



# İLÂHİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

JOURNAL OF DIVINITY STUDIES

ISSN: 2149-2433

7

HAZİRAN

JUNE

2017



## İLÂHİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

### JOURNAL OF DIVINITY STUDIES

İlahiyat Araştırmaları Dergisi yılda iki kez Haziran ve Aralık aylarında yayınlanır. *İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, İslâmî İlimleri Araştırma ve Yayma Vakfı'nın (İSİLAY) bir yayın organı olup uluslararası hakemli akademik bir dergidir. Derginin yayın dili Türkçe, Arapça ve İngilizcedir. Yayınlanan makalelerin ilim ve dil yönünden sorumluluğu yazarlarına aittir. Fikirlerden kesinlikle editörler sorumlu tutulamazlar. Makalelerde belirtilen görüşler, *İlahiyat Araştırmaları Dergisi*'nin görüşlerini yansıtmazlar. Dergide yayınlanan makalelerin tüm yayın hakları *İlahiyat Araştırmaları Dergisi*'ne aittir.

*Journal of Divinity Studies* is published twice yearly in June and December. *Journal of Divinity Studies* is media organ of Foundation of Islamic Sciences Research and Dissemination and it is international refereed scholarly journal. Publication language of the journal is Turkish, Arabic and English. Responsibility of the articles published belongs to authors in terms of scientific and language. Editors can certainly not be in charge from ideas. Opinions specified in articles do not reflect the aspect of the *Journal*. All rights of the articles published in the journal belong to *Journal of Divinity Studies*.

### İletişim Bilgileri

<b>Adres</b>	Şenlik Mahallesi, Düz Sokak, No. 6 06300, Keçiören, Ankara
<b>Telefon</b>	90 312 380 6267
<b>Web Sayfası</b>	<a href="http://ilader.ilamer.org">http://ilader.ilamer.org</a>
<b>E-Posta</b>	<a href="mailto:ilamerdergi@gmail.com">ilamerdergi@gmail.com</a>



# İLÂHİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

## JOURNAL OF DIVINITY STUDIES

### DERGİ YÖNETİMİ / ADMINISTRATION

<b>Sahibi / Owner</b>	İslâmî İlimleri Araştırma ve Yayma Vakfı (İSİLAY) İlahiyat Araştırmaları Merkezi (İLAMER)
<b>Editör / Editor</b>	Prof. Dr. Eyüp Baş
<b>Editör Yardımcıları / Assoc. Editors</b>	Doç. Dr. Fatih Erkoçoğlu Yrd. Doç. Dr. Fatih Özkan Kenan Demirtaş
<b>Sekreteryaya</b>	Aytmirza Satıbaldiv Arş. Gör. Yunus Kocabıyık Arş. Gör. İsmail Koçak Arş. Gör. Ramazan Çınar
<b>Yayın Kurulu Editorial Board</b>	Prof. Dr. Eyüp Baş Prof. Dr. Fazlı Arslan Doç. Dr. Fatih Erkoçoğlu Doç. Dr. Mustafa Özkan Doç. Dr. İhsan Çapcıoğlu Doç. Dr. Abdülmecit İslamoğlu Doç. Dr. Tahirhan Aydın Doç. Dr. Necdet Şengün Yrd. Doç. Dr. Fatih Özkan Yrd. Doç. Dr. Ömer Acar Yrd. Doç. Dr. Davut Şahin Yrd. Doç. Dr. İlyas Canikli Yrd. Doç. Dr. Ferhat Gökçe Yrd. Doç. Dr. Zeynel Abidin Aydın Yrd. Doç. Dr. İbrahim Aslan Yrd. Doç. Dr. Yaşar Daşkiran Yrd. Doç. Dr. Hilmi Karaağaç Yrd. Doç. Dr. Cafer Acar Yrd. Doç. Dr. Abdurrahman Demirci Dr. Mahmut Demir Dr. Ali Parlak Dr. Fatih Koca Arş. Gör. İlyas Altuner

**Danışma ve Hakem Kurulu**  
**Advisory and Referee Board**

Prof. Dr. Ahmet Ünsal (Yıldırım Beyazıt Ü.)  
Prof. Dr. Ahmet Ögke (Akdeniz Ü.)  
Prof. Dr. Ali Yılmaz (Ankara Ü.)  
Prof. Dr. Bayram Ali Çetinkaya (İstanbul Ü.)  
Prof. Dr. Bilal Kemikli (Uludağ Ü.)  
Prof. Dr. Bünyamin Erul (Ankara Ü.)  
Prof. Dr. Celal Türer (Ankara Ü.)  
Prof. Dr. Durmuş Arık (Ankara Ü.)  
Prof. Dr. Eyüp Baş (Ankara Ü.)  
Prof. Dr. Fehrullah Terkan (Ankara Ü.)  
Prof. Dr. Hacı Mehmet Günay (Sakarya Ü.)  
Prof. Dr. Hasan Kurt (Ankara Ü.)  
Prof. Dr. Hüseyin Hansu (İstanbul Ü.)  
Prof. Dr. İbrahim Sarıçam (Ankara Ü.)  
Prof. Dr. İsmail Çalışkan (Yıldırım Beyazıt Ü.)  
Prof. Dr. İsmail Hakkı Ünal (Ankara Ü.)  
Prof. Dr. İsmail Köz (Ankara Ü.)  
Prof. Dr. Kadir Özköse (Cumhuriyet Ü.)  
Prof. Dr. M. Akif Koç (Ankara Ü.)  
Prof. Dr. M. Sait Reçber (Ankara Ü.)  
Prof. Dr. Mahmut Ay (Ankara Ü.)  
Prof. Dr. Mehmet Akkuş (Ankara Ü.)  
Prof. Dr. Mehmet Bahaüddin Varol (N. Erbakan Ü.)  
Prof. Dr. Mehmet Ünal (Yıldırım Beyazıt Ü.)  
Prof. Dr. Metin Özdemir (Yıldırım Beyazıt Ü.)  
Prof. Dr. Murtaza Korlaelçi (Ankara Ü.)  
Prof. Dr. Nuh Arslantaş (Marmara Ü.)  
Prof. Dr. Vahit Göktaş (Ankara Ü.)  
Prof. Dr. Talip Türcan (Süleyman Demirel Ü.)  
Prof. Dr. Zeki Salih Zengin (Yıldırım Beyazıt Ü.)  
Prof. Dr. Zülfikar Güngör (Ankara Ü.)  
Doç. Dr. Abdülmecit İslamoğlu (Ankara Ü.)  
Doç. Dr. Ali Öztürk (İstanbul Ü.)  
Doç. Dr. Akram MZM Agha (Malezya Ulus. İslam Ü.)  
Doç. Dr. Ebulfez Ezimli (Nahcivan Devlet Ü.)  
Doç. Dr. Fatih Erkoçoğlu (Yıldırım Beyazıt Ü.)  
Doç. Dr. Gülgün Uyar (Marmara Ü.)  
Doç. Dr. Huriye Martı (Necmettin Erbakan Ü.)  
Doç. Dr. Hüseyin Çelik (Gaziosmanpaşa Ü.)  
Doç. Dr. İbrahim Aslan (Ankara Ü.)  
Doç. Dr. İhsan Çapcıoğlu (Ankara Ü.)  
Doç. Dr. Mehmet Ümit (Marmara Ü.)  
Doç. Dr. Murat Demirkol (Yıldırım Beyazıt Ü.)  
Doç. Dr. Mustafa Özkan (Yıldırım Beyazıt Ü.)  
Doç. Dr. Münire Kevser Baş (Yıldırım Beyazıt Ü.)

Doç. Dr. Necdet Şengün (Dokuz Eylül Ü.)  
 Doç. Dr. Samagan Myrzaibraimov (Kırgızistan Oş Ü.)  
 Doç. Dr. Sebine Nematzade (Azerbaycan Yaz. Ens.)  
 Doç. Dr. Tahirhan Aydın (Mardin Artuklu Ü.)  
 Doç. Dr. Zaylabidin Acimamatov (Kırgızistan Oş Ü.)  
 Yrd. Doç. Dr. Abdulcebbar Kavak (İbrahim Çeçen Ü.)  
 Yrd. Doç. Dr. Abdullah Trabzon (İstanbul Ü.)  
 Yrd. Doç. Dr. Adem Yıldırım (Kırıkkale Ü.)  
 Yrd. Doç. Dr. Ahmet Ürkmez (Kırıkkale Ü.)  
 Yrd. Doç. Dr. Ahmet Yemenici (Yıldırım Beyazıt Ü.)  
 Yrd. Doç. Dr. Ali Çetin (Kırıkkale Ü.)  
 Yrd. Doç. Dr. Ayten Erol (Kırıkkale Ü.)  
 Yrd. Doç. Dr. Cafer Acar (Gaziosmanpaşa Ü.)  
 Yrd. Doç. Dr. Davut Şahin (Kırıkkale Ü.)  
 Yrd. Doç. Dr. Eyüp Şahin (Ankara Ü.)  
 Yrd. Doç. Dr. Fatih Özkan (Gümüşhane Ü.)  
 Yrd. Doç. Dr. Ferhat Gökçe (Yıldırım Beyazıt Ü.)  
 Yrd. Doç. Dr. Halide Aslan (Ankara Ü.)  
 Yrd. Doç. Dr. Halim Gül (Karabük Ü.)  
 Yrd. Doç. Dr. Hamdi Kızılar (Karabük Ü.)  
 Yrd. Doç. Dr. Harun Savut (Bülent Ecevit Ü.)  
 Yrd. Doç. Dr. Hilmi Karaağaç (Gümüşhane Ü.)  
 Yrd. Doç. Dr. İbrahim Baz (Şırnak Ü.)  
 Yrd. Doç. Dr. İlyas Canikli (Yıldırım Beyazıt Ü.)  
 Yrd. Doç. Dr. Mehmet Akif Fidan (Yıldırım Beyazıt Ü.)  
 Yrd. Doç. Dr. Mehmet Yaşar (Abant İzzet Baysal Ü.)  
 Yrd. Doç. Dr. Necla Hacıoğlu (Kırıkkale Ü.)  
 Yrd. Doç. Dr. Nurdane Güler (Kırıkkale Ü.)  
 Yrd. Doç. Dr. Oğuzhan Tan (Ankara Ü.)  
 Yrd. Doç. Dr. Ömer Acar (Ankara Ü.)  
 Yrd. Doç. Dr. Rahim Ay (Yıldırım Beyazıt Ü.)  
 Yrd. Doç. Dr. Şahban Yıldırım (A. Sosyal Bilimler Ü.)  
 Yrd. Doç. Dr. Yaşar Daşkiran (Ankara Ü.)  
 Yrd. Doç. Dr. Yusuf Şen (Bayburt Ü.)  
 Yrd. Doç. Dr. Zeynel Abidin Aydın (A. İzzet Baysal Ü.)  
 Yrd. Doç. Dr. Zikri Yavuz (Ankara Ü.)  
 Yrd. Doç. Dr. Ömer Özpınar (Necmettin Erbakan Ü.)  
 Dr. Ahmed İsmail Hassan Aly (Ankara Ü.)  
 Dr. Fatih Koca (Ankara Ü.)  
 Dr. Magdalena Kubarek (Polonya Nicolaus C. Ü.)  
 Dr. Niyazali Aripov (Kırgızistan Oş Ü.)

**Tasarım**

Yunus Kocabıyık



---

## EDİTÖRDEN / EDITOR'S NOTE

---

Değerli Okuyucular! *İlahiyat Araştırmaları Dergisi*'nin yedinci sayısı ile huzurlarınızdayız. Bu sayıda da ilahiyat araştırmalarına çeşitli yönlerden katkılar sağlayacak birbirinden değerli araştırmalar, değerlendirmeler ve tanıtım yazıları yer almaktadır.

*Makalât* kısmının birinci yazısı olan Doç. Dr. Fatih Erkoçoğlu'nun "Emevîler ve Abbasîler Dönemlerinde Kafkasya'nın Güneyinde İslâm Hâkimiyeti" konulu araştırmasında, Azerbaycan, Nahçıvan ve bugünkü Türkiye'nin doğu sınırlarında Müslümanlar tarafından gerçekleştirilen askeri faaliyetler ve şehirleşme huşularının yanında aynı dönemde Kafkasya'nın güneyinde yaşayan Gürcüler, Ermeniler ve Albanlar ile Müslüman fatihler arasında ilişkileri incelemiştir.

Yrd. Doç. Dr. Fatih Çakmak'ın "Din Öğretiminde Kavram Öğretimi "İman" Kavramı Üzerine Bir Deneme" adlı makalesinde, kavramın ne olduğu ve özellikleri, kavram öğretimi, kavramın din öğretimindeki önemi, iman kavramı ve öğretimi konularını ele almıştır.

Dr. Emine Demil'in "Ümmî Kavramı ve Hz. Muhammed'in (sav) Ümmîliği" başlıklı makalesinde, ümmî kavramının hem Kur'an hem de hadisler ışığında etimolojik kökeni incelemekte, sonrasında ise hadis rivayetlerinde Hz. Peygamber'in ümmîliği irdelenmektedir.

Son makalemiz olan Dr. Şevket Özcan'ın "Din Fenomenolojisinin Paradigmatik Özellikleri" konulu makalesinde, ön yargılardan sıyrılarak inananın bakış açısına empati kurarak inancın anlaşılmasına çalışıldığı disiplin olan Din Fenomenolojisinin paradigmatik özellikleri ele alınmaktadır.

Dergimizin *Kitabiyât* kısmında Osman Bayraktutan'ın, Mustafa Öztürk'ün *Kur'an Dili ve Retoriği* adlı kitabına; Ahmet Vural'ın Selami

Şimşek'in *Tasavvuf Edebiyatı Terimleri Sözlüğü* adlı kitabına; Ercan Aktan'ın Şaban Öz'ün *Kur'an'ın Peygamberi* adlı kitabına yazdığı tanımlar yer almaktadır.

*İctimaiyat* kısmında ise gezi notlarını ilgiyle takip ettiğimiz Doç. Dr. Fatih Erkoçoğlu "Tuleytula Notları" başlıklı gezi yazısıyla, İspanyollar'ın günümüzde Toledo dedikleri, Endülüs'ün kıymetli şehirlerinde birini daha bizlerle buluşturdu. Pakize Köytepe ise 10-12 Mayıs 2017 tarihlerinde "Geçmişten Günümüze Din Anlayışı Farklılıklarını Belirleyen Etkenler" alt başlığı ile Ankara'da gerçekleşen VII. İLAMER Uluslararası Öğrenci Sempozyumu'nu bizlere tanıttı.

Bu sayımızda ilk defa yer verdiğimiz *Vefayât* kısmını ise kısa bir süre önce ahirete intikal eden kıymetli hocamız Prof. Dr. İbrahim Sarıçam hocamıza ayırdık. Pakize Köytepe, Prof. Dr. İbrahim Sarıçam hocamızın kısaca hayatını ve eserlerini bizlere tanıttı. Yine bu bölümde hocamızın öğrencilerinden ve birçok vesile ile kendisiyle çalışma imkânı bulan Doç. Dr. Fatih Erkoçoğlu hatıralarını bizimle paylaştı.

Çok değerli akademik çalışmalarıyla bu sayımızda yer alan yazarlarımıza, yazıların takip ve yayın işlemlerini büyük bir özveri ile yürüten editör yardımcılarım Kenan Demirtaş, Fatih Erkoçoğlu ve Fatih Özkan'a teşekkürler ediyorum.

Yeni akademik paylaşımlarla nice İLADER sayılarında buluşmak üzere efendim.

Eyüp BAŞ  
Ankara 2017



---

## İÇİNDEKİLER / CONTENTS

---

### MAKALAT / ARTICLES

- 01 | Fatih Erkoçoğlu  
Emeviler ve Abbasiler Dönemlerinde Kafkasya'nın Güneyinde İslâm Hâkimiyeti  
*Islamic Domination In South Caucasus During Umayyad and Abbasid Period*
- 49 | Fatih Çakmak  
Din Öğretiminde Kavram Öğretimi "İman" Kavramı Üzerine Bir Deneme  
*Concept of Education in Teaching Religion an Essay on The Concept of Faith*
- 91 | Emine Demil  
'Ümmî Kavramı ve Hz. Muhammed'in (S.A.S) Ümmiliği'  
*The Concept of Ummi and Muhammad's Being Ummi*
- 125 | Şevket Özcan  
Din Fenomenolojisinin Paradigmatik Özellikleri  
*Paradigmatic Features of Phenomenology of Religion*

### KİTABİYAT / BOOK REVIEWS

- 147 | Osman Bayraktutan  
Mustafa Öztürk, "Kur'an Dili ve Retoriği"  
*"Kur'an Dili ve Retoriği" by Mustafa Öztürk*
- 155 | Ahmet Vural  
Selami Şimşek, "Tasavvuf Edebiyatı Terimleri Sözlüğü"  
*"Tasavvuf Edebiyatı Terimleri Sözlüğü" by Selami Şimşek*



- 159 | Ercan Aktan  
Şaban Öz, “Kur’ân’ın Peygamberi”  
“Kur’ân’ın Peygamberi” by Şaban Öz

İCTİMÂİYAT / MEETING & TRAVEL

- 167 | Fatih Erkoçoğlu  
Tuleytula Notları  
*Tuleytula Notes*

- 181 | Pakize Köytepe  
VII. Uluslararası İLAMER Öğrenci Sempozyumu: İslam Medeniyetinin Yapı  
Taşları (10-12 Mayıs 2017 / Ankara)

VEFAYÂT

- 185 | Pakize Köytepe  
Siyer’e Adanmış Bir Ömür: Prof. Dr. İbrahim Sarıçam (1953-2017)

- 193 | Fatih Erkoçoğlu  
Prof. Dr. İbrahim Sarıçam Hocamın Ardından

## Emevîler ve Abbasîler Dönemlerinde Kafkasya'nın Güneyinde İslâm Hâkimiyeti\*

Islamic Domination In South Caucasus During Umayyad and Abbasid Period

Fatih Erkoçoğlu<sup>1</sup>

### Özet

VII. yüzyıl başlarında Anadolu ve Suriye'de dönemin iki süper gücü olan Bizans ve Sâsânî imparatorlukları arasında büyük çaplı askeri çatışmalar vuku buluyordu. Savaşın ilk etabını İranlılar kazanmış, Antakya, Suriye, Filistin ve Mısır Bizans'ın elinden çıkmıştı. Kısa süre sonra Heraklyus'un yönetimindeki Bizans orduları, misliyle mukabele edecekler ve Kafkasya hattından hücumla geçen Hazarların da yardımıyla İranlıları mağlup edeceklerdir.

Bu olaylar vuku bulurken Medine'de hakimiyetini tesis eden Hz. Muhammed'in önderliğinde Müslümanlar, kendisinin vefatıyla halifeleri döneminde hızlı bir futuhata giriştiler. Bizans'ın en güzide toprakları olan Filistin, Suriye ve Mısır bu sefer Müslümanların eline geçti. Diğer taraftan Nihavend savaşı ile de Sâsânî imparatorluğu tarihin tozlu raflarındaki yerini aldı. Böylece kısa süre önce Sâsânîler ile Bizans'ın hakimiyet kavgasına sahne olan bu coğrafyaya güneyden, Hicaz bölgesinden yeni bir güç iştirak etmiştir. Tabi olarak bu yeni ve zinde güç, kısa süre sonra Anadolu'ya muhtelif kollardan sızmaya çalışacaktır. Sâsânîler döneminde bilhassa Kafkasya'nın sınır hatlarında bir dizi imar faaliyetinin gerçekleştirildiği ve nüfus dengelerinin değiştirilmeye çalışıldığı görülmektedir. Onların arkasından artık Müslümanlar, bölge tarihine yön veren asli unsur olacaklardır.

\* Bu makale, 5-7 Kasım 2015 tarihlerinde düzenlenen Kültür ve Tarih Bağlamında İğdir Uluslararası Sempozyumu'nda aynı başlıkla sunulan tebliğın düzenlenmiş ve gözden geçirilmiş halidir.

<sup>1</sup> Doç. Dr. Fatih ERKOÇOĞLU, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Tarih Bölümü, fatiherkocoglu@hotmail.com.

Bu makalede Sâsânilerin Müslümanlar tarafından yıkılmasıyla birlikte, Azerbaycan, Nahçıvan ve bugünkü Türkiye'nin doğu sınırlarında onlar tarafından gerçekleştirilen askeri faaliyetler ve şehirleşme gibi hususlar kaynakların bize verdikleri malzemeler ışığında incelendi. Bu dönemlerde Kafkasya'nın güneyinde yaşayan Gürcüler, Ermeniler ve Albanlar ile Müslüman fatihler arasındaki ilişkiler de imkan dahilinde makalemizin sınırları içerisinde ele alınmaya çalışıldı.

**Anahtar Kelimeler:** İslâm, Emevîler, Abbâsiler, Kafkasya, Ermeniler

### **Summary**

Early 7th century large-scale military conflicts took place between the Byzantine and Sasanian empires, they were two superpowers of time in Anatolia and Syria. The Iranians won the first stage of the war, the Byzantines lost Antioch, Syria, Palestine and Egypt. Shortly after, the Byzantine armies led by Heracilius counterattacked and defeated the Iranians with the help of the Khazars, who made an assault to the Caucasus.

During these events, Muslims set up dominance under the leadership of Muhammad in Madina, the caliphs embarked on a rapid Futuhat period with his death. The most eminent Byzantine lands in Palestine, Syria and Egypt fell into the hands of Muslims. On the other hand, the Sassanid empire was demolished by Nihavend War.

Thus, shortly after, a new force from the south -the Hejaz region- has participated in the domination struggle region between Sassanid and Byzantine. Soon, this new and energetic force, will try to infiltrate to Anatolia. During the Sassanian period a series of development activities and efforts took place to change the balance of population in the borderlines of Caucasus. Muslims are now behind them, they will be an essential element in shaping the history.

With the help of sources in this article has been examined that after the fall of the Sassanid by Muslims, Muslims' military activities and urbanization were undertaken in Azerbaijan, Nakhchivan and current Turkey's eastern border and also Georgians, Armenians and Albans' relations with the Muslim conquerors in the southern side of the Caucasus will be discussed.

**Keywords:** Islam, Umayyads, Abbasids, the Caucasus, Armenians

### Giriş

Karadeniz ile Hazar Denizi arasındaki dağlık bölgenin adı olan Kafkasya'nın Asya, Avrupa ve Afrika kıtalarının kesiştiği jeopolitik ve jeostratejik açıdan dünyanın en önemli bölgelerinden birini oluşturduğu görülmektedir. Kafkas dağlarının kuzeyi bölgenin giriş kapısı konumunda yer almaktadır ve asıl stratejik önemi ise kritik arazi kesiminden kaynaklanmaktadır. Zira bu durum bu kesimi elinde bulunduran güce, Kafkas dağlarının güneyi üzerinden Karadeniz, Türkiye ve İran ile birlikte Orta Doğu ve Akdeniz'de hakimiyet tesis etmede büyük bir avantaj temin etmektedir.<sup>2</sup> Bugün Kafkasya'nın<sup>3</sup> kuzeyinde (Kuzey Kafkasya) Rusya Federasyonu'na bağlı Dağıstan, Kalmuk, Karaçay-Çerkez, Kabarda-Balkar, İnguş, Kuzey Osetya ve Çeçen Cumhuriyetleri ile güneyinde (Güney Kafkasya) Azerbaycan, Ermenistan ve Gürcistan bulunmaktadır.<sup>4</sup>

Genel itibariyle dağlık bir bölge olan Kafkasya, topografik bakımdan çok farklı özellikler göstermektedir. Bölgeyi ikiye ayıran Büyük Kafkas dağları takriben 1200 km. uzunluğunda ve 110 ila 180 km genişliğinde olup dağların en yüksek yerleri Elbruz (5642 m.) ve Kazbek (5033 m.) doruklarıdır. Dağları güney-kuzey istikametinde aşan iki geçit bulunmaktadır. Bunlardan birisi Derbend (Bâbu'l-Ebvâb) diğeri ise Daryal (Bâbu'l-Lân) geçididir. Daha güneyde ise yükseklikleri 4000 m. geçmeyen Küçük Kafkas dağları, aralarında küçük ovalar ve geniş çöküntüler ile dik yamaçlı volkanik tepeler yer almaktadır. Kolhi, Kura ve Aras<sup>5</sup> havzaları bölgenin en verimli arazileridir.<sup>6</sup> Burada VII. yüzyıldan bugüne kadar varlıklarını sürdüren üç topluluk göze çarpmaktadır. Hıristiyanlığı birkaç yüzyıldır benimsemiş olan Ermeniler, Gürcüler ve Albanlar.

<sup>2</sup> Mahmut Bi, *Kafkas Tarihi*, c. I, İstanbul 2007, s. 94, 109, 112.

<sup>3</sup> Bi, Kafkasya adının kim tarafından ne zaman verildiğinin kesin olarak bilinmemekle birlikte, burasının tarih boyunca birçok ırka beşiklik ve mezar yeri vazifesi gördüğünü söylemektedir. a.g.e., I, 11, 95, 96.

<sup>4</sup> Davut Dursun, "Kafkasya", *DİA*, c. XXIV, İstanbul 2001, s. 157.

<sup>5</sup> Kırzioğlu Aras (Araks) adını M.Ö. 680'de başlayan göçler ve yerleşmeler sonrasında Sakalar'ın getirdiğini kabul etmektedir. Geniş bilgi için bkz. Kırzioğlu, Fahrettin, "Selçuklu Fetihleri'nden (1064-1071) Önce Doğu-Anadolu Türk Boy ve Oymakları'ndan Kalma Dağ ve Su Adları", *Türk Yer Adları Sempozyumu Bildirileri*, Ankara 1984, s. 86.

<sup>6</sup> Dursun, a.g.m., XXIV, 157.



Harita 1: Kafkasya, <http://www.haberhit.net/haber-13999-Kafkasya-Neresidir.html> 12 Nisan 2012



Harita 2: Kafkasya

[http://en.wikipedia.org/wiki/File:Ancient\\_countries\\_of\\_Transcaucasia.jpg](http://en.wikipedia.org/wiki/File:Ancient_countries_of_Transcaucasia.jpg) 30 Eylöl 2011

Hem stratejik özelliğinden hem de bilhassa güney bölgelerinin ziraate elverişli durumu çevredeki devletlerin, bilhassa Bizans ve Sâsâni imparatorluklarının ilgisini buraya yöneltmelerine neden olmuştur. Diğer taraftan Kafkasya'nın kuzeyinde VII-X. yüzyıllar arasında varlığını

sürdüren bir başka güçlü devlet daha bulunuyordu. Hazarlar adıyla bilinen bu devlet, Doğu Avrupa ve Kafkasya tarihinde siyasî, askerî ve ticarî sahada önemli rol oynamıştır. Hazarların, Kafkas-ötesi ülkelerinin zenginliklerinden haberdar olmalarına ve çapul maksatlı akınlar tertip etmelerine rağmen,<sup>7</sup> özellikle batı sınırlarını Bulgarlar hesabına genişletirken Kafkas-ötesine ilk zamanlarda çok fazla önem veremedikleri anlaşılmaktadır. Bu durum Müslüman Arapların bölgede görünmelerine kadar sürdü. Müslümanların Derbend'in kuzeyinden Hazaryaya topraklarına girmeye teşebbüsleriyle birlikte Hazarlar, dikkatlerini ister istemez güney sınırlarına yöneltmek ve çok hızlı bir şekilde genişleyen İslâm devletinin karşısına çıkmak zorunda kalmışlardı.<sup>8</sup>

İlk İslâm fetihlerinde Müslüman orduları Suriye, Cezîre bölgesinin ardından Ermeniyeye ve Azerbaycan üzerinden Kafkasya'ya kadar gitmişlerdi. Ermeniyeye, Bizans imparatorluğunun aynı adla anılan teması (*thema*) idi. Birçok feodal beyliğin hüküm sürdüğü bu coğrafyada uzun bir süredir Bizans ile Sâsânîler arasında büyük çekişmeler oluyordu.<sup>9</sup> Müslüman ilerleyişi ile Kafkasya'nın güneyinde yer alan, Ermeniyeye, Gürcistan ve Albanya toprakları artık Müslümanlarla, Bizans ve onların müttefiki Hazarlar'ın savaş alanına dönüştü.<sup>10</sup>

### Kafkasya'nın Güneyinde Bizans-Sâsânî Mücadelesi

Kafkasya'nın geçitlerinin ve bilhassa verimli güney bölgelerinin öneminin güçlü devletler tarafından fark edildiğini daha önce söylemiştik. Kafkasya'nın kuzeyindeki toplulukların iştahını kabartan güney bölgelerin savunulmasına yönelik bir kısım önlemlerin alındığı görülmektedir. Bu kısımda ilk olarak birkaç yüzyıl öncesine giderek Sâsânîler'in Kafkasya'da yapmış oldukları tahkimattan bahsetmek istiyoruz.

<sup>7</sup> Bkz. Kalankatlı Moses, *Alban Tarihi, Son Hunlar/Hazarlar/Ermeniler/Terekemeler*, Mhitar Koş, (Rusça ve İngilizce Nüshaları Karşılaştırarak Azerbaycan Türkçesine çev. Ziya Bünyadov), (Türkiye Türkçesi: Yusuf Gedikli), İstanbul 2006, s. 146.

<sup>8</sup> M. İ. Artamonov, *Hazar Tarihi, Türkler, Yahudiler, Ruslar*, Rusçadan çev. Ahsen Batur, İstanbul 2004, s. 236, 237.

<sup>9</sup> Artamonov, a.g.e., 237.

<sup>10</sup> Kalankatlı Moses, *Hazarlar'ın Albanya'daki Büyük Çola şehri kuşatmalarını ve tahrip etmelerini aktardığı kitabında onların uzun saçlı ve isabetli ok atışlarından bahsetmektedir.* a.g.e., 146.

Devrin önemli süper güçlerinden birisi olan Sâsânîlerin, Kafkasya ve kuzey-doğu İnan'dan gelen Alan ve daha sonra Hun saldırılarına karşı bölgede bazı istihkâmlar yaparak savunma tedbirleri oluşturdukları görölmektedir. Özellikle II. Şapur zamanından (309-379) itibaren bilhassa Derbent bölgesinde bazı duvarlar inşa edilmiştir.<sup>11</sup> Kalankatlı Moses, Hazar (Hun) ordularının<sup>12</sup> Şapur zamanında Çola geçidi üzerinden (Derbend, Hun Kapısı) Albanya'ya girdiklerinde, II. Şapur'un da Asuristan, Horasan, Harezmi ve Atropatena'nın vilayetlerinden İranlı, Ermeni, Gürcü, Alban ve Kafkas dağlarında yaşayan vahşî kabilelerden çok sayıda asker toplayarak Hunların üstüne saldırdığını zikretmektedir. Yine II. Yezdigerd (438-457) zamanında vukû bulan başka bir saldırı sonrasında Hun ülkesinden dönen ordulardan bahsedilmektedir ki<sup>13</sup> bu dönemde de Derbend bölgesinde bir kısım inşaat faaliyetlerine girişildiği anlaşılmaktadır. Zira II. Yezdigerd asker zayıtından ve bilhassa (Çor) geçidinin Hunlar tarafından tahrip edilmesinden dolayı oldukça üzüntü duydu, fakat uzun bir süre sonra geçidi yeniden tahkim ettirdi. Ne var ki yeni bir saldırı ile burasının tekrar yıkıldığı belirtilmektedir.<sup>14</sup>

---

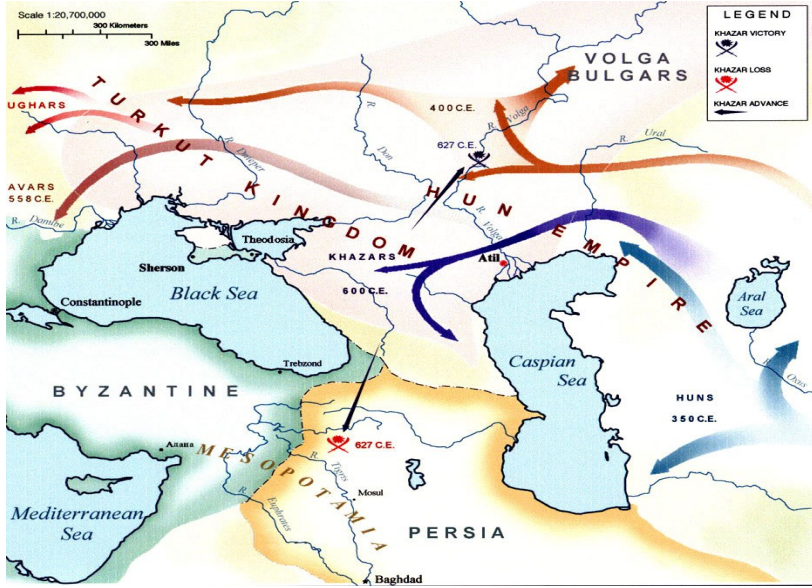
<sup>11</sup> Mehmet Tezcan, "V. Yüzyılda Ermeni-Sasani Savaşları Ve Ermenilere Hun Desteği", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, Sayı XXXII, Erzurum 2007, s. 196.

<sup>12</sup> Hun-Hazarlar için bkz. Yakov Kuzmin-Yumanadi-Pavel Kuleshov, "Hazarlar", *Türkler*, çev. Babür Turna, ed. H. Celal Güzel, Kemal Çiçek, Salim Koca, c. II, Ankara 2002, s. 466.

<sup>13</sup> Alban Tarihi, 51, 52, 61-63, 66. Bkz. Yumanadi-Kuleshov, a.g.m., II, 465.

<sup>14</sup> Tezcan, a.g.m., XXXII, 196.





### Kafkasya

Harita 7: Kaynak:

[http://www.bibliotecapleyades.net/imagenes\\_sociopol/khazar03\\_02.jpg](http://www.bibliotecapleyades.net/imagenes_sociopol/khazar03_02.jpg)  
30.09.2011

Ülkenin kuzey sınırlarında bunlar olurken, Sâsânîler özellikle Mezopotamya bölgesini ele geçirmeye yönelik bir kısım faaliyetler içerisinde bulunuyorlardı. Sâsânî hükümdarı I. Kavad'ın (Kûbâd b. Feyruz, 488-531) 502 yılında Mezopotamya bölgesine gönderdiği büyük bir ordu ile Amida (Diyarbakır) ve Theodosiopolis (Erzurum) şehirleri Sâsânî idaresine girdi. Bizans'ın karşı atağı ile bu iki şehir kısa süre sonra yeniden eski idarecilerinin ellerine geçti. Böylece bölgede Bizans-Sâsânî çatışmaları yoğunlaşarak Suriye-Mezopotamya hattında bulunan sınır boylarının surları tahkim edilmeye başlandı.<sup>15</sup> Bu arada taraflar arasında bir antlaşma tesis edildi. Anlaşmanın yapılmasının nedeni aslında Kafkasya üzerinden Hunların, Ermeniyeyi yeniden ele geçirme teşebbüsünden kaynaklanmaktadır. Her ne kadar Belâzurî, saldıranların Hazarlar olduğunu söylese de belirtildiği üzere bu güç Hunlar'dı. Belâzurî, Cürzân ve

<sup>15</sup> Gürhan Bahadır, "Anadolu'da Bizans-Sasani Etkileşimi", *Turkish Studies*, c. VI-1, Winter 2011, s. 691.



