamı üzerinde ilk zamanlarında önemli bir etkiye sahipti. 10.yy'ın ortalarına kadar yine de Yahudi kelamcılar neredeyse taklit seviyesinde Müslüman Mu'tezilesi'ni uyarlamışlardı. Ayrıca kelamı çalışma yapan Yahudi yazarlar arasında kesinlikle Eş'ari taraftarı hiç bir kimse bulunmamaktadır. Bu sebepten dolayı bu makalede Yahudi rasyonalist kelamını kastetmek üzere "Yahudi Mu'tezilesi" terimini kullandık.

ise elimize ulaşan en eski Arapça sistematik kalam eseri olan “*İşruun Makalat*” ın sahibi Davud el-Mukammes er-Rakki'nin çalışmaları gibi net ve açıktır. 10. ve 11. yy'da artan edebi hareketlilik aracılığıyla Yahudi Mu'teziliği tarihinin izini sürebiliriz. Kronolojiye tersten bakarsak, Mu'tezile kelamı en erken 17.yy'a kadar Mısır Karaylar topluluğunun resmi teolojisi olarak varlığını sürdürmüştür.

Mu'tezili öğretilerinin hızlıca Ortadoğu Yahudi grupları arasında benimsenmesi bizi şaşırtmamalıdır. Yahudiler Irak, İran, Şam ve Mısır nüfusunun eski ve ayrılmaz bir parçasıydı. Hristiyanlar, Zerdüştler, Maniheistler ve diğer din mensuplarıyla beraber Yahudiler de Müslüman-Arap işgalinin çalkantıları sonrası Ortadoğuda'ki siyasi ve kültürel gelişmelerle bunu izleyen evrensel arap kültürünün ortaya çıkışını tecrübe ettiler. Felsefi literatür ile karşılaştıkları zaman, (Hristiyan, Hint ve Müslümanlardan gelen çeşitli kaynaklardaki literatür) bazı Yahudilere çevrelerindeki dünyanın (gerek fiziksel gerekse de ruh ve aklın iç dünyası ve de dini tecrübe) akli ve analitik olarak düşünülebilmesi fikri oldukça çekici ve ilgi uyandırıcı geldi. Ortaya çıkan Mu'tezili öğretiler; tevhid ve adaleti savunan, insanın özgür iradesini benimseyen ve teşbihi reddeden geleneksel Yahudi inancı ile aynı frekanstaydı. Bu açıdan Harry Wolfson'un bu nevi etkilerle ilgili yorumunu akılda tutmak yerinde olur;

“İnançlar ve düşünceler gerçekten bulaşıcıdır. İnançlar ve düşünceler tarihi ise genellikle aktarım yoluyla bir taklit tarihidir. Ancak bir düşüncenin veya fikrin bulaşıcılığının etki edebilmesi için ondan etkileyecek olanlarda buna bir eğilimlerinin veya hassasiyetlerinin olması zorunluluktur.”²

Yahudiler ilk olarak Yahudilik üzerinde çok az bir etkiye sahip olan Helenistik pagan kanalıyla akılcı felsefe ile karşılaştılar. İskenderiyeli Filon'un Yahudilik ve Yunan düşüncesi sentezi, Yahudilik üzerinde kalıcı bir etki yaratmadı.³ Yaklaşık dokuz yüz yıl sonra Hristiyanların ve Müslümanların nakil ve akli ile akli ve analitik düşüncenin sistematik kelama entegrasyonu projeleri Yahudiler tarafından çekici bulunup Arap topraklarındaki Ortaçağ Yahudileri arasında ana akım haline gelmişti.

Bizim Yahudi Mu'tezililiği tasavvurumuz kabaca üç kısma ayrılmaktadır.⁴

2 Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, Cambridge, 1976, s.70.

3 Buna mukabil Filon'un yazıları Hristiyan Kilisesi altında varlığını devam ettirmiştir.

4 Burada verilen dönemlendirmeler ana hatlarıyla D.Gimaret'in *Encyclopaedia of Islam*'daki “Mu'tezile” maddesinde kullandığı yöntemle paraleldir. 2.baskı, Leiden, 2010.

1- Erken dönem; 9.yy ve 10. yy'ın ilk çeyreğini kapsayan dönem. Bu bir başlangıç, eklektizm ve Hristiyan kelimelerinden açıkça etkilenme dönemidir.

2- Klasik dönem; 10.yy'ın ikinci çeyreği ve sonrası ile 11.yy'dır. Bu dönemde Yahudi yazarlar Mu'tezile'nin Basra okulundan öyle etkilenmişlerdir ki bunların bir kısmı okulun kendi iç tartışmalarına bile müdahil olmuşlardır.

3- Geç dönem; 12.yy ve sonrası. Bu dönemdeki çalışmalar büyük çapta Mu'tezile öğretilerinin muhtasarlara ve mesail kitaplarına ile sınırlıdır.

Makalenin sonunda ise Endülüs Yahudi düşüncesinde Mu'tezile'nin varlığına değineceğiz.

Müslüman Mu'tezili düşüncenin hem öğretileri hem de öğretilerin teknik terminolojisinin Yahudi yazarlar üzerindeki etkisi açık iken, bu yakın etkileşimin gidişatını tasvir etmeye imkan sağlayacak çok az spesifik bilgiye sahibiz. Yahudi ve Müslüman kelimelerinin gerçek manada iletişimine dair veyahut Yahudi yazarların okumuş olabilecekleri Müslümanlara ait kitaplara dair bir kaç tarihsel (gerçeklik) bilgi muhafaza edilmiştir. Bu, sadece bu tür bir kaç bilgi kırtısına sahip olduğumuz klasik dönem içindir. Ortak entellektüel ilgiler ve polemiksel karşılaşmaların farklı dini gruplara mensup üyeler arasında ilim alışverişini teşvik ettiğini sadece kabul edebiliriz.⁵ Resmi veyahut gayri resmi olan meclislerdeki tartışmalar Yahudilerin İslam kelimelerini ve argümanlarını uyarlamalarına imkan sağlamıştı.⁶

Yahudi Mu'tezililiği kendi iç öğretilerinde genel olarak İslami düşünce çizgisini takip etmiştir. Örneğin epistemoloji, ilahi sıfatlar, halku-l Kuran,⁷ husun-kubuh, ilahi adalet ve özgür iradeyi tartıştıkları zaman İslami düşünce çizgisini takip etmişlerdir. Yahudi polemiksel ilgiler özellikle nübüvvet, nesih-mensuh, soterioloji (kurtuluş bilimi) alanlarında ifade edilmiştir. Erken dönem Müslüman Mu'tezile'si çok fazla doktrinsel çeşitlilik ile şekillendirilmişti. Müslüman kelimeler atomculuk, insanın gönüllü fi-

5 9.yy'dan başlayarak ve özellikle de 10.yy Bağdat'ında Aristo Külliyyatı çalışmaları ve tercüme faaliyetleri etrafında gelişen bu tür kültürel etkileşim ile ilgili bir miktar bilgi bulunmaktadır. Bkz. Dimitri Gutas, *Greek Thought, Arabic Culture. The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early Abbasid Society (2nd-4th/8th-10th centuries)*, London and New York, 1998. Bu kültürel değişimler üzerine daha geniş perspektif için, bkz. Joel Kraemer, *Humanism in the Renaissance of Islam*, Leiden, 1986.

6 Meclislerin kültürel olgusu üzerine, Hava Lazarus-Yafeh, Mark R. Cohen, Sasson Simekh, S.H. Griffith'in makalelerine bkz. Atf., *The Majlis: Religious Encounters in Medieval Islam*, Wiesbaden, 2000.

7 Bkz. Harry Wolfson, *Repercussions of the Kalam in Jewish Philosophy*, Cambridge, 1979, 4.Bölüm, "The Pre-existent Koran and the Pre-existent Law."

illerinin kaynağı ve tevellüd ile Allah tarafından bahşedilen aslah fikri gibi önemli ilkelere karşı çıkıyorlardı.⁸ Yahudi Mu'tezili düşünce bu dönemde benzer şekilde eklektik ve çeşitliydi. Aynı şekilde tıpkı klasik dönem Müslüman Mu'tezile'sinin (9.yy'ın son yıllarından 11.yy'a kadar ki dönem) uyumlu olması, sistematik düşünce okullarının kurulması gibi Yahudi Mu'tezile'si de çok iyi belirlenmiş bir doktrinel sistemi uyarlamıştı.

Yahudi Mu'tezile'sinin gelişimini tasvir etmeye devam etmeden önce iki kısa sapmayı paranteze almamız lazım. Yukarıda daha önce Rabbinik Yahudileri'nden ayrılan Karaylar'dan bahsetmiştik. Rabbinikler, dini pratikleri Talmud ve Mişna'da kayıtlı bulunan gelenek üzere kurulu olan ana akım (Müslümanlar buna cumhur der)⁹ Yahudileri idiler. Irak'ta Aşağı Mezopotamya'nın Pumbedita ve Sura şehirlerinde 6. yy'dan başlayarak 11.yy'ın ortalarına kadar süren Talmud Akademisi'nin yöneticileri olarak hizmet eden Rabbiniklerin dini liderleri "gaonim" olarak adlandırılıyordu. Kendi açılarından ki tarihsel olarak da muhtemelen doğrudur, gaonik akademiler, 3.yy'da Irak'ta kurulan Talmud Akademileri'nin doğrudan devamıydılar. 10.yy ile birlikte bu kurumlar artık genel hatlarıyla Talmud öğretiminin yerini tutmamasına rağmen geniş bir mahkeme ağının yönetimini üstlenmiş, akademi yöneticileri bunu kendi sorumlulukları altında görmüş ve Horasan'dan İspanya'ya kadar geniş bir Yahudi dünyasının içinde Talmud'un sahihliğini ve aslını korumayı kendi vazifeleri olarak görmüşlerdir. Her iki Gaonik Yeşivot (Sura ve Pumbetida) 9.yy'ın sonu veya 10. yy'ın başlarında Bağdat'a taşındılar ve bu da onların entelektüel dünyası için önemli sonuçlar doğurmuştur.¹⁰

Karaylar, Rabbinik geleneğin otoritesini reddeden kıyas ve İncil temelli bir dini hukuk sistemi yaratan, nassçı bir ideoloji geliştiren bir Yahudi mezhebidir. Karayların kökeni açık olmamakla beraber doğrudan akademik bir tartışmanın konusudur. Karay Yahudiliği kesin olarak açık bir şekilde nassçı bir hareket olarak 10.yy'ın sonlarına doğru bir araya gelmiş görünmektedir. Daniel el-Humusi (İS.810-970) bu gelişmede önemli bir rol oynamış görünmektedir. El-Humusi dindaşlarını sürgünden ayrılmaya ve yıkımın yassını tutmak amacıyla Kuddüs'e gitmelerini teşvik etmiştir. Kuddüs'ün (Siyon'un) Yaşçıları hareketi oldukça başarılıydı ve 10.yy'ın

8 Bu çeşitliliğin özet bir çalışması Daniel Gimaret'te bulunabilir, "Mu'tazila," *Encyclopedia of Islam*, II.baskı Leiden, 2010. ilk Mu'tezili öğretilerinin derin ve kapsamlı incelenmesi Harry Wolfson'un çalışmasında bulunmaktadır. *The Philosophy of the Kalam*, Cambridge, 1976.

9 Bkz. Ebu'l Hasan 'Ali b. El-Hüseyin el Mes'udi, *Kitabu'l-Tenbih ve'l İşraf*, ed. M.J. de Goeje, Leiden, 1984, s.s. 112-114.

10 Daha detaylı gaonim tasviri, yazmaları ve kurumları için, bkz. Robert Brody, *The Geonim of Babylonia and the Shaping of Medieval Jewish Culture*, New Hawen, 1998.

* el-Humusi hakkında daha sonra ayrıntılı bilgi verilecektir.

ortalarına kadar Kuddüs, bereketli Karai entellektüel ve edebi mucizevi altın çağının büyük bir merkezi haline geldi. Bu kuruluş (Siyonun Yasçılardı) Kuddüs Yahudi Cemaatinin 1096 yılında Haçlılar tarafından yok edilmesine kadar sürdü.¹¹

Bizim kaynaklarla ilgili ikinci sapmamız Yahudi-Arap entellektüel tarihinin yeniden inşası içindir. 6.yy'dan 9.yy'a kadar ki süreçten çok az Yahudi literatürü kaldı. Ayrıca Said bin Yusuf el- Feyyumi, Bahya bin Yusuf bin Pakuda, Yahuda Halevi, ve Maymonides gibi arapça olarak yazılan Yahudi düşüncesinin zirve eserlerin dışında çoğu Yahudi-Arap literatürü Kahire'deki genizalarda mevcut olup bize ulaşmışlardır. Geniza genelde sinagoglarda bulunan, eski püskü kitap kalıntılarının onursuzca atılmaktansa içine konulduğu depo işlevi gören yerdir. Kahire'de bulunan bu tarzdaki iki geniza yaklaşık olarak bin yıl kullanılmış ve hayatta kalmıştı. Bunlardan biri, yazma parçaları dünyanın çeşitli kütüphanelerinde korunmakla birlikte çoğu yazması Cambridge Üniversite Kütüphanesi'nin elinde bulunan Fustat'daki meşhur Ben Ezra Sinagogu'nun genizasıdır. İkincisi ise sinagog kütüphanesinden eski püskü kitapların konulduğu depo olarak hizmet eden Kahire'deki Karaylar Sinagogu'nun genizasıdır. Bu genizadaki yazmaların neredeyse tamamı Karay alimi ve maceraperest İbrahim Firkovitç tarafından çıkarılıp 1876'da St.Petersburg'daki Kraliyet Kütüphanesine (Rusya Ulusal Kütüphanesi) satılmıştır.

Her iki muazzam yazma depoları ortaçağ ortadoğu Yahudi kültürü, sosyal ve politik hayatları hakkında bize eşsiz bilgiler sunmaktadır.¹² Ben Ezra Genizası çok küçük yazma kesitleri içermektedir. Bu eski kitap kesitlerinden bir dizi çalışmayı yeniden inşa etmek büyük bir çaba harcamakla birlikte mümkün iken yeniden inşa edilecek olan metin oldukça kırılgan ve önemli bölümleri eksik olacaktır. Öte yandan Firkovitç Koleksiyonu çok daha hacimli yazmalar içerip ilim insanlarına da kendi bütünlükleri içinde metinleri yeniden oluşturma imkanı sağlamaktadır.

Kahire genizaları Yahudi-Arap literatürü ve içinde olduğu toplum hakkında bize çok ciddi manada bilgiler sağlamıştır. Bununla birlikte Ka-

11 Biraz eski olmasına rağmen iyi ve kapsamlı bir Karaylar tarihi ve öğretileri araştırması Encyclopedia Judaica'nın "Karaylar" maddesinde bulunabilir, Kuddüs, Cilt X. 1972. S.761-785 sütunları (Çoğu Leon Nemoy tarafından yazılmıştır). Daha dolgun ve güncel bilgiler "Karaylar Yahudileri'nin" çeşitli bölümlerinde bulunabilir. *A Guide to its History and Literary Sources*, Edt. Meira Polliac, Leiden, 2003. Ayrıca bkz. Daniel Lasker, et al, "Karaites" Encyclopedia Judaica, 2. Baskı, cilt XI, 2007, ss. 785-802.

12 Örneğin arap dünyasındaki yahudi topluluğuna dair beş ciltlik kocaman bir çalışma S.D. Goitein tarafından yapılmıştır. Akdeniz toplumunu (Berkeley and Los Angeles, 1967-1988) neredeyse tamamen geniza dökümanlarından çizer.

*Yahudiler arasında Sadya Gaon olarak bilinir.

hire genizalarının sadece Kahire ve Fustat'tan gelen, o bölgedeki alimlerin ilgilenip topladığı veya kopyaladığı materyalleri muhafaza ettiği akılda tutulmalıdır. Kahire'nin Bağdat, Kordoba veya Kayrevan'ın aksine önemli Yahudi kültürel yaratıcılığının merkezi olmadığını (Maymonides'in gelişine kadar) hesaba katmakla birlikte kabul etmeliyiz ki Irak, Suriye veya başka yerlerdeki üretilmiş olma ihtimali bulunan Yahudi- Arap literatürüne dair çok fazla bir bilgiye sahip değiliz. Bunun kuşkusuz, anlatmaya çalıştığımız Yahudi Mu'tezililiği hakkında özellikle de onun ilk dönemlerine dair sınırlamalara ilişkin ciddi sonuçları vardır.

Erken Dönem 9.yy ve 10.yy'ın İlk Yarısı

Biz yine de Yahudi toplumunun önemli üyelerinin Mu'tezili düşüncüyü muhtemelen 8.yy'ın sonunda veya 9.yy'ın başları gibi oldukça erken bir dönemde uyarladığını saptayabiliriz. 10.yy'ın ortalarına doğru bu fikirler Yahudi düşüncesine o kadar sokulmuştu ki bu fikirler Yahudiliğin orjinal fikirleri olarak anlaşılıyordu. Örneğin biz bu eğilimi Karay Yefet bin Ali'nin İncil yorumlarında görebiliriz. Bir taraftan Yefet, epistemoloji, mantık, kainatın yaratılış delilleri ve benzeri konular hakkında söylediği şeylerde oldukça Mu'tezili iken, öte yandan Yefet yabancı kitaplara karşı savaş açmış hatta Mu'tezile'yi entellektüel kibirlerinden dolayı eleştirir olmuş ve onların aslında akıllı kimseler olmadığını söylemiştir.¹³ Bu yüzden kelami çalışmalarını Müslüman Mu'tezilesi'nden türetmiş olmasını ihtimal dahilinde görmemiş ve o, sonuç olarak kendi felsefik bilgisini sadece özgün Yahudi kaynaklarından çıkardığına inanmıştı.

Biz aynı eğilimleri 10.yy'ın ortalarında yazılmış görünen Rabbinik bir metnin bir kısmında görüyoruz.¹⁴ Bu ibrance yazılmış anonim bir metindir. Ama yine de yazar Arap kültürüyle iyice haşır neşir olmuş ve bu etki onun ibrancesinde açığa çıkmakta ve kökeninin Yahudi kaynakları olduğunu düşündüğü Kur'an ayetlerini çıkarmış ve onları İbranceye tercüme etmeyi düşünmüştür. Çalışmanın kalan bölümleri giriş, ilahi birlik üzerine olan ilk bölüm ve dua üzerine olan ikinci bölümden müteşekkildir.

13 Yabancı kitap çalışmaları üzerine, bkz. Georges Vajda, *Deux Commentaires Karaites sur L'Ecclesiaste*, Leiden, 1971, ss. 118-121, Haggai Ben- Shammai. *The Doctrines of Religious Thought of Abu Yusuf Yaqub al-Qirqisani and Yefet ben Eli*, doktora tezi (ibrance), The Hebrew University of Jerusalem, Cilt I, 1977 ss. 105-107. Yefet'in Mezmurlar üzerinde yaptığı Mu'tezile eleştirisi için bkz. Ben- Shammai, *The Doctrines...*, s.106. n.29.