Arrân'ın Hazarlar'ın, Ermeniye'nin diğer yerlerinin ise Rumların elinde olduğunu ve bu bölgeleri Ermenyakos'un idare ettiğini, Hazarlar'ın hudutları geçerek Dînever'e kadar yağmaladıklarını zikretmektedir. Bunun üzerine Sâsânî hükümdarı I. Kavad, 12.000 kişilik bir orduyla büyük komutanlarından birisini Arrân'a gönderdi. Bu ordu ilerleyerek er-Res (Aras) ırmağını geçerek Şervân'a kadar olan bölgeyi fethetti. Arkasından Kavad bu ordunun yanına geldi. Kuzeyden gelen ve kendilerine büyük bir tehdit oluşturan, sık sık saldırılar tertip eden bu düşmanlarına karşı bazı tedbirler almak zorunda kaldı. Arrân'da Beylekân, hudutta bulunan Berza'a ve Kabala<sup>16</sup> şehirlerini yeniden yaptırıp, müteakiben de Şervân toprağı ile el-Lân<sup>17</sup> (Alan) kapısı arasında el-Leben seddini inşa ettirdi. Belâzurî'nin ifadesine göre Sâsânîler bu seddin çevresine üç yüz altmış şehir kurmuşlardı (Bu şehirler herhalde küçük askerî garnizonlar olsa gerektir).<sup>18</sup>

Bizans-Sâsânî savaşları esnasında Kafkasya'da Hunların kendilerini yeniden gösterdikleri ve bölgeye sarkmaya çalıştıkları anlaşılmaktadır. Sâsânîlerin bu saldırılar karşısında bölgede tekrar ciddi tahkimata giriştikleri görülmektedir. Diğer taraftan 527 yılında imparator olan Justinianos zamanında Bizans, doğu sınırında güvenliği sağlayıp batıda daha rahat mücadelesini sürdürebilmek için Sâsânîlere haraç ödemek zorunda kaldı. 538 yılında I. Hüsrev (Anuşirvân 531-579) komutasındaki Sâsânî ordusu bu antlaşmayı bozdu ve Suriye'nin önemli kentlerinden Antakya'yı ele geçirdi. Justinianos, hazırlıksız yakalanmıştı, bir önceki antlaşmanın tazminat miktarı yükseltilerek beş yıllık yeni bir antlaşma yapıldı. Ardından bu haraç tekrar yükseltilmiş ve böylece Sasaniler bölgede etkinliklerini artırmışlardır.<sup>19</sup>

Belâzurî, I. Hüsrev'in Kafkasya ve Ermeniye'de gerçekleştirdiği bir dizi imar faaliyeti içerisinde buradaki istihkâmalarını ve iskan ettiği toplulukları zikretmektedir. Demek ki bölgede Hunların faaliyetleri yeniden

<sup>16</sup> Ermeni amilliklerinden Derbend yakınlarında bulunan eski bir şehir. Yâkût el-Hamevî, Şihâbeddîn Ebû Abdullah Yâkût b. Abdullah er-Rûmî, (626/1228), Mu'cemu'l-Buldân, thk. Ferid Abdülaziz el-Cündî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, c. IV, Beyrut trz, s. 348.

<sup>17</sup> Hazar bölgesine komşu, Bâbu'l-Ebvâb yakınlarında Ermeni bölgesi istikametinde geniş bir arazi. Yâkût, a.g.e., V, 9.

<sup>18</sup> el-Belâzurî, Ahmet b. İsa b. Ca'fer (279/895), *Fütûhu'l-Buldân*, thk. Abdullah Enis et-Tabbâ, Ömer Enis et-Tabbâ, Beyrut 1987, s. 273.

<sup>19</sup> Gürhan Bahadır, a.g.m., VI-1, 691, 692.

başlamış olmalıdır. Kalankatlı Moses, Hunların I. Hüsrev'in hükümdarlığında 552 yılında yeni bir saldırı tertip ettiklerinden bahsetmektedir.<sup>20</sup> Zira I. Hüsrev'in askeri tahkimatı birazdan zikredeceğimiz üzere oldukça mühimdir. I. Hüsrev ilk olarak eş-Şaberân ve Maskat şehirlerini, daha sonra ise el-Bâbu'l-Ebvâb şehrini inşa ettirdi. Yaptırdığı şehirlere Siyâsîcîn denilen bir halkı yerleştirdi. Arrân toprağında ise Şekken, el-Kamîberan ve ed-Dûdâniyye kapılarını yaptırdı. Yine her kapısının taştan yapılmış bir sarayının olduğu, on iki kapılı ed-Durzukiyye şehri ile Cürzân toprağında Suğdebil şehirlerini kurdu. Bu şehre Soğd ve Farslılardan bir topluluk yerleştirerek, burasını ordugâh olarak tanzim etti. Rûm ülkesine yakın Cürzân ülkesinde Firûzkubâz ile Lâzika kapıları ile Trabizonde denizi kıyısında Bârîka (Bârka) adı verilen bir saray yaptırdı. I. Hüsrev ayrıca el-Lân, Semsehî kapıları ile Cerdemân ve Şemşeldâ kalelerini inşa ettirdi. Ermeniye topraklarının Rumların elinde olan kısımların hemen hepsini ele geçirdi. Debîl şehrini tamir ve tahkim ettirdi. el-Büsürrecân'ın merkezi olan en-Neşevâ<sup>21</sup> şehri ile Vays, es-Sîsecân toprağında Kilâb ve Sâhyûns kalelerini yaptırdı. Bu kalelere Siyâsîciyye topluluğundan kuvvetli savaşıları yerleştirdi.<sup>22</sup>

Belâzurî bu arada I. Hüsrev'in Türk hükümdarı ile olan olumsuz ilişkilerinden bahsetmekte ardından da onun Türklere karşı yaptırmış olduğu bu duvarın detaylarını vermektedir. Duvarın inşası bittikten sonra yaptırdığı kapıların her birine 100 muhafız yerleştirip, çeşitli savunma aletleri koydurdu.<sup>23</sup> Ayrıca I. Hüsrev, bölgede güvenliğin tesisi için bazı beylikler ihdas etti. es-Serîr emiri Hâkânû'l-Cebel (kendisine Vehrârânşâh da deniliyordu), Filân emiri, Filânşâh, el-Lekz şehri emiri Taberserânşâh (Cürşânşâh da denilirdi), Maskat emiri, Lîrân emiri Lîrânşâh, Şervân meliki Şervânşâh, yine Buh emirini Buh'a, Zirîkrân emirini Zirîkrân'a tayin etti. el-Kabak dağı emirlerini de kendileriyle anlaştığı belirli bir vergi karşılığında yerlerinde bıraktı. Belâzurî, I. Hüs-

<sup>20</sup> Kalankatlı Moses, a.g.e., 119.

<sup>21</sup> Yâkût, Neşevâ'yı Azarbeycan'ın bir şehri olarak zikretmektedir. a.g.e., V, 331. Bugünkü Nahçıvan.

<sup>22</sup> Belâzurî, a.g.e., 273-275.

<sup>23</sup> Belâzurî, a.g.e., 276; Kalankatlı Moses, "Büyük Çola (Derbend) şehrinin azametli duvarlarını İran şahları, büyük paralar harcayarak –ki bu arada kendi ahâlisinin güçlerini tüketmişlerdi– yaptırmışlardı. Yapılan bu surlarla Kafkas dağlarıyla Şark (Hazar) denizi arasındaki geçitleri kapattılar" demektedir. Bkz. Alban Tarihi, 143-148.

rev'in yerleştirdiği Siyâsîciyye topluluğunun çoğunun, kale ve şehirlerini terk ettikleri için buraların tahrip olduğunu ve zamanla Bizanslılar ve Hazarlar'ın onların bıraktıkları bu yerlere sahip olduklarını nakletmektedir.<sup>24</sup>

Justinianos döneminde Bizans'ın dinî siyaseti Mısır ve Suriye'nin Bizans'a karşı nefretini derinleştirmekte ve ayrılıkçı Kıptî ve Süryanilere fırsat temin etmekteydi. 602'de Phokas Bizans imparatoru olduğunda, izlediği Ortodoks kilise siyasetinin monofizitler ve Yahudileri takibata uğratmasıyla Anadolu'da hoşnutsuzluk giderek arttı. Bunu fırsat bilen II. Hüsrev, öldürülen imparator Mavrikos'un intikamını almak adına bir saldırıya girişti. İnan orduları Kadıköy'e kadar ilerlerken diğer taraftan ise Balkanlar'da Slav-Avar dalgası imparatorluğu tehdit etti. Bu arada Kartaca eksarkosu Herakliyus, Mısır'ın da kendisine katılmasıyla imparator Phokas'a karşı ayaklandı ve imparatorluk tacını elde etti. Böylece Bizans tarihinin en önemli imparatorlarından birisinin iktidarı başlamış oldu.

Bizans ülkesinin iktisadı kmş, ücretle asker toplamaya dayanan ordu organizasyonu durmuş, kaynakları kurumuştu. Bu arada nas-ya'da İnan işgali belirgin bir şekilde yayılmıştı. 613 yılında Bizans ordusu, İnanlılar karşısında yenilgiye uğradı. Güneye ilerleyen İnanlılar Dımaşk'ı ele geçirdi. Ermeniye'de bulunan Bizans ordusu kovuldu. 614 yılında ise Kudüs İnan ordularının işgaline uğradı. Kutsal emanetlerin en değerlisi olan İsa'nın gerilmiş olduğu ha, Ktesiphon'a götürüldü. Son olarak 619 yılında münbit Mısır eyaleti İnanlıların eline geçti. Bütün bu olumsuzluklar karşısında ilk Haçlı olarak kabul edilen Herakliyus, imparatorluğu kurtarma çabalarına hız verdi. Anadolu'da tema (thema) denilen askeri organizasyonlar oluşturuldu. Kilisenin katkısı temin edilerek, fakirleşmiş hazine kilise mallarıyla dolduruldu ve savaşa dini bir heyecan katıldı. Konstantinopolis'i tehdit eden Avarlara verilen haracın miktarı artırıldı.<sup>25</sup>

Bu hazırlıklar sonrasında Herakliyus 622 yılında İnan'a karşı ilk başarısını kazandı ve Anadolu'yu İnanlılar'dan temizledi. Ertesi yıl Kapa-

<sup>24</sup> Belázurí, 275-277.

<sup>25</sup> Georg Ostrogorsky, *Bizans Devleti Tarihi*, ev. Fikret Işiltan, Ankara 1981, s. 72-95.

dokya üzerinden Ermeniyeye yürüdü. Bizanslılar Dvin'i bir saldırı ile ele geçirdiler ve şehri tahrip ettiler. İran hakimiyetindeki birçok şehir yıkıldığı gibi İranlılar için önemli ve kutsal bir şehir olan Gence ele geçirildi. II. Hüsrev şehri terk etmek zorunda kaldı. Herakliyas bastırın kışı geçirmek üzere Aras nehri gerisine çekilerek, Hıristiyan Kafkas kabilelerinden Lâz, Abasg (Abaza), İberyalıları (Gürcüler)'la temas kurdu ve ordusunu bunların kuvvetleriyle takviye etti.<sup>26</sup>

Ermeniyede bölgesinde düşmanla yıpratıcı savaşlar yapılmasına rağmen bir ilerleme kaydedilemedi. Bunun üzerine 625 yılında imparator Kilikya üzerinden İran'a girmeye teşebbüs etti. Kışın bastırmasıyla birlikte Sebasteia (Sivas) üzerinden Karadeniz'e çekildi. 626 yılında ise bu sefer İranlılar karşı saldırıya geçtiler ve Konstantinopolis önlerinde kargahlarını kurdular. Avar kağanı da Avar, Slav ve Bulgarlardan oluşan kalabalık ordusuyla İranlılara yardıma geldi. Şehrin başarılı mukavemeti ve Bizans deniz gücünün Slavlara ve İranlılara ağır darbe indirmesi üzerine Avarlar ve İranlılar çekilmek zorunda kaldılar. Bu sefer taarruz eden Bizans tarafı oldu. Konstantinopolis kuşatması esnasında Lazika'da bulunan Heraklius, Kafkas kabileleriyle temas kurduğu gibi Hazarlar'la da bir antlaşma yaptı.<sup>27</sup>

Ostrogorsky, Bizans doğu siyasetinin ana direklerinden birini teşkil edecek olan Bizans-Hazar işbirliğinin bu tarihle başladığını zikretmektedir.<sup>28</sup> Hazar Hakan'ı 40.000 kişilik bir orduyla Herakliyas'a yardıma geldi.<sup>29</sup> Hazarlar ve Kafkas topluluklarının desteği ile imparator, ordusuyla Kafkas ve Ermeniyede bölgelerinde İranlılara karşı saldırıya geçti.

<sup>26</sup> Kalankatlı Moses, 141, 142; Ostrogorsky, 94, 95.

<sup>27</sup> Ostrogorsky, 95. Yumanadi-Kuleshov bu hareketle ilgili olarak şunları söylemektedir; "Göktürkler'in Hun-Hazarlar ile birlikte ortak eylemlerine dair ilk kanıt 630'lu yıllara, İran Şahı'nın Orta Asya'da Türklere ve Güney Kafkasya'da Bizans'a karşı olmak üzere iki ayrı cepheye savaştığı döneme dayanmaktadır. İran'dan ağır bir darbe alan Bizans İmparatoru Heraklius, elçisi Andreus'u Türk Kağanı Yabgu'ya 625 yılında göndererek kendisine destek olmaları için Türk birliklerinin gönderilmesini istedi. Kağan da bu talebi kabul ederek, 626'da oğlu Şad'ı Hazar üzerinden İran sınırına gönderdi. Şad'ın ordusu Hazarlar'la (doğal olarak Hun-Hazarlar'la) takviye edilmiştir. Bu ordu aynı yıl Transkafkasya'daki İran topraklarına girdi...", "Hazarlar", II, 466. Bkz. Kevin Alan Brook, "Hazar-Bizans İlişkileri", çev. Zülfiye Veliyeva, *Türkler*, c. II, Ankara 2002, s. 473.

<sup>28</sup> Ostrogorsky, 95.

<sup>29</sup> Kevin Alan Brook, "Hazar-Bizans İlişkileri", II, 473; Bahadır, 695.

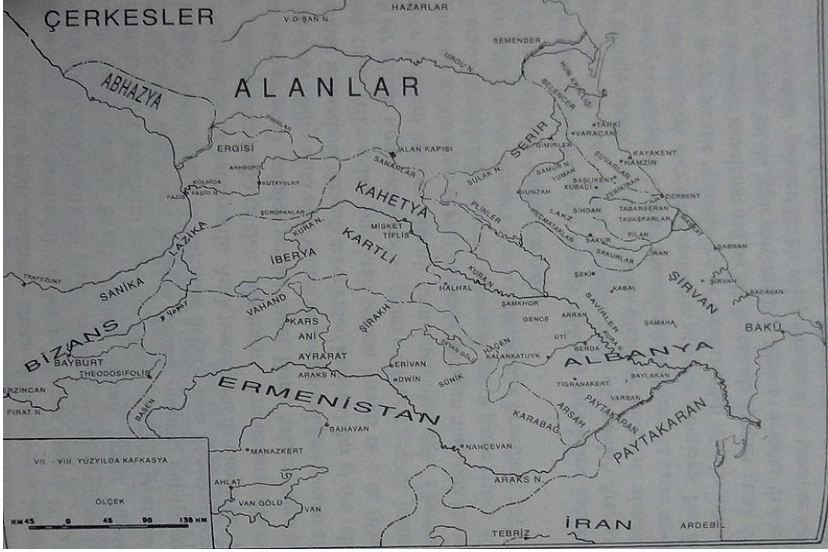
Kalankatlı Moses, Herakliyus'un tahrikiyle Hazar ordularının ülkesi Albanya'ya girdiğini ve ülkesini talan ettiğini zikretmektedir.<sup>30</sup>

Kalankatlı Moses, Hazarlar'ın kuvvetli saldırıları karşısında Büyük Çola şehrinin direnemediğini ve düşen şehirdeki hemen herkesin katledildiğini aktarmaktadır. Ayrıca bu şehirle, Berza'a arasının takriben üç mil olduğunu söyleyen Moses, Berza'a halkının bu katliam haberini alır almaz şehri terk ettiğini, buna rağmen kaçamayanların Hazarlar tarafından kılıçtan geçirildiğini, kaçabilenlerin ise ancak canlarını kurtarabildiğini belirtmektedir. Moses, düşman ordusunun akabinde Gürcü topraklarına girdiğini, meşhur ve büyük ticaret merkezi Tiflis'i kuşattıklarını söylemektedir. Hüsrev'in asker yardımını yaptığı şehir, Hazar ve müteakiben gelen Bizans ordularının kuşatmasına dayanmış, Herakliyus'un tavsiyesiyle ve bir sonraki yıl yeniden buluşmak kaydıyla Hazar Hakan'ı Cebu kuşatmayı kaldırarak ülkesine geri dönmüştür.<sup>31</sup> Fakat altı ay sonra Kağan, Tiflis kalesini ele geçirip kaleyi savunan askerleri ciddi bir biçimde cezalandırdı. Şehir yağmalandı, kale komutanının gözleri dağlanırken, İranlı vali ve Gürcü prensin derileri yüzülerek katledildiler.<sup>32</sup>

<sup>30</sup> *Alban Tarihi*, 143.

<sup>31</sup> Bkz. Kalankatlı Moses, 146-148. Rasonyi 627-628 yıllarında Hazarlar'ın Bizanslılarla müttefik olup Perslere saldırdıklarını ve galip geldiklerini ifade ettikten sonra onların Kafkasya'yı işgal ile Tiflis'i ele geçirdiklerinden bahsetmektedir. Bkz. *Türk Devletlerinin Batıdaki Vârisleri, ve İlk Müslüman Türkler*, haz. Ş. K. Seferoğlu, Adnan Müderrisoğlu, Ankara 1983, s. 1. Ayrıca bkz. Togan, "Hazarlar", *İA*, c. V-1, İstanbul 1987, s. 398.

<sup>32</sup> Yumanadi-Kuleshov, II, 466.



Harita 5: Kafkasya, Artamonov'dan, s. 265.

627 yılında artık Bizans ordusu, düşman ülkesinin içlerinde ilerliyordu. Heraklius hareketinin bu kısmını Hazarlar olmaksızın devam etmek zorunda kaldı. Zira onlar, seferin zorlukları karşısında fazla dayanamışlar ve geri çekilmek zorunda kalmışlardı. Ninova'da Bizanslılarla İranlılar arasında vukû bulan ve kesin sonucun alındığı savaşı, imparator kazandı. Bizans ordusu ilerlemeye devam etti ve 628 yılında Dastager'e girdi. II. Hüsrev öldürüldü. Yeni hükümdar bir antlaşma tesis etmek zorunda kaldı ve Ermeniye, Roma Mezopotamyası, Suriye, Filistin ve Mısır Bizans'a iade edildi.<sup>33</sup>

### Dört Halife Döneminde Kafkasya'nın Güneyinde İslâm Hâkimiyeti

Bizans'ın kazanmış olduğu bu başarı geçici idi. Zira Arap yarımadasında yeni bir güç ortaya çıkıyordu. Bizans'ın bu zaferleri esnasında Hz. Muhammed Mekke'li müşrikler karşısında ard arda bir dizi başarı elde etti. 632 yılında vefat ettiğinde ise Arap yarımadası İslâm hakimiyetine girmişti. Hz. Ebû Bekir'in kısa halifeliği ile başlayan ilk İslâm fetihleri Hz. Ömer'in (634-644) döneminde genişledi.

<sup>33</sup> Ostrogorsky, 95, 96.

Hız. Ömer döneminde Irak cephesinde Sâsânîlerle yapılan savaşlar önemli bir yer tutmaktadır. Müslümanların, İranlılara karşı 21 (642) yılında vukû bulan Nihâvend Savaşı'nı kazanmaları, İran topraklarında daha rahat bir fetih hareketine girişmelerini temin etti. Nihâvend zaferinin ardından ise Müslümanlar; Hemedân, Kazvin, Deylem, Cîlan, Teyle-sân, Zencân, Rey, Kûmas, Cürçân, Taberistan ve Azerbaycan'ın büyük kısmını hakimiyetleri altına aldılar. Müslümanlar artık Kafkasya'daki el-Bâb'a doğru ilerliyorlardı.<sup>34</sup>

Bizanslılar, Sasânîler karşısında kendilerinden destek aldıkları Hazarlar'dan, bu defa Sasânîlerin yerini alacak olan Müslüman Araplar karşısında da desteklerini alabilmek için nikah akitleriyle akrabalık bağları tesis etmeye ve aralarındaki askeri ilişkiyi güçlendirmeye çalıştılar.<sup>35</sup> Sâsânîlerin Kafkasya'da kontrolü kaybetmeleri üzerine Bizans'ın teklifi ile Hazarlar, 627'de derhal Azerbaycan (Albanya), Gürcistan ve Ermeniy'e'nin bir kısmında hakimiyetlerini yaymak için harekete geçtiler. Sâsânî hakimiyetinin bölgede sona ermesinin ardından, sahip oldukları toprakların Bizans ve Hazarlar tarafından paylaşıldığı anlaşılmaktadır.<sup>36</sup>

Hız. Ömer 22/642-43 yılında ilk olarak Suraka b. Amr'ı ardından ise ona yardım için Habîb b. Mesleme komutasında bir başka İslâm ordusunu Bâbu'l-Ebvâb'a (Derbend) gönderdi. Stratejik önemi haiz el-Bâb'ın fethi tamamlandıktan sonra Ermeniy'e'deki dağlık bölgeler Mûkân, Tiflis, el-Lân dağları gibi yerler de ele geçirildi. Burada görevli Abdurrahman b. Rebî'a'nın Hazarların önemli şehirlerinden Belencer'e,<sup>37</sup> oradan da 200 fersah<sup>38</sup> ilerilere kadar gittiği ve bol ganimetle döndüğü aktarılmaktadır. Böylece bugün Kafkas ülkelerinden Dağistan sınırları içeri-

34et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, (310/932), Tarîhu't-Taberî, c. II, Beyrût 1997, s. 539, 540; İbnü'l-Esir, İzzeddin Ebu'l Hasen Ali b. Ebû'l-Kerem eş-Şeybânî, (630/1233), el-Kâmil fi't-Târîh, thk. Mektebu't-Turâs, c. II, Beyrut 1989, s. 194, 195.

<sup>35</sup> Rasonyi, a.g.e., 2.

<sup>36</sup> Theophanes, *The Chronicle*, (An English translation of anni mundi 6095-9305 (A.D. 602-813), with introduction and notes. Harry Turtledove), Philadelphia 1982, s. 23-29; Th. S. Noonan, "Why Dirhams First Reached Russia: The Role of Arab-Khazar Relations in the Development of the Earliest Islamic Trade with Eastern Europe." *Archivum Eurasiae Medii Aevi*, c. IV, Wiesbaden 1984, s. 173, 175.

<sup>37</sup> el-Mes'ûdi, Belencer'in Hazar devletinin eski başkenti olduğunu zikretmektedir. Ebû'l-Hasen Ali b. el-Hüseyn, (346/957), *et-Tenbih ve'l-İsrâi*, Bağdat 1938, s. 55.

<sup>38</sup> Bir fersah 3 mil, bir mil 3000 Hâşimî zira'ı idi. Hâşimî arşını için ortak değer 66, 5 cm dir. Walter Hinz, *İslâm'da Ölçü Sistemleri*, çev. Sevim Acar, İstanbul 1990, s. 71.



sinde yer alan Belencer'e ve Aşağı Volga taraflarına yönelik bu ilk Müslüman saldırısı ile o, Kafkaslar'da üstünlüğün sağlanması adına, Müslümanlar ile Hazarlar arasındaki mücadeleyi başlatmış oldu.<sup>39</sup>

Hız. Osman'ın hilafetinde yapılan askerî faaliyetler içerisinde Azerbaycan, Ermeniyeye ve Hazarlara yönelik hareketler göze çarpmaktadır. Zira bölgede yaşayanlar antlaşmalarını bozmuşlar, bunun üzerine de Müslümanlar tekrar asayişin teminine çalışmışlardır. Habib b. Mesleme yönetiminde İslam ordusu bölgenin yeniden kontrolünü sağladı ve bazı fetihler gerçekleştirdi. Buna göre Cevârih, Kesferbis, Kisâl, Hunân, Semsehî, el-Cerdman, Küstescî, Şevşit, Bazelit, Kalercît, Seryâlît, Hâhît, Hûhît, Ertahal, Bâbu'l-Lân, Sannâriyye ve ed-Düdâniyye sulh yolu ile fethedildi.<sup>40</sup> Belâzurî'nin zikrettiği bu şehirler, bu dönemde bölgede var olan önemli şehirlerin bunlar olduğunu bize göstermektedir. Böylece Habib yönetimindeki İslâm ordusu Kafkasya'nın özellikle güney tarafları olmak üzere büyük kısmını ele geçirmiş, Bâbu'l-Lân'ın fethedilmesiyle de doğrudan Hazar toprakları yeniden tehdit edilmeye başlanmıştır.

Diğer taraftan Hız. Osman'ın emri üzerine Arrân'a yönelen Selmân b. Rebî'a el-Bâhîlî, 29 (649-650) yılında Kür<sup>41</sup> ırmağını geçti ve Kabala şehrini ele geçirdi. Ardından Şekken, el-Kamîberan, Hayzân, Şervân (Şirvân), el-Cibâl (Dağlar), Maskat, eş-Şâbirân ve el-Bâb şehirleri ile antlaşma yaptı.<sup>42</sup> Selmân'ın bu hızlı fetih hareketi sonrasında bölgede güçlü bir varlığı olan Hazar Hakanı topladığı 300.000 kişilik büyük bir orduyla Selmân'ı, Belencer yakınlarında yenilgiye uğrattı.<sup>43</sup> Buna rağmen Müslümanlar, Huzeyfe b. el-Yemân yönetiminde iki yıl kadar daha el-Bâb'da Hazarlar'la mücadele ettiler.<sup>44</sup>

### Emevîler Döneminde Kafkasya'nın Güneyinde İslâm Hâkimiyeti

Belencer bozgunu sonrasında halifelik başkentinde bir dizi olay vuku buldu. Hız. Osman'ın Medine'de muhasaracılar tarafından öldürülmesiyle Hız. Ali halife oldu. Onun 35-40 (656-661) yılları arasında kısa

<sup>39</sup> Taberî, II, 540, 541; İbnü'l-Esir, II, 195, 196.

<sup>40</sup> Belâzurî, 285.

<sup>41</sup> Ermeniyeye ve Arrân arasında bir nehir, Tiflis şehrini ikiye bölmektedir. Nehirle Berza'a arası iki fersahtır. Yâkût el-Hamevî, IV, 512.

<sup>42</sup> Belâzurî, 286, 287.

<sup>43</sup> Belâzurî, 287; el-Ya'kûbî, Ahmed b. Ebû Ya'kub b. Ca'fer b. Vehb b. Vâdih, (284/897), Târihu'l-Ya'kûbî, thk. Abdu'l-Emîr Mühennâ, c. II, Beyrût 1993, s. 63, 64.

<sup>44</sup> Taberî, II, 628, 644.



süren halifeliğinde iç karışıklıklar ortaya çıktı. Muâviye b. Ebû Süf-yân'ın (41-60/661-680) iktidara gelmesi ile birlikte 90 yıl sürecek olan Emevî halifeliği başladı. Muâviye'nin yönetiminde özellikle Anadolu ve Ermeniye'ye yönelik fetih hareketleri ile, Bizans sınırlarında askeri hareketlilik göze çarpmaktadır.<sup>45</sup> Bu askeri faaliyetlerin Kafkas halklarına yönelik olduğu anlaşılmaktadır. Bu dönemde özellikle Kafkasya'nın güneyi için büyük önem arz eden iki önemli şehir Debil ve Berze'a yeniden inşa ve tahkim edildi. Bu iki şehir Kafkaslar ve Kafkas-ötesindeki askeri seferler için bir üsse dönüştürüldü.<sup>46</sup> Muâviye'nin oğlu Yezid ve torunu Muâviye'nin kısa süren halifeliklerinde bölgeyle ilgili herhangi bir faaliyete rastlanılmamaktadır.

Muâviye b. Yezid'in vefatıyla Emevî hanedanında bir iktidar deği-şikliği oldu. Halifelik Süfyaniler'den Mervâniler koluna geçti. Mervânilerin ilk halifesi Mervân b. el-Hakem, Mekke'de halifeliğini ilan eden Abdullah b. Zübeyr ile uğraşmak zorunda kaldı. Kısa süren halifeliğinde onun elinden Suriye, Filistin ve Mısır'ı aldı. Oğlu Abdül-melik döneminde ise İbn Zübeyr isyanı bastırıldı ve devlet yeniden Emevîler bayrağı altında birleştirildi. Ermeni tarihçi Ghewond bu süre zarfında Kafkasya ve bilhassa güney bölgelerinin Ermeniye, Gürcistan ve Albanya'nın Müslüman yönetiminden koştuklarını, halifeye vergi ve haraç ödemediklerini nakletmektedir.<sup>47</sup>

Buna rağmen Emevîlerin, Bizansla yaptıkları antlaşma maddelerine Kıbrıs, Ermeniye ve İberya'dan alınan vergilerin iki güç arasında paylaşılmasının ilave edilmesi, halen Kafkasya'nın güneyinde Müslüman hakimiyetinin olduğunu bize göstermektedir. Bu durum ancak 685'de Hazarlar'ın, Ermeniye'ye girmeleriyle değiştirdi. Hazarlar, burada kendilerine karşı koymaya çalışan Ermeni krallarının ordularını imha ettiler ve bol ganimetle ülkelerine döndüler.<sup>48</sup> Öyle görülüyor ki Müslümanların içinde buldukları iç savaş hali, Bizans'ın kendi sorunlarıyla boğuşma-

<sup>45</sup> Geniş bilgi için bkz. İrfan Aycan, *Saltanata Giden Yolda Muâviye b. Ebî Süfyan*, Ankara 2001, s. 189-193.

<sup>46</sup> Belâzurî, 288.

<sup>47</sup> Ghewond, *History*, haz. Robert Bedrosyan, New Jersey 2006, s. 4.

<sup>48</sup> Ghewond, a.g.e., 4.

sı, bir süreliğine Hazarlara Kafkas-ötesini yakıp yıkmalarına imkan sağlamıştır.<sup>49</sup>

Halife Abdülmelik'in son yıllarında Ermenî sorunu, Emevîlerin şiddetli saldırıları ile halledilmeye çalışıldı. 81/700 yılında Abdülmelik'in oğlu Abdullah, Kâlikilâ'yı (Erzurum) ele geçirdikten sonra<sup>50</sup> 82/701 yılında halifenin kardeşi Muhammed b. Mervân, Ermeniyeye yöneldi. Bölge halkı ile bir anlaşma tesis etti. Nebîh b. Abdullah'ı buraya vali tayin etti. Ermenilerin ihaneti sonucunda bu vali öldürülünce ertesi yıl (83/702) Muhammed, yeniden Ermenilerin üzerine yürüdü ve onlarla yeni bir antlaşma yaptı. Ebû Şeyh b. Abdullah el-Ğanevî ile 'Amr b. es-Sadî el-Ğanevî'yi buraya vali tayin etti. Ne var ki daha önceki vali gibi bu ikisi de Ermeniler tarafından öldürüldüler.<sup>51</sup> 84/703 yılında Muhammed yeniden Ermeniyeye gitti. Bizans'ın halen Ermeniyeden elini eteğini çekmediği anlaşılmaktadır. Zira meşhur komutan Muhammed bir Bizans ordusunu yendikten sonra<sup>52</sup> Osmân'ın mevlası Ziyâd b. el-Cerrâh ve Hubeyre b. el-'A'rec el-Hadramî komutasında gönderdiği askerler ile Ermenilerin yaşadıkları Neşevâ ve Busfurcân<sup>53</sup> şehirlerinde bulunan kilise, manastır ve köyleri yaktırdı.<sup>54</sup> Bu savaşta Sîsecân<sup>55</sup> patriğinin kızı olan Ümmü Yezîd b. Esîd esir alındı.<sup>56</sup>

85/704 yılında Muhammed b. Mervân'ın yeniden Ermeniyeye bir saldırı düzenlemesinden, ordusuyla yaz ve kış orada geçirmesinden Ermenilerin yine rahat durmadıklarını anlıyoruz.<sup>57</sup> Artık bundan sonra Emevî orduları yeniden Kafkasya geçitlerine, Hazar kapılarına kadar ulaşacaktır.<sup>58</sup>

<sup>49</sup> Aleksey Tereşçenko, "Hazarlar ya da Unutulmuş Bir Halkın Tarihi Yerlerinin Durumu Hakkında", *Hazar İmparatorluğu VII.-XI. Yüzyıllar, Atlı Bir Kavmin Gizemi*, haz. Jacques Piatigorsky-Jacques Sapir, çev. Hande Güreli, İstanbul 2007, s. 43.

<sup>50</sup> Taberî, III, 620; İbnü'l-Esir, III, 141.

<sup>51</sup> Halife, 182, 183.

<sup>52</sup> Halife, 183, 184; İbn Kesîr, IX-X, 57. İbnü'l-Esir Muhammed b. Mervân'ın sadece Ermeniyeye gaza yaptığını zikretmektedir. a.g.e., III, 169.

<sup>53</sup> Arrân topraklarında bir şehir. Bu şehir Ermeni bölgesinden sayılmıştır. *Mu'cem*, I, 501.

<sup>54</sup> Halife, 184.

<sup>55</sup> Yâkût bu şehrin Arrân'dan sonraki şehir olduğunu zikretmektedir. a.g.e., III, 338.

<sup>56</sup> Halife, 184.

<sup>57</sup> Halife, 184; İbnü'l-Esir, III, 180.

<sup>58</sup> Halife b. Hayyât, Ebû 'Amr b. Ebû Hubeyre el-Leysi el-'Usfurî, (240/854), *Tarih*, haz. Mustafa Necib Fevvâz-Hikmet Fevvâz, Beyrut 1995, s. 182, 183; İbn A'sem, Ebû Muhammed Ahmed el-Kûfî (314/926), *el-Fütûh*, c. V-VI, Beyrut 1986, s. 402, 403.

Abdülmelik dönemi ile ilgili olarak son olarak Kafkasya ve bilhassa güney bölgelerinde, konumuzla doğrudan bağlantısının olduğunu düşündüğümüz burada basılan paralardan bahsetmek istiyoruz. Malum olduğu üzere Emevî halifesi Abdülmelik, müstakil ilk İslâm dinarını bastırılmış ve kendi döneminde muhtelif eyalet ve şehirlerde dinar ve dirhemler darp ettirmiştir. Özellikle henüz İslâm hakimiyetine girmiş olan bu bölgelerdeki askerlerin maaşları için olsa gerek Ermeniyeye 81 (700), Debîl 84 (703), 85 (704), 86 (705) ve Tiflis'te 85 (705)<sup>59</sup> muhtelif dirhemlerin bastırıldığı anlaşılmakta<sup>60</sup> olup bu durum bu şehirlerdeki Emevî askerî hareketliliğini göstermesi bakımından ayrıca önemlidir.

Velid b. Abdülmelik'in (86-96/705-715) on yıl sürecek olan halifeliğinde doğuda ve batıda yapılan fetihlerle İslâm ülkesinin sınırları genişledi. Onun döneminde özellikle Kafkasya'da büyük çapta askeri faaliyet vardır. Kafkasya'nın güneyi artık kuzeye doğru Kafkasya geçitlerine yönelik askeri faaliyetler için üss teşkil edecektir. Halifenin kardeşi meşhur komutan Mesleme 89 (707-708) yılında bir orduyla Hazar topraklarına girerek, burada bulunan çok sayıda kale ve şehri fethetti.<sup>61</sup> Mesleme almış olduğu ganimetlerle Ermeniyeye geri döndü.<sup>62</sup> 91 (710) ve<sup>63</sup> 95 (714) yıllarında Hazar topraklarına seferler düzenleyen Mesleme'nin bu defaki hedefinin, Kafkasya'nın önemli geçitlerinden olan el-Bâb'ı ele geçirmek olduğu anlaşılmaktadır. Mesleme'nin sık sık buraya yönelik saldırı tertibi, Hazarların da bu yerin önemini farkında olduklarını bize göstermektedir.<sup>64</sup>

96 (715) yılında Velid'in vefatıyla boşalan halifelik makamına Süleyman geçti. Onun yaklaşık iki buçuk yıl süren halifeliğinde (96-99/715-717) en önemli hadise tabî olarak Kostantiniyye'nin (İstanbul) fethi için yapılan büyük organizasyondur. Onun döneminde daha önce Velid zamanında Hazarlar'la mücadelede etkin olarak görev alan Mes-

<sup>59</sup> V. Minorsky, "Tiflis", İA, c. XII-1, İstanbul 1979, s. 265.

<sup>60</sup> John Walker, *A Catalogue of the Arab-Byzantine and Post-reform Umayyad Coins*, London 1956, s. 298, 299; Abdülmelik dönemi para reformu ve bu dönemde bastırılan paralar hakkında geniş bilgi için bkz. Fatih Erkoçoğlu, "Abdülmelik b. Mervân'ın Para Reformu", *İSTEM*, Sayı 8, Konya 2006, s. 171-186.

<sup>61</sup> Taberî, III, 680; İbnü'l-Esir, III, 195.

<sup>62</sup> İbn A'sem, V-VI, 403, 404.

<sup>63</sup> Taberî, IV, 3.

<sup>64</sup> İbn Tağrıberdî, Cemâleddin Ebû'l-Mehâsin Yûsuf el-Atabekî, *en-Nucûmu'z-Zâhire fi Mülûku Mısır ve'l-Kâhire*, c. I, Kahire 1929, s. 229.

leme'nin, el-Bâb'ı fethi sonrasında Kostantiniyye seferi için bölgeyi terk etmesi, Hazarlar'ın işine yaramış gözükmektedir.

Süleyman'ın yerine halife olan Ömer b. Abdülaziz (99-101/717-720), halife olur olmaz ilk işi, kuşatmayı sürdüren askere erzak göndermek oldu.<sup>65</sup> Bu arada Mesleme'nin yokluğunu fırsat bilen Hazarlar<sup>66</sup> 99 (717-718) yılında Ermeniyeye ve Azerbaycan topraklarına girdiler. Bu saldırıda çok sayıda Müslüman hayatını kaybederken birçoğu da esir alındı. Bunun üzerine yeni halife Ömer, Hâtim b. Nu'mân el-Bahlî<sup>67</sup> komutasında bölgeye bir ordu sevk etmek zorunda kaldı. Hâtim b. Nu'mân'ın komutasında yapılan savaşlarda Hazarlar yenilgiye uğratıldı.<sup>68</sup>

Hazarlar'ın bu saldırılarının Müslümanların, Kostantiniyye kuşatmasını kaldırmalarında etkili olan unsurlardan birisi olduğu ifade edilmektedir.<sup>69</sup> Öyle anlaşılıyor ki kuşatma altındayken Bizans, Hazarlar'ı eski sömürgesi ve İslâm hakimiyetinde olan Ermeniyeye ve Azerbaycan topraklarına saldırımları için ikna etmiş ve bu sayede de rahat bir nefes almıştı. Durumun vehametini anlayan yeni halife Ömer de, kuşatmanın kaldırılmasını ve ordunun salimen İslâm ülkesine dönmesi emrini vermişti.<sup>70</sup>

Süleyman b. Abdülmelik'in Ermeniyeye valisi Adiy b. Umeyre el-Kindî,<sup>71</sup> Ömer b. Abdülaziz'in de Ermeniyeye valisi olarak görülmektedir. Onun valiliğinde bölgedeki imar faaliyetlerine önem verdiği ve el-Beylekan şehrinde, kendi adını verdiği (Adiy Nehri) bir nehir kazdırdığı zikredilmektedir.<sup>72</sup>

<sup>65</sup> Taberî, IV, 61; İbnü'l-Esir, III, 256; bkz. Mehmet Azimli, " Mesleme b. Abdülmelik ve Futuhâtı", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. II, Diyarbakır 2000, s. 97.

<sup>66</sup> Halife b. Hayyât, saldırıyı Hazarlar'ın tertip ettiğini söylerken Taberî ve İbnü'l-Esir, Türklerin saldırdığından bahsetmektedir. *Tarih*, 202; *Tarih*, IV, 61; *el-Kâmil*, III, 256.

<sup>67</sup> Halife ve Taberî, bu şahsın ismini Abdülaziz b. Hâtim b. en-Nu'mân el-Bahlî olarak vermektedir. Bkz. a.g.e., 202; a.g.e., IV, 61. İbnü'l-Esir ise Hâtim b. en-Nu'mân el-Bahlî olduğunu nakletmektedir. *el-Kâmil*, III, 256.

<sup>68</sup> Taberî, IV, 61; İbnü'l-Esir, III, 256; bkz. Hakkı Dursun Yıldız, *İslâmiyet ve Türkler*, İstanbul 2011, s. 61.

<sup>69</sup> İrfan Aycan, "Emevîler Dönemi Sonuna Kadar Müslüman Arapların Türklerle İlk Müna-sebetleri", *Türkler*, ed. Hasan Celal Güzel, Kemal Çiçek, Salim Koca, c. IV, Ankara 2002, s. 321.

<sup>70</sup> İbn Abdülhakem, Ebû Muhammed Abdullah, *Siretu Ömer b. Abdilaziz*, tsh. Ahmed 'Ubeyd, Kahire 1977, s. 32.

<sup>71</sup> Bkz. Belâzurî, 294.

<sup>72</sup> Belâzurî, 294. Bkz. Halife, 202.

Ömer b. Abdülaziz sonrasında halife olan Yezîd'in idaresi 101-105 (720-724) yılları arasında kısa sürdü. Halifeliliğinin ilk yılında 103 (721-722) Hazarlar'ın el-Lân'a saldırdıkları zikredilmektedir.<sup>73</sup> Bunun üzerine halife Yezîd, Humuslu Sübeyt en-Nehrâni'yi Ermeniyeye ve Azerbaycan valiliğine tayin etti.<sup>74</sup> 104 (722-723) yılında Ermeniyeye'den hareket eden, İslâm ordusu, Hazar ülkesine girdi.<sup>75</sup> Ne var ki Hazar ülkesinde 30 bin kişilik bir Hazar ordusu karşısında yenilgiye uğradı.<sup>76</sup>

İslâm ordusunun yenilgisiyle birlikte Kafkasya'nın güneyi artık Hazar tehlikesine açık hale geldi. Hazarlar bunu fırsat bilerek hızla işgale başladılar.<sup>77</sup> Halife Yezîd bunun üzerine 104 (722-723) yılında, Hazar akınlarını durdurmak ve Sübeyt'in intikamını almak üzere Cerrâh b. Abdullah'ı Ermeniyeye valiliğine tayin etti.<sup>78</sup> Cerrâh hazırladığı bir orduyla Berza'a'ya gitti.<sup>79</sup> Cerrâh'ın güçlü bir ordu ile üzerlerine geldiği haberini alan Hazarlar ise Bâbu'l-Ebvâb'a çekilmek zorunda kaldılar.<sup>80</sup>

Cerrâh, Berza'a'dan hareketle ordusuyla birlikte önce Kür ırmağını<sup>81</sup> aştı ve daha sonra Samûr<sup>82</sup> denilen başka bir ırmağı geçerek Hazar topraklarına girdi.<sup>83</sup> Onun Kür nehrinden sonra el-Bâb şehrine iki fersah uzaklıktaki Rûbâs<sup>84</sup> olarak bilinen bir diğer nehre kadar ilerlediğini ve burada kamp kurduğu da zikredilmektedir.<sup>85</sup> Cerrâh, Rûbâs'dan el-Cibâl'de bulunan krallara mektuplar göndererek askerleriyle birlikte kendisine katılmalarını emretti. Dunlop, bu esnada bölgede bulunan

<sup>73</sup>Taberî, IV, 98; İbnü'l-Esir, III, 296.

<sup>74</sup>İbn A'sem, *Futûh*, VII-VIII, 258.

<sup>75</sup>İbnü'l-Esir, III, 299, 300.

<sup>76</sup>İbn A'sem, VII-VIII, 260.

<sup>77</sup>D. M. Dunlop, *Hazar Yahudi Tarihi*, çev. Zahide Ay, İstanbul 2008, s. 77.

<sup>78</sup>İbn A'sem, VII-VIII, 260; el-Ezdî, Ebû Zekeriya Yezîd b. Muhammed b. İyâs b. el-Kâsım, *Tarihu'l-Mavsîl*, thk. Ali Habibe, Kahire 1967, s. 17.

<sup>79</sup>Belâzurî, *Futûh*, 294; İbn A'sem, VII-VIII, 260.

<sup>80</sup>İbn A'sem, VII-VIII, 260; İbnü'l-Esir, III, 300.

<sup>81</sup>Kür, Ermeniyeye ve Arrân arasında Tiflis şehrinin ikiye bölerek akan bir nehirdir. Kür ile Berza'a'nın arasının iki fersah olduğu, Kür nehrinin, Hazar Denizi'ne döküldüğü zikredilmektedir. Yâkût, *Mu'cem*, IV, 512.

<sup>82</sup>Samur, kuzey Azerbaycan'da Bakü ile Derbend arasında yer alan bir kaza merkezi olan Kuba'da bulunan bir nehirdir. V. Minorsky, "Kuba", *İA*, c. VI, Eskişehir 1997, s. 924, 925.

<sup>83</sup>Belâzurî, 289.

<sup>84</sup>Minorsky, Rûbâs'ın Rubhas'dan gelebileceğini söylemekte ve bu nehrin Derbend'in güney batısına doğru Tabarsarân bölgesini suladığını zikretmektedir. Kuzey sahilten güneye doğru olan bölgeler ise şunlardır: Kaytak, Derbend, Tabarsarân, fakat Derbend'in batısındaki (Kaytak'da bulunan) Derbend'in kaynakları ve (Tabarsarân'daki) Rubas birbirlerine oldukça yakın yer almaktadır. *Hudûdu'l-A'lem*, (*The Regions of the World*), çeviri ve izah. V. Minorsky, Londra 1937, Açıklama, 450.

<sup>85</sup>İbn A'sem, VII-VIII, 260.

mahalli kralların iki büyük gücün karşılaşmasından endişe ettiklerini ve onlara karşı hasmâne tavırlardan uzak durduklarını belirtmektedir.<sup>86</sup>

Hazar Hakanı Narstik<sup>87</sup> b. Hâkân, Cerrâh'ın 25.000 kişilik ordusuyla er-Rân Nehri'nde karargâh kurduğunu öğrendi ve onların daha da ileriye gitmelerine engel olmak için ordusuyla, Müslüman ordusuna bir gece baskını yapmaya karar verdi. Hâkân 40.000 kişilik ordusuyla er-Rân nehrine ulaştı. Yapılan savaş Hazar ordusunun mağlubiyeti ile sonuçlandı.<sup>88</sup> Cerrâh ordusuyla bölgede altı gün kaldı. Yapılan çatışmalar sonrasında bölge halkı, kendilerinin -bugünkü Azerbaycan topraklarında yer alan- Rustâk Kabala'ya<sup>89</sup> nakledilmeleri talebinde bulundular ve bunun üzerine barış tesis edildi.<sup>90</sup>

Cerrâh ardından daha önce 32 (652-653) yılında kuşatılan, fakat ele geçirilemeyen meşhur Hazar şehri Belencer'e ulaştı. Hazarlar'ın, Belencer'i can siperâne savunmaları, şiddetli Müslüman hücumu karşısında bir fayda vermedi ve şehir düştü (Rebiulevvel 104/Ağustos 722).<sup>91</sup> O, Belencer'i fethettikten sonra Vebender<sup>92</sup> kalesine gitti ve burasını da savaş yapmaksızın ele geçirdi. Ardından Semender'e doğru harekete geçmek isteyen Cerrâh daha ileri de sorunla karşılaşabileceğini düşünerek, ordusuna geri çekilme emri verdi. Dönüş güzergâhında Kafkasları geçti ve Şekkâ<sup>93</sup> denilen rüstâkda kışlamaya karar verdi.<sup>94</sup> Belâzurî, Cerrâh'ın kış aylarının gelmesi üzerine geri dönerek Şekkâ denilen yerde

<sup>86</sup> Dunlop, 78.

<sup>87</sup> Dunlop, Bal'amî'nin metnini esas alıp Hâkân'ın oğlunun isminin muhtelif okunuşlarını zikrettikten sonra Barcik olarak vermiştir. Bkz. *Hazar Yahudi Tarihi*, 78.

<sup>88</sup> İbn A'sem, VII-VIII, 262; İbnü'l-Esîr, III, 300. Halife bu savaşı kısaca zikretmektedir. *Tarih*, 211.

<sup>89</sup> Minorsky, Kabala'nın Kible'den geldiğini ve Şekkâ, Berza'a ve Şîrvân arasında verimli ve hoş bir kasaba olduğunu söylemektedir. Bkz. *Hudûd*, 144.

<sup>90</sup> Halife, 211; İbn A'sem, VII-VIII, 262.

<sup>91</sup> Halife b. Hayyât, 210, 211; İbn A'sem, VII-VIII, 262.

<sup>92</sup> İbn A'sem'in zikrettiği bu şehirle ilgili kaynaklarımızda herhangi bir bilgi yer almamaktadır. Fakat Mes'ûdî bu bölgede dağlarla deniz arasında bulunan Rumlara ait halkı kalabalık bir şehir olan Velender'den bahsetmektedir. Belki de müteakiben bu Hazar şehri, zamanla Rum yönetimine girmiş olmalıdır. Bkz. el-Mes'ûdî, Ebû'l-Hasen Ali b. el-Hüseyn, (346/957), *Murûcu'z-Zeheb ve Me'âdinu'l-Cevher*, thk. Sa'îd Muhammed el-Lehhâm, c. I, Beyrût 1997, s. 212.

<sup>93</sup> Belâzurî ve İbn A'sem onun Şekkâ'da kışladıklarını zikretmektedirler. bkz. *Futûh*, 290; *Futûh*, VII-VIII, 264. Yâkût burasının Ermeni vilayetinde ve Kür nehri üzerinde Tiflis'e yakın bir yer olduğunu nakletmektedir. Bkz. *Mu'cem*, III, 405. Dunlop, Şeki olarak zikretmiştir. Bkz. *Hazar Yahudi Tarihi*, 81. Şeki: Güney Kafkasya'nın doğusunda yer alan şehir, Kafkas dağlarının parçası olan Salavat dağı'nın güney eteğinde kurulmuş olan bir şehir. Mustafa Aydın, "Şeki", *DİA*, c. XXXVIII, İstanbul 2010, s. 489.

<sup>94</sup> İbn A'sem, VII-VIII,

konakladığını zikretmekte, fakat ordusunun ise kışı Berza'a ve el-Beylekan'da geçirdiğini nakletmektedir.<sup>95</sup> Görüldüğü gibi Ermeniye ve Azerbaycan toprakları İslâm ordusunun lojistik bölgeleri olarak vazife icra ediyordu.

Cerrâh burada kışlarken halife Yezîd b. Abdülmelik'in ölüm haberi geldi.<sup>96</sup> Yeni halife Hişâm b. Abdülmelik'in (105-125/724-743) oldukça uzun süren hilafetinde çok önemli dış siyasi gelişmeler içerisinde Kafkasya bölgesindeki ve buradaki Hazarlar'a karşı yapılan askerî faaliyetler önemli bir yer tutmaktadır. Burada biz Müslüman-Hazar savaşlarına uzun uzun anlatmaktan ziyade Kafkasya'nın güneyinde cereyan eden bir kısım olayı kısa hatlarla vermeye çalışacağız.

Halife Hişâm, Cerrâh'ın Hazar valiliğini onaylamakla birlikte ona destek birlikleri göndereceği sözünü verdi.<sup>97</sup> Cerrâh da kışı geçirdikten sonra 105 (723-724) yılında baharda tekrar Hazar topraklarına girdi. Hazarların en önemli müttefiklerinden olan Alan topraklarına yöneldi. 105 (723-724) ve 106 (724-725) yıllarında yapılan seferler ile Alanların vergi vermeyi kabul ettikleri nakledilmektedir.<sup>98</sup>

107 (725-726) yılına gelindiğinde ise halife Hişâm, Cerrâh'ı Ermeniye ve Azerbaycan valiliğinden azlederek yerine, kendi kardeşi Mesleme b. Abdülmelik'i görevlendirdi. Mesleme, ilk önce görev yerine gitmeyip yerine Tay kabilesinden Hâris b. Amr'ı vazifelendirdi.<sup>99</sup> Onun bölgede bir dizi askeri faaliyette bulunduğu nakledilmektedir.<sup>100</sup>

108 (726) yılında Mesleme'nin Kayseriyye'yi bir sefer düzenleyerek almasından,<sup>101</sup> onun halen Azerbaycan'a gitmediği ve Anadolu'da askeri faaliyetlerde bulunduğu anlaşılmaktadır. Fakat aynı yıl içerisinde Martik b. Hâkân'ın Azerbaycan'a yürüdüğü ve Versân<sup>102</sup> şehrini kuşatarak mancınıklarla taşıttığı<sup>103</sup> haberini alan Hâris b. Amr, ordusuyla İbn

<sup>95</sup> Belâzurî, 290.

<sup>96</sup> İbn A'sem, VII-VIII, 264; İbnü'l-Esir, III, 301.

<sup>97</sup> İbn A'sem, VII-VIII, 264; İbnü'l-Esir, III, 301.

<sup>98</sup> Taberî, IV, 109, 114; İbnü'l-Esir, III, 309, 315.

<sup>99</sup> Halife b. Hayyât, 217; Ezdî, 25; İbnü'l-Esir, III, 317.

<sup>100</sup> İbnü'l-Esir, III, 317.

<sup>101</sup> Halife b. Hayyât, 218, Taberî, IV, 122; İbnü'l-Esir, III, 318.

<sup>102</sup> Azerbaycan topraklarında bulunan şehir, Azerbaycan hududunun sonunda yer almaktadır. Versân'ın Vâdi er-Res ile arası iki fersah olduğu zikredilmektedir. Yâkût, V, 426.

<sup>103</sup> Halife, 218; Ezdî, 27. İbnü'l-Esir, Versân şehrini zikretmeksizin Azerbaycan'da birkaç şehrin kuşatıldığını nakletmektedir. III, 318.

Hâkân'ın üzerine yürümüş ve onunla karşılaşmıştı. Yapılan savaşı Hazarlar kaybetmişti.<sup>104</sup>

109 (727) yılında Mesleme, Azerbaycan ve Hazar işlerini yerinde takip için ordusuyla bölgeye hareket etti.<sup>105</sup> Kışı burada geçiren ünlü komutan 110 (728) yılında ordusuyla Bâbu'l-Lân'ı (Daryal Geçidi) geçerek Hazar ülkesine bir saldırı tertip etti.<sup>106</sup> 111 (729) yılında Hazarlar'ın Azerbaycan'a girmelerinden hala Hazar tehdidinin olduğu Mesleme'nin hareketinin çok da etkili olmadığı sonucu çıkmaktadır. Azerbaycan topraklarına giren bu Hazar ordusunu, Hâris b. Amr'ın karşıladığı ve bozguna uğrattığı belirtilmektedir.<sup>107</sup>

Bu süreç içerisinde Mesleme'nin başarılı olmadığı, bunun üzerine de azledildiği ifade edilmektedir. Akabinde birkaç yıldır merkezde bekleyen Cerrâh 111 (729)'de yeniden bölgeye vali olarak görevlendirildi.<sup>108</sup> Aynı yıl Cerrâh hiç vakit kaybetmeden harekete geçti ve Tiflis üzerinden giderek, Hazarlar'ın el-Beydâ dedikleri şehri yağmaladı ve geri döndü.<sup>109</sup> Bu durum Hazarlar'ı ciddi anlamda rahatsız etmiş olmalı ki ertesi yıl (112/730) el-Lân (Alan)'da toplanan oldukça kalabalık olduğu zikredilen Hâkân'ın oğlu Nârstik (Bârstik)'in komutasındaki büyük bir Hazar ordusu, saldırıya geçerek Azerbaycan topraklarına girdi.<sup>110</sup>

İslâm kaynaklarında 300 bin kişiden oluştuğu zikredilen<sup>111</sup> kalabalık Hazar ordusu Kür ve er-Res (Aras) nehirlerinin birleştiği yere geldi, buradan da Versân'a ulaştı. Burayı alan düşman ordusu şehir halkını kılıçtan geçirdi.<sup>112</sup> Bu esnada Cerrâh'ın ordusuyla Şekkâ'da kışladığı daha sonra Berza'a kalesine, oradan da sırasıyla el-Baylekân, Versân, Bâcervân<sup>113</sup> ve son olarak da Erdebil'e<sup>114</sup> giderek orada karargahını kur-

<sup>104</sup> Halife, 218; Ezdî, 27; İbnü'l-Esir, III, 319.

<sup>105</sup> Halife, 218; Ezdî, 29; İbnü'l-Esir, III, 321.

<sup>106</sup> Halife, 219; İbn Kesir, IX-X, 288.

<sup>107</sup> Taberî, IV, 137; İbnü'l-Esir, III, 329.

<sup>108</sup> Halife, 220; Taberî, IV, 137; Ezdî, 30; İbnü'l-Esir, III, 329.

<sup>109</sup> Halife, 220; Ezdî, 30; İbnü'l-Esir, III, 329.

<sup>110</sup> Halife, 220; Taberî, IV, 139; Ezdî, 30; İbnü'l-Esir, III, 329; İbn Kesir, IX-X, 30. Ayrıca bkz. Kalankatlı Moses, 291.

<sup>111</sup> İbn A'sem, VII-VIII, 266; Ezdî, 30; İbnü'l-Esir, III, 329. Bkz. Ghewond, 18.

<sup>112</sup> İbn A'sem, Cerrâh'ın ordusunun Hazarlar'ın saldırısı esnasında dağınık vaziyette olduğunu, Hazarlar'ın ulaşabildikleri, Müslümanlara ait olan bölgeleri yakıp yıktıklarını ve yağmaladıklarını aktarmaktadır. Bkz. *Futûh*, VII-VIII, 266, 267.

<sup>113</sup> Şirvân yakınlarında Bâbu'l-Ebvâb taraflarında bir şehir. Yâkût, I, 372.

<sup>114</sup> Azerbaycan'ın en önemli şehirlerinden birisi. Yâkût, I, 174.



duğu, o gün toplanan Müslüman asker sayısının ise 30.000'den fazla olduğu ifade edilmektedir.<sup>115</sup> Cerrâh ayrıca halifeden de asker talebinde bulundu. Erdebil'de bulunan Cerrâh'ın, Mgn,<sup>116</sup> Ceyln,<sup>117</sup> Tlekn'a<sup>118</sup> süvari birlikleri gönderdiği, bu birliklerin de müteakiben Erdebil'e geri döndükleri nakledilmektedir.<sup>119</sup> Cerrâh'ın bu Şehirleri gezmesinden, Hazar saldırılarına karşı Kafkasya'nın güneyindeki bu Şehirlere asker yerleŐtirmek suretiyle tahkim ettirdiği anlaşılmaktadır.<sup>120</sup>

Belâzurî, Cerrâh'ın er-Res ırmağını geçen Hazarlar'ı ilk önce Versân sahrasında karŐıladıđını, burada bir savaş yapıldığını ve Hazarlar'ın Erdebil taraflarına çekilmek zorunda kaldıkları zikretmektedir. Halife b. Hayyât ise Cerrâh'ın, Erdebil'i kuŐatan Hazarlar'ın üzerine yürüdüğünü ifade etmektedir.<sup>121</sup>

Ramazan 112 (Kasım 730)'de Erdebil ovasında Hazarlarla Müslümanlar arasında vuku bulan savaş, Cerrâh'ın ölümü ve Müslümanların mağlubiyeti ile sonuçlandı. Yenilgi sonrasında ilk olumsuz gelişme, kısa bir süre direnen Erdebil Şehrinin Hazarlar'ın eline geçmesi oldu. Halk kılıçtan geçirildi ve Şehir yağmalandı.<sup>122</sup> Ezdî, Hazar ordusunun daha sonra üç gruba ayrıldığını, onlarla birlikte Müslüman ve zimm esirlerin bulunduğunu söylemekte, çok sayıda esirin müteakiben vuku bulacak olan Şiddetli kış ve yağmurda hayatını kaybettiğini belirtmektedir.<sup>123</sup> Hazar ordusu daha sonra Musul yakınlarına kadar ilerleyerek, evre bölgeleri yağmaladı.<sup>124</sup> Bu felaket Müslümanları derinden etkilemiŐ, İslam ülkesinin birçok Şehrinde hüzün hakim olmuştu.<sup>125</sup> Hazar ordu-

<sup>115</sup> İbn A'sem, VII-VIII, 266.

<sup>116</sup> el-Himyeri, Mgn'ın, Ts amilliklerinden olan Horâsân'da bir Şehir olduğundan bahsetmektedir. Muhammed b. Abdulmun'im, (727/1327), *Kitâbu'ı-Ravzi'l-Mi'tr fi Habe-ri'l-Aktr*, thk. İhsan Abbâs, byy 1980, s. 566.

<sup>117</sup> Yâkût, Nh'un oğlu Yfes'in oğlu KemŐeh'in oğulları Taberistn halklarından Mgn ve Ceyln'ın olduğunu söylemektedir. Bu vilayette çok sayıda köy ve ovanın bulunduğunu ve o dönemde Türkmenlerin yaŐadıklarını ifade etmektedir. V, 261.

<sup>118</sup> Horâsân'ın en büyük Şehri. Yâkût, IV, 7.

<sup>119</sup> İbn A'sem, VII-VIII, 266.

<sup>120</sup> Artamonov, 282.

<sup>121</sup> Halife, 220; Belâzurî, 290.

<sup>122</sup> Halife, 220, 221; İbn A'sem, VII-VIII, 269; İbnü'l-Esir, III, 329.

<sup>123</sup> Ezdî, 32.

<sup>124</sup> Halife, 221; Ezdî, 32; İbnü'l-Esir, III, 329; İbn Haldn, III, 111. Hazarlar'ın Müslümanlar karŐısındaki bu zaferinin, Bizanslılar tarafından bilindiği Theophanes'in kroniğinde geçtiği üzere anlaşılmaktadır. Yalnız Theophanes bu savaşı, 728-729 yılları olayları içerisinde vermekte ve Hazar Hakanının Ermeni toprakları ile Media topraklarını yağmaladığını ise kısaca zikretmektedir. Theophanes, 98. Bkz. Dunlop, 85, 86.

<sup>125</sup> İbn A'sem, VII-VIII, 269.

ları Musul ve Diyarbakır civarlarındaydı ve tehlike kendisini Dımaşk'te hissettirmişti.

Cerrâh şehit olmadan önce kardeşi Haccâc b. Abdullah'ı kendi yerine Ermeniye valisi yapmıştı. Halifelik sarayında ise kimin vali olacağı ile ilgili Mesleme'nin adı ön plana çıkmış olsa da Horâsân bölgesinde ve Türklere karşı savaşlardaki tecrübesinden dolayı Saîd b. Amr el-Hareşî isimli bir komutanın görevlendirilmesine karar verilmişti.<sup>126</sup> Kafkasya'nın güneyindeki bütün bölgeler neredeyse İslâm hakimiyetinden çıkmıştı. Hazırlanan 30 bin kişilik bir orduyla Saîd öncelikle el-Cezîre'ye ulaştı. Hareket halindeki orduya Hazarlara karşı cihat için bölge şehirlerinden insanlar katılıyordu. Saîd b. Amr, Erzen<sup>127</sup> şehrinde yenilgi sonrasında Cerrâh'ın ordusundan kaçanlarla karşılaştı. Onların katılımıyla oradan bir Ermeni şehri olan, fakat bozgun sonrasında Hazar idaresine giren Hılât'a<sup>128</sup> ulaştılar. Kuşatma sonrasında şehir Müslüman idaresine girdi. Ardından Müslüman hakimiyetinden çıkmış olan diğer kale ve şehirler birer birer alınarak Berza'a'ya varıldı.<sup>129</sup>

Anlaşıldığı üzere Cerrâh'ın yenilgisi Kafkasya'nın güneyinde, bugünkü Doğu Anadolu bölgesindeki birçok şehrin hızla el değiştirmesine neden olmuştu. Şimdi Saîd b. Amr bunları teker teker yeniden ele geçirmek zorunda kaldı. Bu bölgede sadece Versân ve Bâcervân'daki<sup>130</sup> Müslümanların bu bozgun karşısında şehirlerini, düşmana karşı müdafaa ettikleri anlaşılmaktadır. Fakat İslâm ordusunun acil yardımına ihtiyaçları vardı. Versân ve Bâcervân hemen düşman kuşatmasından kurtarıldı. Hatta Bâcervân ileri ki zamanlarda Sâid tarafından bir askeri üss olarak kullanıldı. Halen bölgede dağılarak, kuşatma ve yağma faaliyetlerinde bulunan Hazar birliklerinin takibine başlandı. Kısa süre sonra peş peşe pek çok Hazar birliği imha edildi. Onların ellerinde bulunan Müslüman esirler ise birer birer kurtarıldılar.<sup>131</sup>

Birçok birliğin imha edildiği haberi kendisine ulaşan Narstik b. Hakan, bunun üzerine Azerbaycan topraklarındaki dağılık halde bulu-

<sup>126</sup> Halife, 221; İbn A'sem, VII, VIII, 269, 270; Ezdi, 32; İbnü'l-Esir, III, 329.

<sup>127</sup> Ermeni bölgesinde Hılât yakınlarında sağlam bir kalesi olan meşhur şehir. İlk olarak İyâz b. Çanm tarafından fethedildiği ifade edilmektedir. Bkz. Yâkût, I, 180, 181.

<sup>128</sup> İyâd b. Çanm'nin fethettiği bu şehir, mamur bir Ermeni şehridir. Yâkût, II, 435.

<sup>129</sup> İbn A'sem, VII-VIII, 271, 272; İbnü'l-Esir, III, 330.

<sup>130</sup> Şirvân yakınlarında Bâbu'l-Ebvâb taraflarında bir şehir. Yâkût, I, 372.

<sup>131</sup> İbn A'sem, VII-VIII, 275, 276.

nan diğer Hazar ordularını biraraya getirerek büyük bir ordu kurdu. Hazarlar'ın toplandığı haberini alan Saíd de ordusuyla sırasıyla Versân, el-Baylekân, Berza'a ve Kabala'ya giderek, bu şehirlerden asker takviye etmek suretiyle kendi ordusunu hazırladı. Hazırlıklar sonrasında Berzend<sup>132</sup> topraklarında Müslüman ordusu ile Hazar ordusu karşı karşıya geldi. İlk savaşı Müslümanlar kazanmış, fakat kalabalık Hazar ordusu imha edilememişti. Mađlubiyetine rağmen Hazar ordusunun sayısının 190.000 olduğu nakledilmektedir. Saíd'in ordusunun ise ağırlığını Şâm ve Cezîrelilerin oluşturduğu, civar bölgelerden katılımlarla, sayısının 53.000'e ulaştığı ifade edilmektedir. Saíd ordusu ile daha önce Hazar Hakanının oğlunun yerleştiği Múđân nehrine geldi.<sup>133</sup> Burada yapılan savaşı yine Müslümanlar kazandı. Hazar ordusu dağıldı, iğerinde Hakan'ın oğlu Narstik'in de bulunduğu birçok Hazar askeri kılıçtan geçirildi. Çok sayıda elde edilen ganimetle birlikte İslam ordusu Bâcervân'a gitti.<sup>134</sup> Saíd b. Amr el-Hareři müteakiben, Mesleme kendisini azledene kadar kısa bir süre daha bu bölgede valilik yaptı. Saíd'in kısa süren bölge valiliğinde başarılı olduğu açıktır ve Cerrâh sonrasında bölgede İslâm hakimiyetini tesis etmede büyük gayretinin olduğu anlaşılmaktadır.

Vali Mesleme b. Abdülmelik'in, 112 (730) yılında kışın, şiddetli yağmur ve soğukta Hazarlar'ı takip ettiği, el-Bâb'a kadar gittiği, burada Tay kabilesinden el-Hâris b. Amr'ı bırakarak geri döndüğu zikredilmektedir.<sup>135</sup> 113 (731) yılında ise Mesleme'nin, şervân topraklarında bulunan Heyzân'ı kendisine itaata çağırđıđı, halkı kabul etmeyince de burasını kuşatma altına aldığı, muhasara sonrasında şehrin eman istediği, bunun üzerine Mesleme'nin de eman verdiği, fakat daha sonra şehirdeki savaşçılarını öldürterek, kalesini de yıktırđıđı zikredilmektedir.<sup>136</sup>

Belâzurî, Mesleme'nin burasını kendisine çiftlik yaptırdığı, kendi döneminde bu çiftliklerin Havzu Heyzân olarak anıldığını, bu esnada şervânşâh, Lîranşâh, Taberserânşâh, Filânşâh, Cerşânşâh ve Maskat adlı

<sup>132</sup> Birinci Ermeniye'de Cürzân amilliğinde Tiflis taraflarında bir şehir. Berzend ve Erdebil'in arasının 15 fersah olduğu nakledilmektedir. Yâkût, I, 454.

<sup>133</sup> İbn A'sem, VII-VIII, 277, 278.