14 Metin Jacob Mann tarafından *An Early Theological-Polemical* adıyla basıldı. Hebrew Union College Annual 12-13 (1939-1938) ss. 411-459. Bu tartışmanın daha detaylı metni David Sklare'de bulunmaktadır. Bkz. *Samuel ben Hofni Gaon and his Cultural World; Texts and Studies*, Brill, Leiden; 1996, ss. 130-138.

Yazarın belirttiği kitle tevhid hakkında daha çok şey bilmek isteyen Rabbinikleri içermektedir. O, Tevrat'ın rasyonel tetkike maruz kalacağını ezberden düşünüp korkan Rabbinik ekolü öğretmenlerine de güvence vermiştir. Onun giriş bölümünün elimize ulaşan kısmı Tevrat'ın yükümlülüklerini ve pratiğinin tüm akıllı kimselere uygulamada evrensel olduğunu kanıtlamaya adanmıştır ki bunu tevhid ve aklın evrensel olmasından çıkarmıştır.¹⁵ Yazarın Mu'tezili fikirlerini uyarlamasının daha spesifik bir örneği ise akli bir zorunluluk üzerine temellendirdiği duanın evrensel bir farz olduğu iddiasıdır.

Metnin girişinde yazar, Evrensel din olan Yahudilikten sapmalarından dolayı Samarileri, Hristiyanları ve Müslümanları eleştirir. O yine de Yahudi Mu'tezilesi olarak karakterize ettiği rasyonalist bir gruba düşmanlığını açıkça belirtir ve onları dini rölativizm ile ibadetlerde gevşeklik göstermekle suçlar. Onlar hakkında şöyle der:

Ahmaklık ve aptallıklarından dolayı, şeytani insanlar tarafından çizilen dünya düzenini korumak için doğruların yolunu terkettiler ve cemaati için bir sığınak yapıp zayıflamış bir duvarın gölgesine sığındılar, diken üstünde yürürler¹⁶ ...¹⁷ akli bilmeyen ve sözleri anlamsız olan Ebu Haşim el-Cubbai ve onun arkadaşları.¹⁸

Bu kişinin gerçekten Mu'tezile'nin Basra Okulu kurucularının kitaplarını okuduğuna dair şüphe eğilimindeyiz. Yazarımızın mutedil Mu'tezili anlayışına karşın yine de Ebu Haşimi yabancı etkinin tehlikeli bir sembolü olarak¹⁹ zarar veren rasyonel bir aşırılığa liderlik edebilecek biri olarak görmüştür. Tekrar belirtirsek yazarımız Mu'tezili fikirleri ve bakış açısını öyle yüksek derecede orjinal Yahudilik olarak açıklıyor ki onları bizzat Mutezile'nin kendisinin karşısına yerleştiriyor! Bu bize bu fikirlerin Yahudi kültürü içinde oldukça uzun bir süre kuluçkada kaldığını göstermektedir.

Bu tamamlanmamış erken dönemde, Yahudiler çeşitli kaynaklardan alınabildiği anlaşılan rasyonalist düşünceye ilgi duymuşlardır. Ben Ezra Genizası çok erken dönemde yapılmış olan teolojik çalışmaların küçük bir yazma parçasını korumuştur. Yazmanın kendisi paleografik olarak 9.yy

15 Bu dönemde Tevratın evrenselliği meselesi Yahudi yazarları tarafından çokça tartışılmıştır. Bkz. David Sklare, "Are The Gentiles Obligated to Observe The Torah?" Tartışma 10 ve 11.yy'da Doğu'da yapılan Tevrat'ın evrenselliği ile ilgilidir. Jay Harris, ed. Be'erot Yithzak: *Studies in Memory of Isadore Twersky*, Cambridge, 2005, s.s. 311-346.

16 Mezmurlar 62:4

17 Bu satır tahrip olmuş ve okuması zordur.

18 Mann, *An Early Theological...* s. 448.

19 Bu yazarın Mu'tezile'ye karşı tutumu Ortodoks İslamın da Mu'tezile'ye karşı eleştirilerini yansıtır.

veya 10.yy'ın ilk dönemlerine kadar tarihlendirilebilir.²⁰ Bundan dolayı terkinin kendisi 8.yy'ın sonu veya 9.yy'ın başları gibi tarihlendirilebilir. Standart olmayan Arap-Yahudi fonetik imlası da bu erken tarihi destekler.²¹ Bu kısım bir kitabın "akıl doğası" üzerine yazılmış başlangıç kısmı, doğanın ilkeleri, ve Hint ile Bizans kaynaklarından çıkarılmış diğer meseleleri barındıran iki yaprağı içermektedir. Kitab vücudunun kalan kısımları oldukça ilkel görünen akıl tartışmaları ve bilginin önceliğinin başlangıcı vardır. Burası Mu'tezile'nin kökenlerini ve bunun onlar üzerindeki etkisini tartışma yeri değilken bu yazarın bahsettiği kaynaklar bizi çokça ilgilendirmekte ve bu kaynakları not etmemiz gerekmektedir. Hint kitaplarına referans muhtemelen Budist literatürünü gösterir.²² El-Rum terimi özelde Bizans Hristiyanı'ndan Yunan literatürüne işaret eder ya da genel olarak Hristiyan kaynaklarını ifade eder. Yahudilerin Buddistlerle teması oldukça müphem kalırken bu erken dönemde Hristiyan etkisi açıktır.²³

Bizce bilinen ilk Yahudi kelimacı olan Davut el-Mukammes, Rakka'da doğmuş ve 9.yy'ın ilk dönemlerinde faal olmuştur. El-Mukammes Hristiyan olmuş ve Yakubi Başdiyakoz Nonnus ile Nusaybinde çalışmıştır. Sebepini bilmediğimiz bir nedenden dolayı el-Mukammes tekrar Yahudi olmuş ve muhtemelen bundan sonra Hristiyanlara karşı olan iki polemik çalışmasını yazmıştır.²⁴ Yahudi okurlar için yazılmış olan "*İşruun Makalat*"

- 20 Tamar Leiter'a İbrani Paleografi Projesinde yazmanın tarihlendirilmesindeki yardımlarından dolayı teşekkürlerimi iletmek istiyorum.
- 21 Bu kısımın bir nüshası Joshua Blau ve Simon Hopkins'in ikinci cildine uygundur. Bkz. *Early Judeo-Arabic in Phonetic Spelling: Texts from the End of the First Millenium* (ibranice) (ilk sayısı 2017 yılında Kuddüs'te basıldı) Fonetiklerin olgusu üzerine, bkz. Blau and Hopkins, "On Early Judeo-Arabic Orthography," *Zeitschrift für Arabische Linguistic* 12 (1984). S.s. 9-27 ve *Judeo-Arabic Papyr-Collected*, düzeltilmiş tecüme edilmiş analizi yapıldı. *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 9 (1987), s.a 87-160.
- 22 Mu'tezile literatürü bazen Hint gruplarına özellikle de Berahimeye değinir. Bkz. S.Pines, "A Study of the Impact of Indian, Mainly Buddhist, Thought on Some Aspects of Kalam Doctrines," *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 17, (1994), ss. 182-203; Sarah Stroumsa, "The Barahima in Early Kalam," *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 6 (1985), ss. 229-241. Çıkacak bir makalede, "The Presence of Buddhist Thought in Kalam Literature to appear in *Philosophy East And West*," Dong Xiuyuan metinsel olarak Budist düşüncesini ve erken dönem Mu'tezilesi'nin temasını tartışır. O Belh'i bu temasın muhtemel mahalli olduğunu belirtir. Davud el-Mukammes *Budistlere Bir Reddiye* yazmıştır. Bkz. Sarah Stroumsa, *Davud el-Mukammes*: 20 bölüm, Provo, Utah, 2016, ss. xxvi- xxvii.
- 23 Mu'tezile üzerindeki Hristiyan kelamının etkisi ile ilgili tartışmaların çoğu diyalektik bir tartışma tarzı olması üzerinedir. Bkz. Alexander Trieger'in güncel özeti; *Origins of Kalam*. Sabina Schmidke'de, Edt., *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, New York, 2016. Ayrıca Bkz. Sarah Stroumsa'da gösterilen kaynaklar, *The Oxford Handbook...*, s., xxxiii, n.95
- 24 Sarah Stroumsa, *Dawud ibn Marwan el- Muqammas*, ss. xxv-xxvi. O, çok küçük bir parçası tespit edilebilen *Kitab al-Khaliqa* başlıklı kitaptaki 6 günde yaratılışla (hexameron) ilgili bir yorumu da süryanice kaynaklardan tercüme etmiştir. Bkz. Sarah Stroumsa, "From the Earliest Known Judeo-Arabic Commentary on Genesis," Jerusa-

adlı sistematik kelim kitabı elimize ulaşan en eski arapça kelim muhtasarıdır.²⁵ Bu yüzden bu metin, arapça konuşulan bölgelerdeki kelami düşüncenin gelişimine ve henüz okulların geleneklerini oluşturma sürecinde olduğu döneme önemli derecede şahitlik etmektedir. Muhtemelen artık mevcut olmayan erken dönem Hristiyan çalışmalarını takip etmesine rağmen çalışmanın genel yapısı Maturidi'nin "*Tevhid'i*" ve Cüveyni'nin "*İrşad'ı*" gibi daha sonra kurulan kelim çalışmalarına benzemektedir.²⁶ "*İşruun Makalat*"; epistemoloji, dünyanın doğası, ilahiyat, vahiy ve insanoğlu ile diğer dinlere reddiyelerin tarifini işlemektedir.

El-Mukammes Aristoteles geleneğinde iyi bilgilenmişti ki bu, mantık tartışmalarını başlatmada Aristoteles'in kategorileri ve Porfiryüs'un "*İsagoci'sine*" atıfta bulunmasından açıktır. Onun Aristocu arkaplanı akılla ilgili dört soruyu çoğu tartışmayı organize etme aracı olarak kullanma biçiminden de anlaşılmaktadır. Yine de çalışmanın genel kelami doğası, kelami akıl yürütme teknikleri olan "ilzam, taksim ve muarada'dan" faydalanmanın yanısıra geliştirdiği doktrinlerin içeriğinde de olmasından dolayı onun argümantasyon metodunda açıktır. Örneğin onun dünya anlayışında dünya; Aristo'daki gibi form ve maddeden oluşmamış ancak araz ve cevherden oluşmuştur. Bununla birlikte onun yaklaşımı Hristiyan düşüncesinde de kökleri bulunan kendine has standart kelamin dünyayı yaratma delilini kullanmada yaptığı gibi²⁷ yine Aristo temelli Hristiyan kelami eğitimini yansıtan atomcu olmayan (geç dönem Mu'tezilesi'nin aksine) bir yaklaşımdır. El-Mukammes'in ilahi adalet sunusu ile vahye ihtiyaç duyması tıpkı Mu'tezile'deki gibidir. Husun ve Kubuh, Tanrı ve insanoğlunu bağlayan mutlak değerlerdir. Tanrı insanoğlunun zayıflığının farkındadır ve bu yüzden O'nun adaleti vahiyle belirtilen emirler ve yasaklar aracılığıyla insanoğluna rehberlik etmeyi gerektirir.²⁸ Onun 15. babdaki emir ve nehiy yaklaşımı daha sonraki Mu'tezile literatüründeki tartışma konularını öngörür. Onun özgür irade konusundaki görüşü de Mu'tezili'dir.²⁹

lem Studies in Arabic and Islam 27 (2002), ss.375-395. O ayrıca benzer kaynaklar üzerinden ekleziasit (incilde vaiz bölümü) üzerine de bir yorum yapmış ancak bu çalışmanın yazması bulunamamıştır.

25 Kitabın ilk basımında (Sarah Stroumsa, *Dawud ibn Merwan el-Muqammes's Twenty Chapters* or *Ishru'un Makala*, Leiden, 1989) arapça metin ibrance karakterlerle sunulmuştur. ikinci baskıda (Sarah Stroumsa, *Dawud ibn Merwan el- Muqammes's Twenty Chapters*, Provo, Utah, 2016.) arapça metin arapça kaynaklarla sunulmuştur. Ayrıca ikinci baskının girişi genişletilmiş ve ingilizce tercümesi geliştirilmiştir.

26 Stroumsa, *Twenty Chapters*, 2. Baskı, ss., xxxv-xxxii.

27 Stroumsa, *Twenty Chapters*, ss., xxxv-xxxvi.

28 Stroumsa, *Twenty Chapters*, s. 326

29 Haggai Ben-Shammai, *Kalam in Medieval Jewish Philosophy*, ed., Daniel H. Frank ve Oliver Leamens, *History of Jewish Philosophy*, Londra ve New York, 1997, ss. 99-100.

El-Mukammes'in hayat hikayesi İslam'ın etki alanındaki rasyonel teolojik nazariyenin gelişiminde Hristiyan-Süryani entellektüel geleneğinin önemini göstermektedir.³⁰ El-Mukammes gibi her ne kadar zorunlu olarak aktüel dönüşüme girmemesine ve Müslüman kültür kaynağından alanlar olmasına rağmen kabul etmeliyiz ki diğer Yahudiler de Hristiyan geleneği ve literatürüyle aynı şekilde temas halindeydiler. "*İşruun Makalat*" aslen Arapça harflerle yazılmış ve İncil'den yapılan alıntılar da sadece Arapça tercümeleri ile sunulmuş bir eserdir.³¹ Bu el-Mukammes'in kitabını teknik kelimeleri ile argümantasyonunu anlama ihtiyacı olan Araplaşmış Yahudilerden oluşan eğitilmiş bir kitle için yazdığını göstermektedir. Bu kitlenin büyüklüğünü bilme imkanımız bulunmamakla beraber bu kitle şüphesiz önemlidir.

El-Mukammes'in çalışması Yahudi sistematik teolojik düşünce başlangıcının öncüsü ve temsilcisi olmuş ve Yahudi düşüncesi üzerinde devam eden bazı etkilere sahip olmuştur.³² Bununla birlikte Sura akademisinin reisi Said bin Yusuf el-Feyyumi (ö.882-942) akılcı sistematik teolojiiyi ana akım Yahudi kültürünün içine yerleştirdi. Said bin Yusuf el-Feyyumi Arapça konuşulan topraklardaki Yahudilerin en etkili ve entellektüel liderlerinden biriydi. Onun kelami çalışmaları Yahudi düşüncesini asırlar boyunca etkilemiştir. Bu kelami çalışmalarının yanı sıra Said bin Yusuf el-Feyyumi İncil tefsirleri (Arapça tercüme dahil), Yahudi hukuku, İbranice dil bilimi, Karaylar ve kafirlerle polemik ile şiir alanlarına dair çok sayıda çığır açıcı bir çok kitap derlemiştir. Onun kelim alanındaki en önemli başarısı rasyonel kelami görüşleri Yahudi kaynakları ve değerleri ile kaynaştırmasıydı. O bunu sadece sistematik kelim eserlerinde değil muhtemelen daha anlamlı olan İncil tefsirlerinde de yapmıştı. O Rabbiniklerin Kitabı Mukaddes yorumlarını çağdaş bilim ve rasyonalistik düşünce ışığında yeniden oluşturma görevini üzerine almıştı. Bundan dolayı onun İncil tefsirleri -özel de ise onların girişleri- onun düşüncelerini anlama açısından önemli kaynaklardır. Büyük ölçüde o, el-Mukammes'in de eserlerini ithaf ettiği benzer kitleye hitap ediyordu ki bunlar uzaklaşmış oldukları kültürel kaynaklarını anlama yolunu bulmaya çalışan Yahudilerdi ve bunlar da umumi kültüre iyice sapanmışlardı.

30 Bu makale Hristiyan kelamının İslam kelamının kökenleri üzerindeki önemini tartışma yeri değildir. Yukarıda 20 deki dipnota ek olarak Sarah Stroumda'ki referanslara bkz *Twenty Chapters* s.1. n. 164.

31 Stroumsa, *Twenty Chapters*, ss. xxii-li-iii. Bu ayrıca onun Rabbinik gelenekten eğitim almadığını göstermesi açısından önemlidir. Ayrıca okurlarının bir kısmı için de aynı şekilde doğru olabilir.

32 Bkz., Stroumsa, *Twenty Chapters*, ss. xli-ii., 11.yy'ın geç dönemlerinin İspanya yazmalarında, Bahya ibn Paquda el-Mukammes'in kitabıyla beraber Said bin Yusuf el-Feyyumi'nin *Kitab el-Emanet ve İ'tikad* ile Samuel ben Hofni'nin *Kitab Usul el-din*'le beraber tavsiye eder ki bunlar ilahi emirleri çalışmanın manevi yönüyle ilgilenen kitaplardır.

Said Mısır'ın Feyyum ilinin Dilatz kasabasında doğmuş ve 20 yaşındayken Mısır'dan ayrılıp Biladu-ş Şam ve Irak'a seyahat etmiştir. Bir süre Tiberya'da ve Halep'te yaşadığına dair elimizde kanıtlar mevcuttur. O "gaonik" aristokrasiden gelmemesine rağmen 928 yılında Sura'daki akademinin başına atanmıştır. Onu görevden almak isteyen Haham Davud ibn Zakkai ile ihtilafa düşmüştür.³³ Yahudi cemaati yaklaşık 6-7 yıl Said bin Yusuf el-Feyyumi'nin tekrardan akademinin başı olarak tanınmasına kadar onun taraftarları ve karşıtları olarak ikiye bölünmüştü. Onun bu fetret döneminde "gaon" olarak ne kadar aktif olduğu açık olmamakla birlikte Said'in büyük kelami eserlerini yazdığı dönem bu dönemdi.³⁴

Said Gaon hacimli iki sistematik kelim eserini yazmıştır; bunlar: "*Kitab el-Mebadi*" (931'de yazıldı) adıyla yazılan oldukça anlaşılmasız olan Sefer Yezirah³⁵ (yaratılış kitabı) üzerine yaptığı yorum ve "*Kitab el-Amanat ve'l İtikad*" adlı kelami eserin özeti (933'te yazıldı). Anlaşılan o ki Said bin Yusuf el-Feyyumi Sefer Yezirah'a yazdığı akılcı ve bilimsel tefsirini gerek Yahudi gerekse de Müslüman toplumdaki İhvan-ı Safa gibi mektup- mistisizmin önemli rol oynadığı güçlü ve Yeni Eflatuncu eğilimlere karşılık verme aracı olarak kullanmıştır.³⁶

33 Said'in çağdaşı olan Tarihçi Ebu'l Hasan el-Mesudi Said ile tanışıp ve ondan açıkça etkilenmiştir. *El-Tenbih ve'l İşraf* adlı eserde (edt. M.J. de Goeje, Leiden, 1894, ss. 112-113) Mesudi Said'in hahamlarla olan çekişmesini ve toplumdaki bölünmeyi anlatır. Ayrıca Said'in vezir Ali ibn İsa'nın meclisine katılımını ve Mes'udi'nin nesh hukuku ile beda arasındaki fark konusunda tartıştığı kişi olan Tiberyalı Ebu Kesir ile birlikte çalışmasından bahseder.