<sup>134</sup> İbn A'sem, VII-VIII, 278-280. Krş. İbnü'l-Esir, III, 331.

<sup>135</sup> Taberî, IV, 139.

<sup>136</sup> İbn A'sem, VII-VIII, 282.

Cibâl emirlerinin toplanarak Mesleme'ye geldikleri ve ona haraçlarını vererek, bağılıklarını sunduklarını nakletmektedir.<sup>137</sup>

İbn A'sem, Mesleme'nin daha sonra Hazarlar'ın elindeki el-Bâb'a (Derbend) yöneldiğini ifade etmektedir. O, buradan Hazar topraklarına yönelik bir akına girişti. Hazarların toparlandığı haberini alınca da hızla el-Bâb'a geri döndü. Kafkasya'nın önemli geçitlerinden olan el-Bâb'da büyük Hazar ordusunu karşıladı ve onları yenilgiye uğrattıktan sonra stratejik önemi olan bu şehri de yeniden ele geçirdi. Asker ve erzak yerleştirdi (114 (732)).<sup>138</sup>

Mesleme bu tahkimat sonrasında Kafkasya'dan ayrıldı. Bunu haber alan Hazarlar ise yeniden bir saldırı tertip ettiler. Bunun üzerine Mesleme'nin yerine bıraktığı Mervân b. Muhammed bir karşı saldırı gerçekleştirdi. Daha sonra da askerleriyle birlikte kışı el-Bâb'da geçirdi.<sup>139</sup> Bu arada Halife Hişâm, baharda eski bölge valisi Sa'id b. 'Amr el-Hareşî'yi yeniden Ermeniyeye, Azerbaycan, er-Rân ve Cürzân valiliğine tayin etti. Sa'id'in yeniden görevlendirilmesi, bir noktada daha önce halifenin kardeşi Mesleme ile yaşadıkları karşısında gönül alma olarak değerlendirilebilir. Said'in kısa süre sonra gözlerinden rahatsız olması dolayısıyla yerine Mervân b. Muhammed Ermeniyeye, Azerbaycân valisi ve Hazar savaşları ile sorumlu komutan olarak görevlendirildi.<sup>140</sup>

Hanedan üyesi olan Mervân, Cezîre ve Ermeniyeye valiliği yapmış olan, Ermeniyeye'nin İslâm hâkimiyetine sokulmasında büyük emeği geçen meşhur vali ve komutan Muhammed'in oğlu idi. Yukarıda zikredildiği üzere babasının yanında kazandığı tecrübe ve kendisinin de Mesleme'nin harekâtında bulunuşu, bu mevkiye getirilmesine yardımcı olmuştu. Ayrıca halife ile yaptığı görüşmede kendi stratejisini paylaştı ve Hazar ülkesini almak için halifeden 120.000 asker talebinde bulundu.<sup>141</sup>

Belâzurî, Mervân'ın ilk icraatının Berza'a'ya 40, Tiflis'e de 20 fersah mesafede bulunan Kasâk'a<sup>142</sup> yerleşmek olduğunu söylemektedir.<sup>143</sup>

<sup>137</sup> Belâzurî, 291.

<sup>138</sup> İbn A'sem, VII-VIII, 282, 285, 286; Taberî, IV, 150.

<sup>139</sup> İbn A'sem, VII-VIII, 288.

<sup>140</sup> İbn A'sem, VII-VIII, 289. Halife ve İbnü'l-Esîr, Mervân'ın Cezîre, Ermeniyeye ve Azerbaycan valisi olarak tayin edildiğini zikretmektedir. *Tarih*, 223; *el-Kâmil*, III, 340.

<sup>141</sup> İbnü'l-Esîr, III, 341. Bkz. Artamonov, 289.

<sup>142</sup> İbn A'sem burasının ismini Kasâk, (*Futûh*, VII-VIII, 289) Belâzurî, *Kisâl* olarak vermektedir. (*Futûhu'l-Büldân*, çev. Mustafa Fayda, Ankara 2002, s. 297) Dunlop, Kasâk olarak

Mervân'ın tahkimi dolayısıyla burasının bir üss olduğu anlaşılmaktadır.<sup>144</sup> Mervân'ın hedefi Hazarlar'dı ve hiç vakit kaybetmeden hemen saldırmak istiyordu. Fakat bu saldırıyı hemen düzenleyemedi. Zira yeni İslâm hakimiyetine giren bölgede bazı isyanlar baş göstermiş olduğundan öncelikle onların bastırılması gerekiyordu. Mervân, kendisi Ermeniyede bulunurken 117 (735) yılında bölgeye iki ordu sevk etti.<sup>145</sup> Halife b. Hayyât iki ordunun da Cebel-i Kabk'a gönderildiğini nakletmektedir.<sup>146</sup> Bunlardan birisi el-Lân topraklarına girerek üç kaleyi alırken diğeri ise Tûmânşâh üzerine gitti ve Tûmânşâh halkı ile sulh akdetti.<sup>147</sup> Müteakiben Tûmânşâh, Mervân tarafından Halife Hişâm'a gönderilmiş, halife de tekrar onu Mervân'a göndermiş ve krallığının iadesini emretmiştir.<sup>148</sup>

Mervân'ın 118 (736) yılında da Ermeniyeden hareket ederek Vertinîs topraklarına girdiği, Vertinîs'in bunun üzerine kalesini terk ederek, Hazarya'ya sığınmak için kaçtığı zikredilmektedir. Bu arada Humrin halkı Vertinîs'i katlederek kesik başını Mervân'a göndermiş, o da kesik başı kale halkına teşhir için bir mızrağa geçirtmişti. Bunun üzerine kale halkı Mervân'ın hükmüne razı olarak teslim oldu. Savaşçuları öldürüldü, aileleri ise esir alındı.<sup>149</sup> Ermeniyeye valisi Mervân'ın büyük Hazar hareketi öncesinde kendi bölgesinde bir kısım Gürcü ve Ermeninin çıkardığı isyanı bastırmak zorunda kaldığı anlaşılmaktadır. İsyancılar bastırıldıktan sonra Mervân 150 bin kişilik büyük bir ordu ile saldırıya geçti ve Hazar hakanlığını fethetti. Hakan İslâm dinine girdi. Mervân, Hakan'ı kardeş edindi ve ülkesinin idaresini kendisine bıraktı.<sup>150</sup>

Mervân buradan yanında 40.000 ya da daha fazla (kafir) esirle birlikte Bâbu'l-Ebvâb şehrine geri döndü.<sup>151</sup> Belâzurî Hazar ülkesinden bu

---

zikretmiş ve doğrusunun da İbn A'sem'in zikrettiğinin olduğunu belirtmiştir. bkz. *Hazar Yahudi Tarihi*, 97.

<sup>143</sup> Belâzurî, *Futûh*, 292; İbn A'sem, VII-VIII, 289.

<sup>144</sup> Dunlop, 97.

<sup>145</sup> Halife, 225; Taberî, IV, 157.

<sup>146</sup> Halife, 225.

<sup>147</sup> Taberî, IV, 157. İbn A'sem, Mervân'ın Ermeni krallarını da itaati altına aldığı, bunlara ait çok sayıda kaleyi ele geçirdiğini zikretmektedir. bkz. *Futûh*, VII-VIII, 289.

<sup>148</sup> Halife, 225.

<sup>149</sup> Halife, 226; İbnü'l-Esir, III, 118.

<sup>150</sup> İbn A'sem, VII-VIII, 291.

<sup>151</sup> İbn A'sem, VII-VIII, 291. Bkz. Mustafa Demirci, "Abbâsiler ile Hazarlar Arasındaki İlişkiler (VII-IX. Y.Y.)", *Uluslararası Tarih ve Sosyal Araştırmalar Dergisi, Tarihin Peşinde*, Sayı V, 2011, s. 114.

insanların Mervân tarafından es-Semûr ile eş-Şâbirân arasında düzlük bir alan olan el-Lekz toprağına yerleştirildiğini ifade etmektedir.<sup>152</sup> İbn A'sem ise bu topluluğun Kür arazisindeki düzlüğe Nehru's-Sâmur denilen yere nakledildiğini zikretmektedir.<sup>153</sup> Mervân'ın Hazar ülkesinde kendisine sorun çıkartan insanları, valisi olduğu bölgeye nakletmekle, valiliğı altındaki bölgede nüfus dengesini kurmaya çalıştığı anlaşılmaktadır.

Kışı Kesâk'da geçiren Mervân, bahar geldiğinde es-Serîr<sup>154</sup> ülkesine girmeye karar verdi.<sup>155</sup> Kaynaklar bu seferin 121 (738-39) yılında olduğunu zikretmektedirler.<sup>156</sup> Mervân, amili Üseyd b. Zâfir es-Sülemî'ye yazarak, ordusuyla es-Serîr ülkesine hızla girmesini emretti. Kendisi de Kesâk'tan ayrılarak ordusuyla Kür nehrini geçerek Şekkâ'ya vardı. Buradan hareketle es-Serîr topraklarına gitti. Burada Bilâl, Amîk,<sup>157</sup> Hîzec<sup>158</sup> ve Tûmân denilen kaleleri aldı. Bu kaleler ile yapılan antlaşmalar ile stratejik önemi olan el-Bâb'a erzak gönderilmesi temin edildi.<sup>159</sup> Mervân ardından Zirîkirân<sup>160</sup> toprağına yöneldi. Burası ile her yıl verilmek kaydıyla 50 köle ve 10.000 müdd<sup>161</sup> hububatlık bir anlaşma tesis etti. Ardından Hemzîn<sup>162</sup> ülkesine girdiğinde burasının hükümdarı, Mervân'la anlaşmaya yanaşmadı. Bir aylık kuşatma sonrasında kaleleri ele geçirilerek yıkılıp, yıkıldı.<sup>163</sup> İbn A'sem, Mervân'ın süvarilerini dağıttığını bun-

<sup>152</sup> Belâzurî, 292.

<sup>153</sup> İbn A'sem, VII-VIII, 291.

<sup>154</sup> es-Serîr meliki, el-Lân ve Bâbu'l-Ebvâb arasında geniş bir ülkeye sahiptir. Burasının Hazar ve Ermeniyeye ülkesine giden iki yolu bulunmaktadır. Bkz. Yâkût, III, 247. *Hudûd*'da Serîr ülkesinin, doğu ve güneyinde Ermeniyeye sınırları, batısında Rûm sınırları, kuzeyinde ise Alan topraklarının olduğu aktarılmakta ve bu ülkenin dağlar ve ovaların bulunduğu oldukça hoş bir ülke olduğu belirtilmektedir. Geniş bilgi için bkz.a.g.e., 161.

<sup>155</sup> İbn A'sem, VII-VIII, 292. Bkz. Ezdî, 42.

<sup>156</sup> Halife, 228; Taberî, IV, 193; İbnü'l-Esir, III, 379.

<sup>157</sup> Halife, Serîr ülkesinde Ğavmesk isimli bir kaleden bahsederken burasını Ezdî, Armeşek olarak zikretmektedir. Bkz. *Tarih*, 228; *Tarihu'l-Mavsîl*, 42.

<sup>158</sup> Halife bu kalenin ismini Hasrec olarak verirken İbnü'l-Esir yukarıdaki gibi Hîzec olarak rivayet etmektedir. Bkz. *Tarih*, 228; *Kâmil*, III, 379.

<sup>159</sup> İbn A'sem, VII-VIII, 292-294.

<sup>160</sup> Halife Zerûbukzân (a.g.e., 228), Ezdî Demkirân (a.g.e., 43), İbnü'l-Esir ise Ezrûbrân olarak vermektedir. a.g.e., III, 379.

<sup>161</sup> Walther Hinz bir müddün değerini 1,053 litre olarak vermektedir. Bkz. *İslâm'da Ölçü Sistemleri*, çev. Sevim Acar, İstanbul 1990, s. 56.

<sup>162</sup> Halife ve Ezdî, Humrîn , İbnü'l-Esir ise Hemzîn olarak vermektedir. *Tarih*, 228; *Mavsîl*, 43; *Kâmil*, III, 379.

<sup>163</sup> Belâzurî, 293; İbnü'l-Esir, III, 379.

ların da Hemzîn topraklarında 300 kûsür köyü tahrip ettiklerini zikretmektedir.<sup>164</sup>

Mervân müteakiben geldiği Sedân'ı<sup>165</sup> ise sulh yoluyla fethetti. Belâzurî, Müslümanlara karşı göstermiş oldukları cömerlik ve yararlarından dolayı burada yaşayan Filânşâh halkına herhangi bir vergi konulmadığını belirtmektedir.<sup>166</sup> Burada Mervân'ın Misdâr<sup>167</sup> ve Kîrân'ı da sulh ile fethettiğinden bahsedilmektedir.<sup>168</sup> Mervân, ordusuyla daha sonra Lekz kalesine geldi. Kalenin emiri herhangi bir şey ödemeyi kabul etmedi ve Hazar emirine gitmek için kaleden çıktı. Emir, yolda bir çobanın attığı okla hayatını kaybetti. Mervân, Lekz halkı ile 20.000 müdd hububat karşılığında bir anlaşma yaptı. Ayrıca Haşrem es-Sülemî'yi buraya vali olarak tayin etti.<sup>169</sup> Belâzurî'nin kayıtlarına göre daha sonra da Mervân, Şervân ülkesine gitti. Kale, deniz kenarında olup Hışr adını taşımaktaydı. Burasının emiri, düz yere inmeye razı oldu ve her yıl 10.000 müdd hububat vermeyi kabul etti.<sup>170</sup> İbnü'l-Esîr zikredilen bu emirliklerin Ermeniy'e den Taberistan'a kadar deniz kıyısı boyunca uzandıklarını belirtmektedir.<sup>171</sup>

Görüldüğü üzere Hazar başarısı sonrasında Kafkas topluluklarının birer birer İslâm hakimiyeti altına alınması esnasında Hazarya ile meşgul olunmadığı ve bu esnada Hakan'ın bariz bir şekilde kendi halinde bırakıldığı anlaşılmaktadır.<sup>172</sup> Kafkas topluluklarının verecekleri vergiler ve hububatının, stratejik bir öneme sahip el-Bâb'da toplanmasının kararlaştırılması, bu şehrin daha ileriye doğru yapılacak olan asker sevkياتında lojistik destek olarak kullanılmasının planlandığını göstermektedir.

<sup>164</sup> İbn A'sem, VII-VIII, 294.

<sup>165</sup> Bizim elimizdeki nüshada Sedân olarak yazılı olan bu ismi (*Futûh*, 293) Mustafa Fayda *Futûh* çevirisinde Şendân olarak vermektedir. Bkz. s. 298. İbn A'sem de Sendân olarak zikretmektedir. Krş. *Futûh*, VII-VIII, 294.

<sup>166</sup> Belâzurî, 293.

<sup>167</sup> Ezdî, Mesdân, İbnü'l-Esîr ise Misdâr olarak zikretmektedir. Krş. *Tarihu'l-Mavsıl*, 43; *Kâmil*, III, 379.

<sup>168</sup> Halife, 228; İbnü'l-Esîr, III, 379. Kazvînî Zereğîân olarak verdiği bu yerin Bâbu'l-Ebvâb'ın üstünde iki köy olduğunu, çevresinde köyler, mezralar, rustâklar ve dağların bulunduğunu nakletmektedir. Zekeriyâ b. Muhammed b. Mahmûd, (682/1283), *Âsâru'l-Bilâd ve Ahbâru'l-'İbâd*, Beirut trz, s. 595.

<sup>169</sup> Belâzurî, 293.

<sup>170</sup> Belâzurî, 293, 294.

<sup>171</sup> İbnü'l-Esîr, III, 379.

<sup>172</sup> Dunlop, 101.

Mervân b. Muhammed, Halife Hişâm'ın 125 (742-743) yılında Rusâfe'de ölmesi üzerine yerine geçen Halife Velid b. Yezîd'e (125-126/743-744)<sup>173</sup> biatini bildirdiğinden, onun zamanında da Ermeniyeye ve Azerbaycan valiliğini sürdürdü.<sup>174</sup> Başkent Dımaşk'te karışıklıkların olduğu bir zamanda, karışıklıktan uzak bir yerde bulunmasından dolayı Mervân, kendisini siyasî bakımdan sağlama almış, konumunu güçlendirmişti. Mervân kendi bölgesinde hakimiyetini sağladığından, kendisi Ermeniyeye'de dururken burada vukû bulan ufak tefek olaylar için oğlu Abdülmelik ve diğer komutanlarını sevk ediyordu. Mervân, kısa süre sonra Dûdâniyye'ye tertip ettiği seferde halife Velid'in de öldürüldüğü haberini aldı.<sup>175</sup>

Gerçi bu esnada Mervân'ın bölgesinde de bir kısım huzursuzluklar baş gösterdi. Sâbit b. Nu'aym el-Cüzâmî adında birisi, Mervân'a isyan etti. Dahhâk el-Hâricî'nin el-Bâb'a yerleştirdiği kimselerden olan Musâfir el-Kassâb, Sâbit'in yanına gelerek onunla aynı görüşte olduğunu ifade ederek kendisine katıldı. Sâbit bunun üzerine onu, Ermeniyeye ve Azerbaycan valiliğine tayin etti. Kimliğini gizleyerek Erdebil'e gelen Musâfir, buradan Haricîler'den olan bir toplulukla hareketle Bâcervân'a gitti. Burada kendilerine katılanlarla birlikte, topluca Versân'a gittiler. Mervân'ın valiliğinde onun Versân topraklarını ihya ettirerek, şehri tahkim ettirdiği nakledilmektedir.<sup>176</sup>

Versân'dan olan katılımımla birlikte Beylekân'a Musâfir'in liderliğinde yürüyen bu topluluk Yunân'da<sup>177</sup> karargahlarını kurdular. Tabî olarak Belâzurî'nin bu metninden Hâricîlere olan bu katılımımla birlikte şehirlerin onların ellerine geçip geçmediğine dair bir malumat yer almamaktadır, fakat anlaşıldığına göre şehirler gezilerek kendi düşüncelerindeki insanların desteklerinin temin edilmesine çalışılmaktadır. Bütün bunlar olurken Ermeniyeye Mervân tarafından vali tayin edilen İshak b. Müslim ise Sisecân'daki Kilâb kalesinde Musâfir'le savaşmaya devam ediyordu.<sup>178</sup>

<sup>173</sup> Halife, 232.

<sup>174</sup> Halife, 239; İbn A'sem, VII-VIII, 328.

<sup>175</sup> Belâzurî, 294.

<sup>176</sup> Yâkut, V, 426.

<sup>177</sup> Mustafa Fayda çevirisinde burasını Donan olarak vermektedir. Bkz. Mustafa Fayda çevirisi s. 300.

<sup>178</sup> Belâzurî, 294.



Yezîd b. Velîd'in 126 (744) yılında Halife Velîd b. Yezîd'i öldürterek iktidarı ele geçirmesiyle, bölge valisi Mervân bu sefer yeni halifeye biat etmedi.<sup>179</sup> Bir halifenin öldürülmesi diğeri için ise kısa süre sonrasında hastalıktan vefat etmesi üzerine Ermeniyeye ve Azerbaycan valisi olan Mervân'ın, topladığı bir ordu ile Dimaşk'e yürütmesine ve burada halifeliğini ilan etmesine neden oldu. Onun 127-132 (744-749) yılları arasında 5 yıl 10 ay gibi süren halifeliğinde iç karışıklıklarla uğraşması, Ermeniyeye, Azerbaycan ve daha ilerisinde Hazar topraklarında ne tür olayların olduğunu unutturmuş görünmektedir.

Emevî ailesinin kendi içinde kavgaya tutuşması, Abbâsî ihtilalinin ayak sesleri ile birlikte uzak coğrafyalarda vukû bulan isyanlar artık bir devrin kapanmakta olduğunu işaretini veriyordu. Mervân babasının valiliği dönemlerinden başlayarak ve ileri ki dönemlerde hem komutan hem de vali olarak kazandığı tecrübe ve birikimi kendi halifeliğinde gösteremedi. Altı yıla yakın süren halifeliği karışıklıklar içerisinde geçti ve Abbâsî askerleri tarafından Zilhicce 132 (Temmuz 750) öldürüldü. Böylece 41 (661) yılında Muâviye b. Ebû Süfyân tarafından kurulmuş olan Emevî hanedanı takriben bir asır sonra Mervân b. Muhammed'in öldürülmesiyle tarihe karıştı.



### Hazarları Yükselişi: M. S. 600-850

<sup>179</sup> İrfan Aycan-İbrahim Sarıçam, *Emevîler*, Ankara 1993, s. 89.

Harita 8: Kaynak:

[http://www.bibliotecapleyades.net/imagenes\\_sociopol/khazar03\\_03.jpg](http://www.bibliotecapleyades.net/imagenes_sociopol/khazar03_03.jpg)  
30.09.2011

### Abbâsîler Döneminde Kafkasya'nın Güneyinde İslâm Hâkimiyeti

Emevî hanedanının yıkılıp yerine Abbâsî hanedanlığının kurulmasıyla birlikte halifelîğe Ebû'l-Abbâs es-Saffâh (132-136/749-754) geçti. Onun Cezîre ve Ermenîye valisi olan, Ebû Ca'fer el-Mansûr, yukarıda isyana kalkıştıklarını söylediğimiz Müsâfir ve adamları üzerine bir ordu gönderdi. Bu ordu onları yenilgiye uğrattı ve Müsâfir öldürüldü. Bu sırada Beylekan halkı, Kuded b. Asfar el-Beylekânî liderliğinde ayaklanıp, el-Kilâb kalesine sığınmışlardı. Bunlar eman alıp, sığındıkları kaleden çıktılar.<sup>180</sup>

Ebû Ca'fer el-Mansûr, halifelîğinde Ermenîye'ye, annesi bir Ermeni olan Yezîd b. Üseyd es-Sülemî'yi,<sup>181</sup> Azerbaycan'a ise Yezîd b. Hâtim (el-Muhellebî)'i vali olarak tayin etti.<sup>182</sup> Görüldüğü üzere Emevîler zamanında tek valinin yönettiği bu iki bölge artık iki ayrı vali tarafından yönetilmek zorunda kaldı. Emevîlerin çöküşüyle birlikte Müslümanların elinden çıktığı anlaşılan el-Lân kapısı Yezîd tarafından yeniden fetih edildi ve buraya muhafız olarak divân defterlerine kayıtlı askerlerden yerleştirildi.<sup>183</sup>

Diğer taraftan halifenin emriyle Ermenîye valisi, Hazarlarla bir akrabalık bağı kurarak iki devlet arasında bir antlaşma yapılmasını temin etti. Ne var ki bu antlaşma Hazar prensesinin ölümüyle sona erdi. Zira bunun üzerine Hazarlar, İslâm topraklarına büyük bir saldırı gerçekleştirdiler.<sup>184</sup> Hazarlar'ın 145 (765) yılında el-Bâb'dan geçerek Ermenîye'ye girdikleri zikredilmektedir.<sup>185</sup>

Taberî, Astarhan el-Hârezmî yönetimindeki bu saldırının Ermenîye'ye olduğunu ve Hazarlar'ın Tiflis'e de girdiklerini, çok sayıda Müs-

<sup>180</sup> Belâzurî, 300.

<sup>181</sup> Belâzurî, 295.

<sup>182</sup> Ya'kûbî, II, 309; İbn A'sem, VII-VIII, 392.

<sup>183</sup> Belâzurî, 300. Ya'kûbî, Yezîd'in valiliğinde Azerbaycan'a yerleştirilen Arap kabilelerini kısaca zikretmektedir. Bkz. *Tarih*, II, 309.

<sup>184</sup> İbn A'sem, VII-VIII, 394.

<sup>185</sup> Taberî, IV, 477; İbnü'l-Esir, III, 591.

lüman ve zımmîyi öldürüp, birçoğunu da esir aldıklarını nakletmektedir.<sup>186</sup> Büyük Hazar ordusu ile Yezîd komutasındaki İslâm ordusu, Şervân topraklarında karşı karşıya geldi. Yapılan savaşta Müslümanlar büyük kayıp verdiler ve yenilerek Berza'a şehrine çekildiler. Hazarlar büyük miktarda ganimet elde ettiler.<sup>187</sup>

Büyük Hazar saldırısı karşısında Abbâsiler, bununla baş edebilmek ve Hazarları geri atabilmek için Kafkasya'da tahrip edilen surların ve kalelerin yeniden yapılmasına gayret sarfettiler. Emeviler zamanında yapıldığı gibi asker yerleştirerek bunlar için erzak tahsis ettiler.<sup>188</sup> Belâzurî, bölge valisi Yezîd'in, Şervân toprağındaki petrol ve tuz yataklarını İslâm topraklarına dahil ettiğini, buralara gönderdiği tahsildarlar sayesinde Şervân vergilerini topladığını ve ayrıca onun buraya bir vekil tayin ettiğini nakletmektedir. Yine Belâzurî, Yezîd'in bu bölgede Küçük ve Büyük Ercîl şehirlerini yaptırdığından ve Filistinlilerden bir kısım insanı da buraya yerleştirdiğinden bahsetmektedir.<sup>189</sup>

İlerleyen zamanlarda halife Mansûr, Yezid b. Üseyd'i görevinden aldı ve yerine Bekkâr b. Müslim el-'Ukaylî'yi tayin etti. Onun görev süresinin bir yıl dört ay olduğu ifade edilmektedir. Mansûr onu da görevinden azlederek yerine Tay kabilesinden Hasan b. Kahtabe'yi atadı.<sup>190</sup> Hasan, Ermeniyeye bölgesinde es-Sannâriyye isimli topluluğun büyük bir isyan çıkarması üzerine buraya<sup>191</sup> Horâsân, Şâm ve Irak ehlinden oluşan 50.000 kişilik bir orduyla geldi.<sup>192</sup> Hasan, bu askerlerle birlikte Cürzân'a da bir saldırı tertip etti. Diyâraba ve Hâhıt halkı biraraya gelerek Müslümanlara karşı savaştilar. Savaşı, Müslümanlar kazandı. 10.000 isyancı öldürüldü, çok sayıda mal, hayvan ve silah ganimet olarak alındı.<sup>193</sup>

İsyan bastırıldıktan sonra Hasan burada kalarak oğullarından Kah-tabe'yi el-Bâb'a, İbrahim'i Cürzân ülkesine, Muhammed'i ise Ahlât ve

<sup>186</sup> Taberî, IV, 482. Bkz. İbnü'l-Esir, III, 594. Dunlop Hazarlar'ın Tiflis'e saldırılarının nedeni olarak bir Gürcü kroniğindeki Yezid b. Üseyd'in hikayesine benzerlik gösteren bir olayı anlatmaktadır. Bkz. *Hazar Yahudi Tarihi*, 199.

<sup>187</sup> İbn A'sem, VII-VIII, 394.

<sup>188</sup> İbn A'sem, VII-VIII, 395.

<sup>189</sup> Belâzurî, 295.

<sup>190</sup> Belâzurî, 295, 296; İbn A'sem, VII-VIII, 395.

<sup>191</sup> Ya'kûbî, II, 310. Bu topluluk müteakiben yine isyan edecektir. Bkz. II, 378.

<sup>192</sup> İbn A'sem, VII-VIII, 395.

<sup>193</sup> Ya'kûbî bir günde onlardan 16.000 kişinin katledildiğini ifade etmektedir. Bkz. II, 310.

Kâlikâlâ'nın dahil olduğu dördüncü Ermeniyeye vali tayin etti.<sup>194</sup> Belâzurî, Beylekân'da Nehru'l-Hasan'ın, Berza'a'daki Bâğu'l-Hasan'ın ve el-Hasaniyye olarak bilinen çiftliklerin hepsinin ona nispet edildiğini nakletmektedir.<sup>195</sup>

Burada yapılan tahkimat sonrasında bir müddet daha bölgede asayişin temin edildiği görülmektedir. Bu olaydan sonra Hazarlar'ın sınır ihlalleri istisna oluşturmaya başladı. Artık Kuzey Kafkasya'da bir sınır tespit edilerek, böylece Bizans ve Sâsânîlerin geleneksel Kafkas geçitlerini koruma rolünü Müslümanlar aldı. Farsça Derbend olarak zikredilen bu yer artık Bâbu'l-Ebvâb'a (Kapıların kapısı) dönüştü.<sup>196</sup>

Mansûr zamanında Ermeniyedeki önemli şehirlerden olan Versân'ın depremde yıkıldığı, bunun üzerine Ümm Ca'fer Zübeyde bint Ca'fer b. el-Mansûr'un şehri ve şehrin surlarını yeniden yaptırdığı nakledilmektedir.<sup>197</sup> Yine halife Mansûr zamanında bir kısım Slav'ın, Bizans sınırında bulunan Massîsa'ya (Kilikya) yerleştirildiği belirtilmektedir. Bu Slav topluluğunun nereden getirildiği tam olarak anlaşılmamakla birlikte Barthold, bunların Emevî komutanı Mervân b. Muhammed'in seferinde zorla göçürülen Saklablar'dan (Slav) olduğunu zikretmektedir.<sup>198</sup>

Abbâsî devletin kuzey sınırlarında Araplarla Hazarlar arasında başka bir savaş, Halife Hârûn Reşîd (170-193/786-809) zamanında vukû

<sup>194</sup> İbn A'sem, VII-VIII, 395, 396. Belâzurî Arap-Hazar mücadelesinde önemli bir yere sahip olan ve taraflar arasında sık sık el değiştiren Ermeniyeyi dört kısımda ele almakta ve dönemin Ermeniyesi'nin idari yapılanması hakkında bizi bilgilendirmektedir. Buna göre es-Sîsecân ve Arrân'ın birinci Ermeniyeye, Cürzân'ın ikinci Ermeniyeye, el-Büsürrecân, Debil, Siractayr ve Bağrevend'in üçüncü Ermeniyeye, Şimsat, Kâlikâla, Hılât (Ahlat), Erciş ve Bâcüneys'in ise dördüncü Ermeniyeye olarak bilindiğini zikretmektedir. Bkz. *Futûh*, 278. Belâzurî ayrıca yukarıda zikredilenden başka bir sıralamayı daha kitabında yer vermektedir. Sîsecân, Arrân ve Tiflis birinci Ermeniyeye, Siractayr, Bağrevend, Debil ve el-Büsürrecân ikinci Ermeniyeye, Kâlikâla, Hılât, Erciş ve Bâcüneys üçüncü Ermeniyeye, Şimsat ise tek başına dördüncü Ermeniyeye olarak bilindiğini söylemektedir. Bkz. Belâzurî, 278. Ya'kûbî ise Tiflis'i ele aldığı kısımda Ermeniyeyi üç kısımda göstermektedir. Birinci kısım Debil, Kâlikâlâ, Hılât, Şimşât, es-Sevâd. İkinci kısım Berza'a, Beylekân, Kile (Kible), el-Bâbu'l-Ebvâb. Üçüncü kısım ise Hürzân (Cürzân), Tiflis. Ermeniyeyi anlattığı kısımda ise birinci kısım olarak Kâlikâlâ, Hılât, Şimşât'ı, ikinci kısım olarak Hürzân (Cürzân), Tiflis, Bâbu'l-Lân Şehri, üçüncü kısım olarak ise er-Rân'ın şehri Berza'a, Beylekân ve Bâbu'l-Ebvâb'ı vermektedir. Bkz. Ya'kûbî, *Kitâbu'l-Buldân*, 207, 208.

<sup>195</sup> Belâzurî, 295.

<sup>196</sup> Peter B. Golden, "Hazarlar", *Hazarlar ve Musevîlik*, haz. Osman Karatay, Çorum 2005, s. 16.

<sup>197</sup> Yâkût, V, 426.

<sup>198</sup> Belâzurî, 227; bkz. Barthold, "Slavlar", *İA*, c. X, İstanbul 1979, s. 730.

buldu. Kafkaslar'da devam eden kargaşa önlenemeyince<sup>199</sup> Hârun Reşid döneminde, Hazarlarla iyi ilişkiler kurulması için -daha önce geçtiği üzere- Yezid b. Üseyd'in evliliğine benzer bir başka evlilik yapıldı. Bunun için Vali Fazl b. Yahyâ, Hakan'ın kızı ile evlendi. Hâkan'ın kızı Berza'a'da vefat edince, Hazarlar, Hakan'ın kızının tabi bir şekilde değil de, hile ile öldürüldüğünü kabul ederek rahatsızlıklarını beyan ettiler ve Müslümanlara karşı savaş kararı aldılar.<sup>200</sup> Gerçi Hazar saldırısının nedeni başka hususlarla da açıklanmakla birlikte, burada önemli olan Hazarların yeniden İşlâm topraklarına saldırdıklarıdır. İşlâm ülkesine giren Hazar ordusu Müslümanlara ve zimmilere saldırarak 100.000'den fazla esir ve ganimet almış<sup>201</sup> ve çok sayıda Müslümanı da katletmiştir.<sup>202</sup>

Harûn Reşid bir iki vali değişikliği sonrasında bu defa Azerbaycan'ı da dahil ederek Ermeniye valiliğine Yezid b. Mezyed'i yeniden tayin etti.<sup>203</sup> İkili yönetimin bölge için faydalı olmadığı anlaşılmış olmalı ki halife yeniden iki bölgenin yönetimini tek valiye bırakmak zorunda kaldı. Halifenin Yezid'in ardından bölgeye başka ordular da sevk ettiği, özellikle Huzeyme b. Hâzim yönetiminde bir ordu gönderdiği belirtilmektedir. Gönderilen bu orduların Hazarlar'ı kovdukları ve onların Derbend'ten girdikleri geğiği de kapattıkları ifade edilmektedir.<sup>204</sup> 182 (798-799) yılında Kafkasya'nın güneyine yapılan bu saldırı, artık son büyük Hazar saldırısı oldu.

<sup>199</sup> Bkz. Dunlop, 198.

<sup>200</sup> Taberî, IV, 646; İbnü'l-Esir, IV, 182.

<sup>201</sup> Taberî, IV, 647; İbnü'l-Esir, IV, 58. Ya'kûbî rakam vermeksizin çok sayıda Müslümanın, çoluk çocuk denilmeden katledildiğini, şehirlerin yakıldığını nakletmektedir. *Tarih*, II, 377.

<sup>202</sup> İbn A'sem, VII-VIII, 412.

<sup>203</sup> Taberî, IV, 646, 647; İbn A'sem, VII-VIII, 412; İbnü'l-Esir, IV, 58.

<sup>204</sup> Taberî, IV, 647; İbnü'l-Esir, IV, 58.