34 El-Feyyumi'nin hayat hikayesi ve onun edebi üretkenliği hakkında çokça yazılmıştır. Klasik çalışma H.Malter'e aittir, *Saadia Gaon: His life and Works*, Philadelphia, 1921. Güncel ve ulaşılabilen bir çalışma ise Robert Brody'e aittir. *Sa'adya Gaon*, Oxford, 2013. Onun hayatına ve entellektüel kariyerine ilişkin kısa bir çalışma L.E. Goldman'da bulunmaktadır. *The Book of Theodicy: Translation and Commentary on the Book of Job by Saadia ben Josef al-Fayyumi*, New Hawen, 1988, ss.3-27. Onun kelami çalışmalarının bütünüyle ilgili ikincil kaynaklar için bkz. C.Sirat, *A History of Jewish Philosophy in Medieval Ages*, Cambridge, 1985, ss. 417-418. Onun son dönem önemli kelami aktivite tartışmaları Sarah Stroumsa'da mevcuttur "*Saadya and Jewish Kalam*," Edt. D.H. Frank ve Oliver Leamens, edt. The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy, Cambridge, 2003, ss.71-90; Aynı şekilde *Saadia Gaon; A Jewish Thinker in Mediterranean Society* (İbranice), Tel Aviv, 2002; Haggai ben Shammai, *A Leaders Project: Studies in the Philosophical and Exegetical Works of Saadya Gaon (Ibranic)*, Kuddüs, 2015.

35 Sefer Yezirah İbranice alfabesinin 22 harfiyle ve ilk 10 sayı aracılığıyla dünyanın nasıl yaratıldığını oldukça kapalı bir şekilde anlatır. 2.Yy'dan 9.yy'a kadar fikirler olmakla beraber eserin ne zaman yazıldığına dair ittifak yoktur.

36 Joseph Qafih tarafından yapılmış ulaşılabilir bir tefsir için bkz. *Sefer Yezirah im perush ha-Gaon*, Kuddüs, 1972. Bir baskıda Meyer Lamberd tarafından yapılmıştır, Paris, 1981. Tefsir üzerine bkz. Haggai ben-Shammai, *Saadya's Goal in His Commentary on Sefer Yezira*, Edt.R.Link -Salinger de. *A Straight Path: Essays in Honor of Arthur Hyman*, Washington D.C., 1988, ss 1-9; Sarah Stroumsa, "Wondrous Paths: The Isma'ili Context of Saadya's Commentary on Sefer Yesira," M.Baumbach ve diğerleri atf., *Bocumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter*, Cilt.18, 2015, ss.74-90

“*Kitab el-emanat ve'l İ'tikadat*” Said bin Yusuf el-Feyyumi'nin temel kelami çalışmasıdır. Kitaptaki on bahis klasik kelimelerdeki tertip üzere düzenlenmiştir.³⁷ Bu bahisler şunlardır; epistemoloji (giriş) ve akli sorgulamanın gerekliliği, dünyanın muhdesliği ve bir yaratıcının delili (makalat 1), Tanrı'nın birliği, yaratılmışlara benzerliğinden tenzih ve sıfatlar (makalat 2), Şeriat, vahiy ve nübüvvet (makalat 3), özgür irade, adl, husun ve kabih fiiller ile ödül ve ceza (va'd ve vaid) (Makalat 4,5,9), 6.Bahis özellikle Yahudi merkezli kefarete ve yeniden dirilişi incelemeye bir mukaddime işlevi gören ruhun doğası üzerinedir (makalat 7-8). Kitap bu dünyada insanoğlunun ideal davranışıyla ilgili bir tartışmayla biter.

Makalenin konusu Said bin Feyyum'unin düşüncelerinin özetini vermek olmamakla birlikte erken dönem Mu'tezile'si, onun mantıksal argümantasyonunu, teknik terminolojisini ve kavramsal sözcüklerini yansıması açısından Said bin Yusuf el-Feyyum'unin en büyük kaynaklarından biriydi. Küçük bir örnek vermek gerekirse husun ve kubuhun mutlak kategorileri Tanrı tarafından zihinlerimize yerleştirilmiştir ifadesini kullandığı zaman ilk eklektik döneme özgü tipik bir Mu'tezili tabirini kullanmış olmaktadır. Ancak yine de Said bin Yusuf el-Feyyumi; felsefe, Yeni Eflatuncu³⁸ ve Hristiyan kelimelerinden³⁹ da fikirler uyarlamıştır. Selefî el-Mukammes gibi Said de muhtemelen Hristiyan kaynakların Aristocu madde ve formu reddederek dünyanız araz ve cevherden oluştuğu iddiasını sürdürmesinden etkilenerek atomcu doktrine karşı çıkmıştır.⁴⁰ Öte yandan Said Hristiyanların aksine (yine El-Mukammes ve Müslüman Mu'tezilesi gibi) ilahi sıfatların ontolojik itibarlarının olmadığını ve sıfatlarda görünen çokluğun insan dilindeki sınırlandırmalardan dolayı olduğunu ileri sürmüştür. Dolayısıyla bu aslen Kitab-ı Mukaddes'te tefsirle ilgili bir konudur. Said bin Yusuf el-Feyyumi bir çok Yahudi düşünür tarafından uyarlanan Mu'tezile'deki akliyyat ve sem'iyat ayrımını Yahudi düşüncesine yerleştirmiştir.

37 Joseph Qafih tarafından yapılmış ulaşılabilir bir tefsir için bkz. Kuddüs 1970. Kitap Samuel Rosenblatt tarafından İngilizceye çevrilmiştir, *Saadia Gaon; The Book of Beliefs and Opinions*, New Hawen, 1948.

38 Mısır'daki gençlik yıllarında Said fizikçi ve yeni eflatuncu düşünür Isaac İsraili ile iletişim halindeydi.

39 Stroumsa onun eklektizminin yegane sebebi olarak Yahudi oluşunu göstermiştir. O ne müslüman ne de hristiyan herhangi özel bir felsefi ekole irtikap etmemiştir. Bkz. Sarah Stroumsa, *Saadya and Jewish Kalam*, s. 80. Şu da var ki Mu'tezile onun hayatında veya ondan kısa zaman önce tamamen belirginleşmeye başladı.

40 Saa'dya Mu'tezili Nazzam'ın atomculuğa karşı oluşunun ve tafra teorisinin farkında olmasına rağmen onun ismini anmamıştır. Bkz. Harry A. Wolfson, *Repercussions of the Kalam in Jewish Philosophy*, Cambridge, bask., 1979. ss.165-166.

Said bin Yusuf el-Feyyumi'den sonra Mu'tezile kelamı Doğu Yahudileri arasında genel manada kabul gören felsefi okuldu.⁴¹ El-Mukammes ile isimsiz ve bilinmeyen erken dönem yazarları bu gelişmede şüphesiz önemli bir rol oynamışlardır. Said bin Yusuf el-Feyyumi'nin otoriter konumu ile birlikte onun yükselen entellektüel etkisi ve Yahudi-Arap kültürünü değişimindeki hayati rolü Yahudiler arasında yaygın Mu'tezili fikirlerin uyarlanmasını sağlayıp güçlendirmiştir.

Said bin Yusuf el-Feyyumi çağdaşları olan Karaylar da Mu'tezili fikirleri kendi çalışmalarında ifade etmişlerdir. İlk olarak Karayların net bir amentüsünü pekiştirmede önemli bir rol oynamış olan ilk Karay ideoloğu Daniel ben Moses el-Qumisi'den bahsetmemiz lazım. O, bildiğimiz kadarıyla özel bir kelami çalışma yapmamıştır.⁴² Ama yine de genel olarak Mu'tezile'nin etkisi onun İncil tefsirlerinde (özellikle de küçüklerin peygamberliği konusunda) ve bir vaazında ya da İbranice olarak takipçilerine hitaben yazılan ve ona isnat edilen bir mektupta aksettirilir.⁴³ Bu metinde el-Qumisi Mu'tezile'nin temel odak noktaları olan tevhid ve adalet etrafında dönen inanç konularını tartışır. Bu açık bir şekilde Yahudilik içinde normcu teolojik kuramları formüle etmek için yapılan ilk girişimdir.⁴⁴ Dini ilkeleri ve şeriati basitçe otorite ve gelenek üzerinden kabul etmenin karşıtı olarak el-Qumisi (o rabbinleri bunu yapmakla suçlamaktadır) İncil metni üzerinden bağımsız rasyonel incelemenin önemini defalarca vurgulamıştır. El-Qumisi'nin Mu'tezile'nin kavramlarını açıklamakla birlikte onun yabancı kitaplara ve fikirlere kuvvetli karşıtlığı tekrardan bize erken dönem Yahudilerinin kelami fikirlere asimilasyonuna işaret etmektedir.⁴⁵

41 Yeni Eflatuncu, Aristocu veya Sufizm gibi diğer felsefik veya dini grup yandaşı Yahudiler de bulunmaktaydı.

42 Daniel ben Moses'e atfedilen *Kitabu tefsir el-Tevhid'in* başını içeren genizada bulunan bir parça Moshe Zucker tarafından basılmıştır, *Rav Saadya Gaon's translation of the Torah: Exegesis, Halakha, and Polemics in R.Saadya's Translation of the Pentateuch* (İbranice), New York, 1959, ss. 481-485, önceki yazarın El-Mesudi tarafından zikredilen bir mütekellim olarak Kuddüs'te doğan ve 945 yılında yine Kuddüs'te ölen Daniel el-Qumisi'yi Davud el-Qumisi ile karıştıma ihtimali bulunmaktadır.

43 Mektup İngilizce tercümesiyle birlikte Leon Nemo tarafından basılmıştır. "The Pseudo-Qumisian sermon to the Karaites," *PAAJR* 43(1976), ss.49-105. Nemo bu metnin gerçek yazarının el-Qumisi olup olmadığına dair şüphelerini belirtir ancak yine de metnin onun halkasından geldiğini kabul etmektedir. Mektubun kelimeleri 55-60 ile 88-90 arasında bulunmaktadır.

44 El-Qumisi'nin yazmalarının kelami içeriklerinin analizi Haggai ben Shammai tarafından yapılmıştır, *Major Trends in Karaite Philosophy and Polemics in the Tenth and Eleventh Centuries*, ed., Meira Polliack., *Karaite Judaism; a Guide to its History and Literary Sources*, Leiden, 2003, ss. 341-344. Konu üzerine ayrıca bkz. Moshe Zucker, *Raw Saadya Gaon's Translation of the Torah*, ss.172-175.

45 Onun yabancı kitap karşıtlığına ilişkin bkz. David Sklare, *Samuel ben Hofni Gaon his Cultural World; Texts and Studies*, Leiden, 1996, s.139, n. 124.

El-Qumisi'de olduğu gibi 10.yy'da Karayların çoğunun kelami öğretileri onların İncil tefsirlerinde bulunmaktadır. Bu bağlamda, özetle Mu'tezili öğretilerden oldukça derinden etkilenen Yakub el-Qırqisani ve Yefet ben Eli adlı iki yazarı ele alacağız.⁴⁶ Irak'ta 920 ve 930'lerde aktif olan El-Qırqisani, Said'in genç bir çağdaşıydı. O Rabbinik geleneği ve zamanındaki felsefi ve bilimsel çalışmaları çok iyi bilmenin yanı sıra Müslümanların ve Hristiyanların kutsal metinlerine de hakim olan bilgili bir alimdi. Onun üç ana derlemesi muhafaza edilmekte ve onun düşüncelerini yeniden inşa etmede bize yardımcı olmaktadır.⁴⁷ El-Qırqisani'nin Karaylar hukuk külliyatı olan "*Kitab el envar ve'l Merakibi*" (927'de tamamlandı) Yahudi mezhepler tarihi, Müslüman ve Hristiyanlarla polemikler, ilahiyat bahisleri, hukukun epistemolojik temelli geniş bir muameleatı gibi diğerlerinin yanı sıra hukuki olmayan mevzuları da içermektedir.⁴⁸ El-Qırqisani "*Kitab el-Envar'ı*" yazmadan önce "*Yaratılış*" kitabının ilk bölümünde bulunan dünyanın altı günde yaratılma hikayesi üzerine kapsamlı felsefi ve bilimsel bir yorum olan "*Tafsir Bereshit'i*" yazmıştır. Onun rol modeli Hristiyan heksameron literatürü iken ana kaynakları ise el-Mukammes ve Said bin Yusuf el-Feyyumi'ydi. Bu kitap el-Qırqisani'nin düşüncelerinin dolgun bir resmine ulaşmak için çok önemli bir kaynak olmakla beraber hala yazma parçalarının tekrardan düzenlenmeye ve gözden geçirilmeye ihtiyacı vardır.⁴⁹ Onun son çalışması olan "*Kitab el-Riyad ve'l Hadaik*"

46 Bu iki yazarın düşünceleri Haggai ben Shammai tarafından müzakere edilmiştir, *The Doctrines of Religious Thought of Yakub el-Qırqisani and Yefet ben Eli* (İbranice), doktora tezi, Kuddüs İbrani Üniversitesi, 1977, çok kısa bir özet Haggai ben Shammai'de bulunmaktadır, *Major Trends in Karaite Philosophy*, ss.344-352, ayrıca bkz. Georges Vajda, 'Etudes sur Qırqisani, REJ 107 (1946-1947), ss. 52-98; 22 (1963), ss.7-74.

47 El-Qırqisani'nin bir *Kitabu Tevhid* yazdığı rivayet edilir. Ancak bu eserin yazması tespit edilememiştir.

48 *Kitab el-Envar* Leon Nemoj tarafından basılmıştır. Edt, *Kitab al Anwar wal-Maraqib* (Code of Karaite Law) 5 cilt, New York, 1939-1943. Nemoj'un baskısı büyük bir başarı olmakla birlikte bazı eksiklikleri bulunmaktaydı. Şimdi yeni yazmaların bulunmasıyla bu eksiklik giderilebilir. Bunların bazı ekleri Bruno Chiesa'da bulunmaktadır. "Some Missing Chapters of El-Qırqisani's Kitab al- Anwar Book II," *Intellectual History of the Islamicate World*, 2 (2014), ss. 37-49. Birinci kitabın ingilizce bir baskısı Bruno Chiesa ve Wilfred Lockwood'da basıldı, *Yaqub el Qırqisani on Jewish Sects and Christianity*, Frankfurt am Main, 1984. (Birinci kitabın kısmi bir ingilizce tercümesi daha önce L.Nemoj tarafından basılmıştı, *al- Qırqisani's Account of the Jewish Sects and Christianity*, HUCA 7(1930), ss. 317-397, yine L.Nemojda, *Karaite Anthology*, New Haven, 1952, ss. 45-53.)

49 Kitabın bir betimlemesi David Sklare'de bulunmaktadır. *Science and Biblical Exegesis in the Tenth Century: Yaqub el Qırqisani's Tafsir Bereshit* (İbranice), Ginzei Qedem 14 (2018'de basılacak). The Introduction to Tafsir Bereshit incil tefsirininin 37 ilkesini ele alır. Bu ilkelerin ilk 24 ü Hartwing Hirschfeld tarafından basıldı, *Qırqisani Studies*, London, 1918. Bu metnin bazı kısımları L.Nemoj'un *Karaite Anthology* adlı eserinde ingilizceye tercüme edildi.ss.53-68. Kitabın bölümlerinin birinde Kindi tarafından yapılan bir çalışmayı ana kaynak olarak kullanıp gök kürenin yaşayan varlıklar olduğunu söyleyen aristocu felsefeyi eleştirir.

(938 de tamamlandı) Tevratın ilk beş kitabındaki fıkıhla ilgili olmayan bölümler üzerine yapılan bir yorumdur.⁵⁰ Yefet ben Eli (Basra'da doğdu ve 10.yy'ın ikinci yarısı süresince aktif oldu) Said bin Yusuf el-Feyyumi'nin çağdaşı olmamakla beraber onun çalışmalarına oldukça aşinaydı (onlardan bazısını eleştirmiştir). Mamaafih onun kelami görüşlerinin doğasına göre o Yahudi Mu'tezile düşüncesinin ilk tabakasına mensuptu.

Eski Ahit'in 24 kitabı üzerine yorumlar yapan Yefet muhtemelen Karay altın çağının en önemli İncil müfessiriydi. Yefet'in kendi düşüncelerini yansıtmamasının yanı sıra onun yorumları geleneksel tefsir ve çoğu başka yerde bulunmayan doktrinler (genelde isimsiz alıntılar yapılmıştır) için önemli birer kaynaktır.

Onların felsefik doktrinlerinde, el-Qırqisani ve Yefet genel olarak Said bin Yusuf el-Feyyumi'nin kurduğu yolu takip etmişlerdir. Haber-i mütevatirin içeriği konusunda Said bin Yusuf el-Feyyumi'den ayrılmalarına rağmen onların epistemolojisi Said'in epistemolojisine benzerdir. El-Qırqisani ve Yefet (ve tüm Karaylar) haber-i mütevatiri Eski Ahit metniye sınırlandırırken Said (ve tüm rabbinikler) Rabbinik geleneği bu tip geleneğin içine dahil eder. Onlar Said tarafından formüle edilen dünyanın yaratılışının dört burhanını bilmekteydiler. Bununla beraber, onlar muhdes dünyanın araz ve cevherden oluştuğu iddiasını sürdürürken (Aristocu madde ve formu reddederler), atomcu yaklaşımın bazı formlarını kabul etmiş görünmektedirler.⁵¹ İncil'in antropomorfik oluşu her iki yazara Tanrının zati ve fiili sıfatları arasındaki ayrımı tartışmalarına fırsat sağlamıştır. Mu'tezile düşüncesinde olduğu gibi onlar ilahi sıfatlar sorununu ontolojik bir konu olarak değil bilakis dilsel sınırlandırmalardan dolayı yorumsal/dilsel bir mesele olarak anlamışlardır. Her ikisi de Said bin Yusuf el-Feyyumi tarafından Yahudi düşüncesine konulan ser' ve akıl arasındaki ayrımı yaparlar.

Klasik Dönem- 10.yy'ın İkinci Yarısı ve 11.yy

Bu dönemde kelim çalışmaları yapan Yahudi yazarların neredeyse tamamı Mu'tezile'nin Basra Ekolü'nün özel bir doktrinini uyarlamışlardı. Ebu Ali ibn Hallad veya Abdu'l Cabbar el- Hamedani gibi bu okulun ana figürlerinin Yahudi yazarlar üzerindeki etkisi açık ve nettir.

50 Kitabın çok az bir kısmı basıldı. Bazı pasajlar Haggai ben Shammai tarafından gözden geçirildi. Religious Doctrines.

51 Bkz. Ben- Shammai, "Studies in Karaite Atomism" Jerusalem Studies in Arabic and Islam 6 (1985), ss.2445-254.

Sura Akademisi'nin reisi olarak hizmet eden Samuel ben Hofni Gaon (ö.1013) 10.yy ve 11.yy süresince gaonik akademiye liderler yetiştiren aristokratik bir aileden gelen bir ferd idi.⁵² Said bin Yusuf el-Feyyumi'nin aksine Samuel ben Hofni gaonik kuruluşunun bir üyesi olarak eğitilip yetiştirilmişti. Onun tam ve coşkulu bir şekilde Mu'tezili düşüncüyü benimsemesi, Mu'tezili düşüncenin akademilerin muhafazakar dünyasına nasıl nüfuz ettiğini göstermesi açısından çok önemlidir. Samuel ben Hofni yaklaşık olarak 65 kitap yazan oldukça üretken bir yazardı. O, Mu'tezili fikirlerin söylem bulduğu Tevratın ilk beş kitabınının belirli kısımlarına ve bazı Talmud risaleleri üzerine yorumlar yapmış (ki bu Talmud metodolojisi üzerine devasa bir çalışma olan çeşitli fihhi meseleler üzerine yapılmış olan kırk beş civarındaki monografdır) ve çeşitli kelim ve fıkıh usulu konuları ile ilgili bir düzine de kitap derlemiştir. Eğitimi kelim alanında olduğu için çağdaşı olan Karay Yusuf el-Basir; Samuel ben Hofni'nin İbn Tihan adındaki bir hocayla İbn Hallad'ın "*Kitab el-Usulu'nu*" okuduğunu rivayet eder. O ayrıca Ebu Abdullah el-Basri'nin polemik eseri olan "*Kitab el İdah'ına*" ve muhtemelen Basra Mu'tezilesi'nin önemli diğer figürlerinin eserlerine de aşinaydı.⁵³

Samuel ben Hofni Gaon az-çok kapsamlı bir şekilde kelim konularını ele aldığı görülen en az iki kitap telif etmiştir. Onlar "*Kitab el Hidaye*"⁵⁴ ve "*Kitab Usul'u Din ve'l Furu'uhu'dur*".⁵⁵ "*Kitab el-Hidaye*" nispeten 100 kısa bölümden oluşmaktadır. Kitabın kalan içindekiler tablosundan kitabın teklif ile ilgili bir tartışmayla başladığı ve standart Mu'tezili eserlerde bulunan klasik konuları ele aldığı anlaşılmaktadır. O ayrıca "*Kitab el-Esma ve-l*

52 Samuel ben Hofni'nin biyografisi, edebi eserlerini, kültürel dünyası ve düşüncesinin ana elementleri David Sklare'de sunulmuştur, *Samuel ben Hofni Gaon and his Cultural World; Texts and Studies*, Leiden, 1996. Kitabın detayları aşağıda anılmıştır. Ss. 26-30.

53 Bkz. Sklare, Samuel ben Hofni, s.53, İbn Hallad'ın *Kitab el Usul'u* bize doğrudan ulaşmamış ancak büyük bir kısmı Zeydi İmam el Natik bi'l Hakk el- Busani (1033) tarafından yazılan *Kitab Ziyadat Şerh el Usul* içinde bulunmaktadır. Bu eser, Camilla Adang, Wilfred Madelung ve Sabina Schmidtke tarafından basılmıştır. *Basran Mutezilite Theology; Abu Ali Muhammad b. Khallad's Kitab el Usul and its Reception*, Leiden 2010. Terminoloji, biçim, argumantasyon ve metnin konusu Samuel ben Hofni'nin eserlerindeki paralel tartışmalara büyük ölçüde benzemektedir. Bu yüzden onun İbn Hallad ile yakın oluşu teyit edilmektedir.

54 Belli belirsiz bir kaç yazma parçası tespit edilip David Sklare tarafından basıldı, *The Religious and Legal Thought of Samuel ben Hofni Gaon; Texts and Studies in Cultural Studies*, Doktora tezi, Harward Üniversitesi, 1992, Cilt II, ek 2, Genizanın bir kitap listesi de Samuel ben Hofni tarafından telif edilen bir *Kitab el-İrşad'ı* kaydeder. Bu *Kitab el-Hidaye*'nin başka bir ismi de olabilir.

55 Bu kitabın yazması tespit edilemedi.

*Sıfat*⁵⁶, “*el-Risale el-Şukriyye*”⁵⁷, “*Kitab fi'l Sevab ve'l-İkab*”⁵⁸ ve “*Kitab Nesh el-Şer*”⁵⁹ gibi spesifik kelami konular üzerine de kitaplar yazmıştır. Bunun yanı sıra Samuel ben Hofni “*Kitab Fi'l-Şerai ve Eş'ar Mesail*”⁶⁰ adında fıkıh usulü konularını Mu'tezili bir metotta ele aldığı iki kitap derlemiştir. “*Kitab fi el-Şerai*'de” kelimeler ve felsefe gibi düşüncenin akıl yürütme yöntemleri ile temas kurmuş olan Yahudi entellektüellerle, emirlere riayet etme anlayışı için anlamlı bir dini sistemin parçası olarak bir çerçeve çizmeye çalışmıştır. Kitabın ilk kısmında teklif, emir ve yasakların metinsel formları ve doğaları, niyetin rolü ve ilahi emirleri yerine getirmede motivasyon ile ilahi emirlerde kıyasın kullanımı ile ilişkili olarak böyle bir taslağın teoriksel temelini sunar. İkinci bölümde çeşitli durumlara veya gruplara göre farklılaşan ve açık bir şekilde Mu'tezili fikir olan emirlerin bir lütuf olmasına binaen emirlerin bir çok sınıflandırmasını vermektedir.⁶¹ “*Eş'ar Mesail*” çeşitli on konu üzerinde yazılmış yazılardan oluşmaktadır. İlk konu şeriatın bir kaynağı olarak icma fikrini tartışır; ikinci ve üçüncü konular Tevrat'ın evrensel zorunluluğu sorunu ile ilişkilidir⁶², dördüncüsü teklif üzerine, beşincisi hakikat ve mecazla ilgili, dokuzuncu konu ise çoğunlukla tefsiri bir konu olan fuzuli işleri tartışır. Diğer konular ise takvim tartışması gibi Rabbinikler ve Karaylar arasındaki ihtilafları ele alır.

Punbedita Akademisi'nin muasır başları (Samuel ben Hofni'nin rakipleri) kelamcı olarak bilinmemekle beraber onların bazı Mu'tezili öğreti-

56 Neredeyse bu çalışmanın tümü I.Goldziher tarafından basılmıştır, “Ein anonymer Traktat zur Attributenlehre”, in Festchrift zu Ehren des Dr. A.Harkavy,” St.Petersburg, 1908, ss.95-114. Yazar Shraga Abramson tarafından tespit edilmiştir, *A Newly Discovered Book by Rav Samuel Hophni: on the Names of God and His Attributes*(ibranice) , Kiryat Sefer 52 (1977) ss.381-382.

57 Bu kitabın içindekiler tablosu dahil bir kaç parçası tespit edilmiştir. Bu kitapta on bölüm vardır.

58 ***İbranicede anlatmak manasına gelen “Haggadah” İsrailoğulları'nın hikayelerini konu edinen kitaba verilen isimdir.

Bu kitap Haggai ben -Shammai tarafından özetle müzakere edilmiştir, “New Findings in a Forgotten Manuscript; Samuel ben Hofni's Commentary on the Ten Songs” (ibranice), Kiryat Sefer 61 (1986), s.318, ve n.12. Ben- Shammai bu kitabın bazı bölümlerinin yanlışlıkla Samuel ben Hofni'nin *Tesniye Kitabına* yaptığı tefsire aitmiş gibi basıldığını ileri sürmüştür.

59 Bu kitabın önemli bir kısmı tekrardan inşa edilebilir. Bu David Sklare tarafından tartışılmıştır. *Responses to Islamic Polemics By Jewish Mutekellimun in the Tenth Century*, Hava Lazarus- Yafeh, Mark R.Cohen, Sasson Somekh, S.H.Griffith, eds, *The Majlis; Religious Encounters Medieval Islam*, Wiesbaden, 2000, ss. 137-161. Yazarımız diğer yahudi polemik eserleri ile birlikte bu eseri yakın bir gelecekte basmayı planlamaktadır.

60 David Sklare tarafından her iki eserin vasi kalan kısımları geniş bir girişle birlikte basılmış, tercüme edilmiş ve şerh edilmiştir, *Samuel ben Hofni and His Cultural World*.

61 Bkz. *Samuel ben Hofni and His Cultural World*, ss.150-152, 186-188 burada kaynaklarda zikredilmiştir.

62 Bu konu Yahudi kelamcıları arasında çokça tartışılmıştır bu dönemde. Bkz. David Sklare, “*Are the Gentiles Obligated to Observe the Torah?*, The discussion Concerning the Universality of the Torah in the East in the Tenth and Eleventh Centuries.”

lerinin unsurlarını uyarladıklarını anlamaktayız. Örneğin Pumbedita'nın reisi olarak 3 yıl hizmet eden Şerira bin Hannaniah Gaon (ö.906-1006) 992 yılında Talmudik Haggadah* ile ilgili olan Kayravan'dan gönderilen soruya karşılık bir cevap yazmıştır. Hikaye hayvanlara haksız yere zülmü içeriyor görünmekte ve Haggadahı tefsir etmek için Şerira haksız acılar için hayvanlara ve küçüklere verilen Mu'tezile'nin ilahi 'ivad fikrini kullanır.⁶³ Şerira'nın oğlu Hayya (ö.939-1038) babasından daha çok arap kültürüne maruz kaldığı anlaşılmaktadır. Onun cevaplarının bir çoğu kelami içeriğe sahiptir. Bu cevaplarının en meşhuru insanoğulunun tayin edilmiş eceli ile ilgili olanıdır.⁶⁴ Hayya kelami medhale sahip olan bir çok fikhi monograf** yazmıştır. O alım-satım kitabının girişinde eğer Tanrı insanoğlunun ihtiyaç duyduğu çeşitli maslahatlar vermişse neden insanoğlu ticari aktiviteye ve kazanca ihtiyaç duyar sorusunu sorar. Onun sorulara cevapları Mu'tezile'nin hür irade ve özgürlük, ilahi ilim ve kudret arasındaki etkileşimin tartışmalarını yansıtır.⁶⁵

Bu dönemdeki Karay yazarlarına dönmeden önce islami coğrafyanın sonundan, Kayravan'dan, Mu'tezili eğilimlere sahip Rabbiniklerin başka bir figüründen bahsetmek istiyoruz.⁶⁶ Endülüs ve Irak'taki Yahudi dini liderlerle teması sürdüren Nissim bin Yakub (ö.990-1057) Kayrevan'daki Talmud Akademisi'nin başıydı.⁶⁷ O çoğu Talmud konuları üzerine olan bir çok eser telif etmiştir. Onun eserlerinden biri çeşitli materyaller içeren hem arapça hem de ibrance yazılmış bir çeşit basılı özel defter olan "*Megillat Setarim'dir*".⁶⁸ Bir bölümde Nissim bin Yakub Samuel ben Hofni'nin "*Kitab el-Hidaye'deki*" Tanrı sadece istidlal ile bilinir zaruri olarak bilinmez şeklindeki görüşünden dolayı eleştirir. Nissim Sina Dağı'ndaki vahyi Mısır'dan Çıkış Kitabı'nın ağır, hissi, doğrudan ilahi tecrübenin örneği olarak sunmuş görünmektedir. Nissim bin Yakub'un çalışmalarının sadece

* Haggadah israiloğullarının mısırdaki ayrılışı vb. hikayeleri konu alan kitaptır.

63 Onun cevabı üzerine bkz. David Sklare, "The Reception of Mutezilism among Jews who were not Professional Theologians," *Intellectual History of of Islamicate World*, 2 (2014). Ss.25-28.

** Monograf herhangi bir konunun özel bir yönünün ele alındığı yazılardır.

64 Weill, G., *The Responsum of Rav Hai Gaon concerning the Allotted Lifespan* (ibrance) M.D. Cassuto, J.Klausner, ve J.Guttman, eds., *Sefer Assaf: Qovetz Ma'marey Mehqar*, Kuddüs, 1953, ss.261-279.

65 Bkz. Sklare, "The Reception of Mu'tazilism", ss. 28-30.

66 Kayravan akademisindeki mutezili atmosfer üzerine bkz. Sklare "The Reception of Mu'tazilism" ss. 30-31. Dikkat edilirse yukarıda da zikredilen Şerira Gaonun cevabı Kayrevan'dan gönderilmiştir. Samuel ben Hofni'nin ilahi sıfatlar üzerine yazdığı kitap, Kayravan Yahudi topluluğunun lideri İbrahim bin Ata'ya ithaf edilmesi Mu'tezili öğretilerine burada hoş görüldüğünü gösterir.

67 Nissim bin Yakub'un Mu'tezililiği I.Goldzhier tarafından işaret edilmiştir. Bkz. "R.Nissim bin Yakub Moutazilite," *REJ* 47(1903) ss. 179-186.

68 Bu kitap Shraga Abramson tarafından ele alınmıştır, *Rav Nissim Gaon: Five books (ibrance)*, Kuddüs, 1965, ss.181-360, çoğu parçanın basımı dahildir.

parçaları geriye kaldı, bununla birlikte onun kelami konumunu tam anlamıyla bilemiyoruz.

Samuel ben Hofni'nin Mu'tezile'nin Basra Okulu'yla yakınlığı, onun Karay muassırları tarafından da açık bir şekilde gösterilir. Bilinen ilk Karay Mu'tezile düşünce incelemesi Yefet ben Eli'nin oğlu Levi ben Yefet tarafından telif edilmiştir. Levi ben Yefet kitabını "*Kitab el-Ni'ma*" olarak adlandırmıştır. Onun "bu Tanrının bana ilk nimetidir" sözünden de anlaşıldığı üzere bu onun ilk literal çalışmasıdır.⁶⁹ Kitap oldukça kısa bölümlere bölünür (Samuel ben Hofni'nin "*Kitab el-Hidaye'sine*" benzer şekilde) ve malzemenin sunumu, her zamanki karışık teolojik-diyalektik argumantasyon olmaksızın basittir. Aslında Levi kelim konularının çok kısa bir özetini yazmaya niyetlendiğini vurgular. Kitabın bu nitelikleri genel olarak eğer okuyucu eğitilmiş ise bunun amaçlandığını gösterir. Sık sık Kitab-ı Mukaddes'ten alıntılar yapması kitaba açık bir Yahudi karakteri verir. Levi'nin "*Kitab el-Ni'ma'si*" Kuddüs Karay düşüncesinin Yahudi olmayan öğrenmeye bir kaymayı temsil eder. Levi'nin babası Yefet gibi erken dönem Karayları dış-Yahudi olmayan çalışmalara karşı durmuşlardı. Ama buna rağmen Levi Basra Mu'tezile literatüründen oldukça derin bir şekilde etkilenmiştir. Onun kitabı çağdaşı Kadı Abdulcebbar el-Hamedani'nin kocaman ciltli eserinin neredeyse özeti gibidir. Ancak bununla birlikte genç Levi'nin gerçekte bunları okuması olası değildir.

Bunun yanı sıra Levi'nin daha genç muasırı Yusuf b.İbrahim ha-Kohen el-Basir,⁷⁰ Kadı Abdulcebbar ve onun öğrencilerinin kitaplarını iyi okumuş biriydi. El Basir (ö.1040) Basra'da doğdu ve Yusuf bin Nuh ile çalıştığı yer olan Kudüs'e yerleşti. Bazı yerlerde (muhtemelen Kudüs yolunda) Samuel ben Hofni (çoğunlukla Bağdat'ta) ile tanışmış ve kelami konularda onunla tartışmıştır. Daha yaşlı Rabbinik muasırları gibi el-Basir de kelam, hukuk, fıkıh ve polemikler üzerine yazan üretken bir yazardı.⁷¹ O

69 Levi ben Yefet bir çok geniş fıkhi eser yazmış, İncil'in spesifik pasajları üzerine yorumlar yapmış ve ibrance sözlük üzerine özet bir çalışma yapmıştır. Kapsamlı seçimler dahil Levi ve onun *Kitab el-Ni'ma* hakkında detaylı bilgi David Sklare'de bulunmaktadır, *Levi ben Yefet and his Kitab el-Ni'ma*, C.Adang, S.Schmidke ve D.Sklare eds., *A Common Rationality: Mutezilism in Islam and Judaism*, Wurzburg, 2007, ss.157-216. Ayrıca bkz. Wilfred Madelung, "Mutazili Theology in Levi ben Yefet's *Kitab el-Ni'ma*," *Intellectual History of the Islamicate World* 2(2014), ss. 9-17.

70 Ona el-Basir (gören) lakabının verildiği aşikardır. Çünkü o kör idi. Onun körlüğü tüm kitaplarını söyleyerek yazdırmasında da görülür. Bu Yahudi yazarlar arasında alışılmadık bir pratikti.

71 El-Basir'in Külliyyatıyla ilgili bilgi ve tavsif David Sklare'de bulunmaktadır. *Yusuf al-Basir: Theological Aspects of his Halakhic Works*. David Frank, *The Jews of Medieval Islam: Community, Society and Identity*, Leiden, 1995 ss. 249-270. (Bazı durumlarda bilgiler yeni araştırmalar ışığında güncellenmeye ihtiyaç duyar.) el-Basir'in çok az kitabı basılmıştır. Onun çalışmalarının yazmalarının çoğu Firkovitch Koleksiyonunda bulunurken çok az kısmı da British Library de, New York'taki Yahudi Teoloji fakültesinde ve

dinde ve entelektüel liderlikte merkezi bir konuma ulaştı. O hem kelami hem de fikhi reddiyeler yazan bir kaç Karaydan biriydi. Onun teolojik düşünceleri yüzyıllar boyunca Resmi Karay öğretileri olmuş ve onun bir çok eseri Bizans'taki ve başka yerlerdeki Karayların kullanması için İbraniceye tercüme edilmiştir.