Harita 9: Kaynak:

[http://www.bibliotecapleyades.net/imagenes\\_socipol/khazar03\\_01.jpg](http://www.bibliotecapleyades.net/imagenes_socipol/khazar03_01.jpg)  
30.09.2011

Artık Hazar tehlikesi olmasa da onların açtıkları yaralar henüz kapatılmadan bölgede yeniden büyük bir sorun baş gösterdi. Bu sorun ilk Abbâsîleri uğraştıran önemli bir isyan olan Bâbek hareketidir. Abbâsîlerin en büyük yardımcılarından olan Ebû Müslim'in, onlar tarafından öldürülmesi sonrasında, taraftarlarının başlattığı ve kanlı bir şekilde Abbâsîlerce bastırılan bu hareket, kısa süre sonra yeni bir fırkanın doğmasına kaynaklık etti. Başlangıçta intikam amaçlı ve siyasi bir karakter taşıyan bu hareket zamanla dini bir mahiyet kazanarak Hürremiyye adını aldı. Hürremiyye, Müslüman hakimiyetinden kurtulmak için oluşturulmuş Fars nitelikli bir teşkilattı. Hürremiyye'nin dini inanışlarını burada detaylıca ele alacak değiliz, fakat bunların inanışların hiçbir şekilde İslâm dinine uygun olmadığını belirtmemiz gerekir. Hürremî isyanının lideri olan Bâbek'in menşei ile ilgili muhtelif rivayetler zikredilmekle birlikte asıl önemli olan husus onun isyan ettiği ve uzun bir süre tutunabildiği coğrafyanın, Kafkasya'nın güney hatları olan Azerbaycan ve Arrân bölgeleridir. Uzun süre burada yaşamını sürdürmesinden, Bâbek'in bu coğrafyanın çocuğu olduğu kabul edilmektedir. Başlangıçta efsanevi bir mahiyet arz eden hayat hikayesi, 201 (816) yılında

başlattığı isyanla birlikte daha detaylı olarak bilinebilmektedir. Bâbek kalkıştığı isyanla öncelikli olarak yaşadığı bölgedeki Müslüman ahaliye saldırıp, çoluk çocuk demeden katletmiştir. Giderek bölgede etkinliğini artırınca Müslümanlar, bu bölgeden daha güvenli yerlere göç etmek zorunda kaldılar. Durumun vehametini anlayan halife Me'mûn, Yahyâ b. Muâz'ı, Ermeniyeye valiliğine getirerek, isyanın ivedilikle bastırılmasını emretti. 205 (820-821) yıllarında ona karşı bir dizi savaş gerçekleştiren vali başarısız olunca azledildi. Yeni Ermeniyeye ve Azerbaycan valisi olarak tayin edilen İsâ b. Muhammed de Bâbek'in üzerine çok sayıda birlik sevk etmişse de bunların hepsi yenilgiye uğradı. Diğer taraftan halifenin Anadolu fetihleriyle uğraşması, Bâbek'i bu bölgede bir süre daha varlığını sürdürmesine imkan tanıdı.<sup>205</sup>

201-222 (816-837) yılları arasında Abbâsî hilafetini uzun süre meşgul eden bu isyan, İran'ın kuzeybatısı ile Azerbaycan'ın güneyi ve Ermeniyeye'nin bir bölümünü ihtiva eden geniş bir coğrafyada yayıldı. Abbâsîlerin yükseliş devrinde gerçekleşen bu isyanın, bastırılmasının bu kadar uzun sürmesi, bölgeye ciddi zararlar verdi.<sup>206</sup>

Halife Vâsık Billâh b. Mu'tasım döneminde (227-232/842-847) ancak Ermeniyeye ve Azerbaycan topraklarında sukunetin temin edildiği görölmektedir. Bu dönemde Ermeniyeye valisi olarak Tiflis'de ikamet eden İşhak b. İsmail'in, bölgedeki mahalli hükümdarlar ve Hazar hakanı ile gayet olumlu ilişkilerinin olduğu anlaşılmaktadır.<sup>207</sup>

Halife Mütevekkil Alellâh döneminde (232-247/847-861) ise Selmân b. Rebi'a tarafından daha önce fethedilen Şemkur şehrinde toplanan ve kendilerine Sâverdiyeler adı verilen bir topluluğun, Yezid b. Üseyd'in Ermeniyeye'den ayrılması sonrasında şehri yakıp yıktığı ve şehre büyük zarar verdikleri nakledilmektedir. Bu durum üzerine el-Mu'tasım Billâh'ın azatlısı Ermeniyeye, Azerbaycan ve Şimsat valisi Boğa'nın 240/854-855 yılında şehri tamir ettirdiği, İslâm'a girmek isteyen bir Hazar topluluğunu da buraya yerleştirdiği zikredilmektedir. Berza'a'dan

<sup>205</sup> Adem Apak, *Anahatlarıyla İslâm Tarihi, 4, (Abbâsîler Dönemi)*, İstanbul 2011, s. 180-186.

<sup>206</sup> Bu isyan hakkında geniş bilgi için bkz. Mehmet Azimli, *Abbâsîler Dönemi Babek İsyanı*, Ankara 2004.

<sup>207</sup> İbn Hurdazbih, 162, 163.



gelen tüccarların bir kısmının da buraya yerleştirilmesiyle Mütevekkiliyye adı verilen yeni bir şehrin kurulduğu da aktarılmaktadır.<sup>208</sup>

Halife Mütevekkil zamanında vukû bulan iç karışıklıklar, çoğunlukla doğu eyaletlerinde oluyordu. Abbâsî merkezî otoritesinin giderek zayıflamasıyla, muhtelif dinî ve etnik gruplar, merkezî idareye karşı baş kaldırmışlardı. Özellikle Hazar sınırlarına yakın olan Azerbaycan'da 234 (848-849) yılında Muhammed b. Bu'ays tarafından başlatılan isyan ile bir diğer sınır bölgesinde Ermeni beylerinin başlattıkları isyanlar oldukça büyük tehlike arz ediyordu.<sup>209</sup>

Ermeniye'de her ne kadar Müslüman hakimiyeti söz konusu olsa da mahalli idare Ermeni beylerin kontrolündeydi. Müslüman idareciler, devlete karşı ortaya çıkabilecek herhangi bir isyanın bastırılmasında ve haracın toplanmasında görev alıyorlardı. Mütevekkil'in henüz halife olduğu esnada bölgede karışıklıklar çıkartan Ermenilerin isyanlarının bastırılması için 233 (848) yılında görevlendirilen Yusuf b. Muhammed b. Yusuf el-Mervezî'nin zecrî uygulamaları ters tepmiş ve başta el-Artân (Muş) hakimi Bukrat (Bagarat Bagratuni), Büsfürrecân (Vaspurkan) Patriği Aşot b. Hamza b. Câcık olmak üzere çok sayıda Ermenî isyan ederek, Ebû Sa'id'in ordusunu yenmişlerdi. Gönderilen Abbâsî orduları bu isyanı ancak bastırabilmişlerdi.<sup>210</sup>

Diğer taraftan Cürzân'ı ele geçirerek kendi başına buyruk hareket eden, Emevîlerin mevlası, eski Ermeniye valisi İsmail b. İshak, iç karışıklıklardan istifade ederek halifenin emirlerini yerine getirmediği gibi bölgedeki Ermenî beylerini de isyana teşvik ediyordu. Bu sorunun çözülmesi için bu dönemde uğraşıldı. Boğa el-Kebîr'in ordusu tarafından kuşatılan Cürzân, kısa süre sonra Abbâsîlerin kontrolüne girdi. Müteakiben Arrân, Sîsecan gibi Ermeni isyancılara yardımcı olan şehirler kontrol altına alındı. Böylece sınırlarda yeniden merkezî otoritenin gücü tesis edilmiş oldu.<sup>211</sup>

<sup>208</sup> Belâzurî, 286; İbnü'l-Esîr, II, 233. Peter B. Golden, *K'art'lis C'xovreba* dan alıntı yaparak 100 Alan ailesiyle birleşen 300 Hazar ailesinin Boğa tarafından şehre yerleştirildiğini zikretmektedir. *Hazar Çalışmaları*, çev. Egemen Çağrı Mızrak, İstanbul 2006, s. 157.

<sup>209</sup> Ya'kûbî, II, 450; bkz. Yıldız, *İslamiyet ve Türkler*, 206-208.

<sup>210</sup> Belâzurî, 296, 297.

<sup>211</sup> Belâzurî, 296, 297.



Makalemizde sıklıkla kullandığımız eski kaynaklarımızdan olup Futûhât kitapları içerisinde önemli bir yere sahip olan Belâzurî'nin (279/895) Fütûhu'l-Büldân isimli eserinde çalıştığımız dönemlerle ilgili önemli veriler bulunmaktadır ve biz yeri geldikçe bunları sizlerle paylaşmış olduk. Belâzurî, Ermeniye (İrminiye) Fetihleri<sup>212</sup> başlığında özellikle birbirleriyle bağlantılı olan Ermeniye, Azerbaycan ve Hazarlarla olan savaşlara geniş olarak, fakat eksikliklerini diğer kaynaklardan ancak tamamlayabildiğimiz ölçüde değinmiş olup kitabında bu bilgileri aldığı ravilerin isimlerini de zikretmektedir. Mesela; "Berza'a sakinlerinden Muhammed b. İsmail, Ebû Berâ Anbese b. Bahr el-Ermenî, Muhammed b. Bişr el-Kâli (şeyhleri), Bermek b. Abdullah ed-Debilî, Muhammed b. el-Muhayyis el-Hılâtî ve Ermeniye işlerini bilen ilim adamlarından bir kısmı, Debîl halkı şeyhleri ve bunlardan Bermek b. Abdullah yolu ile, Muhammed b. İsmail ve Berza'a halkı şeyhlerinden bazıları yolu ile, Ermeniyeli şeyhler yolu ile rivayet edilmiştir" gibi ifadeleri kullanan Belâzurî, bu kişilerin sözlerini bir araya getirdiğinden ve bir kısmıyla diğerlerini tamamladığından bahsetmektedir.<sup>213</sup> Belâzurî'nin bu kaynaklarına bakıldığında ilk İslâm fetihleri sonrasında Ermeniye ve Azerbaycan topraklarında hatırı sayılır bir Müslümanlaşmanın olduğu anlaşılmaktadır. Bölgede İslâm hakimiyetinin sağlam temeller üzerine kurulması, idarenin buralara zorla insan naklederek yeni şehirler oluşturması bu durumu takviye etmiş görünmektedir.

Emevîler ve Abbâsîler dönemlerinde Kafkasya'nın güneyindeki faaliyetleri ele aldığımız bu çalışmada son olarak önemli olduğunu düşündüğümüz iki olaya daha burada yer vermek istiyoruz. Zira şimdiye kadar anlattıklarımızda, Müslümanlar ile bölge halkı arasındaki çatışmalar konu edinmişti. Bilhassa bu iki olayda ise muhatablar, bölge insanı olmayıp, çok uzak diyarlardan Hazar denizi ve Azerbaycan topraklarına gelip buralara yönelik bir dizi askeri faaliyette bulunan, Müslümanların Rus olarak nitelendirdikleri savaşçılardı.

Muktedir Billâh Dönemi (295-320/908-932)'nde bugünkü Ukrayna topraklarına, daha kuzeyden nehirleri takip ederek gelen ve Kiev mer-

<sup>212</sup> Arap kaynaklarında genellikle İrminiye olarak zikredilen Ermenistan'ı, biz metin içinde muhtelif yerlerde Ermeniye olarak vermeyi uygun gördük.

<sup>213</sup> Belâzurî, 272-297.

kezli idare tesis etmiş olan Ruslar'ın, İdil Volga Bulgarları ve Hazarlarla ticarî bağlantılar kurdukları anlaşılmaktadır. Rusların Hazarlarla yaptıkları bir antlaşma, bilhassa Azerbaycan topraklarında farklı gelişmelerin yaşanmasına neden oldu. Ruslar 300/913 yılında 500 kadar gemiyle Hazar ülkesinden, ele geçirdikleri ganimetin yarısını Hazarlar'a vermek şartıyla onların izniyle geçerek, Hazar Denizi'ne girdiler ve Hazar sahillerini yağmalamaya başladılar. Rus saldırıları Gilan, Deylem, Taberistan, Cürcân sahilindeki Abaskun,<sup>214</sup> Neffâta Ülkesi (Baku ve civarı) ve Azerbaycan civarına kadar ulaştı. Denize üç günlük uzaklıkta bulunan Erdebil şehrine kadar giderek burada halkı katlettiler. Rus saldırıları Hazar sahiline sınır olan toplulukları dehşete düşürdü. Zira anlaşıldığı üzere dışarıdan o ana kadar bölgede böyle dehşet verici bir saldırı olmamıştı. Hazar denizinde ancak ticarî yolculuklar ve balıkçılık için gemiler dolaşıyordu.<sup>215</sup>

Rusların bu saldırıları karşısında mahallî bölge yöneticileri direnişe geçti. İbn Ebû Sâc'ın bir ordusu Ruslar'a karşı savaştı. Yine Şirvân hükümdarı Ali b. el-Heysem, halkın desteğiyle Rusların çapul sonrasında saklandıkları Neffâta sahillerindeki adalara gemilerle asker çıkartarak onları imha etmeye çalıştı. Ne var ki yapılan savaşı Ruslar kazandı ve bu durum onların birkaç ay daha Hazar sahillerinde kalmalarına yaradı. Çapullar sonrasında aldıkları ganimetlerle geri dönmeye karar verince Ruslar, geldikleri gibi Hazar nehirlerinden Hazar Hakanı'na söz verdikleri ganimetin yarısını da ona teslim ederek geçtiler. Hazar Hakanlığı'nda yaşayan Müslümanlar, Rusların bu yaptıklarını duyunca Hakan'a, kardeşlerinin intikamını alabilmek için harekete geçtiler. 30.000 civarında Rus böylece kılıçtan geçirildi, 5.000 Rus ise bindikleri gemileri ile ancak kaçabildi. Rusların galibiyet ve ganimetle başlayan bu uzun soluklu seferleri, hezimetle sonuçlandı. Ruslar bu hezimet sonrasında bir süre daha böyle bir sefere kalkışamadılar.<sup>216</sup>

<sup>214</sup> Hazar denizinde bulunan 4 adadan birisidir. Diğer adalar ise Siyâhkuh, Havz el-Ker ve Sehilan adalarıdır. Geniş bilgi için bkz. el-İdrisi, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Abdullah b. İdris el-Hamûdî el-Hasenî (560/1165), *Kitâbu Nüzheti'l-Müştâk fi İhtirâki'l-Âfâk*, c. II, Kahire 2002, s. 832.

<sup>215</sup> Mes'ûdî, I, 195, 195.

<sup>216</sup> Mes'ûdî, I, 195-197.

332 (943-944) yılı yazında Ruslar Hazar denizi sahillerinde yeniden görüldüler.<sup>217</sup> Başarısız Konstantinopolis seferi sonrasında utancından Kiev'e dönemeyen Oleg'in liderliğinde Ruslar, yeni yurt edinmek amacıyla Hazar Denizi'ne indiler.<sup>218</sup> Kür nehrinden geçerek Azerbaycan topraklarında bulunan Berza'a'yı işgal ettiler. Burada takriben bir yıl kalan işgalciler, Merzuban b. Muhammed'in defaatle onları çıkartmaya yönelik saldırılarını püskürttüler. Ruslar bir ara Merağa tarafına yönelmişler, burada buldukları meyveleri yeyince de hastalığa yakalanarak birçoğu ölmüşlerdi. Komutanlarının da öldürüldüğü bir savaş sonrasında Ruslar, Müslümanlara karşı daha fazla mukavemet gösteremeyeceklerini de anlayınca, burada sığındıkları kaleyi terk ile Kür nehrine ulaşmışlar, oradan da gemilerine binerek çekip gitmişlerdir.<sup>219</sup> Abbâsîler döneminde bu saldırı Kafkasya'nın güneyine Azerbaycan topraklarına yapılmış olan son saldırı olarak kaldı.



### Hazarların Yıkılma Süreci M. S. 850-965

<sup>217</sup> İbn Miskeveyh, Ebû Ali Ahmed b. Muhammed (421/1030), *Kitâbu Tecâribi'l-Ümem*, c. II, Mısır 1915, s. 62, 63; İbnü'l-Esir, V, 245.

<sup>218</sup> S. Schechter, "An Unknown Khazar Document", *The Jewish Quarterly Review*, III-2, Pennsylvania 1912, s. 218.

<sup>219</sup> İbn Miskeveyh, a.g.e., II, 62; İbnü'l-Esir, V, 245-247.

Harita 10: Kaynak:

[http://www.bibliotecapleyades.net/imagenes\\_sociopol/khazar03\\_04.jpg](http://www.bibliotecapleyades.net/imagenes_sociopol/khazar03_04.jpg)  
30.09.2011

### Sonuç

Asya, Avrupa ve Afrika kıtalarının kesiştiği jeopolitik ve jeostratejik açıdan dünyanın en önemli bölgelerinden biri olan Kafkasya, tarihte pekçok devletin ele geçirmeye çalıştığı önemli ve bir o kadar da stratejik bir mevkide yer almaktadır. Kafkasya'nın güney hattı verimli ve münbit olmasından dolayı bilhassa Kafkasya'nın kuzeyindeki toplulukların ilgisini çekmiştir. Sâsânîlerin bu yağmacı topluluklara engel olabilmek için Kafkas geçitlerine şehirler, kaleler ve surlar yaptıklarından bahsetmiştik.

Kafkasya'nın güneyinde, varlığını bugün bile sürdüren birçok topluluk bulunsa da bilhassa Hıristiyanlığı birkaç yüzyıldır benimseyen Ermeniler, Gürcüler ve Albanlar bunlar içerisinde en önemlileriydi. Müslümanların Ermeniyeye dediği ve Bizans imparatorluğunun doğu bölgesinde yer alan bölge Ermeni teması olarak adlandırılmıştı. Ermeniler kendileri gibi Hıristiyan olan Bizans idaresinden memnun değildi. Azerbaycan toprakları ise Sâsânîlerin kontrolünde bulunuyordu. Bu esnada Anadolu toprakları ve bilhassa Kafkasya'nın güneyi devrin iki süper gücünün çatışma alanı olmuştu.

Sâsânîlerin, Müslüman saldırısı ile ortadan kaldırılmasıyla Kafkasya bölgesinde bu defa Müslümanlar varlık gösterdi. Dört Halife döneminde Azerbaycan toprakları Müslüman hakimiyetine girmişti, fakat bu durum bıçak sırtında bir nitelik arz etmekteydi. Emeviler döneminde ise Bizans'la bu coğrafyanın ele geçirilmesine yönelik bir dizi çekişme vuku buldu. Halife Abdülmelik döneminde Bizans'ın saf dışı bırakılmasıyla birlikte bu coğrafyada diğer topluluklara göre daha etkin oldukları anlaşılan Ermeni kırıallıklar, Emevî saldırılarına karşı ciddi mukavemet gösterdiler, fakat Müslümanlar tarafından yenilgiye uğratıldılar. Bu halife döneminde artık Ermeniyeye ve Azerbaycan toprakları kesin olarak İslâm hakimiyetine girdi.

Bu andan itibaren Bizans'ın eski müttefiki Hazar devleti, ilk etapta Emevileri çok fazla meşgul etti. Emeviler Ermeniyeye ve Azerbaycan top-

raklarındaki Neşevâ ve Berze'a gibi şehirleri tahkim ederek, Kafkasya'nın kuzeyine yönelik askeri faaliyetler için ordugâh şehir ve birer lojistik üss olarak kullandılar.

Emevîler döneminde bu bölgede temayüz etmiş olan ve kaynaklarda sıklıkla zikredilen başlıca şehirler şunlardır; Hılât, Debil, Berza'a, Beylekân, Kabala, Neşevâ, Versân, Bâcervân, Şekki, Kamîberan, Hayzan, Şervân (Şirvân), Maskat, Şâbirân ve el-Bâb, Erdebil, Mûgân, Busfurcân ve Sîsecân. Bunların dışında kale şehirler olduğu anlaşılan bir kısım şehir adları da kaynaklarımız da nakledilmektedir. Cevârih, Kesferbis, Kisâl, Hunân, Semsehî, el-Cerdman, Küstescî, Şevşit, Bazelit, Kalercît, Seryâlît, Hâhît, Hûhît, Ertahal, Bâbu'l-Lân, Sannâriyye ve Dûdâniyye bunlardan birkaçıdır.

Bu şehirlerin bir kısmı varlığını koruyarak günümüze ulaşmıştır. Bir kısmı da arkeolojik kazılarla gün yüzüne çıkarılmayı beklemektedir. Bugünkü Ermenistan, Gürcistan ve Azerbaycan topraklarında bulunan bu şehirler, Müslüman Hazar çatışmalarında sıklıkla el değiştirmiş, yakılıp ve yıkılmıştır.

Emevîlerin yerine kurulan Abbâsiler döneminde de Kafkas dağları ve geçitleri devletin kuzey sınırlarını oluşturuyordu. Abbâsiler döneminde Hazarlarla akrabalık bağlarının tesis edilmeye çalışıldığı görülmektedir. Hazar prenseslerinin hayatlarını kaybetmesi Müslüman Hazar mücadelesini yeniden başlatarak, Hazarların Kafkasya'nın güney bölgelerini şiddetle yağmalamalarına neden olduğu görülmektedir. Hazarların 182 (798-799) yılında gerçekleştirdikleri son saldırı sonrasında artık Kafkasya durulacaktır. Kafkasya hattı her iki devlet arasında sınırı teşkil ederek, taraflar arasında dostane ilişkiler kurulmaya başlanacaktır.

Ne var ki son Hazar saldırısı sonrasında Abbâsî devletinin Ermeniyeye ve Azerbaycan vilayetini harap edecek ve 20 yıl boyunca hilafet ordularını uğraştıracak olan Bâbek isyanı da bu coğrafyada vuku buldu. Bu isyanın Emevîler'den beri bölgede artış gösteren Müslüman varlığını ciddi anlamda tehdit ettiği, bölgedeki Müslümanların daha güvenli bölgelere kaçmak zorunda kaldığı anlaşılmaktadır.

X. yüzyılın başlarında bölgede yeni bir güç olarak ortaya çıkan ve Hazarların izniyle Hazar denizine açılan Rusların, Azerbaycan ve Erme-

niye topraklarındaki saldırgan ve yağma faaliyetleri, ele aldığımız dönemler içerisinde bölgedeki son saldırılar olacaktır. Dışarıdan gelen bu askeri güçle mücadele de bölge insanı ve Abbasilerin başarısız oldukları görülmektedir.

Emevîlerle başlayarak Abbâsiler dönemlerinde Ermeniyeye ve Azerbaycan topraklarında, nüfus hareketliliği ve ciddi anlamda Müslümanlaşmanın olduğu, annesi Ermeni olan komutan ve valilerin bölgede görev almasından ve dahi tesis edilen şehirlerden anlaşılmaktadır. Ayrıca bizim için bu bölgeye dair önemli malumat veren kaynaklardan birisi olan Belâzurî'nin ifadelerinden -ki onun kaynakları arasında pek çok Ermeni bulunmaktadır- bu durum daha belirgin bir şekilde fark edilmektedir.

#### Kaynakça

- Apak, Adem, *Anahatlarıyla İslâm Tarihi, 4, (Abbâsiler Dönemi)*, İstanbul 2011.
- Artamonov, M. İ., *Hazar Tarihi, Türkler, Yahudiler, Ruslar*, Rusçadan çev. Ahsen Batur, İstanbul 2004.
- Aycan, İrfan, "Emevîler Dönemi Sonuna Kadar Müslüman Arapların Türklerle İlk Münasebetleri", *Türkler*, ed. Hasan Celal Güzel, Kemal Çiçek, Salim Koca, c. IV, Ankara 2002, s. 321.
- Aycan, İrfan, *Saltanata Giden Yolda Muâviye b. Ebî Süfyân*, Ankara 2001.
- Aycan, İrfan-İbrahim Sarıçam, *Emevîler*, Ankara 1993.
- Aydın, Mustafa, "Şeki", *DİA*, c. XXXVIII, İstanbul 2010, s. 489.
- Azimli, Mehmet, "Mesleme b. Abdümelik ve Fütuhâtı", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Diyarbakır 2000, c. II, s. 85-103.
- Azimli, Mehmet, *Abbasiler Dönemi Babek İsyanı*, Ankara 2004.
- Bahadır, Gürhan, "Anadolu'da Bizans-Sasani Etkileşimi", *Turkish Studies*, Winter 2011, c. VI-1, s. 685-703.
- Barthold, "Slavlar", c. X, *İA*, İstanbul 1979, s. 729-731.
- Belâzurî, Ahmet b. İsa b. Ca'fer (279/895), *Fütûhu'l-Buldân*, Thk. Abdullah Enîs et-Tabbâ'- Ömer Enîs et-Tabbâ', Beyrut 1987, ayrıca çevirisi için bkz. Mustafa Fayda, Ankara 2002.
- Bi, Mahmut, *Kafkas Tarihi*, İstanbul 2007.

- Brook, Kevin Alan, "Hazar-Bizans İlişkileri", çev. Zülfiye Veliyeva, *Türkler*, c. II, Ankara 2002, s. 473-480.
- Demirci, Mustafa, "Abbâsiler ile Hazarlar Arasındaki İlişkiler (VII-IX. Y.Y.)", *Uluslararası Tarih ve Sosyal Araştırmalar Dergisi, Tarihin Peşinde*, Sayı V, 2011, s. 109-124.
- Dunlop, D. M., *Hazar Yahudi Tarihi*, çev. Zahide Ay, İstanbul 2008.
- Dursun, Davut, "Kafkasya", *DİA*, c. XXIV, İstanbul 2001, s. 157.
- Erkoçoğlu, Fatih, "Abdülmelik b. Mervân'ın Para Reformu", *İSTEM*, Sayı 8, Konya 2006, s. 171-186.
- Ezdî, Ebû Zekeriya Yezid b. Muhammed b. İyâs b. el-Kâsım, *Tarihu'l-Mavsıl*, thk. Ali Habîbe, Kahire 1967.
- Ghewond, *History*, haz. Robert Bedrosyan, New Jersey 2006.
- Golden, Peter B., "Hazarlar", *Hazarlar ve Musevîlik*, haz. Osman Karatay, Çorum 2005.
- Golden, Peter B., *Hazar Çalışmaları*, çev. Egemen Çağrı Mızrak, İstanbul 2006.
- Halife b. Hayyât, Ebû 'Amr b. Ebû Hubeyre el-Leysi el-'Ufurî, (240/854), *Tarih*, haz. Mustafa Necib Fevvâz-Hikmet Fevvâz, Beyrut 1995.
- Himyerî, Muhammed b. Abdulmun'im, (727/1327), *Kitâbu'r-Ravzi'l-Mi'târ fi Haberi'l-Aktâr*, thk. İhsan Abbâs, byy 1980.
- Hinz, Walter, *İslâm'da Ölçü Sistemleri*, çev. Sevim Acar, İstanbul 1990.
- Hudûdu'l-A'lem, (The Regions of the World)*, çeviri ve izah. V. Minorsky, Londra 1937.
- İbn Abdülhakem, Ebû Muhammed Abdullah, *Sîretu Ömer b. Abdilaziz*, tsh. Ahmed 'Ubeyd, Kahire 1977.
- İbn A'sem, Ebû Muhammed Ahmed el-Kûfî (314/926), *el-Fütûh*, Beyrut 1986.
- İbn Miskeveyh, Ebû Ali Ahmed b. Muhammed (421/1030), *Kitâbu Tecâribi'l-Ümem*, Mısır 1915.
- İbn Tağrıberdî, Cemâleddin Ebû'l-Mehâsin Yûsuf el-Atabekî, *en-Nucûmu'z-Zâhire fi Mülûku Mısır ve'l-Kâhire*, Kahire 1929.
- İbnü'l-Esir, İzzeddîn Ebu'l Hasen Ali b. Ebû'l-Kerem eş-Şeybânî, (630/1233), *el-Kâmil fi't-Târih*, thk. Mektebu't-Turâs, Beyrut 1989.

- İdrîsî, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Abdullah b. İdrîs el-Hamûdî el-Hasenî (560/1165), *Kitâbu Nüzheti'l-Müştak fi İhtirâkî'l-Âfâk*, Kahire 2002.
- Kalankatlı Moses, *Alban Tarihi, Son Hunlar/Hazarlar/Ermeniler/Terekemeler*, Mhitar Koş, (Rusça ve İngilizce Nüshaları Karşılaştırarak Azerbaycan Türkçesine çev. Ziya Bünyadov, Türkiye Türkçesi: Yusuf Gedikli, İstanbul 2006.
- Kazvîni, Zekeriyâ b. Muhammed b. Mahmûd, (682/1283), *Âsârü'l-Bilâd ve Ahbâru'l-'Ibâd*, Beyrut trz, s. 595.
- Kırzioğlu, Fahrettin, "Selçuklu Fetihleri'nden (1064-1071) Önce Doğu-Anadolu Türk Boy ve Oymakları'ndan Kalma Dağ ve Su Adları", *Türk Yer Adları Sempozyumu Bildirileri*, Ankara 1984.
- Mes'ûdî, Ebû'l-Hasen Ali b. el-Hüseyin, (346/957), *et-Tenbîh ve'l-İşrât*, Bağdat 1938.
- Mes'ûdî, Ebû'l-Hasen Ali b. el-Hüseyin, (346/957), *Murûcu'z-Zeheb ve Me'âdinu'l-Cevher*, thk. Sa'îd Muhammed el-Lehhâm, I-IV, Beyrût 1997.
- Minorsky, V., "Kuba", *İA*, c. VI, Eskişehir 1997, s. 924, 925.
- Minorsky, V., "Tiflis", *İA*, c. XII-1, İstanbul 1979, s. 264-279.
- Noonan, Th. S., "Why Dirhams First Reached Russia: The Role of Arab-Khazar Relations in the Development of the Earliest Islamic Trade with Eastern Europe." *Archivum Eurasiae Medii Aevi*, c. IV, (Wiesbaden 1984), s. 151-282.
- Ostrogorsky, Georg, *Bizans Devleti Tarihi*, çev. Fikret İşıltan, Ankara 1981.
- Rasonyi, Lazslo, *Türk Devletlerinin Batıdaki Vârisleri, ve İlk Müslüman Türkler*, haz. Ş. K. Seferoğlu, Adnan Müderrisoğlu, Ankara 1983.
- Schechter, S., "An Unknown Khazar Document", *The Jewish Quarterly Review*, c. III-2, Pennsylvania 1912, s. 181-219.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, (310/932), *Tarîhu't-Taberî*, Beyrût 1997,
- Tereşçenko, Aleksey, "Hazarlar ya da Unutulmuş Bir Halkın Tarihi Yerlerinin Durumu Hakkında", *Hazar İmparatorluğu VII.-XI. Yüzyıllar, Atlı Bir Kavmin Gizemi*, haz. Jacques Piatigorsky-Jacques Sapir, çev. Hande Güreli, İstanbul 2007.



- Tezcan, Mehmet, "V. Yüzyılda Ermeni-Sasani Savaşları Ve Ermenilere Hun Desteği", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, Sayı XXXII, Erzurum 2007, s. 183-202.
- Theophanes, *The Chronicle*, (An English translation of anni mundi 6095-9305 (A.D. 602-813), with introduction and notes. Harry Turtledove), Philadelphia 1982.
- Togan, Z. Velidi, "Hazarlar", *İA*, c. V-1, İstanbul 1987, s. 398-408.
- Walker, John, *A Catalogue of the Arab-Byzantine and Post-reform Umayyad Coins*, London 1956.
- Ya'kûbî, Ahmed b. Ebû Ya'kub b. Ca'fer b. Vehb b. Vâdih, (284/897), *Târihu'l-Ya'kûbî*, thk. Abdu'l-Emir Mühennâ, Beyrût 1993.
- Yâkût el-Hamevî, Şihâbeddîn Ebû Abdullah Yâkût b. Abdullah er-Rûmî, (626/1228), *Mu'cemu'l-Buldân*, I-V, thk. Ferid Abdülaziz el-Cündî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut trz.
- Yıldız, Hakkı Dursun, *İslâmiyet ve Türkler*, İstanbul 2011.
- Yumanadi, Yakov Yuzmin, Pavel Kuleshov, "Hazarlar", *Türkler*, çev. Babür Turna, ed. H. Celal Güzel-Kemal Çiçek-Sali Koca, c. II, Ankara 2002, s. 464-472.

## Din Öğretiminde Kavram Öğretimi “İman” Kavramı Üzerine Bir Deneme

Concept of Education in Teaching Religion an Essay on The Concept of Faith

Fatih Çakmak<sup>1</sup>

### Özet

İnsanlar yaşam boyu sürekli bir öğrenme ve anlamlandırma çabası içerisindedirler. İnsanı diğer varlıklardan ayıran temel özelliklerinden birisi de inanan bir varlık olmasıdır. Dinin üç temel kavramı vardır: İman; İbadet; Ahlak. Din öğretiminde kavram öğretimi sorunu bir din eğitimcisi açısından önemli bir sorundur. Genelde dine, özelde İslam dinine ait öğrenme konusu yapılacak unsurlar incelendiğinde; karşımıza yukarıdaki temel kavramlar ve öğretimi çıkar. Bu çerçevede temel soru; iman kavramının nasıl öğretebileceğidir. Bu makalede; insanın akıl sahibi olduğu, insanın inanma ihtiyacı, kavramın ne olduğu ve özellikleri, kavram öğretimi ve din öğretimindeki önemi, iman kavramı ve öğretimi konuları ele alınmıştır.

### Anahtar Kelimeler

Kavram; Öğretim, Din Öğretimi; Kavram Öğretimi; İman Kavramı

### Abstract

People are learning and interpretation effort in a constant process of life-long. One of the main features that separates man from other assets is that having a presence believers. Religion has three basic concepts: Faith; Worship; Morality. The concept teaching issue in Religious Education is that it is a major problem for religious educators. When analyzed will be the subject of learning that usually religion, in particular of Islam come out the against our above basic concepts and teaching. In this context basic questions is that how can we teach the concept of faith? in this article are discussed these topics: humankind has a

<sup>1</sup> Yrd. Doç. Dr., Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi.

mind, the human need to believe, what is the concept and features, concept teaching and its importance of religious education, the concept of faith and teaching.

### Keywords

Concept; Education; Religious Education; Concept Education; Faith Teaching

### **İnsan; Bilen, Öğrenen, İnanan Bir Varlıktır.**

İnsan, bilen ve öğrendiklerini kavrayan bir varlıktır. O, öğrendiklerini konuşarak ve yazarak başkalarına aktaran bir varlıktır. Allah insana irade vermiştir. Bu özelliği ile insan; tercih etme ve tercih ettiği bir işi gerçekleştirme gücüne sahiptir. Bu nedenle insan yapıcı ve üretici bir varlıktır. Bu özellikleri sayesinde çalışarak en küçük şehirlerden dev sanayi ürünlerine, güzel sanatlardan mimariye kadar pek çok şey meydana getirmiştir.

Düşünme, anlama ve kavrama anlamına gelen akıl, iyi ile kötü, doğru ile yanlış arasında tercih yapabilme yeteneği olarak ifade edilir. Allah'ın insana verdiği en büyük nimetlerden biri olarak akıl, insanı diğer varlıklardan üstün kılan en temel özelliktir. Aklın insan açısından önemi nedir?