El-Basir iki kelami risale telif etmiştir. Nispeten küçük olan "*Kitab el Temyiz*"⁷² ve daha sonra yazdığı daha hacimli olan "*Kitab el Muhtavi*"⁷³. O bu kitaplarda Kadı Abdulcebbar'a ve okuluna açık bir şekilde atıfta bulunarak kendini onun yakın bir talebesi olarak gösterir. O Ayrıca okulun son çalışmalarını da takip etmiştir. El-Basir "*Kitab el Muhtavi'de*" Abdullah b.Said el-Labbad'ın "*Kitab el-Usul'üne*" yazdığı yorumlardan bahseder. El-Labbad, Kadı Abdulcebbar'ın talebesi ve öğretilerinin takipçisiydi. Her iki risalesinde de Kadı'nın Müslüman taslam yapısını yakından takip eder. Levi ben Yefet'in "*Kitab el-Ni'mas'ının*" aksine El-Basir'in kelami çalışmalarının Yahudi karakteri asgari seviyededir ve o çoğunlukla Müslüman kelimalarına ilgi duyduğu bölümleri dahil etmiştir.⁷⁴

Kadı Abdulcebbar liderliğindeki Behşemiyye Okulu ile birlikte devam eden dahil olma Ebu'l Hüseyin Muhammed b. Ali el-Basri'nin doktrinlerini ret etmede daha çok ifade bulmaktadır. Daha önce Ebu'l Hüseyin el-Basri, Aristoteles geleneğinin etkisinde kaldığı yer olan Bağdat'ta tıp okumuş ve Rey'de Kadı Abdulcebbar'a öğrencilik yapmıştı. Onun eleştiri-

Kaufmann koleksiyonunda bulunmaktadır. Bkz. David Sklare (Haggai ben-Shammai ile işbirliği içinde), *Judeo-Arabic Manuscripts in the Firkovitch Collections: The Works of Yusuf el-Basir (Ibranice)*, Kuddüs, 1997.

72 Bu kitap *el-Mansuri* olarak da bilinir. Açıkça anlaşılmaktadır ki bu eser telif edilmesini isteyen kişinin ismi ile isimlenmiştir. Bu kişi muhtemelen el-Basir'in sorularına cevap yazdığı Ebu Mansur Judah ben Daniel'dir. Kitabın bir kısmı Wolfbang von Abel tarafından basılmıştır. *Das Busch der Unterscheidung*, Freiburg, 2005. Kitabın tamamı yazma halindedir. Von Abel *Kitab el-Temyiz'i* İbranice tercümesiyle karşılaştırır. Sefer Mahkimat Peti, in "Zum textlichen Verhältnis zwischen *Kitab al-Tamyiz* von Yusuf al-Basir und der hebraischen Übersetzung Sefer Mahkimat Peti am Beispiel der Schlusskapitel der Ersten Hauptteils," C.Adang, S.Schmidke ve David Sklare'de, eds., *A Common Rationality: Mutezilism in Islam and Judaism*, Wurzburg, 2007, ss.217-227.

73 Yahudi arap metninin bir ön baskısı David Blumenthal tarafından hazırlandı ve Georges Vajda'da bulunmaktadır, *Al-Kitap al-Muhtavi de Yusuf al-Basir: Texte, Traduction et Commentaire*, Leiden, 1985, ss. 634-780. Bu cildin çoğu son derece açık bir çeviriye ve Kadı Abdulcebbar'ın çalışmalarına yoğun atıf ve alıntılar dahil Vajda tarafından metne yapılan açıklamalara tahsis edilmiştir. Bu cildin makalelerine Haggai ben-Shammai tarafından Kiryat Sefer 62 (1988-89) de yapılan değerlendirmelere bakınız ss.407-426 (İbranice) ayrıca Bruno Chiesa tarafından da ele alınmıştır. Bkz. *Henoch 10 (1988)*, ss.355-376. Haggai ben-Shammai tarafından temin edilen Vajda ve Blumenthal tarafından kullanılan kullanılan yazmalarda kayıp olan kitabın bir bölümü, "Lost Chapters of Yusuf al-Basir's *Kitab al-Muhtawi*"(Gecici Baskı in David Sklare (Haggai ben-Shammai ile birlikte), *Judeo-Arabic Manuscripts in the Firkovitch Collections: The Works of Yusuf al-Basir (Ibranice)*, Kuddüs, 1997, ss. 113-126.

74 Bkz. Haggai ben-Shammai, *Major Trends*, ss.355-356.

rilerini kelimeler metodunu güçlendiren bir şey olarak görmesine rağmen O Rey'de Kadı'nın bazı öğrencilerinin Allah'ın varlığı konusundaki Mu'tezile delilinin zayıflığı olarak gördüğü Kadı Abdulcebbar'ın bazı görüşlerini eleştirmiştir. O Behşemiyye öğretilerine eleştirilerini sunduğu "*Tasaffuh el-Edille*" ve en iyi kanıtları içerdiğini söylediği "*Ğural el-Edille*" adlı iki kitap yazmıştır.⁷⁵ Bu iki kitap Mu'tezile'nin son okulunun ana kitapları oldu. Yusuf el-Basir, Ebu Hüseyin el-Basri'nin eserlerinde bağlı bulunduğu kelami geleneği savunarak açıkladığı doktrinlere ve eleştirilere iki reddiye yazmıştır.⁷⁶

Onun kelami risalesinin yanı sıra el-Basir bir çok ilmi eser ve deneme telif etmiştir. Bunların bazıları aslen reddiye olarak yazılmıştır. O "*kitab el-Muhtavi*'de" Ebu Hüseyin el-Basri'nin "ahval el-Fail," "Ahkam el-Muasırat" ve "Kitab el-İstidlal bi'l Şahid ala'l Ğaib" öğretileri çerçevesindeki tartışmanın bir parçası olan üç eserden bahseder. Bu çalışmaların yazmaları tespit edilememiştir. Diğer bilinen kısa denemeler çoğunlukla fıkıh usulü konuları⁷⁷ olan "Makalat el-Kıyas," "Kitap el-Hidaye" (rivayet geleneği üzerine, özellikle de Rabbinikler'deki), "Kitap el-Şukuk" (hukuki bir kararın bilgi temelli olup olmamasının zorunluğu ile zannın yeterli olup olmaması) "Mes'el fi'l-Nübüvve" üzerinedir. "*Mesaili'l Aklıyye*" koleksiyonu ve "*Mesai'l el-İstiktal*" olarak adlandırılan reddiyelerinin de dahil olduğu reddiyeler muhafaza edilmiştir.

75 *Tasaffuh el-Edille*'nin bazı parçaları son zamanlarda Firkovitç Koleksiyonlarında tespit edilip Wilfred Madelung ve Sabina Schmidke tarafından basılmıştır, *Abu'l Husayn al-Basri's Tasaffuh al-adilla*, Wiesbaden, 2006. Basri'nin doktrinlerinin ve okulunun oluşumunun bir tasviri için bu cildin girişi ve izleyen dipnotta verilen iki yayına bakınız.

Kuddüs ve Kahire'deki Karaylar Müslüman Mu'tezilesi'nin bir çok çalışmasını kopyaladılar bazen de onları ibrance alfabeye uyarladılar. Bu yazmaların bir kısmı Kahire'deki Karay Sinagogunun kütüphanesinden St.Petersburg'daki Firkovitç Koleksiyonu ve Biritish Kütüphanesine ulaşmıştır. Bu şekilde *Tasaffuh el Edille gibi* başka kaynaklarda rezerve edilmeyen bir çok Mutezili kitaplar vardır. Başka bir örnek için bkz. Gregor Schwarb, "Decouvert d'un Nouveau Fragment du Kitab al-Mughni fi 'Abvabi'l Tawhid wa-l-Adl du Qadi Abd al-Jabbar al-Hamadhani dans une Collection Karaite de la Biritish Library," MIDEO 27 (2008), ss.119-129.

76 Bu iki reddiyenin parçaları Wilfred Madelung ve Sabine Schmidtke'de basılmıştır, "*Yusuf al-Basir's First Refutation (Naqd) of Abu l-Husayn al-Basri's Theology.*" In C.Adang, S.Schmidtke ve D.Sklare, eds. *A common Rationality: Mutazilism in Islam and Judaism*, Wurzburg, 2007, ss. 229-296 ve Wilfred Madelung ile Sabina Schmidtke, *Rational Theology in interfaith Communication: Abu l-Husayn al Basri's Mu'tezili Theology among the Karaites in the Fatimid Age*, Leiden, 2006, Birinci bölüm.

77 Bu dönemde fıkıh usulü özünde Mu'tezile kelamının epistemolojik temelli bir parçasıydı. Yahudi fıkıh usulu için bkz. Gregor Schwarb, "Usul al Fiqh im Jüdischen kalam des 10. Und 11. Jahrhunderts: Ein Überblick." *In Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes LX(2007) Orient als Grenzberreich: Rabbinisches und ausserrabbinisches Judentum*, edt.Annelies Kuyt ve Gerold Necker ss.77-104.

Ebu Hüseyin el-Basri ile ilişkisinde yukarıda gördüğümüz gibi el-Basir, oldukça polemikçi ve onun Mu'tezili eğilimini gösteren bir çok polemiksel çalışmalar yapmıştır. Bu çalışmalar şunları içerir; "*Nakd Şimuel ras al-masiba*" (Samuel ben Hofni'nin *Aş'ar Mesail*'indeki anti-Karay kısmının bir eleştirisi), "*Kitab el-Redd ala'l Kailin bi'l-i'tidal*" (Takvimi hesaplama da ekinoksu kullananlara bir reddiye), "*el-Kelam ala'l Samara*"⁷⁸ ve dinler arası meclislere⁷⁹ katılanlar için yazılmış olan "*I'caz'ul Kuran*" ve "*Risale fi ma'na icazet el-Nesh*"⁸⁰ adlı eserlere bir eleştiri olan "*el-Nakd ala Ebi Cafer el-Tahavi*" olarak da adlandırılan "*Kitab el-İsti'na*" (Musa'nın mucizeleri ve geleneklerin epistemolojik niteliklerinin bir tartışması ile ilgili olan Kitab-ı Mukaddes'in gelenekler eleştirisine bir reddiye)

Dokuz veya on babdan oluşan, çeşitli zamanlarda yazılmış ve hayatının sonlarına doğru düzenlemiş olduğu "*Kitab el-İstibsar*" el-Basir'in büyük fikhî çalışmasıdır. "*Kitab el-Muhtavi'de*"de açıkladığı üzere o, çeşitli teoloji kitaplarını ve fıkıh kitaplarını bir bütünün parçaları olarak görmüştür.

Dinin esaslarını, fıkıh kaynaklarını ve emirlerin detaylı açıklamalarını kapsadığından dolayı "*el-Muhtavi*" olarak adlandırılan bu kitapta biz, konudan uzaklaşmamak için sadece dinin esasları ile ilgili olan öğretilerle sınırlandıracağız kendimizi. Biz zaten tamamlanmasını ve bütünleyici olmasını ümit ettiğimiz emirlerle ilgili bazı kitaplar yazmıştık. Bu çalışmalar sadece burada bahsettiğimiz detayları genel manada bizlere sağlamaktadır.⁸¹

Bu yüzden "*Kitab el-İstibsar*" ve "*Kitab el-Muhtavi*" birbirlerini tamamlayıcı olarak yazılmışlardır. Aslında el-Basir'in teolojik ilgisi onun fıkıh detayları tartışmasında çokça ibraz edilmiştir. Örneğin onun sünnet fikhına atfettiği ilk babında yükümlülüğün doğasını, akıl ve vahiy arasındaki iliş-

78 Anlaşılan o ki el-Basir bu kitabı samiriyeli bir alim olan Ebu'l Hasan el-Duri ile polemiksel bir karşılaşmasından sonra yazmıştır. Bkz. Gregor Schwarb, "Mu'tazilism in the Age of Averroes," Edt. Peter Adamson, "In the Age of Averroes: Arabic Philosophy in the Sixth&Twelfth Century" (Wargburg Institute Colleguia 16), Londra, 2011, s.280, n.139. El-Basir'in takipçisi olan bir öğrencisi de Samarilere karşı bir münazara yazmıştır.

79 Bu kitap David Sklare'de detaylıca tasvir edilmiştir, "Responses to Islamic Polemics by Jewish mutekellimun in the Tenth Century," edt.Hava Lazarus-Yafeh, Mark R.Cohen, Sasson Somekh, S.H.Griffith, *The Majlis: Religous encounters in Medieval Islam*, Wiesbaden, 2000, ss.137-161.

80 Bu kitap el-Basir'in son çalışmalarından biridir ve muhtemelen meclislerdeki tartışmalara katkıda bulunmaya niyet etmiştir. Bu Gregor Schwarb'da tasvir edilmiştir. "Theological Semantics in Yusuf al-Basir's Risala fi ma'na ijazat al-naskh," in the semitic language of jewish intellectual production," Dr.Friedrich Niessen için hatırat sayısı, edt. Mario Angeles Gallego ve Juan Pedro Monferrerr-Sala, Leiden (yakında basılacak).

81 G.Vajda, *al-Kitab el-Muhtavi de Yusuf al-Basir: Text, Traduction et Commentaire*, s.756.

kiyi, zihinsel gelişimi ve "ıvadı" birlikte işlemiştir. Bu bab çoğunlukla ilmi gaye (Tanrının ve emirlerin doğasının) ve emirlerin yerine getirilmesine ilişkin 10 tane seri makale ile bitmektedir.⁸²

Çoğu Müslüman Mu'tezili kimseler fakih olarak da aktiflerdi. Bunun en kayda değer örneği Kadı Abdulcebbar'dır. Mu'tezile'nin bir çoğu usul-u fıkha ilgi duymaktaydı. Yusuf el-Basir'in "*Kitab el-İstibsar'ı*" ilk dönem Mu'tezili bir fıkhi tartışmanın nasıl görüldüğünü, teolojik soyutlamaların keyfiyetini ve oldukça gelişmiş epistemolojinin pozitif hukukun özü ile etkileşiminin nasıl olduğunu dair bilgi toplamak için eşsiz bir fırsat sunmaktadır.

Yeşua ben Judah (Ebu'l Ferc Furkan bin Esed. 11.yy'ın ikinci yarısında aktif) Levi ben Yefet ile çalışan el Basir'in öğrencisiydi. El-Basir'in ölümünden sonra merkezi bir öğretim ve Karay Kuddüs toplumu liderlik görevini üstlenmiş ve Mısır'daki Karay topluluğu ile Rabbiniklerle arasındaki geniş çaplı ilişkileri sürdürmüştür. Genel olarak onun yazıları Yahudilikte geniş ve derin bir ilim sahibi olduğunu gösterir. Hocaları gibi Yeşua da kelimada Mu'tezili'ydi. Özel herhangi bir kelami eser telif etmemesine rağmen onun Mu'tezili eğilimleri kuşkusuz ki onun çeşitli derlemelerinde ifade bulur.⁸³

Yeşua'nın çoğu çalışması fıkıh ve tefsirle ilgilidir. Onun büyük fıkıh çalışmaları Levililer (*el-Tefsir el-Mebhut fi Sefer Vayigra*) üzerine olan "uzun" yorumlar ve on emir (*Tefsir Aşeret ha-Devarim*) üzerine yapılan yorumlar üzerinedir. Bunlar çok geniş çalışmalardır ancak onların ebatı yazmaların durumundan dolayı hala açık değildir. Bu eserlerde Yeşua çok çeşitli fıkıh ve tefsir konularını kapsamlı bir şekilde ele alır. Ayrıca onun önceki Karay atalarından ve Rabbinik literatürden de kapsamlı bir şekilde alıntıda bulunur. Onun bazı tartışmaları tefsir içine nakşedilmiş bağımsız küçük çalışmalardır. Zengin Mısırlı bir Karay olan Ebu'l Hasan Davud ibn İmran bin Levi Levililer üzerine henüz tamamlanmış tefsiri görmesi üzerine oğlunun eğitimi için Tevrat'ın ilk beş kısmının tamamı üzerine daha kısa tefsirler yazması için Yeşua'dan talepte bulunmuştur. Yeşua bu talebi kabul etmiş ve 1054 yılında kısa tefsirini yazmaya başlamıştır. Bu ayrıca Tevrat'ın ilk beş kitabının tercümesi ile gramer, teoloji, ahlak ve fıkhi meseleler üzerine yorumlar içerir.

82 *Kitab el-İstibsar'da* fıkıh ve teolojinin birlikte ele alınması David Sklare tarafından ele alınmıştır. "*Yusuf al-Basir: Theological Aspects of his Halakhic Works.*"

83 Yeşua ben Judah hakkında çok az yazılmıştır. İkincil bir kaynak Haggai ben Shammai'nin "A Unique Lamentation on Jerusalem by the Karaite Author Yeshua ben Judah" (İbrance), ed. E.Fleischer ve ark. "Mas'at Moshe: Studies in Jewish and Islamic Culture Presented to Moshe Gil", Jerusalem, 1998 s.93-102.

O ayrıca “*Kitab el-nudur,*” “*Makalat el-Sebt,*” “*el-Kelam fi'l Bi'ur ve Cevabat el-Mesail el- Muşkila fi'l erayot*” da dahil daha küçük bir çok fıkıh eser yazmıştır. Yeşua'nın haram evliliğin derecesi üzerine olan sonraki çalışması, Mu'tezili usulu fikhının esas konularını sunduğu oldukça uzun bir girişe sahiptir.⁸⁴ O büyük eserlerinde maalesef henüz tesbit edilememiş bir “*Mes'elat el-ictihad'dan*” bir kaç defa bahseder. O ayrıca “*Tefsir Torah Tzivvah Lanu*” adında oldukça uzun bir anti Rabbinik polemik eser yazmıştır.

Yeşua'nın doğrudan sadece kelimeler üzerine dokunan eseri “*Kitab el-Tevriye'dir*”. Bu büyük eserde o epistemoloji, vahiy ve hermenötikle alakalı önemli konuları ele almıştır. Bunun yanı sıra fıkıh usulu ve Tevrat'ın sonsuz doğasını ve onun neshinin imkansızlığı gibi polemik konularını değerlendirir.⁸⁵

Yüzyıllar boyunca “*Bereşit Rabbeh*” adındaki Bizans Karay ibranicesinde bir çalışma Yeşua bin Judah'a atfedilmiştir.⁸⁶ Bu Yaratılış kitabı üzerine soru-cevap formatında Mu'tezili bir tefsirdir. Bu metnin Yahudi-Arap orijini artık tespit edilmiş ve görünen o ki aslında bu muhtemelen 11.yy'ın ikinci yarısında Yeşua bin Judah'ın bir öğrencisi tarafından yazılmış Tevratın ilk beş kitabı üzerine yapılan daha hacimli bir tefsirin parçasıdır.⁸⁷

Öyle anlaşılıyor ki Yeşua'nın Ortadoğu'lu olmayan bir kaç öğrencisi vardı. Tobias ben Moses ve Yakub bin Simon muhtemelen İstanbulluydular. Onlar Kuddüs Karayların entellektüel kazanımlarını, ibranice tercüme ve ibranice yapılan bağımsız çalışmalar aracılığıyla Bizans Karay cemaatine aktarmışlardı. Tobias, Yusuf el-Basir'in “*Kitab el-Muhtavi as Sefer ha-Ne'imot*” ve “*Kitab el-Temyiz as Sefer Mahkimat Peti'sini*” tercüme etmiştir. “*Meshivat Nefesh,*” “*Marpe la-Etzem*” ve “*Tzidduq ha-Din*” gibi

84 Bu kitap Yeşua'nın öğrencisi olan Yakub bin Simon (Jacob ben Smieon) tarafından ibraniceye tercüme edilmiştir. Tercüme I.Markon tarafından basılmıştır. *Sefer ha-Yashar*, St.Petersburg, 1908.