İnsan, akli ile çevresinde yaşananları anlar ve değerlendirir. Yaşananlar arasında sebep-sonuç ilişkisi kurar. Yaşayabileceği olası güçlük- lere çözümler üretir, böylece yeni şartlara uyum sağlayarak yaşamını kolaylaştırır. Doğaya egemen olmaya, onu yönetmeye çalışır. Bilim aklın ürünüdür. İnsan akli sayesinde diğer varlıklardan kolayca yararlanır, araç-gereçler üretir ve buluşlar yapar. Bu çerçevede; insanda ortaya çıkan üstünlük onun yeryüzünde Allah'ın temsilcisi (halife) olması ve bunun gerektirdiği, dünyaya hâkim olmasını sağlayan ilim ve bilgeliğin kendisinde var olması<sup>2</sup> sahip olduğu akıl gücü iledir.

İnsan inanan bir varlıktır. İnsanı diğer varlıklardan ayıran temel özelliklerinden birisi de inanan bir varlık olmasıdır. İnsanda yeme içme ve barınma gibi bedensel ihtiyaçları nasıl doğuştan geliyorsa, inanma duygusu da doğuştandır. Çünkü Allah insanı doğuştan inanma eğilimi olan bir varlık olarak yaratmıştır. Bu nedenle tarih boyunca insan, yüce

---

<sup>2</sup> Bakara, 2/34.

bir varlığa yönelme, ona inanma, sığınma ve ondan yardım dileme ihtiyacı hissetmiştir.

İnanmada bilginin önemine gelince; inanmak için önce bilmek, tanımak gerekir. Dinimizde Allah’a inanmanın bilgi ve düşünceye dayanması istenmiştir. Buna göre insan Allah’ın varlığına ve birliğine körü körüne değil, araştırarak, düşünerek inanmalıdır. Bu nedenle bilgi, araştırma ve düşünme İslam’da çok önemlidir.

Aklın temel işlevi düşünmektir. Bu nedenle insan aynı zamanda düşünen bir varlıktır. İnsan, bilen ve öğrendiklerini kavrayan bir varlıktır.

### **Kavram Nedir? Kavramın Tanımı**

Kavram, bir nesnenin zihindeki soyut ve genel tasarımıdır.<sup>3</sup> Bir başka ifadeyle kavram, ortak özelliklerin nesne, olay, fikir ve davranışların oluşturduğu sınıflamaların soyut temsilcisidir.<sup>4</sup>

Kavram, nesnelerin ya da olayların ortak özelliklerini içeren ve bir ortak isim altında toplanmalarını sağlayan genel tasarımıdır. Kavramlar soyut ifadelerdir ve gerçek dünyada karşılıkları yoktur. Benzer olan düşünceleri, varlıkları, olayları vs. gruplandırmak için kullanılan bir sınıflamadır. Somut gerçekliğe bütün zenginliği ve çeşitliliği içinde, doğrudan ona temas etmemiz, onu doğrudan algılamamız mümkün olmadığı için kavrama ihtiyaç duyarız.

Kavram tanım olarak obje, olay, eylem, nitelik ve ilişki gibi herhangi bir şeye ait bireyin organize edilmiş bilgisini temsil eden zihinsel yapı veya temsil anlamına gelir.<sup>5</sup> Başka bir ifadeyle kavram, insan zihninde anlaşılan farklı obje ve olguların değişebilen ortak özelliklerini temsil eden bir bilgi formu/yapısıdır, bir değişkendir; bir sözcükle ifade edilir.<sup>6</sup>

Kavram, kavramak kökünden türemiştir. Kavramak, sarmak, kuşatmak, çevrelemek, sarıp sarmalamak gibi anlamlara gelir. Bir şeyin

<sup>3</sup> Büyük Türkçe Sözlük; Türk Dil Kurumu Komisyon, Ankara,1988.

<sup>4</sup> Nurettin Fidan, Okulda Öğrenme ve Öğretme, Ankara: Alkım Yayınevi, 1986, s.163.

<sup>5</sup> Herbert J, Klausmeier, “Concept Learning and Concept Teaching”, Educational Psychologist, 1992, Y.27, S.3, s.268.

<sup>6</sup> Gülten Ülgen, Kavram Geliştirme, Kuramlar ve Uygulamalar, Ankara: Pegem Yayınları, 2001, s.100.

sarılmış, kuşatılmış olmasının anlamı, ona ait olan tüm unsurları içeren bir manayı ifade etmek, bu arada ona ait olmayan tüm unsurların dışarıda bırakılmasını sağlamak demektir.<sup>7</sup>

Kavram, varlıkların, olayların, düşüncelerin farklı ve benzer özelliklerinin bilimsel ve teknolojik çalışma, deneme ve yanılma ile elde edilen bilgilerinde özgün özelliklerinin gruplandırılmasıyla oluşur. Başka bir tanımda kavram, dünyadaki nesnelere, biçimlerin, olgu, durum ve devinimlerin dildeki anlatım buluşu ve dünyadaki nesnelere ortak niteliklerine dayanan, dile özgü bir genelleme, bir soyutlamadır.<sup>8</sup>

Kavramlar, insan düşüncesinin temel taşlarıdır. Nesne ya da olayların hem doğrudan hem de dolaylı olarak gözlenebilen özelliklerinden oluşurlar. Zihinsel bir sınıflama oldukları için gerçek dünyada değil, düşüncelerimizde yer alırlar.<sup>9</sup>

İnsan asıl öğrenmeyi, kendi düşüncesi ile gerçekleştirir. Çünkü bilginin temel kaynağı düşüncedir. Gözledikleri üzerinde düşünen insanlar, yeni sonuçlara varmak suretiyle bilgi yapısıyla bağını kurarak, muhakeme ederek yeni bilgiler ortaya koyarlar. Öğretenin bildiği ya da öğrenme araç-gereçlerinde yazılı olan gerçekleri biz bilmiyorsak, onları bilir hale gelmemiz de yine düşünme yoluyla olmak zorundadır. Gözlemediğimiz dünya bizim dışımızdadır. Fakat anlama, zihinde olur. Anlamayla ulaştığımız bilgi, başkaları biliyor olsa bile, bizim için yeni bir sonuçtur. O sonuca insan, önce sembolik düşünme planında varmaktadır. Sonra kendi yaşantıları yoluyla ve bu yaşantılar sonucunda olay ve nesnelere ortak özelliklerini betimleyerek elde ettiği ve sembollerle ifade ettiği kavramlara ulaşmaktadır. Bu zihinsel etkinliklerin oluşması süreci **“kavramsallaştırma”**, bu süreç sonucu zihinde oluşan ürün **“kavram”** ilgili bilgiyi örgütlenmiş olarak kategorize ederek sınıflamayı içeren bilgi de **“kavramsal bilgi”** olarak isimlendirilir.

<sup>7</sup> İbrahim Emiroğlu, Anahatlarıyla Klasik Mantık, Bursa: Asa Kitabevi, 1999, s.67.

<sup>8</sup> Doğan Aksan, Her Yönüyle Dil: Ana Çizgileriyle Dilbilim, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1995, s.475.

<sup>9</sup> Cemal Tosun & Recai Doğan, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretiminde Kavram Haritaları (6. 7. ve 8.Sınıflar), Ankara: Öğreti Yayınları, 2005. s.1.

Kavramın tanımının daha iyi anlaşılması için “öğretmen” kavramı bir örnek olarak verilebilir. Öğretmen, öğrencilerin belirli konularda önceden belirlenmiş hedeflere ulaşabilmelerini sağlamak için öğrenmeyi veya öğretimi kılavuzlama sorumluluğunu yüklenen kişidir. Öğretmenleri oluşturan birçok üye vardır ve üyelerin hepsinin birbirinden farklı özellikleri vardır. Üyelerin yaşları, boyları, ilgileri ve düşünceleri birbirinden farklıdır. Bununla birlikte bu özelliklerin hepsi öğretmenlerin ortak özellikleri olarak nitelendirilemez. Öğretmenlerde ortak olan özellik, tanımda belirtilen kılavuzlama özelliğidir ve öğretmen herkes tarafından bu özelliği ile bilinir. Bir lise öğretmenin özellikleri ile bir anaokulu öğretmenin özellikleri birbirinden farklılık göstermekle birlikte öğrenim ve öğretimi kılavuzlama özelliği değişmemektedir.<sup>10</sup>

### Kavramların Özellikleri

Dünyayı algılamamızda önemli rol oynayan kavramlar kendilerine göre özelliklere sahiptir. Bu özelliklerin bilinmesi kavramların doğru olarak öğrenilmesi ve öğretilmesi için gereklidir. Bu belirleme çerçevesinde kavramların belirgin özellikleri şöyle sıralanabilir:

a. Kavramlar, insanlar tarafından oluşturulurlar. Dünyayı anlama çabası içerisinde olan insanlar, varlıklar, olaylar, düşünceler üzerine çeşitli sınıflamalar yaparlar. Bu anlamda kavramlar, insanların geçmiş yaşantılarının ve tecrübelerinin birikimidir. Hem kişiseldir, hem de toplumsal yönü vardır. Kişisel olmasının anlamı, bireyin yaşantısına ait olması; toplumsal yönü onun kavramsallaşmasını sağlayan genellemeler içermesidir.

b. Her kavramın kendine özgü özellikleri vardır. Kavramın bütün üyeleri tarafından paylaşılan özelliklerine **genel özellikleri** denir. Diğer taraftan kavramı başka bir kavramdan ayıran özelliklerine ise **kritik özellikler** denir.

<sup>10</sup> Nadir Çeliköz, “Kavram Öğrenme ve Öğretme İlkeleri”, Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi, 1998, Y.2, S.2, s.70.

c. Kavramlar dünyada gözlenebilen ve algılanabilen olay ve objelerin anlamları kadar tanımlanabilirler. Bu algı kişiden kişiye değişebildiği için kavramların taşıdığı anlamlar da kişiden kişiye farklılaşabilir.

d. Kavramın algılandığı ve öğrenildiği ortam ve şartlar kavrama verilen anlamı etkiler. Kavramın algılanan ve öğrenilen anlamı tüm insanlar için ortak bir anlam işaret ediyor ise buna “**evrensel nitelikli anlam**” diyebiliriz. Bu çerçevede özellikle dinlerin ahlaki değerlerini ortaya koyan kavramları düşünülebilir.

e. Kavramlar sürekli değişip gelişir; yeni anlamlar kazanır. Bu durum bireyin zihinsel gelişimi ile paralellik gösterir.

f. Kavramlar nesnelerin özelliklerine göre algılandığı ve öğrenildiği için; nesnelerin doğrudan gözlenebilen özelliklerinden elde edilen kavramlar **somut**, dolaylı olarak gözlenebilen özelliklerden elde edilen kavramlar **soyut** kavramlardır. Bu çerçevede; din eğitimi ve öğretimi açısından kavramlar düşünüldüğünde, öğretime konu edilen kavramların genelde soyut kavramlar olduğu görülür.

### **Kavram Öğrenme ve Öğretme**

Kavramın ne olduğunun bilinmesi, kavrama ait özelliklerin ve sınıflamanın bilinmesi kavram öğrenme ve öğretmeyi kolaylaştıran önemli bir unsurdur. İnsanlar yaşam boyu sürekli bir öğrenme ve anlamlandırma çabası içerisindeyler. Kavram öğrenme de bireyin yaşamı boyunca süregelen bir öğrenmedir. Özellikle çocukluk yıllarında bireyler kavramları yavaş ve zor öğrenirlerken, zaman, hafıza, kavram geliştirme stratejisi, dil, kültür ve gelişim gibi faktörlerin etkisiyle bireyler daha hızlı ve kolay kavram öğrenmeye ve kavramları anlamlandırmaya ve kavramlar arası ilişkileri görmeye başlarlar.

Kavramlar tanımlamayla öğretilebilecek bilgi parçaları değildir. Kavram öğrenmede basit bir günlük kavram ya da çok karmaşık bir bilimsel kavramın öğrenilmesinde pozitif ve negatif yönleriyle (benzerlik ve farklılıklarıyla) kavramı tanıma ve farklı kavramları birbirinden ayırma süreci işletilir. İnsanlar çocukluktan başlayarak düşüncenin birimleri olan kavramları ve onların adları olan sözcükleri öğrenirler;

kavramları sınıflar, aralarındaki ilişkileri bulurlar, böylece bilgilerine anlam kazandırır, yeniden düzenlerler, hatta yeni kavramlar ve yeni bilgiler üretirler. İnsan zihnindeki bu öğrenme ve yeniden yapılanma süreci her yaşta sürüp gider.

Genel anlamda öğrenme bireyin çevresel koşullarının değişmesiyle davranışlarında meydana gelen değişmedir. Kavram öğrenme ise, uyarıları belli kategorilere ayırarak, zihinde bilgiler oluşturmaktır.<sup>11</sup> Bireyin kavrama ait gerçek ve kalıcı bir öğrenmeyi gerçekleştirebilmesi, o kavram ve ona ait tüm unsurları zihninde kodlaması ve davranışa dönüştürebilmesi ile mümkündür. Bir öğrencinin bir nesnenin ya da objenin adını bilmesi ya da kendisine bildirilen bir olaya ait ismi bilmesi öğrencinin o kavramı gerçekten öğrendiği anlamına gelmediği gibi, davranışa dönüşmeyen bir kavramın bireye ait olması da düşünülemez.

Günümüz öğretim yaklaşımları kalıcı öğrenmenin işlemsel değil kavramsal olduğunu kabul etmektedir. Öğrenci bilgilerini karşılaştığı yeni durumlara uygulayabilirse ancak öğrenmiş (kavramış) sayılır. Öğrencilerin günlük yaşantılarından ve daha önceki deneyimlerinden kazandıkları bilgiler daha sonra öğrenecekleri bilgiler üzerine ciddi etkiler yapmaktadır. Özellikle öğrencilerde yanlış anlamalar varsa bunların yeni bilgilerin öğrenilmesi üzerine etkileri daha fazla olmaktadır. Bilimin ve araştırmaların gelişmesi sonucunda her gün yeni bilgiler keşfedilmektedir. Bu gelişme öylesine hızlı olmaktadır ki, bu insanın algı sınırlılığını aşmaktadır. Bundan dolayı kavramsal olarak temel bilgiler kazanmak daha önemli hale gelmektedir.

Kavram öğrenme birey dünyaya geldiğinde başlar, yaşamı boyunca devam eder. Kavram öğrenme hem süreç hem de ürün olarak irdelenebilir. Öğrenme ürünlerine davranışçı yaklaşım açısından bakıldığında, bireyin kavramla ilgili gözlenebilen davranışları düşünülür. Öğrenenin öğrenilen kavramla ilgili davranışları dört noktada incelenir: Birincisi; birey kavramı diliyle sözcük olarak ifade eder. İkincisi; sözcük olarak ifade ettiği kavramı tanımlar. Üçüncüsü; benzer kavramları birbiriyle karşılaştırır, benzer ve farklı özelliklerini söyler. Dördüncüsü; öğrendiği

<sup>11</sup> Ülgen, Kavram Geliştirme, Kuramlar ve Uygulamalar, s.109.



kavrama benzeyen yeni bir kavramla karşılaştığı zaman, daha önceki bilgilerini kullanarak yeni kavramı olasılıklarla tanır ya da tanımını yapabilir. Bu da bireyin yeni bir bilgi kazanması anlamına gelir.

Süreç olarak kavram öğrenme; davranışçı yaklaşımı benimseyen eğitim psikologlarına göre; kavramlar, bireyin uyarıcı ile uyarıcıya verilen tepki arasında bağ kurma sürecinde öğrenilir. Birey belli bir obje/olayla (uyarıcı) karşılaştığı zaman, onları anlamlandırmak ve belli bir sınıfa koymak için tepki olarak denenceler kurar ve doğruyu buluncaya kadar denemeye devam eder.<sup>12</sup>

### Din Öğretiminde Kavram Öğretimi Sorunu

İnsanlık tarihinin ortaya koyduğu temel olgulardan birisi, en ilkelinden en gelişmişine kadar insanoğlunun sürekli bir din duygusuyla ilişkili oluşudur.<sup>13</sup> Bu ilişkide temel hareket noktası din duygusunun ya da inanma ihtiyacının doğallığıdır.<sup>14</sup> “Kendini Allah’ın insanlara yaratılıştan verdiği dine ver, Allah’ın yaratışında değişme yoktur”<sup>15</sup>

Bireyin ve toplumun dinden uzak olması mümkün değildir. Din; hem maddi ve manevi yapısı ile insanın ihtiyaçlarını karşılar, hem de birlik ve beraberlik duygusunun sağlanması, ahlaki değerlerin belirlenmesi ve sosyal kontrolün kurulması ve sağlanması ile topluma yön verir.<sup>16</sup> İnsan için insanca yaşama kurallarını belirlemesi ve bu kurallara uygun bir yaşam adına insan üzerinde pozitif etkisi düşünüldüğünde önemi ve gerekliliği ortada olan dinin, eğitim-öğretim ortamında nitelikli bir varoluşunun olması bir gerekliliktir.

Din eğitimi biliminin neliği ve din eğitimi bilimi üzerine bilimsel yöntemlerle araştırmalar yapıp sonuçlarını bilimsel ürünler olarak ortaya koyma gerekliliği ortada olduğu halde, bu ihtiyacın karşılanması ülkemizde daha çok yakın geçmişlerde mümkün olmuştur. Din olgusu-

<sup>12</sup> Ülgen, Kavram Geliştirme, Kuramlar ve Uygulamalar, s.109-111.

<sup>13</sup> Osman Pazarlı, Din Psikolojisi, İstanbul: Remzi Kitabevi, 3. Baskı, 1982, s.31/ Hüseyin Atay, “Müslümanın Günlüğü”, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, C:35, AÜ Basımevi, Ankara. 1996, s.1.

<sup>14</sup> Günay Tamer & Abdurrahman Küçük, , Dinler Tarihi, Ankara: Ocak Yayınları, 3. Baskı, 1997, s.38.

<sup>15</sup> Rum: 30/30

<sup>16</sup> Tamer & Küçük, , Dinler Tarihi, s.38.

nun bireysel ve toplumsal boyutlarının varlığı göz önünde bulundurulduğunda, dinin güncel bir tarzda ele alınıp değerlendirilmesi gereği ortaya çıkmaktadır. Dinî bilginin günün değişen koşullarına uygun tarzda düzenlenmesi ve öğretime elverişli hale getirilmesi önemli görünmektedir.<sup>17</sup>

İnsanı başıboş bırakılmayacak özelliklerde yaratan ve ona yol göstermeye çalışan Yaratıcı, sonsuz iyilik sahibi bir varlık olarak, insana insanca yaşamının kurallarını öğretmeye çalışırken öğrenme ve öğretme faaliyetinin dinin temel eylemi olduğunu göstermiştir. İnsanı akıllı yaratıp, onun doğru yolu bulmasına fırsat vermiş, ona peygamber ve kitap ile doğru yolu arama çabasında rehberlik etmiştir. Bu anlamda tüm İlahi elçiler birer öğretmen, içlerinde peygamberliklerini gerçekleştirdikleri ortamlar da öğretim-öğrenim ortamı olarak değerlendirilebilir.

İslam'ın son şekli olan Kuran şeriatının tamamlandığı zaman diliminde; özellikle Medine döneminde, Mescid-i Nebevi'de kurulan ilim meclisleri ve izlenen yöntem ve tekniklerin analizi; İslam'da din eğitimi örnekliğinin son halkasından bugünün din eğitimcilerine önemli örnekler oluşturmaktadır.

Din öğretiminde öğrenmenin gerçekleşmesinde pek çok unsur önemli rol oynamaktadır. Bireyin ilk eğitimini aldığı aile kurumu başta olmak üzere, din eğitiminde program geliştirme ve bu süreci etkileyen tüm unsurlar bu öğrenmenin gerçekleşmesinde belirleyici rol oynar. Bu açıdan bakıldığında bireyin hem genel kişilik özelliklerinin şekillendiği, hem de din eğitimi ile ilgili ilk bilgilerinin şekillendiği yer olan ailenin din öğretiminden beklentilerinin belirlenmesi ve bu sonuçların din öğretiminde program geliştirme sürecinde kullanılması önemli bir ihtiyaçtır.<sup>18</sup>

Öğrenme ve öğretme sürecinde plan-program, aktif ve etkili bir öğrenmenin gerçekleşmesi için önemlidir. Öğretim sürecinde yapılacak

<sup>17</sup> Abdurrahman, Dodurgalı, “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinde İletişim Problemleri ve Bazı Teklifler”, *Orta Dereceli Okullarda Yürütülen Din Eğitim-Öğretiminin Problemleri*, İlahiyat Bilimleri Araştırma Vakfı Yayınları, Kayseri 1998, s.14.

<sup>18</sup> Fatih Çakmak, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinde Veli Beklentileri*, Ankara: İlahiyat Yayınları, 2013, s.25

etkinliklerin önceden planlanması ve bu plan çerçevesinde öğretimin yürütülmesi gerekir. Bir öğretim programında dört temel unsur vardır. Bunlar; hedefler, içerik, öğrenme-öğretme süreci ve değerlendirmedir. Hedefleri belirlemede dikkat edilecek hususlar, hedeflerin aşamalı sınıflandırılması, hedeflerin özellikleri, içerik belirleme ölçütleri, öğrenme-öğretme yaşantıları sürecinde kullanılan yöntem, teknik, araç, gereç ve değerlendirme sürecinin nasıl olması gerektiği gibi program geliştirme sürecini ifade eden işleyiş, konu alanının kendine has özellikleriyle din öğretimi program geliştirme süreci için de geçerlidir.

İnsanın yaşam alanı düşünüldüğünde bir kavramlar dünyasının varlığı söz konusudur. İnsanın gelişimsel özellikleri çerçevesinde bu kavramlar dünyasını anlamlandırma çabası insan olmanın zorunlu bir sonucudur. Bu anlamlandırma yada öğrenme, özellikle kavram öğrenme söz konusu olduğunda her zaman sistematik/formel bir öğrenmeden söz etmek çok mümkün değildir. Özellikle din öğretimine ait kavramlar söz konusu olduğunda da durum aynıdır. Birey, bir din eğitimcisi ile bir okul ortamında karşılaşmadan önce dine ait kavramlar hakkında bilgi/kanaat geliştirmesini sağlayacak bir informel öğrenmeyi sağlayacak bir yaşantıyı mutlaka bazen ailede, bazen de onun yaşam alanında olan çevrede mutlaka yaşayacaktır. Bireyin yaşam alanındaki çevrede onu uyaran uyarıcıların fazlalığı ve çeşitliliği ya da ailenin bireyin gelişimine katkı sağlama amaçlı yönlendirmeleri ve bu konudaki arzu ve istekleri düşünüldüğünde sistematik olmayan öğrenmeleri engellemenin zorluğu ya da imkânsızlığı ortadadır. Bu noktada genel eğitimde özellikle din eğitiminde, bu şekilde gerçekleşen öğrenmelerin ya da kavram öğrenmelerinin gerek nitelik açısından gerekse okulda din öğretiminin ya da genel anlamda din eğitiminin amaçlarının gerçekleşmesi ya da amaçlarına uygunluğu açısından değerlendirildiğinde istendik ve kasıtlı davranış değişikliği şeklinde ifade ettiğimiz amaçla örtüşmeyebileceği bir gerçektir. Bu sorun, özellikle bilgi sahibi olmadan fikir/kanaat sahibi olmayı alışkanlık haline getirmiş günümüz Müslüman toplumlarının önemli bir çoğunluğu için düşünüldüğünde daha da önemli bir problem olmaktadır. Halbuki; din eğitimi, “bireyin dini davranışlarında kendi yaşantıları yoluyla ve kasıtlı olarak istendik değişme meydana getirme

denemeleri süreci<sup>19</sup> olarak tanımladığımızda, bu tanımlamaya göre din eğitimi programını, bireyin dini davranışlarında istendik değişme meydana getirme denemeleri sürecinde gerekli ve geçerli olan öğrenme yaşantıları düzeneği<sup>20</sup> olarak ifade ettiğimizde; öğrenmelerin ve kavram öğreniminin sistematik/formel olması gereken yapısını belirlemiş olmaktadır.

Okullar planlı, programlı ve amaçlı bir eğitim-öğretim etkinliklerinin gerçekleştiği; bireyin/öğrencinin istendik ve kasıtlı olarak davranış değişikliği amacıyla planlı ve amaçlı bir öğrenme sürecine girdikleri yerdir. Okulda din öğretiminin yeri ve bu öğretimin nasıl olması gerektiği ile ilgili tarihsel arka plana bakıldığında, Türkiye çok geniş bir tecrübeyi yaşayarak test etmiştir. Bu süreçte, din derslerinin örgün eğitimde yer almadığı, programda seçmeli olarak yer aldığı ve nihayetinde programda zorunlu olarak yer aldığı zaman dilimleri yaşanmış ve genelde “Niçin Din Dersi?” sorusu üzerine yoğunlaşan tartışmalar yapılmıştır.<sup>21</sup> Halbuki; okulun genel eğitimdeki amacına erişmesinde bulunacağı katkı açısından okulda din derslerinin diğer derslerle birlikte bağımsız bir disiplin olarak bulunması gerekir<sup>22</sup> ve niçin sorusu yerine “Nasıl bir din öğretimi olmalıdır?” sorusu üzerine yoğunlaşan tartışmalar yapılmalıdır. Bu şekilde ancak sistematik/formel bir öğrenmenin/kavram öğretiminin gerçekleşmesi ve istendik ve kasıtlı davranış değişikliğinin mümkün olabileceği gerçeği düşünülmelidir. Bu çerçevede sadece din öğretiminin varlığı değil, nitelikli bir din öğretimi olması gerektiği gerçeği ortadadır. Günümüz Müslüman toplumlarının içinde buldukları gerçekler, İslam’ın ve Kuran’ın özüne uygun olamayacak dini algılar ve bu algı üzerine inşa edilen yaşantıların vahiy-akıl-ilim süzgecinden geçirilmesinin zorunluluğu düşünüldüğünde nitelikli bir din öğretimi problemi daha da önem kazanmaktadır.

Okullarda yapılan kavram öğretiminin özellikleri şunlardır:

<sup>19</sup> Cemal Tosun, *Din Eğitimi Bilimine Giriş*, Ankara: Pegem A Yayıncılık, 2001, s.24.

<sup>20</sup> Tosun, *Din Eğitimi Bilimine Giriş*, s.116

<sup>21</sup> Selçuk, Mualla & Tosun, Cemal, “Türkiye’de ve Almanya’da İslam Din Dersleri”, III. Din Şurası, Tebliğ ve Müzakereleri, Ed: Mehmet Bulut, Ankara: DİB Yayınları, 2005, s.418.

<sup>22</sup> Bilgin, Beyza, *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi*, Ankara: AÜİF Yayınları, 1988, s. 67-68

-Okullarda çoğunlukla bireyin daha önce karşılaşmadığı yeni ve gerçek kavramlar öğretilmektedir.

-Okullarda öğrenilen kavramlar önceden öğrenilen kavramlara dayanır ve daha üst düzey kavramların öğretimi hedeflenir. Buna göre okullarda öğretilen kavramlar bir kavram ağı içerisinde öğretilmektedir.

-Okulda öğretilen kavramlar birbirleriyle ilişkilidir.

-Genelde zamandan kazanmak amacıyla, tanımdan örneğe doğru tümdengelim yöntemi izlenir.

-Kelimelerle kavramları eşleştirmede öğrenilen kavramların hafızada tutulması ve gerektiğinde tekrar hatırlanması gerekir. Eğer anlamlı öğrenmeler olmaz ise öğrenilenlerin kalıcılığı olmayacaktır.<sup>23</sup>

Öğrenciler, öğrenim hayatları boyunca okulda pek çok kavram öğrenirler ve daha sonra bu kavramları hatırlamaları gerekir.<sup>24</sup> Bu durum, onların yaşamına anlam ve değer katar. Aynı zamanda, insanların psikolojik dünyalarında zenginleşme meydana getirir. Kavramların insan yaşamına katkıları üç yolla gerçekleşmektedir:

- 1- Öncelikle, öğrenme etkinliğindeki karmaşıklığı azaltırlar.
- 2- İnsanların diğerleriyle iletişim kurmalarında anlamlar sağlarlar.
- 3- İnsanların çevrelerini daha iyi anlamaları için yardımcı olurlar.<sup>25</sup>

### **İman Kavramı ve Öğretimi**

İlk dönemlerden itibaren iman kavramı ve bu kavram etrafında şekillenen meseleler, itikadi (iman kavramı üzerine yapılmış tartışmaları ayrıntılayan) mezhepler arasında tartışılan konuların başında gelmektedir. Genel anlamda bu konular; iman, tasdik, ikrar ve amel kavramları, imanın artma ve eksilmesi, imanda istisna, mukallidin imanı ve büyük günah işleyeninin durumu gibi konular etrafında yoğunlaşmaktadır. Biz

<sup>23</sup> Josep D. Novak, *Learning, Creating And Using Knowledge: Concept Maps as Facilitative Tools in Schools and Corporations*, New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates Publishers, 1998, s.275-277.

<sup>24</sup> Soylu, Hüseyin, *Keşif Yoluyla Öğrenme Fen Öğretiminde Yeni Yaklaşımlar*, Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2004, s.97.

<sup>25</sup> Kenneth D. Moore, *Classroom Teaching Skills*, Usa: Mc. Graw Hill Pres, 2001, s.106.

burada doğrudan iman kavramı üzerine çalışmadığımız için ve bizim konumuzun eksenini iman kavramı ve detaylı incelenmesi olmadığı için sadece iman kavramının sözlük ve ansiklopedik tanımı üzerinde duracağız. Ayrıca İslam’ın temel kaynağı olan Kuran ve temel kaynağımıza elçilik eden Peygamberimizin hadislerinden yola çıkılarak İslam dininde iman konusu kısmi bir çerçevede ele alınacaktır. Bu çerçevede iman kavramına ait kritik özellikler belirlenecektir. Ayrıca, iman kavramı ile doğrudan ilişkili kavramlara, iman kavramı ile ilişkisi bağlamında yer verilecektir.

Sözlükte “güvenmek, emin olmak, güven içinde bulunmak; inanılır, güvenilir olmak” anlamındaki emn (emân) kökünden türeyen iman (faith, İbranice emunah) kelimesi, birine güvenmek, güven duygusu içinde birini, birinin sözünü doğrulamak, sözünün doğruluğunu onaylamak (tasdik) demektir. Esasen iman, Arapça’da, yukarıdaki söz konusu anlamları da içererek bir şekilde tam bir güven duygusu içinde birinin sözünün doğruluğunu onaylamak (tasdik) ve ona inanmaktır. Arap dil-bilim uzmanlarının üzerinde ittifak ettiği anlama göre de iman, tasdik, yani, doğrulamak, bir sözün doğruluğunu onaylamaktır.<sup>26</sup>

İman bir başka anlamında; bir kişiyi söylediği sözde onaylamak, doğrulamak, söylediğini kabullenmek, gönül huzuru ile benimsemek, güven vermek, güvenlikte olmak, şüpheye yer vermeyecek şekilde içten ve yürekten inanmak anlamlarına gelir.<sup>27</sup>

İslami literatürde iman, tasdik etmenin yani doğrulamanın, onaylamanın karşılığıdır. İmanın ve dolayısıyla onunla aynı anlamı taşıyan tasdik zıddı ise, yalanlama ve inkâr anlamına gelen küfürdür. Haliyle küfür, doğru olanı inkâr anlamına geldiği gibi; bir bakıma nankörlük ifadesi olarak doğru bir şeyin yalanlanması anlamı da taşımaktadır.<sup>28</sup>

İman; birçok kişinin zannettiği gibi akıl, düşünce, bilgi temeli olmayan salt Allah’ın hidayetiyle gerçekleşen bir şey değildir. Bilakis o,

<sup>26</sup> Muammer Esen, “İman Kavramı Üzerine”, AÜİF Dergisi, Cilt: 49, sayı: 1, Ankara; 2008, s.79.

<sup>27</sup> Mehmet Baktır, “İmanın Temellendirilmesi”, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sivas, 2002, s.127

<sup>28</sup> Esen, “İman Kavramı Üzerine”, s.92.

insan kalbinin hür iradesiyle gerçekleşir. Bir haberin ya da dogmanın sorgusuz, sualsiz körü körüne kabul edilmesi demek değildir; zihnin ve iradenin canlı bir başarısıdır. Salt keşif ve ilhamla gerçekleşen gizli/saklı bir teslimiyet değil; inanılacak şeyin muhtevasının saf bir niyet, zihnî bir burhan ve vicdanî bir deneyimle bilinçli olarak kabul edilmesidir.<sup>29</sup>

Kuran'ın inananlardan beklediği iman; insanın bir bütün olarak varoluşunu hissettiği kalpte gerçekleşen, bireyin tüm benliğini saran, kendisine, insanlığa ve Tanrı'ya karşı ahlaki sorumluluklarını ifade eden bilinçli bir eylemdir.<sup>30</sup>

Kur'an-ı Kerim'de "iman" kavramı 800'den fazla yerde geçer. İman etmeyi ve inananları nitelemek için "doğru söylemek" anlamındaki "sıdk" kökünün; ayrıca kalbin iman sayesinde huzura kavuşmasını ifade etmek için "şüpheden uzak olarak bilmek" anlamında yakın (yakîn) kökünün türevleri<sup>31</sup> ve huzur bulmak, güven duymak" anlamındaki "itmî'nân" kavramı kullanılır.<sup>32</sup>

Kur'an-ı Kerim insanları fiziksel özellikleri yönünden değil, inanç açısından ayırmakta ve onları zihin yapısına göre gruplayarak; iman edenler, kâfir olanlar, bir de ikisi arasındaki münafıklar şeklinde belirlemektedir.<sup>33</sup> Aslında insanların arasında yaratılış ve varlıksal açıdan bir fark olmamasına ve insan haklarını kullanmaları yönünden eşit olmalarına rağmen; Kuran'ın inanç açısından sınıflamasına göre iki tip insan vardır: Bunlar, mü'minler ve kâfirler. Bu iki sınıfın dışında iman yönünden, inanç yönünden insanları değerlendirmek mümkün görünmemektedir. Bu iki sınıf da kendi aralarında sınıflara ayrılabilir, ama kâfir dendiğinde bunlar; zalim, müşrik, münafık, haddi aşan, ateist olan, vb. şekilde derecelendirilebilir. İman eden dendiğinde de; Kur'an-ı Kerim'de belirtildiği gibi, "önde gidenler "es-sabikune's-sabikun",<sup>34</sup> Allah emri ve

<sup>29</sup> İlhami Güler, Sabit Din Dinamik Şeriat, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000, s.53.

<sup>30</sup> Mahmut Ay, "Kelam'da Akıl-İman İlişkisi: Temel Teolojik Yaklaşımlar", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, cilt: 52, sayı: 1, Ankara, 2011, s.65.

<sup>31</sup> Bakara: 2/4; Mâide: 5/50

<sup>32</sup> Bakara: 2/260; Ra'd: 13/28.

<sup>33</sup> Bakara: 2/ 2-23

<sup>34</sup> Vâkıa: 56/10

ilahi mesajı her şeyin üstünde tutanlar “muttaki”,<sup>35</sup> bunu ikinci plana itenler, tercihlerinde devamlı kendi menfaatini ön planda tutanlar vardır. Bu tip insanlar da kendi aralarında sınıflandırılabilirler. İman edenler arasında da bu şekilde nitelik farklılıkları vardır. Ama Kuran’da inanç yönünden esas olan iki tip insanın olmasıdır ve Kuran bu tip insanların iyi ve kötü taraflarını açıklamıştır. Zaten Kuran-ı Kerim, bu iki yolun açıklamasıdır ve merkezi de insandır.<sup>36</sup>

Kuran-ı Kerim gerçekten iman eden ve bunun gereklerini hakkıyla yerine getiren insanların özelliklerini şu şekilde ifade eder: Onlar; Allah'a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine, ahiret gününe ve gayba iman eden, hidayet üzere olan, namazlarını kılan, zekatlarını veren, malından Allah yolunda harcayan, fakirlere, yetimlere, yoksullara, yakın akrabaya yardım eden, sözleşmelerini yerine getiren, sıkıntı, hastalık ve savaş zamanlarında sabreden, özü ve sözü, fiil ve davranışları ile dosdoğru olan<sup>37</sup>, insanlara iyilik yapan, darlıkta ve bollukta Allah için harcayan, öfkelerine sahip çıkan, insanları bağışlayan, kötülük yaptıkları veya nefislerine zulmettikleri zaman hemen Allah'ı hatırlayıp günahlarının bağışlanmasını dileyen, bile bile yaptığı kötülüklerde ısrar etmeyen<sup>38</sup>, malı ve canı ile Allah yolunda mücadele eden, çalışan<sup>39</sup>, Allah'tan ve kıyamet gününden korkan<sup>40</sup>, her işini iyi ve sağlam yapan, güzel ameller işleyen, Allah'ı görüyormuş gibi ibadet eden<sup>41</sup>, sâlih ameller işleyen<sup>42</sup> kimselerdir.

İman kavramını ele alırken onunla ilişkisi bağlamında ele alınması gereken bazı kavramlar vardır. Bunlar: İman-akıl ilişkisi; İman-bilgi ilişkisi; iman-amel ilişkisidir.

### İman-Akıl İlişkisi

‘Akl’ sözlükte, mastar olarak; engellemek, alıkoymak, bağlamak gibi anlamlara gelmektedir. ‘Akl’ isim olarak; akıl, idrak, diyet, muhakeme

<sup>35</sup> Sâd: 38/49; Zümer: 39/33.

<sup>36</sup> Vâkıa: 56/8-40; 41-57.

<sup>37</sup> Bakara: 2/3-5, 14, 177.

<sup>38</sup> Âl-i İmrân: 3/134, 135.

<sup>39</sup> Tevbe: 9/44.

<sup>40</sup> Zâriyat: 51/17-18

<sup>41</sup> Zümer: 39/32-33; Zâriyât 51/15-16.

<sup>42</sup> Meryem 19/60-63; Kalem: 68/34-35.



yeteneği, kavrayış, zekâ demektir. Fakat kelime, daha sonraları anlamı genişleyerek, maddeden soyutlanmış bir cevher olarak anlama ve bilme yeteneği, iyi ve kötüyü ayıran güç; insanın, kendisiyle diğer canlılardan ayrıldığı bir nitelik ve zekâ gibi daha geniş anlamları da içeren bir kavram olarak kullanılagelmiştir.<sup>43</sup>

Akıl, bilgi elde etmeye yarayan güç, bu güç aracılığı ile elde edilen bilgidir. Bu bir manada; aklın sahip olduğu yeti ile düşünme, kavrama, anlama ve bilgiye ulaşma yeteneğidir. Terim anlamından hareketle akıl; ilimle insanı koruyan, kale içerisine alan, insanı mahveden yollara sürüklemeyen bir ruhî kuvvettir.

Kur'an-ı Kerim'e göre insanı insan yapan, onun her türlü eylemlerine anlam kazandıran, Allah'ın emirleri karşısında sorumluluk sahibi olmasını sağlayan akıldır. Aklı genellikle fiil halinde kullanan Kur'an ayetleri insan olarak sahip olduğumuz kabiliyetin farkında olmayı, aklı kullanmayı ve doğru düşünmeyi emretmekte ve bunların önemine dikkat çekmektedirler.<sup>44</sup>

Kur'an, akıl sözcüğünü doğrudan bir isim olarak kullanmaz; onun yerine Kuran, fonksiyonları ve eylemleri düşünüldüğünde neredeyse akıl ile aynı anlama gelen kalp sözcüğünü kullanır. Nitekim Kur'an'ın; “Onların kalpleri vardır, onlarla anlamazlar”<sup>45</sup>; “Yeryüzünde dolaşmazlar mı ki düşünecek kalpleri olsun!”<sup>46</sup>; anlamlarına sahip ve yakın anlamlı ayetlerinden de anlaşılacağı üzere, kalbi, akıl yerine kullanmaktadır. Dolayısıyla Kur'an'ın akıl yerine kullandığı kalp, aklın eylemleri olan anlamayı, düşünmeyi gerçekleştiren bir merkez olmaktadır.

Kur'an'da, isim olarak “akıl” sözcüğü geçmemekle birlikte, onunla neredeyse aynı anlamı içeren lübb ya da çoğulu elbâb,<sup>47</sup> hilm ya da çoğul şekliyle ahlâm,<sup>48</sup> hicr,<sup>49</sup> nühâ<sup>50</sup>, ve fuâd<sup>51</sup> kavramları bir bakıma aklın

<sup>43</sup> İbn Manzûr, Lisânü'l-Arab, Neşreden: Ali Şîri, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, IX/326-332, Beyrut, 1992, s.326-332.

<sup>44</sup> Recep Ardoğan, “Kelamcılara Göre Allah'a İmanda Akıl Yürütmenin Değeri”, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: VIII/1, SIVAS, 2004, s.137.

<sup>45</sup> A'râf, 7/179.

<sup>46</sup> Hacc, 22/46.

<sup>47</sup> Bakara, 2/179, 197, 269; Âli İmrân, 3/8, 190; Mâide, 5/100; Yûsuf, 12/111; Ra'd, 13/19; İbrahim, 14/52; Sâd, 38/29, 43; Zümer, 39/9, 18; Gâfir, 40/54; Talak, 65/10.

<sup>48</sup> Tûr, 52/32.

yerine kullanılmaktadırlar. Lübb, bir şeyin özü demektir. İnsanın özünü oluşturduğu için akla da “lübb” denmiştir. Dolayısıyla lübb, duyulara sığınmaksızın her türlü şüpheden arınmış ve hakikatleri değerlendirmede olgunlaşan akıl demektir. Hilm (çoğulu: ahlâm), Kur’an’da sadece bir yerde akıl anlamında; Kur’an’da değişik anlamlarda kullanılan hicr sözcüğü yine sadece bir ayette akıl anlamında; aynı şekilde nühâ sözcüğü de Kur’an’da sadece iki ayette geçmekte olup, o da bu iki ayette yine akıl anlamında kullanılmıştır.<sup>52</sup>

Kur’an, "a-k-l" maddesini sürekli olarak, bir şekilde fiil haliyle kullanmıştır. Kur’an’da "akletme" fiilinin kullanıldığı toplam âyet sayısı 49 kadardır. Bu âyetlerden 27 kadarı Mekke’de; 22 kadarı Medine’de indirilmiştir. Bu âyetlerin Mekkilik ya da Medenilik açısından hemen hemen yarı yarıya oluşu, yani yarısının İslam’a davet edilen inkârcı Mekke toplumuna, diğer yarısının da inançlı ama bireysel ve toplumsal imarı devam eden Medine toplumuna hitap ediyor olması, akli kullanmaya davet açısından her iki toplumu eşit tutması demektir. Bu da akletmenin sadece inkârdan imana geçiş boyutunda değil, aynı zamanda inanan insanlar için de ne denli önemli olduğunu ortaya koymada dikkate şayandır.

Kur’an’ın a-k-l maddesini bir isim olarak değil de bir fiil olarak kullanması, aklın sadece varlığına değil onun faaliyette olmasına ve kullanılmasına verdiği önemi göstermektedir. Yüce Yaratıcı ilahi kelamı olan Kur’an’ın iman maddesi ile ilgili genel yaklaşımında, yarattıklarından pek çoğuna üstün kıldığı insanın bu üstünlük nedeninin sahip olduğu salt akıl gücünü değil, onu kullanma, onunla (akıl ile) yeryüzündeki halifelik görevini hakkıyla icra etme misyonunu vurgulamıştır. *“Gece ile gündüzün değişmesinde ve Allah’ın gökten bir rızık sebebi olan yağmuru indirip de onunla yeryüzünü ölümünden sonra diriltmesinde*

<sup>49</sup> Fecr, 89/5.

<sup>50</sup> Tâhâ, 20/54.

<sup>51</sup> İsrâ, 17/36; Necm, 53/11.

<sup>52</sup> Muammer Eesen, “Kuran’da Akıl-İman İlişkisi”, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 52, Sayı:2 Ankara; 2011, s.88.

ve rüzgârları yönlendirmesinde aklını kullanan bir topluluk için nice deliller vardır<sup>53</sup>

Kur'an akletme eylemini de bilgiye sahip olma, onu kullanma şartına bağlamıştır. *"Ey ehl-i kitap! İbrahim hakkında niçin tartışırsınız? Halbuki Tevrat ve İncil kesinlikle ondan sonra indi. Siz hiç düşünmez misiniz? İşte siz böyle kişilersiniz! Çünkü az bir miktar bilginiz olan şey hakkında münakaşa ettiniz. Hal böyle iken hiç bilginiz olmayan bir hususta niçin tartışırsınız? Oysaki Allah her şeyi bilir, siz ise bilmezsiniz."*<sup>54</sup> Bu âyetlerde bilgi 'ilim' akledebilme için bir neden olarak görülüyor. Çünkü bilgi noksanlığı, o konuda tartışmanın en azından yapılmasını gerektiriyor. Sahip olunan bilginin de nitelikli olması, yani kesin-doğru olması gerektiği de ayrıca vurgulanırken, insandan hakkında kesin-doğru bilgiye sahip olmadığı konuda bilgisizce tartışmaya-değerlendirmeye girmesini istememektedir. *"Hakkında bilgin olmayan şeyin ardına düşme! Çünkü kulak, göz ve gönlün hepsi bundan sorumlu tutulacaktır."*<sup>55</sup>

### İman-Bilgi İlişkisi

İman, tasdik etmek; "tasdik" de bir bilgiyi doğrulamak olduğuna göre; bilgi, tasdikten önce gelir. Dolayısıyla imanı, sağlam bir bilgi zemini üzerine inşa etmek esastır. Bununla birlikte, tek başına bir bilgi de insanı mutlak bir imana ulaştırmayabilir. Dolayısıyla bilginin gerçek manada imana dönüşebilmesi için, kalbin ve duyguların da devreye girmesi, aklın kabul ettiğini, kalbin de benimseyip içtenlikle tasdik etmesi gerekir. İman için akla dayalı bilgi çok önemli olmakla birlikte, bu, tek başına yeterli değildir. O bilgiyi tasdike dönüştürmek gerekmektedir. Tasdik ise bir tercih meselesidir. Haliyle tasdik, bilgiye göre daha özel bir mahiyet arz eder. Her tasdik elbette bir bilginin sonucudur; ama her bilgi, zorunlu olarak tasdiki, yani imanı doğurmayabilir. Çünkü ifade edildiği gibi, iman, yani tasdik bir tercih sorunudur. Neticede

<sup>53</sup> Casiyeh: 45/5.

<sup>54</sup> Âl-i imrân: 3/65-66.

<sup>55</sup> İsrâ: 17/36.

imanın, hem akıl hem de bilgi ile doğrudan sıkı bir ilişkisi vardır. Akıl bilgiyi doğurur; bilgi ise insanı tasdike sevk eden en önemli unsurdur.<sup>56</sup>

İman kavramında üç temel boyut vardır: Bunlardan birincisi bilgi ya da bilmektir. İkincisi irade etmek, yani isteyerek onaylamaktır. Üçüncüsü de yaşamaktır. İnanmanın gerçekleşebilmesi, öncelikle inanılacak şeylerin mahiyetlerinin bilinmesine bağlıdır. İnanabilmek için bilmek ve tanımak şarttır. Çünkü bilinmeyen, tanınmayan şeylerin irade ederek onaylanması mümkün değildir. Tıpkı bilgi için hayatın şart olması gibi, inanmak için de bilmek gereklidir.<sup>57</sup>

*“İnananlar ancak o kimselerdir ki, her ne zaman Allah’tan söz edilse kalpleri korkuyla titrer ve kendilerine her ne zaman O’nun âyetleri ulaştırılırsa inançları güçlenir ve Rablerine güven beslerler.”*<sup>58</sup> Ayet; zihinsel ve duygusal veriler amelden önce zikredilmiş, iman sahibini kâmil manada Allah’a ulaştıran ameli tetikleyici rol bilgiye verilmiştir.

Bu manada bilgi, imanın dayanağı ve temelidir. İmanı bilgiden yoksun düşünebilmek imanın doğasına aykırıdır. İman için bilgi gerekli ve yeterli delil olmasaydı, Allah insanı kendisini tanımaları ve eşya hakkında bilgi sahibi olmak için bilgi elde etme aracı olarak “aklı” yaratıp bu vasıfla insanı diğer tüm varlıklardan ayırmazdı.

### İman-Amel İlişkisi

İmanın etkileşimde olduğu kavramlardan bir diğeri de amel kavramıdır. Bu konuda da İslam âlimleri çok önemli ve uzun süreli itikat mezheplerinin ayrışmalarına yol açan tartışmalar yapmışlardır. Yine biz çizdiğimiz alan çerçevesinde konuya yaklaşıcağız.

İman, daha çok içteki /kalpteki bir olguyu, amel ise daha çok dıştaki bir olguyu, yani insanın görünür davranışlarını ifade eden kavramlar olduğuna göre, iman ile amel arasında da oldukça sıkı bir ilişkinin olması kaçınılmazdır. Bu bağlamda Kuran’da sürekli birlikte zikredilen

<sup>56</sup> Muammer Esen, İman, İmanla İlgili Kavramlar ve Temel İnanç Esasları, Ankara: İlahiyat Yayınları, 2006, s.13-15

<sup>57</sup> Güler, İlhami, İman ve İnkârın Ahlaki ve Bilişsel (Kognitif) Temelleri, İslamiyat Dergisi, S.1, Ankara, 1998, s.9.

<sup>58</sup> Enfal: 8/2.

“İman edenler ve salih amel işleyenler” ifadesinin anlamı da iman kavramı ile amel arasındaki zorunlu ilişkiyi göstermektedir.

*“İnsanlar, denenmeden, “İman ettik” demeleriyle bırakılıvereceklerini mi sandılar? Ve andolsun ki Biz, onlardan öncekileri de saflaştırılmaları için ateşlere/ sıkıntılara sokmuştuk. Artık elbette Allah, doğru kimseleri bildirecektir ve elbette yalancıları da kesinlikle bildirecektir.”<sup>59</sup>*

*“Hoş kelimeler yalnızca O’na yükselir. Ve düzgün iş onu yükseltir. Kötülüklerin plânlarını yapan şu kişiler; onlar şiddetli azap kendileri için olanlardır. Onların plânları ise; o, darmadağın olur”<sup>60</sup>* Ayetteki “düzgün amel onu yükseltir” ifadesi, Kuran’da pek çok yerde geçen iman eden ve sâlih amel işleyenler nitelemesinin bir başka ifadesidir. Bu ifade, kuru kuru “ben inandım” demenin yetersizliğini, imanın mutlaka davranış olarak yansımaları gerektiğini belirtmektedir. Nitekim Kur’an imana dayalı olmayan davranışın kabul görmeyeceğine dair pek çok ayet bildirmiştir. Anlaşılması gereken şudur ki, iman mutlaka davranışa yansımaları, güzel davranışlar şeklinde kendini kişinin yaşantısında açıkça göstermelidir.

Amel, bilerek, isteyerek tasdik edilen imanın pratiğe geçirilerek gerçekleşmesi aracıdır. Zira davranışa dönüşmeyen imanın kalpteki varlığı ve devamlılığı ne kadar düşünülebilir. Bu noktada mevcut Müslüman toplumlarda inandık diyen bir kısım Müslümanın Rabbimizin yapmanın dediği ne kadar iş varsa yapıyor olmalarını, hatta bir kısmını haşa Allah adına yaptıklarını söylemelerini burada zikretmek gerekmektedir. Asırlardan beri tartışılan, hatta insanların kendisi gibi düşünmeyenleri inkarla bile suçlayabildiği düşünce tarihimizdeki tartışmalar bir tarafa, Müslüman olmanın bilerek, anlayarak, kavrayarak iman etmek ve iman ettiğin gibi de yaşamak olması gereken temel prensibi ki Allah Kur’an’da *“Erkek yahut kadın, her kim inanmış olarak hayra ve barışa yönelik bir iş yaparsa, onu tertemiz bir hayatla yaşatırız. Ve böylelerinin ücretlerini, işleyip ürettiklerinin en güzelleriyle karşılıyoruz”<sup>61</sup>* buyruğunu hem kabul ettiğini söylemek hem de yok saymak iman kavramına ve anlamına

<sup>59</sup> Ankebut: 29/ 2, 3.

<sup>60</sup> Fatır: 35/ 10.

<sup>61</sup> Nahl: 16/97.

uygun düşmemektedir. Günümüz İslam coğrafyasında yaşanan istenmeyen olayların görünürde din kaynaklı nedenlerle yaşandığı algısı düşünüldüğünde -ki tarihte yaşanmış, bugün yaşanan ve gelecekte yaşanacak tüm olaylarda olacağı gibi tüm yaşananlarda temel faktör insandır- iman kavramı ile amel etkileşiminin önemi ortadadır.

İnsanın sorumluluk nedeni olan akıl ve duyu varlığı olması sonucu kalpte bulunan bilgi ve tasdik, bireyin yaşam boyu davranışlarında sergilemesi gereken “İman ve İslam” dairesi içerisinde eylemini gerektirir.<sup>62</sup> Ona göre iman güçlü olunca unsurları arasında karşılıklı tutkunluk ve bağımlılık bulunur; zayıf imanın unsurları arasında bu sıkı bağımlılık görülmez. Yani kalpteki inanç, marifet, Allah ve peygamber sevgisi güçlü olunca bu durum kendiliğinden Allah düşmanlarından nefret etmeyi gerektirir.<sup>63</sup> *“Eğer onlar Allah’a, Peygamber’e ve O’na indirilen gerçeklere inansalardı, o inkârcıları dost edinmezlerdi”*<sup>64</sup>

### **Kavram Öğretimi Stratejilerine Göre “İman Kavramının” Öğretimi**

Strateji dersin hedeflerine ulaşılmasını sağlayan oldukça genel bir yaklaşımdır. Bu anlamda strateji ilgili seçimini, konunun kendi içerisinde analizini ve sentezlenmesini ve konunun öğretiminde psikolojik temele göre hangi öğrenme modelinin uygulanacağını belirlenmesini kapsar. Belirli ölçüde strateji sınıf içi öğretim etkinliklerinin belirlenmesinden değerlendirilmesine kadar dersle ilgili öğretim sürecine yön verir. Bu çerçevede öğretim stratejisi, bir dersin hedeflerine ulaşmayı sağlayan yöntem, teknik ve araç gereçlerin belirlenmesine yön veren genel bir yaklaşımdır diyebiliriz.

Başlıca öğretim stratejileri; sunuş (alış) yoluyla öğretim; buluş (keşfetme) yoluyla öğretim ve araştırma-inceleme yoluyla öğretimdir.

Sunuş yoluyla öğretme; öğretmen öğrenci arasında yoğun bir etkileşimin yaşandığı, öğretmenin öğrencilerin aktif katılımını sağlamaya

<sup>62</sup> İbn Teymiye, İman Üzerine, Çeviren: Salih Uçan, İstanbul: Pınar Yayınları, 1994, s.119.

<sup>63</sup> İbn Teymiye, İman Üzerine, s.111-112.

<sup>64</sup> Maide 5/81.

Çalıştığı bir stratejidir. Başlangıç sunuşlarını ğretmen yapmakla birlikte, hemen arkasında öğrencilerin fikirlerini, örneklerini ve tepkilerini almalı, bu durum ders boyunca devam etmelidir.

Sunuş yoluyla öğretmede; bol örnek vermek gerekir. Genelde strateji sözel öğrenme ağırlıklı olmakla birlikte örnekler, resimler, şemalar gibi görsel ve diğer uyarıcıları da kapsar. Özellikle soyut kavramları anlamlı hale getirmek için görsel ve diğer duyu organlarına hitap eden uyarıcılar kullanılmak suretiyle sunuş canlı ve etkili kılınmaya çalışılır. Sunuş yoluyla öğretmede; daha genel ve kapsamlı kavramlar önce, bu kavramın kapsamında yer alan daha özel ve dar kavramlar sonra sunularak genelden özele hiyerarşık bir sıra izlenir.

Öğretim belli bir sistem içerisinde adım adım ilerler. Her ğrenme basamağında sahip olunan bilgiler ile yeni öğrenilenler arasında yatay ve dikey ilişkiler kurulur. Böylece ğrencinin anlamlı ve kalıcı öğrenmesi sağlanır.

Buluş yoluyla öğretme; ğrenci etkinliğine dayalı bir öğretme yaklaşımıdır. Öğrenciyi ğrenmeye güdülemede etkili olan bu yaklaşımda ğretmen, öğrencilere ipuçları vererek onları yönlendirerek sonuca ulaşmalarını sağlar. Etkinlik sonunda ğrenci genellemeleri kendisi yapar.

Öğrencilere ğrenmeyi öğretmede etkilidir. ğrenenlerde sorun zme becerisini geliştirir. Süreçte ğrenci etkindir. Öğrenci etkinliğine dayalı olması nedeniyle kalıcı öğrenmeler gerçekleşir. Sınıf içi etkileşimi arttırmada etkilidir. Bilişsel alanın st düzey hedef davranışlarının kazanılmasında etkilidir. Buluş yoluyla öğretme, özellikle matematik, fen bilimleri ve dil ğretiminde etkili olarak kullanılabilir bir stratejidir. Buluş yoluyla öğrenmenin en önemli üstünlüğü öğrencinin merak güdüsünü uyandırması ve güdülenmişlik düzeyini cevapları buluncaya kadar, çalışmalarını sürdürebilmesidir. Bir diğer üstünlüğü de öğrencileri bağımsız olarak problem zmeye yönlendirmesidir. Öğrenciler bilgiyi alıp zmlenmekten çok, bilgiyi analiz etmeye uygulamaya, sentez yapmaya zorlanmaktadır.

Buluş yoluyla öğrenmede öğretmen, örnekleri sunar. Öğrenci konunun yapısını, fikirler arasındaki temel ilişkileri, ilkeleri, özellikleri keşfedinceye kadar örnekler üzerinde çalışır. Öğrenme esnek ve buluş yoluyla olmalıdır. Eğer öğrenci bir kavramı, ilkeyi bulmaya, problem çözmeye uğraşıyorsa, öğrenciye zaman verilerek ve gerektiğinde ipuçları sağlanarak öğrencinin problemi kendi kendine çözmesi sağlanmalıdır.<sup>65</sup>

Burada sunuş stratejisi ve buluş stratejisi çerçevesinde “iman kavramının” öğretimine ilişkin örnek ders işlenişlerine yer verilecektir. Sunuş yoluyla öğretim, günümüzde okullarda sıklıkla kullanılan bir öğretim stratejisidir. Bu öğretim stratejisinin yaygın bir şekilde kullanılmasının birçok nedeni vardır. Yukarıda kısaca özelliklerini verdiğimiz bu stratejinin ifade ettiğimiz özellikleri pek çok avantajlı yönlerini ortaya koymaktadır. Buna rağmen sadece anlatım yöntemi olarak düşünülmesi yanlış kullanımına neden olmaktadır. Buluş stratejisi ise katılımı sağlar. Çünkü öğrenci merkezlidir. Bu nedenle özellikle başarısız öğrenciler ya da güdülenmeye ihtiyaç duyan öğrenciler için güdüleyici olabilir. Yukarıda bu stratejinin özelliklerine kısaca değinirken avantajlı yönlerini ifade etmeye çalışmıştık. Bu nedenlerle yani; sunuş stratejisinin çok yaygın kullanılması; buluş stratejisinin öğrenci başarısını artırması düşünülerek bu stratejilere uygun ders işlenişleri tercih edilmiştir.

Ders işlenişleri; Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi programındaki iman öğrenme alanına ait konulardan seçilmiştir.

### **Sunuş Stratejisi ile “İman” Kavramının Öğretimi**

Örnek İşleniş:

#### **A-BİÇİMSEL BÖLÜM**

Dersin Adı: Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi

Sınıf: İlköğretim 5

Ünitenin Adı: Allah İnancı

<sup>65</sup> Özcan Demirel, Öğretim İlke ve Yöntemleri: Öğretme Sanatı (14. Baskı). Ankara: Pegem A Yayıncılık. 2008, s.139-145.



Konu: İnsan İnanan ve Akıllı Bir Varlıktır

Strateji / Yöntem / Teknikler: Sunuş stratejisi; soru-cevap, örnek olay

Kaynak Kitaplar: Kur'an'ı Kerim; DKAB Ders Kitabı.

Araç-Gereç: Bilgisayar; Projeksiyon; Power-point sunum.

Süre: 80 dk.

Ünitenin Örüntüsü

ALLAH İNANCI: 1. İnsan Akıllı ve İnanan Bir Varlıktır 2.Evrende Bir Düzen Vardır 3. Allah Vardır ve Birdir 4. Çalışırım, Allah'ın Yardımına Güvenirim ve Başarıyorum 5. İhlâs Suresi ve Anlamı

Ünitenin Kazanımları: Bu ünitenin sonunda öğrenciler;

1. İnsanın akıllı ve inanan bir varlık olduğunun farkında olur.
- 2.Evrendeki düzenden hareketle yaratıcının varlığını açıklar.
- 3.Allah'ın bizi ve her şeyi yarattığının farkında olur.
- 4.Allah'ın eşi ve benzeri olmadığını açıklar.
- 5.Allah'ın her şeyi işittiği, bildiği, gördüğü ve her şeye gücünün yettiğinin farkında olur.
- 6.Çalışmanın Allah tarafından karşılıksız bırakılmayacağı bilinci ile iyi işler yapmaya istekli olur.
- 7.İhlâs suresini ezbere okur ve anlamını bilir.

Hedef ve Davranışlar

I-Bilişsel alan:

1-Bilgi Basamağı:

Kavramlar Bilgisi

H-İman ile ilgili kavramların anlam bilgisi

D-İman ve ilişkili kavramların anlamlarını sınıfta geçtiği ve dinin temel kaynaklarına uygun olarak söyleme/yazma.

#### Olgular Bilgisi

H-İman kavramı ile ilgili belli başlı olguları bilme

D-İmanın insanın fitratına ait bir olgu olduğunu bilme.

#### İlkeler Bilgisi

H-İmanla ilgili ilkeler bilgisi

D-İnsanın akıllı bir varlık oluşu ile sorumlu oluşu arasındaki ilişkiyi bilme.

#### Genellemeler Bilgisi

H-İman kavramı ile ilgili belli başlı genellemeler bilgisi

D-İmanın dinin anahtar kavramı olduğu ve insandan temelde iman etmesinin istendiğini bilir.

#### Sınıflamalar Bilgisi

H-İmanla kavramı ile ilgili belli başlı sınıflamalar bilgisi.

D-İman kavramı ile ilişkide olduğu kavramlara ait genel ve kritik özellikleri sınıfsal durumlarına göre bilir.

#### 2-Kavrama Basamağı:

##### Anlama

H-İman kavramının ne olduğunu ve kavramın ilişkiler ağını anlayabilme.

D-İman kavramını dinin temel kaynağında istendiği şekilde anlayabilme.

D-İman-akıl/iman-bilgi/iman-amel ilişkisini anlayabilme.

##### Yorumlama

H-İman kavramı ile ilgili belli başlı ilkeleri açıklayabilme.

D-İnsanın neden inanması gerektiğini açıklayabilme.

D-İnanan insanın nasıl davranması gerektiğini açıklayabilme.

### 3-Uygulama Basamağı

H-İman kavramı ile ilgili temel ilkeleri kullanabilme.

D-İman kavramı ile ilgili ayet ve hadisleri söyleme/yazma.

D-İman kavramı ile ilgili temel ilkelerin insanın doğasına ait özelliklerle ilişkisini söyleme/yazma.

D-İman kavramına sahip insanın yaşamsal özelliklerini söyleme yazma.

### II-Duyuşsal Alan

#### 1-Alma Basamağı

H-İman kavramının insanın doğasına ait bir gereksinim olduğunun farkında olma.

D-Doğasına uygun olarak ve İslam'ın temel kaynağında belirtildiği şekliyle iman etme ve gereklerini yerine getirme.

H-İman kavramının doğrudan ilişkide olduğu birincil kavramların farkında olma; bu ilişkininin mahiyetini kavrama

D-İman-akıl; iman-bilgi; iman-amel ilişkisine uygun bir dini tavır geliştirebilme.

#### 2-Tepkide Bulunma

H-İman kavramının gerektirdiği bireysel ihtiyacın ve doğurduğu zorunlu sonuçlara karşı tepkide bulunma.

D-İnanma ihtiyacı ve inanmanın doğallığı ile ilgili önerileri dinleme.

D-İnanmanın gereklerini yaşamada gönüllü olma.

H-Dosdoğru inanmaktan ve inanmanın gereklerini yaşayarak hayata geçirmekten zevk alma.

D-İmanını İslam’ın temel kaynağına uygun olarak yaşamaktan mutluluk duyma.

D-İmanını akılla açıklayabilme.

D-İmanını bilgi temeliyle ilişkilendirebilme.

3-Değer Verme Basamağı

H-Doğru iman sahibi olmanın önemini takdir etme.

D-İmanını İslam’ın temel kaynağı çerçevesinde dosdoğru şekillendirebilme.

D-İmanı akıl-vahiy ilişkisi çerçevesinde dosdoğru şekillendirebilme.

D-İmanını bilgi-davranış ilişkisi çerçevesinde dosdoğru şekillendirebilme.

## B-GİRİŞ

1-Dikkat Çekme:

Öğretmen ilk olarak “Çocuklar sözlükten imanın ya da inancın ne demek olduğunu bulmanızı istiyorum” der. Sonra: “Günlük kullanımlarımızda iman ya da inanç kavramlarını nasıl kullandığımıza dair örnekler istiyorum” der. Bu kullanımlara ait anahtar kavramları tahtaya yazar.

2-Güdüleme:

Öğretmen: “Çocuklar bu dersin sonunda dosdoğru inanmanın ne olduğunu ve dosdoğru inanan insanın özelliklerinin neler olduğunu öğreneceksiniz” der.

3-Hedeften Haberdar Etme:

“Çocuklar bugün İslam dininin temeli olan, Rabbimizin tüm insanlardan yaratılmışlıklarına karşılık olarak istediği iman kavramının İslam’ın temel kaynağına uygun olarak ne olduğunu, hangi temel kavramlarla ilişkisinin olduğunu ve dosdoğru inanan insanın sahip olması gereken özellikleri ortaya koymaya çalışacağız.”

## C-GELİŞME

Öğretmen, “Çocuklar Kuran’da Rabbimizin bizlere nasıl seslendiğini biliyor muyuz? diye sorar. Öğrencilerin cevaplarını alır. Sonra projeksiyondan yansıttığı bazı ayeti kerimeler örneğinde Ey İnsanlar! ve Ey İnananlar! Seslenişlerini vurgular.

İman kavramı çerçevesinde Yaratan-yaratılan ilişkisine vurgu yapmak için evren ve özellikle insanın varoluşu ile ilgili ayetleri öğretmen, yansidan yansıtarak öğrencinin düşünmesini sağlar. “*Andolsun biz insanı, çamurdan (süzülüp çıkarılmış) bir özden yarattık. Sonra onu sağlam bir karargâhta (anne rahmi) nutfe hâline getirdik. Sonra nutfeyi alaka (aşılanmış yumurta) yaptık. Peşinden, alakayı bir parçacık et hâline soktuk; bu bir parçacık eti kemiklere (iskelete) çevirdik; bu kemikleri etle kapladık. Sonra onu başka bir yaratışla insan hâline getirdik. Yapıp yaratanların en güzeli olan Allah pek yücedir.*”<sup>66</sup>

Öğretmen “öğrencilerden dünyaya gelişlerinde anne-babalarının olma zorunluluğu üzerine fikir alış-verişinde bulunur. “Çocuklar annelerimiz olmasa biz olur muyduk?” “Anne-babalarımızı ne kadar çok seviyoruz?” “Onları üzme ister miyiz”, “Annemiz en çok ne zaman üzülür” gibi sorularla çocukları konuşturmaya ve yorum yaptırmaya çalışır. Bu sorular ile öğretmen Anne-baba ile Yaratan arasındaki doğrusal ilişki yönünü çocuğa kavratmaya çalışır. Bu ilişkinin kavranması öğrencinin Allah kavramının zor olan soyut yönünü somutlaştırarak kavramasını sağlaması ve bir Yaratıcının olması gerektiğini anlaması açısından önemlidir.

**ARA ÖZET:** Evet çocuklar nasıl ki bizim dünyaya gelmemizi sağlayan anne-babalarımız olmazsa bizim olamayacağımız gibi, insanı var eden Yaratıcımız olmazsa insanlar da olamazdı.

**ARA GEÇİŞ:** Öğretmen, “Evet çocuklar şimdi İman kavramının tanımını ve ilişkide olduğu kavramları öğrenmeye geçebiliriz” der ve yansidan; iman kavramının tanımını yansıtır. Bu tanımda öğretmen; iman kavramını; “insanın sahip olduğu varlık özelliklerine uygun olarak Ya-

---

<sup>66</sup> Mu'minun: 23/12-14.

raticıyı bilmesi, tanıması, kabul etmesi ve O’nun nizamını -kendi özelliklerine uygun olarak- kabul etmesi vurgusu ile tanımlar.

İman kavramının tanımıyla birlikte; iman kavramının semantik ve lengüistik açıdan değerlendirilmesinde önemli olan kavramlar, iman kavramı ile olan ilişkisel yönleri ile beraber tanımlanır. Bu kavramlar; iman kavramının anlamı ile doğrusal ya da paralel ilişkide olan; emniyet ve tasdik; himaye ve güven, kabullenmek, benimsemek, itaat, doğrulamak, huzur, değer vs. kavramları ve anlamları ile iman kavramı ile zıt anlam ilişkisine sahip olan; güvensizlik, emniyetsizlik, kabullenmemek, doğrulamamak, küfür, yalanlama, isyan vs. kavramları ve anlamlarının verilmesi şeklinde olabilir.