85 Gregor Schwarb *Kitab el-Tevriye'ye* bir şerh ve yayın hazırlamıştır. Ümit ederiz ki yakın gelecekte bu basılır.

86 Atıfta bulunma kurtulan iki yazmanın birinin başında bulunmaktadır. Bu metin M.Schreiner tarafından almanca tercümesiyle kapsamlı alıntılama dahil ayrıntılı olarak tasvir edilip analiz edilmiştir. “*Der Kalam in der jüdischen Literatur,*” Bericht über die Lehranstalt für die Wissenschaft des Judenthums 13 (1895) ss.1-67; ve M.Schreiner, “*Studien über Jeschua b.Judah,*” Bericht über die Lehranstalt für die Wissenschaft des Judenthums 20 (1902) ss.26-68. Bunlar ilk Yahudi Mu'tezilizmin çalışmalarıdır.

87 Metin ve onun arapça orijinali David Sklare tarafından özet bir şekilde tartışılmıştır. “*Scriptural Questions: Early Texts in Judeo-Arabic*” (ibranice). Edt. Meir Bar-Asher, Simon Hopkins, Sarah Stroumsa ve Bruno Chiesa, *A word Fitly Spoken: Studies in Medieval Exegesis of the Hebrew Bible and the Quran presented to Haggai ben Shammai*, Kuddüs, 2007, ss.216-217.

Mu'tezili düşünceni somut örnekleri üretilmiştir.⁸⁸ Bundan dolayı onlar 14.yy boyunca Bizans'ta gelişmekte olan Mu'tezilizm'in önemli rol oynadığı bir Karay kültürüne temel yaratmışlardır.⁸⁹ Juddah Hadassi (12.yyın ortalarında İstanbul'da aktif) "*Eshkol ha-Kofer*" adındaki Karay öğreti-leri ansiklopedisine geniş Mu'tezili teoloji tartışmalarını dahil etmiştir. Bununla birlikte "*Eshkol ha-Kofer'de*" Haddasi Aristoteles düşüncesinin etkisinin başlangıcını kelamla birlikte biraz ilkel bir tarzda ele almıştır.⁹⁰ Karay düşüncesi tarafından Aristocu Maymonides'in benimsenmesi 13.yy boyunca devam etmiş ve Harun bin Elicah (ö.1369) kelami risalesi "*Etz Hayyim'de*" Aristocu düşüncüyü klasik Karay düşüncesinin elementlerine kaynaştırarak kurtarmaya çalışmıştır.⁹¹

Bu dönemde bizce bilinen son Mu'tezili Karay yazar Kuddüs'te 11.yy'ın üçüncü çeyreğinde aktif olan Sehl b. el-Fadl b.Sehl el-Tustari'dir (Yaşar b. Hesed b.Yaşar).⁹² El-Tustari bazıları Fatimi mahkemlerinde yüksek rütbeli memurlar olarak hizmet eden, tüccar ve finansman olan Karay toplumunun başlarından olan seçkin bir aileye mensuptu.⁹³ Anlaşılan o ki el-Tustari; Ebu Bekir Muhammed ibn Arabi'nin rivayet ettiği gibi Haçlıların Kuddüs'ü işgalinden önce Kuddüs'te tertip edilen halk münazaralarının Yahudi temsilcisi olup Yahudi dini ve entellektül figürüne liderlik ediyordu.⁹⁴

Sehl el-Tustari'nin yazılarındaki yaratıcılık Kuddüs Yahudi toplumunda devam eden entellektüel canlılığı gösterir. Yusuf el-Basir, Ebu Hüseyin el-Bas-

88 Bkz.Georges Vajda, "Two epitomes of Karaite Theology: Sefer Meshivat Nefesh and Pereq Zidduq Haddin," Studio Orientalia Memoriae D.H Baneth Dedicata, Kuddüs, 1979, ss.103-110.

89 12.yy ve sonrası Bizans Karay felsefesi üzerine bkz. Daniel Lasker, *Byzantine Karaite Thought, edt.Meira Polliack, Karaite Judaism: a Guide to its History and Literary Sources, Leiden, 2003. Ss.505-528.* Daniel Laskerde tam bir tartışma bulunmaktadır. *From Judah Hadassi to Elijah Bashyatchi: Studies in Late Medieval Karaite Philosophy, Leiden, 2008.*

90 Haddasi Aristo felsefesini o zaman istanbulda bulunan seküler bir üniversitede çalışmış olabilir. O bir yunanca felsefeye giriş metni olduğu anlaşılan bir metinden alıntı yapar. *Eshkol ha-Kofer'in* kelami teolojik bölümleri ingilizce tercümesi ve onun yunancayı kullanmasının tartışmalarıyla birlikte Daniel Lusker, Johannes Niehoff-Panagiotidis ve David Sklare (Sandra Görgen ve Saskia Dönitz ile birlikte) yakın bir gelecekte basılacaktır, *Editing Theology at a Crossroad: A Preliminary Edition of Judah Haddasi's Eshkol ha-Kofer, First Commandment, and Studies of the Book's Judeo-Arab and Byzantine Contexts, Leiden.*

91 Harun bin Elicah üzerine bkz. Daniel Frank, *The Religious Philosophy of the Karaite Aaron ben Elijah: The Problem of Divine Attributes*, Doktora tezi, Harvard Üniversitesi, 1991.

92 O büyük ihtimalle 1096 daki Haçlıların Kuddüs'ü işgali sırasında Kuddüs Yahudi toplumunu yok ettikleri zaman öldürüldü.

93 Bugüne kadar El-Tustari üzerine yapılan en kapsamlı makale Gregor Schwarb'ındır. "Sahl b. al-Tustari's Kitab al-ima," *Ginzei Qedem* 2(2006) ss. 66*-105*. Schwarb not 2'de Tustari ailesi üzerine yapılan çalışmalara atıfta bulunur.

94 Bkz. Schwarb, "Sahl b. al Tustari's...", ss. 67*-71*.

ri'nin fikirlerini Behşemiyye Mu'tezilesi'ne bir tehlike olarak sunarken, o fikirler Sehl el-Tustari'ye cazip geliyordu. El-Basri'nin doktrinleri el-Tustari'nin en az üç eserinde yansıtılmıştır. Bunlar: “*El-Makdisiyyat*”⁹⁵ (Ali b.Suleyman el-Mukaddasi'nin kelami sorularına cevaplar) “*Kitab el-Telvih ila'l Tevhid ve'l Adl*” ve “*Kitab el-Tahrir li Kitab Aristu fima Ba'd el-Tabi'a*”⁹⁶ adlı eserlerdir.

Bu kelami eserlerinin yanı sıra el-Tustari, Tevratın ilk beş kitabı üzerine bir tefsir, fihhi reddiye ve Yeşua ben Judah'ın içinde fihhi bir görüşünü eleştirdiği haram evlilik (*Makalat el-arayot*) üzerine bir çalışma telif etmiştir. Muhtemelen onun en büyük çalışması “*Kitab el-İma' ila cevami el-teklif 'ilm^{an} ve 'amel^{an}'di*”⁹⁷ Kitap, Ali b. Suleyman'ın Şerif el-Murteza'nın “*Kitabu'l Cumeli'l ilm ve'l amel'e*” benzeyecek şekilde bir kitap istemesi üzerine yazılmıştır. El-Tustari kitabını Mu'tezile usülü din'nin özet bir derlemesi, usulu fihhın bir şerhi ve Tevrat'ta bulunan bazı özel kuralların temelleri ve onların delillerinin sistematik bir sunumu olmak üzere üçe ayırmıştır. El-Tustari, usulu'l fikh tartışmasında Aristo kıyasının bir özetine yer vermiştir ki o mantığı böyle sistematik bir şekilde ele alan ilk Yahudi yazar olmuştur.⁹⁸

Burada anacağımız son çalışma Yahudi Mu'tezililiği son dönemine ait olma ihtimali olan Yaşar ben Hesed el-Tustari tarafından yazılan “*Kitab el usul el-Muhassabiyye*”dir”. Kitabın tarihlendirmesi sorun olsa da yazarın yukarıda bahsettiğimiz Sehl el-Tustari'nin torunu olması mümkündür. Yazarın dediği gibi kitap, Kadı el-Reis-el Muhassab Saniyy el-Devle'nin gözetiminde telif edilmiştir.⁹⁹ Geriye kalan yapraklardan anladığımız kadarıyla kitap, Yahudi karakterlerle değil de eserin müfredatına uygun olan evrensel terimlerle ifade edilen Mu'tezile kelamı'nın bir özetidir.

95 Ali b.Süleyman el-Mukaddesi, el-Tustari'nin muassırı ve öğrencisiydi. O köken olarak Kuddüs'lüdür ki lakabı da bundan dolayıdır ancak Mısır'a taşınmıştır. O kendi bir kaç eserini yazdığı sırada (Onların arasında *tahrif* üzerine olan çalışmada vardır) Ali b.Süleyman Kuddüs Karayları entellektüel mirasını korumayı üzerine vazife edinmiştir. O önemli dini hukuk ve ibrance dil bilimi çalışmalarının bir çok yoğun özetini yazmanın yanı sıra İncil tefsir seçkilerinin de yoğun özetlerini tutmuştur. O enerjik bir müstensihdi ve onun kendi el yazmalarının çoğu Firkovitch Koleksiyonu ve diğer kütüphanelerde muhafaza edilmiştir. O Mu'tezile kelamının hevesli bir öğrencisiydi ve onun Ebu'l Hüseyin el-Basri'nin *Tasaffuh el-Edille'si* ve Şerif el-Mürteza'nın *Kitab el-Zağirat el-alim ve-basirat al muteallim* (bkz.Schwarb,a.g.e., n.69) kopyaları muhafaza edilmektedir. Onun tam bir çalışması arzu bir edilmektedir. Bu arada A.Borisov'un eserine de başvurmak mümkündür. “The Time and Place of the Life of the Karaite Author Ali b.Suleyman,” (Rusça), Palestinskiy Sbornik 64-65 (2) (1956), ss.109-114.

96 Bu kitaplardan tercümeleleriyle beraber iktibaslar Madelung ve Schmidke'de bulunmaktadır. *Rational Theology in Interfaith Communication: Abu'l Husayn al-Basri's Mutazili Theology among the Karaites in the Fatimid Age*, Leiden, 2006, 2-4.böl.

97 Kitabın detaylı bir tasviri Schwarb'da bulunmaktadır. *Rational Theology*...

98 El-Qırqisani ondan önce aristo mantığını legal hermeneutik ile ilişkili olarak kullanmıştır. Bkz. Schwarb, *Rational Theology*, ss.92*-98*.

99 Kitab üzerine bkz. Haggai ben Shammai, *Major Trends in Karaite Philosophy and Polemics*, ss.358-359. Ben Shammai çekinerek de olsa Kadı el-Muhasseb'in 1161'de vefat eden bu isimde Fatimi mahkemesinde aktif biri olarak tespit edilebileceğini ileri sürer.

Geç Dönem: 12.yy ve Sonrası

Bu dönemde coğrafi odak noktası Mısır'a kayar. Bu dönem teolojik aktivitenin az olduğu bir dönemdir. Ama yine de günlük dini pratiklere anlam ve derinlik katmak amacıyla itikat için rasyonel bir kurumun kuruluşuna ihtiyaç duyulmuştur. Bundan dolayı bu dönem; çoğunlukla muhtasarların ve mesailerin dönemidir. Bu dönemin her ne kadar bazı çalışmaları tespit edilebilmişse de kelimeler dahil Karay literatürü zar zor incelenmiştir.

12.yy'ın ortalarında bir baba ve oğul benzer Mu'tezile kelam öğretilerinin muhtasarlarını telif etmişlerdir. David ben Hisdai Roş ha-Golah bir "*Kitab'ul Tevhid*" yazmış ve oğlu Solmon ben David Nasi de "*Kitab'u usul'u din ellezine mina la yesa'u kull mukellef terkuhu ve ihmaluhu*" adlı bir kitap yazmıştır. Her iki eser de soru-cevap formatında düzenlenmiştir. İçerik herhangi bir diyalektik argümantasyon ve delil kullanılmadan nesir bir tarzda sunulmuştur.

Karay hukuku kurban kesen bir kişinin Allah'ın varlığı, onun tekliği ve adaletinin kanıtı için rasyonel temeli anlamasını ve bilmesini gerektirir. Konu hayvanların haksız yere acı çekmeleridir. Bu yüzden kurban kesen kişi Tanrının hayvanın acısını telafi edeceği manasına gelen "ivad" kavramını ve ayrıca bunun teolojik temellerini de anlamak zorundadır. Aksi takdirde o hayvanı öldürdüğünde kötü bir amel işlemiş olur. Sonuç olarak adak hukukunun kuralları çoğunlukla teolojik uygulamaları barındırır. Bundan dolayı Solomon ben David de kurban kesme üzerine büyük bir eser telif etmiş ve onun bazı yazmaları adak hukukundan önce onun kelami öğretilerinin muhtasarının yerini tutar (Ayrıca kitapta kayda değer derecede teolojik tartışmalar bulunmaktadır). Bu aynı konuda babasının kitabı olduğu halde neden ona bir muhtasar yazdığının sebebi olabilir. Aynı şekilde 14.yy'da İsrail ben Samuel ha-Dayyan ha-Ma'ravi "*Şurut el-Zebehe*'yi" yazmadan önce "*Tertib el-Akaid el-Sitte*" adında kısa bir kelami muhtasar yazmıştır. Aynı şekilde, bu teolojik çalışma da bağımsız bir alana sahip olmuştur.

Bu tarzdaki son çalışma olan "*Kitab usul el-din*" 15.yy'ın sonlarında Eliçah ben Aaron ibn Abd el-Veli tarafından yazılmıştır. Bu kitap Melamed Fadl'ın Karay Aşşai Rabbani ayini üzerine yaptığı bir özeti ve Samuel ben Moses ha-Ma'ravi's'in fikhi külliyatı olan "*Kitab el-Mürşid'in*" de bir özetini içeren büyük bir cildin parçasıydı. Birlikte düşünüldüğünde tüm bu kitaplar ortalama bir Karay'ın ihtiyaç duyacağı tüm bilgileri içeren bir fihrist (veya el kitabı) oluşturmuşlardır.¹⁰⁰

100 Gregor Schwarb ayrıca bu döneme ait El-Fadl ibn Muferrer tarafından yazılan *Kitab Lezzat el-zat fi isbat el-vahde ve'l sifāt* adlı bir kitaptan bahseder. Bkz. Peter Adamson, "Mu'tazilism in the Age of Averroes," ve *In the Age of Averroes: Arabic Philosophy in the Sixth -Twelfth Century* (Wargburg Institute Colloquia 16) Londra, 2011, s.279, n.136.

Mısır Karayları arasında kelami öğretileri son kez 17.yy'ın ortalarında duyuyoruz. O dönemde İstanbul'dan Kahire'ye icazet almak için gelen bir kasap üzerinden bir tartışma yürütülmekteydi. Kasabın Kahire'deki eğitimi "ivad" fikri dahil Mu'tezile'nin esaslarını öğrenmeyi de zorunlu kılmaktaydı. Ancak Onun İstanbul'daki dindaşları dini inançlarını Aristocu Maymonides'e dayandırmaktaydılar ve "ivad" fikrini tiksindirici bir şey olarak görmekteydiler. Bizim kasap memlekete döndüğü zaman İstanbul Karay cemaati onun icazetini kabul etmeyi reddetti. Şam ve Kahire'deki Arapça konuşan cemaati, imanın esasları olarak aldıkları şeylerin İstanbul cemaati tarafından reddedilmesi çileden çıkarmış ve yıllar boyunca, iki taraf bir diğer tarafın kestiği eti yememiştir. Bu zamana kadar her iki cemaat de aralarındaki teolojik farklılıkların bilincinde değillerdi.¹⁰¹

Son olarak bu bölümde şuna işaret edeceğiz; Firkovitç koleksiyonları Kahire'deki Karay kütüphanelerinin bazısı salt sufi çalışmaları bazısı da sufi yönelimli etik çalışmaları olan oldukça önemli bir Müslüman ve Yahudi sufi literatürünü içerdiğini göstermektedir. Karay cemaatinde yaygın olarak tutulan rasyonel Mu'tezilizm ve sufi mistizmi arasında herhangi bir gerginliğin bulunduğu dair elimizde bir bulgu bulunmamaktadır. Sufi eğilimli olanlara gelecek araştırmalar ve düşünce için nacizane tavsiyemiz; onlar sufi dini-tecrübe için kelam epistemolojisinde ve teolojisinde tatmin edici bir temel bulabilirler. Bunun bir emaresi on birinci yüzyılın ikinci yarısında İspanya'da yazılan Bahya ibn Pakuda'nın sufi karakterli "*Kitab el-Hidaye ila Feraid el-Kulub*" adlı eserinde bulunabilir. Kitabın girişinde Bahya; el-Mukammes'in, Said bin Yusuf el-Feyyumi'nin ve Samuel ben Hofni'nin çalışmalarını "Emirlerin" manevi yönleri ile ilgili çalışmalar oldukları için tavsiye etmiştir.¹⁰² Ayrıca Nissim ben Jacob açık bir şekilde Mu'tezili olmasına rağmen Tanrının sadece rasyonel delillerle değil aynı zamanda doğrudan, duyuşal sezgi aracılığıyla da bilinebileceğini iddia etmesini not edebiliriz.¹⁰³

Endülüs

Müslüman Mu'tezilizmi Endülüs'te çok küçük bir varlığa sahipti. Doğuya ilim seyahatları sırasında spekülatif Mu'tezili teoloji etkisinde kalan bir kaç Mu'tezili eğilimli birey olmakla birlikte kesinlikle Mu'tezili okul

101 Bu tartışma üzerine bkz. Daniel Frank, "A Karaite Shehitah Controversy in the Seventeenth Century," Be'erot Yitzhak' da edt.Jay Harris *Studies in the Memory of Isadore Twersky*, , Cambridge, 2005, ss.69-97.

102 28 nolu dipnota bkz.

103 Bu bağlamda en erken Mu'tezili nesillerin dindar sofularla ilişki içinde olduğuna işaret etmemiz yerinde olur. Hatta bazıları *Suffiyat el-Mute'zila* olarak adlandırılmıştı. Bkz. Sarah Stroumsa, "The Beginnings of the Mu'tazila Reconsidered," *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 13 (1990), ss.265-293.

veya edebi aktivite yoktu.¹⁰⁴ Ayrıca Endülüs'te Yahudi Mu'tezili yazarlar olmamasına karşın Yahudi teologlar ve filozoflar kesin bir şekilde Yahudi Mu'tezili literatürü ve öğretilerinin farkındaydılar. Yukarıda Bahya ibn Pakuda'nın yorumundan söz etmiştik. Bahya'nın tavsiye ettiği Rabbinik Mu'tezili çalışmaların yanı sıra Karay Mu'tezili yazmaların da bir şekilde Endülüs'e yolları düşmüştür. Yeşua ben Judah'ın İspanya'dan İbn Talas adında bir öğrencisi vardı. Bu öğrenci İspanya'ya dönüşünde hocasının kitaplarını ve muhtemelen diğer Karay çalışmalarını kendisiyle beraber götürmüştür.¹⁰⁵ Muhtemelen bu hareketliliğin bir sonucu olarak Yahudi filozof Joseph ibn Zaddiq (ö.1149) çoğunlukla Karay kaynaklardan kelim öğretilerini biliyor görünmektedir. "*Microkosmoz*'unda" Yusuf el-Basir'in "*Kitab el-Mansuri'sini*" iki defa ilahi sıfatları tartışırken, bir kez de ayrıntılı bir şekilde "ivad" fikrini tartışırken olmak üzere üç defa zikreder.¹⁰⁶ Judav Halevi (ö.1141) kelim öğretilerini bazı detaylarıyla birlikte "*Kitab el-Hazari'de*" özellikle de beşinci bölümünde anlatır.¹⁰⁷ Anlaşılan o ki Karay cemaati Endülüs'te kalabalık değildi ama bununla birlikte Rabbinik yazarların dikkatini çekmek için yeterince önemliydiler.¹⁰⁸ Sarah Stroumsa doğuda yapılan çalışmaların yanı sıra yerel Yahudilerle özellikle de Karaylarla temaslarının olduğunu iddia eder ki Endülüs'deki Müslümanlar (da) Mu'tezili doktrinlerin farkındaydılar.¹⁰⁹

104 Mu'tezile'nin Endülüs'teki emareleriyle ilgili bilgiyi Sarah Stroumsa toplamıştır. "The Mu'tazila in al-Andalus: The Footprints of a Phantom," *Intellectual History of the Islamic World 2* (2014), ss.80-100.

105 12.yy'da Endülüslü İbrahim b.Daud'ın rivayet ettiği gibi. bkz. Ed., G.D.Cohen *Sefer ha-Qabbalah*, Philadelphia, 1697, ss. xlvi-xlix.

106 Bkz. Joseph ibn Zaddiq, *Sefer Ha-'Olam Ha-Qatan* (*Der Mikrokosmos des Josef Ibn Dad-dik*), edt.Saul Horovitz, *Jahresbericht des Jüdisch-theologischen Seminars zu Breslau*, 1903, ss.44, 47,72-73. Kitabın arapça orijinali kaybolmuş ve elimizde sadece ibranice tercümesi bulunmaktadır.

107 Ayrıca Harry Wolfson İspanya Yahudi kaynaklarını *Repercussions of the Kalam in Jewish Philosophy* adlı eserinde ayrıntılı bir şekilde tartışır.(Cambridge bask., 1979) burada anılan yazarların dışında o, Maymonides, Judah ben Barzillai, Abraham ibn Daud ve Abraham ibn Ezra'dan da faydalanmıştır.

108 Bkz. Daniel Lasker, "Karaim in Twelfth Century Spain," *Journal of Jewish Thought and Philosophy* 1.2(1992), ss.179-95. İbn Hazm *Kitab el-fisal fi'l-Milel ve'l ehvai Nihal'de* (edt. M.I Nasr ve Umayra, Beyrut, 1416/1996, cilt I, s.178.7f) Karaylar'ın Talevera ve Toledo'da yaşadıklarından bahseder.(Gregor Schwarb tarafından zikredilmiştir. "Mu'tazilizm in the Age of Averroes," edt. Peter Adamson, *In the Age of Averroes: Arabic Philosophy in the Sixth-Twelfth Century* (Wargburg Institute Colloquia 16) Londra, 2011, s.282, n.153.)

109 Stroumsa, "The Mu'tazila in al-Andalus", Gregor Schwarb bunun imkanını sorgular. (Schwarb, Sahl b. al Tustari's..., s.282)

KAYNAKÇA

- Abraham ibn Daud, Sefer ha-Qabbalah, G.D. Cohen, ed., Philadelphia, 1967. Abramson, Shraga, "A Newly Discovered Book by Rav Samuel ben Hophni: On the Names of God and His Attributes" [Hebrew], Kiryat Sefer 52 (1977), pp. 381-382.
- Abramson, Shraga, Rav Nissim Gaon: Five Books (Hebrew), Jerusalem, 1965.
- Adang, Camilla, Wilferd Madelung, and Sabine Schmidtke, eds., Basran Mu'tazilî Theology: Abû 'Ali Muhammad b. Khallad's Kitab Al-Usûl and its Reception, Leiden, 2010.
- Bahya ibn Paqûda, Kitâb al-Hidayâ ilâ Faraâid al-Qulub, A.S. Yahuda, ed., Leiden, 1912.
- Ben-Shammai, Haggai, A Leader's Project: *Studies in the Philosophical and Exegetical Works of Saadya Gaon* (Hebrew), Jerusalem, 2015.
- _____, "A Unique Lamentation on Jerusalem by the Karaite author Yeshu'a ben Judah (Hebrew) ,in E. Fleischer et al, eds., Mas'at Moshe: *Studies in Jewish and Islamic Culture Presented to Moshe Gil*, Jerusalem, 1998, p. 93-102.
- _____, "Kalâm in medieval Jewish philosophy, "in Daniel H. Frank and Oliver Leaman, eds., *History of Jewish Philosophy*, London and New York, 1997, pp. 115-148.
- _____, "Lost Chapters of Yûsuf al-Basîr's *Kitâb al-Muhtawî (tentative edition)*" (Hebrew), in David Sklare (in cooperation with Haggai Ben-Shammai), *Judaeo-Arabic Manuscripts in the Firkovitch Collections: The Works of Yusuf al-Basir*, Jerusalem, 1997, pp. 113-126.
- _____, "Major Trends in Karaite Philosophy and Polemics in the Tenth and Eleventh Century ,," in Meira Polliack, ed., *Karaite Judaism: a Guide to its History and Literary Sources*, Leiden, 2003, pp. 341-344.
- _____, "New Findings in a Forgotten Manuscript: Samuel ben Hofni's Commentary on Ha'azinu and Sa'adya's Commentary on the Ten Songs" (Hebrew), Kiryat Sefer 61 (1986), pp. 313-332.
- _____, "Saadya's Goal in his Commentary on Sefer Yezira," in R. Link-Salinger, ed., *A Straight Path: Essays in Honor of Arthur Hyman*, Washington, D.C., 1988, pp.1-9.
- _____, "Studies in Karaite Atomism," *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 6 (1985), pp. 245-254.
- _____, *The Doctrines of Religious Thought of Abû Yûsuf Ya'qub al-Qirqisânî and Yefet ben 'Eli*, Ph.D. dissertation (Hebrew), The Hebrew University of Jerusalem, 1977.
- Ben Shammai, Haggai, review of George Vajda, *Al-Kitâb al-Muhtawî*, in Kiryat Sefer 62 (1988-89), pp. 407-426 (Hebrew).
- Blau, Joshua and Simon Hopkins, *Early Judaeo-Arabic in Phonetic Spelling: Texts from the End of the First Millennium* (Hebrew), Jerusalem, 2017.
- _____, "Judaeo-Arabic Papyri - Collected, Edited, Translated and Analyzed," *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 9 (1987), pp. 87-160.
- _____, "On Early Judaeo-Arabic Orthography," *Zeitschrift für Arabische Linguistik* 12 (1984), pp. 9-27.

- Borisov, A., "The Time and Place of the Life of the Karaite Author 'Ali b. Sulaymân" [Russian], . *Palestinskiy Sbornik* 64-5 (2) (1956), pp. 109-114.
- Brody, Robert, Sa'adya Gaon, Oxford, 2013.
- _____, *The Geonim of Babylonia and the Shaping of Medieval Jewish Culture*, New Haven, 1998.
- Chiesa, Bruno, "Some Missing Chapters of al-Qirqisânî's Kitab al-Anwar Book II," *In Intellectual History of the Islamicate World*, 2 (2014), pp. 37-49.
- _____, review of George Vajda, *Al-Kitab al-Muhtawi*, in *Henoch* 10 (1988), pp. 355-376.
- Chiesa, Bruno and Wilfrid Lockwood, *Ya'qub al-Qirqisânî on Jewish Sects and Christianity*, Frankfurt am Main, 1984.
- Dong Xiuyuan, "The Presence of Buddhist thought in Kalâm Literature," *Philosophy East and West*, forthcoming.
- Frank, Daniel "A Karaite Shehitah Controversy in the Seventeenth Century," *in Be'erot Yitzhak: Studies in Memory of Isadore Twersky*, ed. Jay Harris, Cambridge, Mass., 2005, pp. 69-97.
- _____, *The Religious Philosophy of the Karaite Aaron ben Elijah: The Problem of Divine Attributes*, Ph.D. dissertation, Harvard University, 1991.
- Gimaret, Daniel, "Mu'tazila," *Encyclopaedia of Islam* (Second Edition), Leiden, 2010. Goldziher, I., "Ein anonymes Traktat zur Attributenlehre," *in Festschrift zu Ehren des Dr. A. Harkavy*, St. Petersburg, 1908, pp. 95-114.
- _____, "R. Nissim b. Jacob Moutazilite," *REJ* 47 (1903), pp. 179-186.
- Goodman, L.E., *The Book of Theodicy: Translation and Commentary on the Book of Job by Saadia ben Joseph al-Fayyûmî*, New Haven, 1988.
- Gutas, Dimitri, *Greek Thought, Arabic Culture. The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early Abbasid Society (2nd-4th / 8th-10th centuries)*, London and New York, 1998.
- Hirschfeld, Hartwig, *Qirqisani Studies*, London, 1918.
- Joseph ibn Zaddiq, *Sefer Ha-'Olam Ha-Qatan* (Der Mikrokosmos des Josef Ibn Daddik), Saul Horovitz, ed., *Jahresbericht des jüdisch-theologischen Seminars zu Breslau*, 1903.
- Kraemer, Joel, *Humanism in the Renaissance of Islam*, Leiden, 1986.
- Lasker, Daniel, "Byzantine Karaite Thought," in Meira Polliack, ed., *Karaite Judaism: a Guide to its History and Literary Sources*, Leiden, 2003, pp. 505-528.
- _____, *From Judah Hadassi to Elijah Bashyatchi: Studies in Late Medieval Karaite Philosophy*, Leiden, 2008.
- _____, "Karaism in Twelfth Century Spain," *Journal of Jewish Thought and Philosophy* 1.2 (1992), pp. 179-95.
- _____, "Karaites," *Encyclopedia Judaica* (Second Edition), Vol. 11, 2007, pp. 785-802.
- Lasker, Daniel, Johannes Niehoff-Panagiotidis, and David Sklare (in association with Sandra Gørgen and Saskia Dönitz), *Editing Theology at a Crossroad: A Preliminary Edition of Judah Hadassi's Eshkol ha-kofer, First Commandment, and Studies of the Book's Judaeo-Arabic and Byzantine Contexts*, Leiden.

- Madelung, Wilferd, "Mu'tazili Theology in Levi ben Yefet's *Kitab al-Ni'ma*," *Intellectual History of the Islamicate World 2* (2014), pp. 9-17.
- Madelung, Wilferd and Sabine Schmidtke, *Abu l-Husayn al-Basri's Tassafuh al-a-dilla*, Wiesbaden, 2006.
- _____, *Rational Theology in Interfaith Communication: Abu l-Husayn al-Basri's Mu'tazili Theology among the Karaites in the Fâtimid Age*, Leiden, 2006.
- _____, "Yûsuf al-Basir's First Refutation (Naqd) of Abu l-Husayn al-Basri's Theology," in C. Adang, S. Schmidtke, and D. Sklare, eds., *A Common Rationality: Mu'tazilism in Islam and Judaism*, Würzburg, 2007, pp. 229-296.
- Malter, H., *Saadia Gaon: His Life and Works*, Philadelphia, 1921.
- Mann, Jacob, "An Early Theological-Polemical Work," *Hebrew Union College Annual 12-13* (1937-1938), pp. 411-459.
- Markon, I., ed., *Sefer ha-Yashar*, St. Petersburg, 1908. al-Mas'ûdî, Abû l-Hasan 'Alî b. al-Husayn, *Kitab al-tanbîh wal-ishrâf*, M.J. de Goeje, ed., Leiden, 1894.
- Nemoy, Leon, *Karaite Anthology*, New Haven, 1952.
- _____, et al, "Karaites" *Encyclopedia Judaica*, Jerusalem, 1972, Vol. 10, cols. 761-785.
- _____, ed., *Kitab al-Anwar wal-Maraqib* (Code of Karaite Law), 5 vols., New York, 1939-1943.
- _____, "The Pseudo-gumisian Sermon to the Karaites,* PAAJR 43 (1976), pp. 49-105.
- _____, "Al-Qirqisani's Account of the Jewish Sects and Christianity," *HUCA 7* (1930), pp. 317- 397.
- Pines, Shlomo, "A Study of the Impact of Indian, Mainly Buddhist, Thought on Some Aspects of Kalâm Doctrines," *Jerusalem Studies in Arabic and Islam 17* (1994), pp. 182-203.
- Qâfih, Joseph, ed. and trans., *Sefer Ha-Nivhar be-Emunot ve-De'ot*, Jerusalem, 1970.
- _____, *Sefer Yezirah [Kitab al-Mabadi] 'im perush ha-Ga'on*, Jerusalem, 1972.
- Polliack, Meira, ed., *Karaite Judaism: A Guide to its History and Literary Sources*, Leiden, 2003.
- Rosenblatt, Samuel, *Saadia Gaon: The Book of Beliefs and Opinions*, New Haven, 1948. Schreiner, Martin, "Der Kalâm in der jüdischen Literatur," *Bericht über die Lehranstalt für die Wissenschaft des Judenthums 13* (1895), pp. 1-67.
- _____, "Studien über Jeschua b. Judah," *Bericht über die Lehranstalt für die Wissenschaft des Judenthums 20* (1902), pp. 26-68.
- Schwarb, Gregor, "Découverte d'un Nouveau Fragment du Kitâb al-Mughnî fi 'Abwab al-Tawhid wa-l-'Adl du gâdî 'Abd al-Jabbar al-Hamadhânî dans une Collection Karaïte de la British Library," *MIDEO 27* (2008), pp. 119-129.
- _____, "Mu'tazilism in the Age of Averroes," in Peter Adamson, ed., *In the Age of Averroes: Arabic Philosophy in the Sixth/Twelfth Century* (Warburg Institute Colloquia 16), London, 2011, pp. 251-282.
- _____, "Sahl b. al-Fadl al-Tustarî's Kitâb al-Îmâ'," *Ginzei Qedem 2* (2006), pp. 61*-105*.

- Schwarb, Gregor, "Theological Semantics in Yûsuf al-Basîr's *Risâla fi ma'nâ ijazat al-naskh*" in María Angeles Gallego and Juan Pedro Monferrer-Sala, eds., *The Semitic Languages of Jewish Intellectual Production. Memorial Volume for Dr. Friedrich Niessen*, Leiden (forthcoming).
- _____, "Usûl al-fîqh im jüdischen kalâm des 10. Und 11. Jahrhunderts: Ein Überblick," in *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes LX* (2007) [*Orient als Grenzbereich: Rabbinisches und ausserrabbinisches Judentum*, Annelies Kuyt and Gerold Necker, eds.), pp. 77-104.
- Sirat, Collete, *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages*, Cambridge, 1985.
- Sklare, David, "Are the Gentiles Obligated to observe the Torah? The Discussion Concerning the Universality of the Torah in the East in the Tenth and Eleventh Centuries," in Jay Harris ed., Be'erot Yitzhak: *Studies in Memory of Isadore Twersky*, Cambridge, Mass., 2005, pp. 311-346.
- _____, (in cooperation with Haggai Ben-Shammai), *Judaeo-Arabic Manuscripts in the Firkovitch Collections: The Works of Yusuf al-Basir [Hebrew]*, Jerusalem, 1997.
- _____, "Levi ben Yefet and his *Kitab al-Nirma*," in C. Adang, S. Schmidtke, and D. Sklare, eds., *A Common Rationality: Mu'tazilism in Islam and Judaism*, Würzburg, 2007, pp. 157-216.
- _____, "Responses to Islamic Polemics by Jewish *Mutakallimun* in the Tenth Century," in Hava Lazarus-Yafeh, Mark R. Cohen, Sasson Somekh, S. H. Griffith, eds., *The Majlis: Religious Encounters in Medieval Islam*, Wiesbaden, 2000, pp. 137-161.
- _____, *Samuel ben Hofni Gaon and his Cultural World: Texts and Studies*, Leiden: Brill, 1996.
- _____, "Science and Biblical Exegesis in the Tenth Century: Ya'qub al-Qirqisânî's *Tafsir Bereshit*" (Hebrew), *Ginzei Qedem* 14 (appearing 2018).
- _____, "Scriptural Questions: Early Texts in Judaeo-Arabic" (Hebrew), in Meir Bar-Asher, Simon Hopkins, Sarah Stroumsa, and Bruno Chiesa, eds., *A Word Fitly Spoken: Studies in Mediaeval Exegesis of the Hebrew Bible and the Qur'an Presented to Haggai Ben-Shammai*, Jerusalem, 2007, pp. 216-217.
- _____, "The Reception of Mu'tazilism among Jews who were not Professional Theologians," *Intellectual History of the Islamicate World*, 2 (2014), pp. 25-28.
- _____, *The Religious and Legal Thought of Samuel ben Hofni Gaon: Texts and Studies in Cultural History*, Ph.D. dissertation, Harvard University.
- _____, "Yûsuf al-Basîr: Theological Aspects of his Halakhic Works," in Daniel Frank, ed., *The Jews of Medieval Islam: Community, Society and Identity*, Leiden, 1995, pp. 249-270.
- Stroumsa, Sarah, *Dawûd ibn Marwân al-Muqannis's Twenty Chapters ('Ishrûn Maqala)*, Leiden, 1989.
- _____, *Dawûd ibn Marwan al-Muqammas: Twenty Chapters*, Provo, Utah, 2016.
- _____, "From the Earliest Known Judaeo-Arabic Commentary on Genesis," *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 27 (2002), pp. 375-395.

- _____, "Saadya and Jewish Kalam," in D.H. Frank and O. Leaman, eds., *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy*, Cambridge, 2003, pp. 71-90.
- _____, *Saadiyah Gaon: A Jewish Thinker in a Mediterranean Society* (Hebrew), Tel Aviv, 2002.
- _____, "The Barâhima in Early Kalâm," *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 6 (1985), pp. 229-241.
- _____, "The Beginnings of the Mu'tazila Reconsidered," *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 13 (1990), pp. 265-293.
- _____, "The Mu'tazila in al-Andalus: The Footprints of a Phantom," *Intellectual History of the Islamic World* 2 (2014), pp. 80-100.
- _____, "Wondrous Paths': The Ismâili Context of Saadya's 'Commentary on Sefer Yesira,'" in M. Baumbach, et al, eds. *Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter*, vol. 18, 2015, pp. 74-90.
- Treiger, Alexander, "Origins of Kalâm," in Sabine Schmidtke ed., *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, New York, 2016.
- Vajda, Georges, *Deux Commentaires Karaites sur L'Ecclésiaste*, Leiden, 1971.
- _____, "Etudes sur Qirqisânî," REJ 107 (1946-47), pp. 52-98; 122 (1963), pp. 7-74.
- _____, *Al-Kitâb al-Muhtawî de Yûsuf al-Basîr: Texte, Traduction et Commentaire*, David Blumenthal, ed., Leiden, 1985.
- _____, "Two epitomes of Karaite theology: *Sefer Meshivat Nefesh and Pereq Zidduq Haddin*," *Studia Orientalia Memoriae D.H. Baneth Dedicata*, Jerusalem, 1979, pp. 103-110.
- Von Abel, Wolfgang, *Das Buch der Unterscheidung*, Freiburg, 2005.
- Von Abel, Wolfgang, "Zum textlichen Verhältnis zwischen *Kitab al-Tamyiz* von Yûsuf al-Basîr und der hebräischen Übersetzung *Sefer Mahkimat Peti* am Beispiel der Schlusskapitel der Ersten Hauptteils," in C. Adang, S. Schmidtke, and D. Sklare, eds., *A Common Rationality: Mu'tazilism in Islam and Judaism*, Würzburg, 2007, pp. 217-227.
- Weill, G., "The Responsum of Rav Hai Gaon Concerning the Allotted Lifespan" (Hebrew), in M.D. Cassuto, J. Klausner, and J. Guttmann, eds., *Sefer Assaf: Qovetz Ma'marey Mehqar*, Jerusalem, 1953, pp. 261-279.
- Wolfson, Harry Austryn, *Repercussions of the Kalam in Jewish Philosophy*, Cambridge, Mass., 1979.
- Wolfson, Harry Austryn, *The Philosophy of the Kalam*, Cambridge, Mass., 1976.
- Zucker, Moshe, *Rav Saadya Gaon's Translation of the Torah: Exegesis, Halakha, and Polemics in R. Saadya's Translation of the Pentateuch* (Hebrew), New York, 1959.

ŞEHİRLERİN RUHU ÜZERİNE

Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ*

Geliş Tarihi:14.10.2018

Kabul Tarihi:12.11.2018

Şehirlerin Ruhu meselesine geçmezden evvel, öncelikli olarak “Şehir nedir?” sorusuna cevap aramak gerekmektedir. Sonrasında “ruh”un ne’liğini tartışmak daha anlamlı hale gelecektir. Bu açıdan şehir ve ruh kavramlarını açıklayarak konuya girmek istiyorum.

Şehir kelimesinin Farsça asıllı olduğu malumdur. Köken olarak *Farsiye Bastanî* denilen kadim dönem Farsça’sına kadar geri gitmekte olup, temelde *xşera* kavramına dayanmaktadır. Bu kavram güç, kudret, egemenlik, hâkimiyet anlamına gelmekteydi. Partça ile Orta Farsçada *šehr* şekline dönüşerek ülke, vatan, yurt, şehir, medine, dünya anlamında kullanılmıştır. Ancak yine aynı dönemde *šiora* kelimesinin de bu kavramdan türeyerek ev, vatan, ikamet yeri manasında, kullanıldığı görülmektedir. Kavram zamanla güç, kudret ve yönetimin uygulandığı mekân için de kullanılır olmuştur. Sanskritçede ise güç, kudret, üstünlük anlamında *kṣetre* kelimesi kullanılıyordu. Bu iki kelime arasında da bir bağın bulunduğu anlaşılmaktadır. Günümüz Farsçasında kullanılan *kişver* yani ülke kelimesi de aynı köktendir. Ayrıca modern Farsçada kullanılan *šehr*, *šehristan*, *šehriyar*, *šehriyari*, *šehrban*, *šehrbani*, *šehrdar*, *šehrdari*, *šehrvend*, *šehrevendi* kelimeleri de şehir kelimesiyle aynı kökten türemiştir.¹

Kürtçede ise şehir için “şâr” -ki bu kelime “şehir” kelimesinin bozulmuş halidir- kelimesi ile “bâjâr” kelimeleri kullanılmaktadır. Bâjâr kelimesinin kökeni ise “Pazar” kavramıdır. Bu kelime Pehlevicede “vazar” şeklinde kullanılıyordu. Temelde alış-verişin yapıldığı mekan için kullanılsa da aslında bireyler arasındaki ilişkinin yürütüldüğü yeri yani mekânı ifade etmektedir. Bâjâr aynı zamanda yerleşiklik, medeniyet ve medeniliği de mündemiçtir. Nitekim bugün bu anlamda Mardin’in yerli Arapları için “Bâjârîler” ifadesi kullanılmaktadır.²

* Prof. Dr. Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, mehmetmahfuz@gmail.com

1 Mohemmed Hesendust, **Ferheng-i Rişesinahti-yi Zeban-i Farsi**, Cild-i Sevom, Ferhengistan-i Zeban o Edeb-i Farsi, Tehran, s. 1927-1928.

2 Bkz. Murat Küçük “**Aidiyetin Mekânı: Mardin’de Kimlik ve MekânınDeğişimi**” *İdeal Kent*, Sayı IX, Mayıs 2013, s. 129.

Arapçada ise şehir için “Medîne” kavramı kullanılmaktadır. Dâne-Ye-dînu kökünden türemiş olan “Medîne” bir taraftan itaati ifade ederken, diğer taraftan kulluğu, muhtaciyeti, insicamı ve karşılıklı ilişkiyi ifade etmektedir. Deyyân, Medîn, Dîn, Deyn, Medîne ve Medeniyet kavramlarının tamamı da buradan türemiştir.³ Dolayısıyla Arapçada bu kavram temelde adına Deyyân denilen yüce yaratıcının hâkimiyetini kabul etmiş, onun etrafında devarân eden ve adına medîn denilen kulların, yine adına din denilen sistem muvacehesinde adeta birbirlerine borçluymuşlar gibi sosyal ilişkiler kuran ve adına medîne denilen mekânda yaşayan ve yine adına medeniyet denilen mücessem sistemi oluşturan beldelerin meydana getirdiği düzeni ifade etmektedir. Hangi zaviyeden bakarsanız bakın şehir kavramında aynı zamanda bir güvenliğin de olduğu görülmektedir. Zaten şehirlerin oluşumunu sağlayan da iş bu güvenlik olmuştur. İnsanlar güven içerisinde yaşayabilmek için bir araya gelmeyi bir ihtiyaç olarak görmüş ve meskun mahaller oluşturma ihtiyacı hissetmişlerdir.

Başlıkta kullandığım ikinci kavram, yani ruha gelince; bu kavram köken itibariyle Arapça bir kelime olup Farsça “can” kelimesinin karşılığıdır. Türkçede ruh, can, hayat ve nefis kavramları adeta eş anlamlı olarak kullanılmakta olup “ölü” veya “ölümün” zıddı olan duruşu veya konumu ifade etmektedir. Ruh, Kur’an’ı kerim ve hadis-i şeriflerde çoğunlukla bu anlamda kullanılmakla birlikte zaman zaman Cebrail manasında da kullanılmıştır. Bu kavram temelde “gizemli bir hareketliliği” veya “canlılığı” ifade etmektedir. Bu gün Ruh kavramını beden içinde var olan ve onu harekete geçiren gizemli nesne için de kullanılmaktadır. Bu gizemli nesne bedeni terkettiğinde geriye kalan varlığa “ölü” demektediriz. Ruhun kendisi ise, özü itibariyle canlı olup ölümsüz olarak kabul edilmiştir. Hatta bu kavramı “و نفع من روحه” (Ona ruhundan üfürdü) ayetinden mülhem kabul edip, kutsal ve ölümsüz olduğuna, insanın da taşıdığı bu özden ötürü kudsiyetine inananlar da olmuştur. Kaldı ki İranî dinlerde beden ile bu kutsal töz arasında bir çatışmanın varlığına inanılmış; bedene değer verenin bu töz olduğuna, bedenden ayrılması durumunda bedenin necasetine iman edilmiştir. Bu nedenle ruhun terkettiği bedene dokunmak haram kabul edilmiştir. Hatta tasavvufta da bu tözü güçlendirmek için bedene eziyet ilkesi benimsenmiş bunun için çile ve çilehane geleneği ihdas edilmiştir.

Düşünce tarihinde şehir ve insan arasında pek çok analogiler/benzerlikler kurulmuştur. Başta Farabi olmak üzere birçok filozof şehri bedene benzetmiştir. Merkezi beden kalbi, cadde ve sokakları damarlarına, yöneticileri ise beyne benzetilmiştir. Şehrin de insan gibi muharrik bir gücünün,

3 Bkz. Mehmet Mahfuz Söylemez, *İslam Şehirleri Üzerine Makaleler*, Çorum 2010, 25 vd.

yani ruhunun olduğuna da kail olunmuştur. Bu durum beraberinde şehrin ruhunun ne olduğu sorusunu gündeme getirmiştir. Buna farklı cevaplar verilmiş olsa da şehrin ruhunun insanlar tarafından oluşturulduğu ve onlar tarafından var kılınan ve o mekana kimlik ve kişilik kazandıran “şey” olduğunda hemfikir olunmuştur. Dolayısıyla bir şehrin o gizemli tözünün, söz konusu şehrin tarihi, kültürü, mimarisi, musikisi, edebiyatı, sanatı, folkloru, maddi ve manevi zenginliği, kişilerin kulağına fısıldadığı destanları, kendine ait tınısı ve yetiştirdiği seçkin insanlar vb. incelenerek ancak tebellür ettirilebileceği ifade edilmiştir. Bunların şehirlerin ruhu olduğuna inanılmasının nedeni ise şehrin içerisinden söküldüğümüzde karşınıza kocaman bir taş yığından başka bir şeyin kalmayacağı hakikati olmasıdır.

Şehre ruh katan bütün bu özelliklerin de aslında insan ürünü olduğu unutulmamalıdır. Öyleyse şehre ruh veren, orada meskun bulunan veya oranın bağrında yatan insanın bizzat kendisidir. Şehir ile insan arasındaki ilişki iki sevgilinin münasebeti gibidir. Şehri var eden insandır, insanı da hayatta tutan şehirdir. Nasıl insandan yoksun olan şehirler adeta ölü mekânlar ise şehirden yoksun olan insanlar da eksiktir. Dolayısıyla bir kez daha ifade edelim ki *şehre ruh katan insandır*. Zira şehir cansız yapılardan oluşmaz, o yapıların içerisinde varlığını idame ettiren insanla birlikte bir anlam ifade eder. Bir başka ifade ile insan kendisi tarafından kurulan ve kendisini üreten şehirle kurduğu ilişki ile bir ruh üretir. Bu ruh, şehre verilen candır, onu ölümlülükten çıkarıp hayata döndüren nefestir. Bu nedenle şehirler de aynen insanlar gibi canlıdır ve hayattadır. Şehirler de teneffüs eder, yaşar ve günü geldiğinde de mîadlarını doldurur. Şehre hayatı veren insan olduğuna göre, “şehrin insanları” değiştiğinde ruhu da değişir. Şehrin insanları Müslüman ise ruhunu İslam, Hıristiyan ise ruhunu Hıristiyanlık, Budist ise ruhunu Budizm oluşturur. Şehirler bu ruhlarını adeta üzerine giydikleri elbiselerle veya terennüm ettikleri nağmelerle ele verirler. Nitekim bir şehre uzaktan baktığınızda minaresi varsa İslamî kimliğine; kiliselerinin kuleleri göğe isyan edercesine yükseliyorsa Hıristiyan kişiliğine; Vihara, Pagoda veya Stupalarla tezyin edilmişse Budist ruhuna işaret ediyor demektir. Kulağınıza çalınan ezan, şehrin özünüzü okşayan Müslüman kimliğinden bir nağme; çalınan çan Hıristiyan kimliğinden bir işaret; zil ise pagodadan yükselen bir müziktir. Öyleyse şehrin ruhunu size gösteren kisvesi kadar sesi ve sadası da vardır.

Şehir devamlı ilerleyen ve değişen bir süreci ifade etmektedir. Bu farklılaşmayı en çok onun dış kisvesindeki değişimlerle anlarız. Şehrin değişen kisveleri aynı zamanda değişen ruhunun da işaretidir. Pagan mabetlerle giyinmiş İstanbul, Roma'nın Hıristiyanlığı kabul etmesiyle kiliseler ile donatılırken Hıristiyan kimliğini; Fatih Sultan Mehmet tarafından fet-

hinden sonra camilerle bezendiğinde ise Müslüman ruhunu yansıtıyordu. İslamî ruhu taşımaya başladığı dönemde Tanrıyı temsil eden mabetleri cesim; geçiciliği ve zevali temsil eden sivil mimarisi ise mütevaziydi. Başta Süleymaniye, Yavuz Selim, Şehzadebaşı, Nur Osmaniye, Sultan Ahmet Tanrının azametini; Topkapı da dahil olmak üzere beşeri temsil eden mekanlar ise insanın ölümlüğünü simgelerken, aynı zamanda şehrin Müslüman ruhundan size bir nefes üflemekteydi. Bu mütevazilik Yüce yaradan karşısında insanın hiçliğini anlatan, onu hayatımızın merkezine koymamız gerektiğini söyleyen, onun yarattığı bireylerin tamamının bir elin parmakları mesabesinde olduğunu aktaran, onun azametini kaybedenin hüsrana uğrayacağını adeta yüzümüze haykıran, ırkı ne olursa olsun hiç bir bendenin diğerinden farklı olmadığını ifade eden bir düşüncenin eseridir. Bu düşünce her şehre ayrı bir biçim de vermektedir.

Kimi şehirlere adeta ruh üfleyen mekanları veya şahsiyetleri de vardır. Medine'ye Hz. Peygamber, Hama'ya Halid b. Velid, Bursa'ya Orhan Gazi, Adıyaman Beyazid'i Bestamî, Merv'e Hakem el-Ğıfarî ile Bureyde, Maraş'a Ukkâşe b. Mihsen, İstanbul'a Ebu Eyyub el-Ensârî, Kilis'e Şurahbil b. Hase-ne, Çorum'a Suheyb-i Rumî, Diyarbakır'a İyad b. Ğanm, Kıbrıs'a Hala Sultan bir ruh veya bir duruş üfleemektedir. Bunlar bir mekânı diğerlerinden ayırdığı kadar onlara kendilerine ait bir özgünlük de katmaktadır. Bu, her şehrin bağrında farklı bir gizemi taşıdığını, kendine özgülüğü, kendine benzerliği tesmiye ettiğini de ifade etmektedir.

Bugün şehirlerimize baktığınızda tek tipleşmeyle karşılaşırız. Bu ise artık onların ruhlarının öldüğünün işaretidir. Göğe başkaldıran Babil kuleleri ile donatılan modern şehirler artık tek tip ve aynı biçimli kimliksiz ve kişiliksiz; bir başka ifade ile ruhsuz mekanlar haline dönmüştür. Modern Babil Kuleleri diyebileceğimiz yapıların işgaline uğrayan şehirlerden birini gördüğünüzde diğerini görmüş gibi olursunuz. Bunun Davha, Newyork, Abu Dabi veya göğe isyan ettirilmeye çalışılan İstanbul olması fark etmez. Mahalleyi, sokağı, akrabalık ilişkilerini, dostluğu, kardeşliği öldüren bu yapılar, sadece göğe başkaldıran ucubeler olmayıp aynı zamanda şehirde meskun bulunan zevatı birbirinden koparmakta, atomize bireylerden oluşan toplumsal bir yapı kurarak toplumu yapı çözümüne maruz bırakmaktadır. Şehirlerde doku çatışmasına yol açan bu hal, beraberinde bir medeniyet üretiyor gibi görünse de bunun bir yanılsama olduğu zamanla ortaya çıkmaktadır. Bu seküler veya profan yapı, birbirinden sorumlu olmayan, komşusunun açlığı şöyle dursun varlığından habersiz, sokakta gördüğünde tanımayan, derdi ile dertlenmesi bir tarafa sadece çıkarı varsa merhaba diyen sorumsuz ve doyumsuz bir kitlenin üremesine yol açmaktadır.

Şehrin ruhunu yaşam kalitesi, refah, huzur, dinginlik ve toplumsal hareketlilik kadar kendine özgülük ve toplumsal duyarlılık veya sorumluluk da oluşturmaktadır. Emir İbrahimî'ye göre ruhu olan şehirlerde şu dört unsur kendini göstermektedir:

1-Düzen ve İncicam: Tertip ve uyum da diyebileceğimiz şartları sağlayan şey, yasalaradır. Bu yasalar, çoğunlukla dini kurullarla belirlenmiş insan ile insanın veya insan ile yaratılış amacı arasındaki sistemin insicamında kendini gösterir.

2-Temizlik: Bu hem akli hem de fiziki temizliği ifade eder. Maddi temizliği sağlayan müesseseler var iken, akli temizliği sağlayan unsurlar bulunmaktadır.

3-İstifade edebilirlik: Şehrin işleyişini sağlayan müesseseler ile ancak mümkün olur ve karşılıklı sorumlulukla kendini gösterir.

4-Güzellik yani Nezahet: Şehirden sizin ruhunuza düşen izdüşümdür. Şehrin ruhu ile sizin ruhunuzun kaynaşması, şehre sizin kimliğinizin yansması veya şehirden sizi temsil eden halin dışı vurumudur.

Mutlu insanlar gibi mutlu şehirler de vardır. Mutlu şehirler ancak ruhu olan şehirlerdir. Kendilerine özgünlük kadar organları arasında düzen bulunan, mahallesi ve sokağıyla ayakta duran, insanların birbirlerine karşı sorumluluk bilinci ile hareket ettiği, modern hayata mahkum olmayan, telefon tuşu ile kumanda veya bilgisayar tuşları arasına sıkışmayan, sokak çocukları ve evsizlerin bulunmadığı, insanların birbirine kol kanat gerdiği yapıdan oluşan mekanlardır.

İnsana benzeyen bu şehirlerin de aynen onlar gibi kendilerine ait hikâyeleri vardır. Hikayelerini bağırlarında korudukları mekanları üzerinden bizlere fısıldarlar. Bu hikâyelere kulak kabarttığımızda onların ruhuna da kısmen dahi olsa vakıf olursunuz. Şehrin hikâyeleri her gün geçtiğiniz ve çoğunlukla hiç fark etmediğiniz tarihi dokusunda gizlidir. Hızlı şehir yaşamı çoğunlukla bu küçük ama bir kimlik taşıyan mekânları görmenizi engeller.

Sonuç olarak ruhu olan şehir ancak ruhu olan birey tarafından üretilebilir veya sürdürülebilir. Şehirlerimizin kayıp ruhunun yakalama temennisıyla..