Öğretmen, bu kavramsal çerçeveyi belirledikten sonra bu kavramları bir kavram haritası kullanarak öğrencinin kavramlar arasındaki ilişkiyi net olarak görmesini sağlayabilir.

Öğretmen yukarıda öğrenciyi kazandırmaya çalıştığı kavramlar ve anlamları ile ilgili Kuran ayetlerini yansıtarak öğrencilerin ayetler üzerine düşünmesini ve yorum yapmasını sağlar:

*“Rablerinin âyetlerine inananlar; Rablerine ortak tanımayanlar; Ve Rablerine dönecekleri için yapmakta oldukları işleri kalpleri çarparak yapanlar...”<sup>67</sup>*

Yukarıdaki ayet çerçevesinde öğrencilerin düşüncelerini onlara söz vererek alan öğretmen, ayet üzerinden bu düşüncelerine yön vermek amacıyla; konuyu Yaratıcı-yaratılan ilişkisi çerçevesinde yaratılmış insanın Rabbine karşılık vermesi; itaat, teslimiyet boyutlarıyla ele alır; buradan iman-bilgi ve iman-amel ilişkisine doğru yönlendirmek amacıyla bu çerçevede olan diğer Kur’an ayetlerinin yansılarını geçebilir.

*“Gerçekten onlara, bilgiye göre açıkladığımız, inanan bir toplum için yol gösterici ve rahmet olan bir Kitap getirdik”<sup>68</sup>*

*“İnsanlardan kimi de vardır ki ne bir bilgiye, ne bir delile, ne de aydınlatıcı bir kitaba dayanmaksızın Allah hakkında tartışır”<sup>69</sup>*

<sup>67</sup> Mü’minun: 23/58-60.

<sup>68</sup> A’raf: 7/52.

*“Onlar Allah’ı bırakıp da O’nun, haklarında hiçbir delil indirmedığı ve kendilerinde de bir bilgi bulunmayan şeylere taparlar. Zalimler için hiçbir yardımcı yoktur.”<sup>70</sup>*

Öğretmen yansıttığı bu üç ayetin ortak noktasının ne olduğunu öğrenciye sorarak, öğrencilerden yorumda bulunmalarını ister. Sonra kendisi onlara bilginin, bilmenin, bilerek iman etmenin ne olduğunu, Kur’an’ın insanlardan bilerek iman etmelerini istediğini anlatır.

**ARA ÖZET:** Evet çocuklar imanın ne olduğunu öğrendik, (neydi iman diyerek tekrar tanıma gidilerek bir pekiştirme yapılabilir.) iman kavramının tanımından hareketle ilişkide olduğu temel kavramları ortaya koyduk ve iman kavramının doğru anlaşılması ve yaşanmasında önemli olan; iman-bilgi, iman-amel kavramları arasındaki ilişkiyi Kuran ayetleri çerçevesinde ortaya koymaya çalıştık.

## SONUÇ

Tekrar Güdüleme: İman bilerek onaylamak ve doğru bildiğin gibi yaşamaktır. İslam insanlardan bilerek iman etmelerini ve insanların bunu davranışlarında yaşayarak göstermelerini istemiştir.

Kapanış: Öğretmen, “Evet çocuklar yukarıda ifade ettiğimiz iman anlayışı çerçevesinde hayatımız boyunca böyle bir iman algısı geliştirmemiz ve sorumluluklarımızı bu algı çerçevesinde gerçekleştirmemiz çok önemlidir, sizlerin de bu algıyı İslam’a ve Kuran’a uygun olarak kazanmanızı istiyorum” der. Öğrencilere bir sonraki ders için, “İman kavramının tanımı ve iman kavramıyla ilişkisi açısından bilerek iman etmenin önemini açıklayan bir kompozisyon yazacaksınız. Bunu yaparken sizden bu derste öğrendiğimiz ayetleri ve yorumlarını okumanızı ve bu çerçevede bir ödev hazırlamanızı bekliyorum” diyerek dersi bitirir.

## DEĞERLENDİRME

- 1-İman kavramını tanımlayınız?
- 2-İman ile inanç arasındaki farkı açıklayınız.

<sup>69</sup> Hac: 22/8.

<sup>70</sup> Hac: 22/71.

3-İman kavramının ilişkide olduğu kavramları ve iman kavramı ile ilişkilerini açıklayınız.

4-Kuran’da iman kavramı nasıl yer alır? Ayetler eşliğinde yorumlayınız.

5-İman kavramı ekseninde nasıl bir inanma algısı olmalıdır? Açıklayınız.

### **Buluş Stratejisi ile “İman” Kavramının Öğretimi**

Örnek İşleniş

#### **A-BİÇİMSEL BÖLÜM**

Dersin Adı: Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi

Sınıf: İlköğretim 5

Ünitenin Adı: Allah İnancı

Konu: Allah Vardır ve Birdir

Strateji / Yöntem / Teknikler: Sunuş stratejisi; soru-cevap, örnek olay

Kaynak Kitaplar: Kuran’ı Kerim; DKAB Ders Kitabı

Araç-Gereç: Bilgisayar; Projeksiyon; Power-point sunum.

Süre: 80 dk.

Hedef ve Davranışlar:

I-Bilişsel Alan

1-Bilgi Basamağı:

Kavram Bilgisi

H-İman ile ilgili kavramların anlam bilgisi

D-İman ve ilişkili kavramların anlamlarını sınıfta geçtiği ve dinin temel kaynaklarına uygun olarak söyleme/yazma.

D-İman tanımını verilen bir dizi tanım arasından bulup, söyleme.



D-İman ve ilişkili kavramlarının tanımlarını doğru olarak eşleştirme.

Sınıflama Bilgisi

H-İman kavramı ile ilgili sınıflama bilgisi

D-İman kavramına ait kritik ve genel özelliklerin olduğunu söyleme ve yazma.

Genelleme Bilgisi

H-İman kavramı ile ilgili belli başlı genellemeler bilgisi

D-İmanın bilinçli bir davranış olduğunu söyleme ve yazma

D-İmanın akıllı bir varlık olmanın zorunlu bir sonucu olduğunu söyleme ve yazma.

2-Kavrama Basamağı

Yorumlama

H-İman kavramı ile ilgili belli başlı ilkeleri açıklayabilme

D-Neden iman edilmesi gerektiğini söyleme ve yazma

D-Nasıl iman edilmesi gerektiğini söyleme ve yazma

D-İman kavramı ile akıl arasındaki ilişkiyi açıklayabilme.

3-Uygulama Basamağı

H-İmanın sonuçlarını belirleyebilme

D-İman eden bir insanın bireysel ve toplumsal sorumluluklarını açıklayabilme

II-Duyuşsal Alan

Alma Basamağı

H-İman etmenin öneminin farkında olma

D-İnanmanın bir gereklilik olduğunu söyleme ve yazma

### Tepkide Bulunma Basamağı

H-İman kavramı ve ilişkide olduğu kavramlarla ilgili olaylarda doğru tepkiler verme

D-İmanı İslam'ın temel kaynaklarında istendiği gibi gerçekleştirme

D-İmanı akıl, bilim ve amel ile ilişkilendirmeye açık olma

D-Doğru iman etmek ve inanmanın gereklerini yerine getirmekten zevk alma

D-İmanın gereklerini yerine getirmediğinde rahatsızlık duyma

### Değer Verme Basamağı

H- İman etmenin ve inandığı gibi yaşamının önemini takdir etme

D-Yeri ve zamanı geldiğinde İnanmanın ve inandığı gibi yaşamının önemini savunan açıklamalar yapma

D-İnanmayı ve inandığı gibi yaşamayı başkalarına tavsiye etme

D-Kendi eylemlerini inancı çerçevesinde değerlendirme ve eylemlerini inancına uygun gerçekleştirmeye çabalama

### Nitelenmişlik Basamağı

H- İnanmayı ve inandığı gibi yaşamayı alışkanlık haline getirme

D-Her zaman imanın gereklerine uygun davranma

D-Tüm yaşantısını İslam ilkeleri çerçevesinde şekillendirme

### B-GİRİŞ

#### 1-Dikkat Çekme

Öğretmen: “İnsanı diğer varlıklardan ayıran temel özellikler nelerdir? Neden insan bu özelliklere sahiptir?” diye sorar. Öğrencilerden görüşlerini alır. Doğru ya da yanlış demez.

#### 2-Güdüleme

Öğretmen: “Evet arkadaşlar bu dersin sonunda iman etmenin ne demek olduğunu, iman kavramı ile ilişkide olan kavramları, dinimizin insanlardan istediği imanın genel ve kritik özelliklerini açıklayabilecek ve imanını davranışlarına yansıtabilen bireylerin hem kendimiz hem de toplumsal yaşantımız açısından önemini kavramış olacaksınız” der.

### 3-Geçiş

Dinimiz gerçekten iman etmemizi emretmektedir:

### C-GELİŞME

Öğretmen, iman etmenin ne demek olduğunu, neden insanların iman etmek gibi bir ayrıcalık ve sorumluluklarının olduğu sorusuyla derse başlar. Öğretmen; “insanı diğer varlıklardan ayıran temel özellikler nelerdir?” diye sorar ve öğrencilerden düşünmelerini ister. Bu arada Hz. İbrahim’in Allah’ı araması olayını Kuran ayetleri çerçevesinde sunumda yansıtarak onların iman kavramı ile bilerek iman etme ilişkisini ortaya koymak amacıyla örnek olayın anlatımına geçer.

ÖRNEK OLAY: “Nemrut, Hz. İbrahim’in mücadele ettiği kralın adıdır. Hz. İbrahim ile pek çok olayları olmuştur. Her şey Hz. İbrahim henüz çocukken başladı.” diyerek söze girer ve Hz.İbrahim kıssasını ele alır.

Küçük İbrahim günlerinin çoğunu babası Azer’in atölyesinde geçirirdi. Bu atölyeye dağlardan kocaman kütükler getirilir, babası, elindeki keser, testere keski gibi araçlarla kütüklere şekiller verirdi. Kimini yırtıcı kuşlar, kimini yarı hayvan yarı insan, kimini de... artık aklına ne gelirse bir şekle sokar, sonra onları müşterilere gösterir, bazısını bereket tanrısı, bazısını zafer tanrısı, bazısını ateş tanrısı... diye pazarlardı. Azer, söylediği sözler üzerinde pek düşünmez, sadece babalarından duyduklarını tekrar eder, işine, sanatına bakardı. Bu nedenle İbrahim ile pek anlaşmıyordu. Çünkü İbrahim, sorgulayan, doğruyu yanlış bulmaya çalışan biriydi. Pek çok kez babasına:

“Bu kütükleri yontup heykeller yapıyorsun... Sonra onları ilah diye satıyorsun. İnsanlar bu heykellerin kendilerine yarar sağlayacağını sanı-

yor, onların önünde tapınıyor.” diye itirazlarda bulunur ama babası her defasında:

“-Bak İbrahim, bizim toplumumuzun adetleri böyle... Bunları biz değiştiremeyiz. İnsanlarla iyi geçinmek istiyorsan, onlar ne yapıyorsa sen de aynısını yapmalısın” diyerek öğütler verirdi. Bu öğütler İbrahim’in isyanını daha da körükler, öfkesini tanrı sanılan heykellere boşaltırdı. Babası ona, irili ufaklı heykeller yükler ve bunları götürüp pazarda satmasını isterdi. O biraz uzaklaştığında heykellerin boyunlarına ipler geçirir, pazara kadar yerde sürükleyerek götürürdü. Kimse İbrahim’den put almazdı. Nasıl alsın ki; satarken:

“-Bu cansız putlar, çok ucuuz... Beş para etmeee... Hayrı da dokunmaz şerri deee...!” diye bağırır; etrafına toplanan insanlarla münakaşa ederdi. İbrahim’in aklı tahtadan heykellerin yaratıcı olmayacağına yetiyordu... Bu ahşap maddeler ilah olamazdı. Peki ama gerçek yaratıcı kimdi? İşte bunu çözemiyordu.

Bir gün yine düşüncelere dalmıştı. Her şeyi yeni baştan düşünüyordu: Etrafındaki ağaçlara, çiçeklere, uzayıp giden vadiye, dağlara baktı. Sonra başını gökyüzüne çevirdi. Bulutları izledi. “Bütün bunların sahibi kim? Bunları kim var etti?” diye kendine sordu. Her zaman olduğu gibi sorusu cevapsız kalıyor, bir şey bulamıyordu.

İbrahim derin düşüncelerle akşamı etmiş, hava kararmaya başlamıştı. Artık gökyüzünde yıldızlar seçiliyordu. Onlar ne kadar yüksekte ve ne kadar güzel görünüyorlardı..! İbrahim’in yüreği sevgiyle doldu, hayranlıkla:

“Herhalde yaratıcımız bunlardır” dedi. Sonra düşünmeye devam etti. Peki bunlar yaratıcı ise; gündüzleri nereye savuşup gidiyorlardı?

İbrahim, yıldızların yaratıcı olabileceği düşüncesini kafasından çabucak attı. Sonra gecenin ortasında parlayan dolunayı düşündü. “Yoksa rabbim bu mu?” diye içinden geçirdi. Bu düşüncesini de beğenmedi... Bir cevap bulamamak onu çıldırtıyordu:

“Ey benim ve şu varlıkların yaratıcısı Rabbim! Her kim isen, seni bulmama yardım et!” diye bitkin bir halde yalvardı.

Gökyüzünde sabahın habercisi ince bir çizgi belirdi, çizgi sonra genişledi, genişledi, derken dağların tepelerinden, parıltısıyla gözleri alan pırıl pırıl bir güneş yükselmeye başladı.

“Galiba, yaratıcım bu..” dedi, İbrahim. Fakat biraz düşününce güneş de içine sinmedi: “Bunun diğerlerinden ne farkı var? O da aynı bütünün bir parçası... Yaratıcımız daha başka biri... ama kim, kim?”

Yüce Allah, İbrahim’in arayışını karşılıksız bırakmadı. Onun kalbine kendi bilgisini ilham etti. Doğruyu bulan İbrahim:

“–Benim Rabbim, yeri, gökleri ve bütün varlıkları yaratan Allah’tır.” dedi. Artık kalbi huzura kavuşmuştu.

**ÖRNEKLE İLGİLİ UYGULAMA YAPMA:** Öğretmen; yukarıda anlatılan örnek olay üzerinden öğrencilerin düşünce süreçlerinin analizi amaçlı sorular sorar:

1-İnsanların kendi elleriyle yaptıkları nesnelere İlah olarak tapınmalarında İbrahim’i rahatsız eden şey neydi?

2- Neden öyle düşündü? Siz olsaydınız ne düşünürdünüz?

3-Hz.İbrahim Allah arayışında hangi varlıklar üzerinden nasıl düşündü?

4-Neden bu varlıkları kullandı?

5-Kur’an bu varlıkların gözlemlenmesini neden ve nasıl ister? sorularını sorar ve öğrencilerden cevaplar alır.

Öğretmen “*Ey iman edenler! Allah'a, Peygamberine, Peygamberine indirdiği kitaba ve daha önce indirdiği kitaba iman edin. Kim Allah'ı, meleklerini, kitaplarını, peygamberlerini ve ahiret gününü inkâr ederse sapıklığın en koyusuna düşmüş olur.*”<sup>71</sup> ayetini projeksiyon ile yansıtır. Bu ayet çerçevesinde öğrencilere düşünme analizi sürecini yönlendirmek amacıyla şu soruları sorar:

---

<sup>71</sup> Nisa 4/136.

1-Neden iman edenler hitabından sonra bir kez daha insanlardan iman etmeleri istenmiştir?

2-Acaba inandığını düşünmek ya da inanmak ile gerçekten iman etmek arasında fark var mıdır?

4- İman etmek ile inanmak arasında nasıl bir ilişki vardır?

Bu sorulardan sonra öğretmen öğrencilerden sorulara cevap vermelerini ister. Öğrencilerin cevapları üzerinde değerlendirme yapılır.

Öğretmen *“İyilik, yüzlerinizi doğu ve batı tarafına çevirmeniz değildir. Asıl iyilik, o kimsenin yaptığıdır ki, Allah'a, ahiret gününe, meleklerle, kitaplara, peygamberlere inanır. (Allah'ın rızasını gözeterek) yakınlarına, yetimlere, yoksullara, yolda kalmışlara, dilenenlere ve kölelere sevdiği maldan harcar, namaz kılar, zekât verir. Antlaşma yaptığı zaman sözlerini yerine getirir. Sıkıntı, hastalık ve savaş zamanlarında sabreder. İşte doğru olanlar, bu vasıfları taşıyanlardır. Muttakiler ancak onlardır!”*<sup>72</sup> ayetini yansıtır. Öğretmen, düşünme sürecinin analizi için şu soruları sorar:

1-Kuran ayetinin muttakiler olarak tanımladığı insan grubuna ait temel özellikler nelerdir?

2-Bu insanların özelliklerinin nasıl bir sıra içerisinde verilmiştir?

3-Bu sıralamada iman ile amel birlikteliğinin nasıl olması gerektiğine dair nasıl bir yaklaşımın sergilenmiştir.

Öğretmen öğrencilerden cevaplarını ister ve onlar üzerine değerlendirme yapılır.

ARA ÖZET: Evet arkadaşlar İslam dini insanlardan gerçekten iman etmelerini istemektedir.

ARA GEÇİŞ: Öyleyse gerçekten iman etmek nedir? Gerçekten iman etmiş insanlara ait temel özellikler nelerdir?

<sup>72</sup> Bakara 2 / 177.

Öğretmen Peygamberimizin bir hadisinde şöyle der: “Gerçekten iman etmedikçe cennete giremezsiniz. Birbirinizi gerçekten sevmedikçe de gerçekten iman etmiş sayılmazsınız.” diyerek hadis metnini sunumda yansıtır. Düşünme analizi için sorular sorulur:

1-Gerçekten iman etmek ne demektir?

2-Gerçekten iman etmiş insanların özellikleri nelerdir? Sorularına cevap istenir ve değerlendirme yapılır.

D-SONUÇ:

Son Özet: İman etmek ile sahip olunan basit bir inanç duygu arasında fark vardır. Rabbimiz; Kutsal Kitab’ında tüm insanlardan gerçekten iman etmelerini istemiştir. Müslümanlar olarak görevimiz sadece inandım demekle bitmiyor. Gerçekten iman etmemiz gerekmektedir. Bunu sağlamak için de gerçekten iman etmenin ne demek olduğunu anlamamız, kavramamız ve yaşamda hayata geçirmemiz gerekmektedir.

E-DEĞERLENDİRME

1-Gerçekten iman etmek ne demektir?

2-Basit bir inanç duygusu ile gerçekten iman etmek arasında fark var mıdır? Varsa nedir?

3-Gerçekten iman etmek neden önemlidir?

4-Gerçekten iman etmiş insanların özellikleri nelerdir

5-İman-akıl ilişkisi nedir? Nasıl olmalıdır?

6-İman-bilgi ilişkisi nedir? Nasıl olmalıdır?

7-İman-amel ilişkisi nedir? Nasıl olmalıdır?

SONUÇ

Kavramın ne olduğu ve tanımı insanoğlunun asırlardan beri üzerinde tartıştığı konulardan birisidir. Düşünürler, kavramın ne olduğu sorunu ile ilgili olarak düşünümler, kavramı farklı yönlerden ele alarak tanımlamışlardır.

Kavram, nesnelere ya da olayların ortak özelliklerini içeren ve bir ortak isim altında toplanmalarını sağlayan genel tasarımdır. Kavramlar soyut ifadelerdir ve gerçek dünyada karşılıkları yoktur. Benzer olan düşünceleri, varlıkları, olayları vs. gruplandırmak için kullanılan bir sınıflamadır. Kavramlar insanlar tarafından oluşturulurlar. Kavramlar diğer kavramlarla ilişkileri ile anlam kazanırlar.

Kavram öğrenme birey dünyaya geldiğinde başlar, yaşamı boyunca devam eder. Kavram öğrenme hem süreç hem de ürün olarak irdelenebilir. Din öğretiminde öğrenmenin gerçekleşmesinde pek çok unsur önemli rol oynamaktadır. Din öğretimi önemli oranda bir kavram öğrenmedir. Din öğretiminde kavram öğretiminde din eğitimcisi, bireyin gereksinimlerini; İslam dinine ait temel kavramları ve o kavramların ilişkide olduğu kavramları öğretirken uygun öğrenme ortamlarını hazırlamalıdır.

Bu çalışma İslam dininin en temel kavramı olan “İman” kavramının öğretimini ele almakta; iman kavramı ve ilişkide olan kritik kavramları ortaya koymaktadır. İman kavramının öğretimi amacıyla uygun stratejiler kullanılarak ders işlenişleri sunmakta; bu işlenişler öncesinde bilişsel ve duyuşsal alanlara ait hedef ve davranışlar ayrıntılı olarak ortaya konmaktadır. Ders işlenişlerinde; çok yaygın kullanıldığı için Sunuş stratejisi ve öğrenci merkezli olduğu için buluş stratejilerine göre ders işlenişleri yapılmıştır. Bu işlenişlerde öğrenciye iman kavramı; iman ile bilgi ilişkisi; iman ile amel ilişkisi Kur’an ayetleri; Kur’an kıssaları; Peygamberimizin hadisleri kullanılarak kazandırılmaya çalışılmıştır.

Kaynakça

Ardoğan, Recep, “Kelamcılara Göre Allah'a İmanda Akıl Yürütmenin Değeri”, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: VIII/1, 2004, SİVAS, ss. 133-157

Atay, Hüseyin, “Müslümanın Günlüğü”, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, C:35, AÜ Basımevi, Ankara, 1996. Ss.1-59



- Ay, Mahmut, “Kelam’da Akıl-İman İlişkisi: Temel Teolojik Yaklaşımlar”, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, cilt: 52, sayı: 1, Ankara, 2011, ss. 49-68
- Baktır, Mehmet, “İmanın Temellendirilmesi”, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sivas, 2002, ss.127-138
- Bilgin, Beyza, Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi, Ankara: AÜİF Yayınları, 1988.
- Büyük Türkçe Sözlük; Türk Dil Kurumu Komisyon, Ankara, 1988.
- Çakmak, Fatih, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinde Veli Beklentileri, Ankara: İlahiyat Yayınları, 2013.
- Çeliköz, Nadir, “Kavram Öğrenme ve Öğretme İlkeleri”, Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi, Y.2, S.2, 1998, s.69-76.
- Demirel, Özcan, Öğretim İlke ve Yöntemleri: Öğretme Sanatı (14. Baskı). Ankara: Pegem A Yayıncılık. 2008.
- Dodurgalı, Abdurrahman. “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinde İletişim Problemleri ve Bazı Teklifler”, Orta Dereceli Okullarda Yürütölen Din Eğitim-Öğretiminin Problemleri, İlahiyat Bilimleri Araştırma Vakfı Yayınları, Kayseri, 1998.
- Emiroğlu, İbrahim. Ana Hatlarıyla Klasik Mantık, Bursa: Asa Kitabevi, 1999.
- Esen, Muammer, “İman Kavramı Üzerine”, AÜİF Dergisi, Cilt: 49, sayı: 1, Ankara; 2008, ss. 79-91.
- Esen, Muammer, “Kuran’da Akıl-İman İlişkisi”, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 52, Sayı:2 Ankara; 2011, ss. 85-96.
- Esen, Muammer, İman, İmanla İlgili Kavramlar ve Temel İnanç Esasları, Ankara: İlahiyat Yayınları, 2006.
- Fidan, Nurettin, Okulda Öğrenme ve Öğretme, Ankara: Alkım Yayınevi, 1986.
- Göler, İlhami, Sabit Din Dinamik Şeriat, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000.
- Göler, İlhami, İman ve İnkârın Ahlaki ve Bilişsel (Kognitif) Temelleri, İslamiyat Dergisi, S.1, Ankara, 1998, ss. 7-24.

- Hesapçoğlu, Muhsin, Öğretim İlke ve Yöntemleri, Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2011.
- İbn Manzûr, Lisânü'l-Arab, Neşreden: Ali Şirî, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, IX/326-332, Beyrut, 1992.
- İbn Teymiye, İman Üzerine, Çeviren: Salih Uçan, İstanbul: Pınar Yayınları, 1994.
- Klausmeier, Herbert J, “Concept Learning and Concept Teaching”, Educational Psychologist, 1992, Y.27, S.3, ss.267-286.
- Pazarlı, Osman, Din Psikolojisi, İstanbul: Remzi Kitabevi, 3. Baskı 1982.
- Moore, Kenneth D. Classroom Teaching Skills, U.S.A: Mc. Graw Hill Pres, 2001.
- Novak, Josep D. Learning, Creating And Using Knowledge: Consept Maps as Facilitative Tools in Schools and Corporations, New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates Publishers, 1998.
- Senemoğlu, Nuray, Gelişim, Öğrenme ve Öğretim: Kuramdan Uygulamaya, Ankara: Pegem A Yayıncılık, 2009.
- Selçuk, Mualla & Tosun, Cemal, “Türkiye’de ve Almanya’da İslam Din Dersleri”, III. Din Şurası, Tebliğ ve Müzakereleri, Ed: Mehmet Bulut, Ankara: DİB Yayınları, 2005.
- Soylu, Hüseyin, Keşif Yoluyla Öğrenme Fen Öğretiminde Yeni Yaklaşımlar, Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2004.
- Tamer, Günay; Küçük, Abdurrahman Dinler Tarihi, Ankara: Ocak Yayınları, 3. Baskı, 1997.
- Tosun, Cemal, Din Eğitimi Bilimine Giriş, Ankara: Pegem A Yayıncılık, 2001.
- Tosun, Cemal & Doğan Recai, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretiminde Kavram Haritaları (6. 7. ve 8.Sınıflar), Ankara: Öğreti Yayınları, 2005.
- Ülgen, Gülten, Kavram Geliştirme, Kuramlar ve Uygulamalar, Ankara: Pegem A Yayınları, 2001.



## ‘Ümmî Kavramı ve Hz. Muhammed’in (S.A.S) Ümmîliği’

The Concept of Ummî and Muhammad’s Being Ummî

Emine Demil<sup>1</sup>

**Öz:** Bu çalışma genelde ümmî kavramının etimolojik bir analizini sunmayı amaçlamakta, özede de Hz. Muhammed’in ümmî oluşuna odaklanmaktadır. Çalışmada ümmî kavramının hem Kur’an’da hem de hadislerde kavramsal olarak lügat manalarına yakın anlamlarda kullanımını göstermek için önce etimolojik kökeni incelenmektedir. Sonra Kur’an’da ümmî ifadesini barındıran ayetlere yer verilmekte ve hadis rivâyetlerinde Hz. Peygamber’in ümmîliği irdelenmektedir. Ümmîlik, gerek Kur’an’da gerekse hadislerde kitâbet kavramıyla beraber zikredilmekte ve Ehl-i Kitap ifadesinin karşılığı olarak kullanılmaktadır. Bununla birlikte ümmî kavramı etnik, eğitimsel ve dinsel boyutları olan hem Arapları, hem de Yahudileri yani milletleri içinde barındıran bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Hadislerde ise sözcüğün Hz. Muhammed’in ümmîliğini ifade etmek için kullanıldığı görülmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Ümmîlik, Ehl-i Kitap, Ümmet, Okuma Yazma, Hz. Muhammed, Araplar, Yahudiler.

**Abstract:**This study in general aims to present an etymological analysis of the concept of ummî an in particular focuses on Muhammad’s being ummî. In the study, firstly the etymological roots of the concept ‘ummî’ are examined so as to indicate its use in meaning close to conceptual lexical meaning in both the Qur’an and the hadith. Then, the verses in the Qur’an related to the expression of ummî are included and Muhammad’s being ummî in hadith narrations is being examined. Ummî is mentioned in the Qur’an or in the hadiths together with the

<sup>1</sup> Dr.

concept of literary composition and is used as the counterpart of the expression of “Ahl al-kitap”. In addition to this, the concept of *ummî* emerges as a concept that has ethnic, educational and religious dimensions and is housed in both Arabs and Jews, that is, nations. In the hadiths, this concept is used to express Muhammad’s being *ummî*.

**Key Words:** *Ummî*, Ahl al-kitap, Ummah, Literacy, the Prophet Muhammad, Arabs, Jews.

### Giriş

Hz. Muhammed’in *ummî* olup olmadığı hususu değişik vesilelerle bir çok müellif tarafından sık sık gündeme getirilmiştir. Bu bağlamda bazı zayıf rivâyetlere dayanılarak onun *ummî* olmadığı, yazı yazmayı bildiği, buradaki *ummî*liğin peygamberlikten önceye ait olup, nübüvvetten sonraya şâmil olmadığı gibi görüşler ileri sürülmüştür.

Öte yandan Kurân’ı Kerim’de Hz. Muhammed’in okur yazar olmadığı, risâletten önce herhangi bir kitap okumadığı belirtilir. Birkaç ayette de Hz. Peygamber “*ummî*” okuma yazma eğitimi almamış yani tahsil görmemiş olarak anılmıştır.

### 1. *Ümmî Kavramı*

Arapça “*ummî*” sözcüğünün anlamı ilk bakışta şaşkıncu bir görünüm arz eder. Zira ifadenin etimolojisini belirlemek oldukça zordur ve temel/kök anlamları oldukça karmaşıktır.

Sözlükte “kastetmek” anlamındaki “*emm*” kökünden veya “anne” anlamına gelen “*umm*” ya da “topluluk, millet” gibi manaları ifade eden “*ümmet*” kelimesine nisbetle elde edilen *ummî* “Okuma yazma bilmeyen, tahsil görmemiş; az konuşan, konuşurken hata yapan kimse” demektir. *Ümme* nisbeti halinde “annesinden doğduğu gibi kalmış, tabiatı bozulmamış, sonradan okuma yazma öğrenmemiş” anlamına gelirken *ümmete* nisbeti durumunda bağlı bulunduğu topluluğa mensup, onların

özelliklerini taşıyan, bilgi ve becerilerini bu çerçevede kazanmış kimseyi anlatır<sup>2</sup>.

Dilciler kelimenin bu mânaları kazanmasını, Arap toplumunun Kur’an’ın nâzil olduğu dönemde genelde okuma yazma bilmeyenlerden meydana gelmesiyle açıklamaktadır. Bu ikisi kadar güçlü olmamakla birlikte ümmînin Mekke için söylenen “*ümmü’l-kurâ*” (köylerin ana-sı/esası) terkibine nisbetle kullanıldığını söyleyenler de vardır.<sup>3</sup>

Kanaatimizce, erken dönem bir sözlükten bu lügavî tespitlerin ka-dim kökenlerinin izinin sürülmesi, ilgili kökün temel ve yan anlamlarını ayırıştırmak açısından önem arz eder. Ümmî kelimesinin temel anlamı zamanla genişlemiş, bütün bunlara bağlı olarak Arapça’da yeni bir anlam (okuma yazma eğitimi almamış) kazanmıştır, denilebilir.

İlgili tartışmalara baktığımızda ise Sebastian Günther’in çalışmasından nakledeceğimiz görüşler konunun anlaşılması açısından fevkalade mühimdir: Ümmî ifadesinin anlamı ve etimolojisi oldukça karmaşıktır. Hem Müslüman olan, hem de Müslüman olmayan âlimlerin esas anlamıyla problemi çözmek amacıyla bir dizi açıklama önerisine yol açmıştır. Özellikle batıdaki çalışmalarda, ümmî ifadesinin yaygın olarak “okur yazar olmayan” şeklinde anlaşılması tartışma konusudur.<sup>4</sup>

Orta çağdaki Müslüman tefsirciler, ummî ve ummiyyûn kelimele-rine dair farklı görüşlere sahiptir:

Ummî kelimesinin, ‘halk’ ve ‘millet’ anlamlarına gelen *umma* (üm-met) kelimesinden türediği belirtilmiştir. İslam öncesi dönemlerde, *umma* özellikle -hatta eş anlamlı olarak da kullanılmıştır-‘Arap halkını’ belirtirdi. Öte yandan ‘okuyamama veya yazamama’ anlamını da ifade ederdi. (örneğin ‘eğitimsiz’, ‘okur yazar olmayan’ veya ‘avam’ anlamına ait). İslâm öncesinde Araplar’ın, ‘okumayan veya yazmayan’ bir halk

<sup>2</sup> Cemaleddin Ebu’l-Fazl İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arabî’l-Muhît*, Beyrut: Dâru Lisâni’l-Arab, I, 1970, s. 105.

<sup>3</sup> İsmail Yörük & İsmail Şık, “Kelâm Açısından Hz. Peygamber’in Ümmîliği”, *Dini Araştırmalar*, 7, 19, s. 173-176; Mehmet Suat Mertoğlu, “Ümmî” maddesi, İstanbul: DİA, 2012, 42/309; Çetin M. Nihat, “Ümmî” maddesi, İstanbul: MEB, 1986, XIII/34; M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, İstanbul, t.y., VIII/32.

<sup>4</sup> Sebastian Günther, “Muhammad, The Illiterate Prophet: An Islamic Creed in the Qur’an and Qur’anic Exegesis”, *Journal Of Qur’anic Studies*, IV (1), 2002, s. 9.

oldukları iddia edilir. Arapların alfabe konusunda ‘eğitimsiz’ oldukları da söylenir: Onlar, ne yazmayı ne de okumayı öğrenmemiş olan bir ümmettir ve hala doğduğu hal üzere olan bir halktır ve böylece ‘Peygamber ümmidir, o yazmaz, okumaz ve saymazdı.’ Ümmînin ayrıca *ümm* (anne) kelimesinden de türediği ifade edilmiştir. Bu, bir kişinin ‘annesinden yeni doğan gibi öz halinde, saf, doğal ve dokunulmamış’ olduğunu belirtebilir. Metaforik olarak, ‘eğitimsiz’, ‘eğitilmemiş’ ve ‘okur yazar olmayan’ anlamlarını bir araya getirebilir.<sup>5</sup>

Bize göre, ümmî kelimesinin bir bütün olarak yukarıda kaydettiğimiz mânaları içerdiğini ifade etmek mümkündür. Zira Mekke ile ilgili bir Kur’an ifadesi olan *ümmü’l-kurâ* (bütün köylerin anası) ile bağlantılıdır. Dolayısıyla ‘ümmî’ nisbesi, Hz. Muhammed’in ‘Mekke kökenini’ de dile getirdiği söylenebilir. Genel olarak ifade edersek, bu açıklama aynı zamanda konunun etnik boyutuna da odaklanmaktadır. Çünkü Mekke’nin yerlileri Araplardır. Öte yandan Araplar’ın tek tanrı ile ilgili olarak ‘cahiliyye’ zamanında din bağlamında ‘eğitilmemiş’ olduklarından bahsedilir. Onlar Bir ‘kutsal kitaba’, sahip olmayan müşrik, politeistlerdi ve dolayısıyla okuyamazlardı. Ancak zamanla ümmî denilince ‘okuma yazma eğitimi almamış’ anlamı anlaşılmıştır.

İki önemli lügat âlimi olan İbn Manzûr (ö.711/1311) ve Zebidî (ö.893/1488) tarafından verilen ümmî kelimesinin anlamlarının burada alıntılanması uygundur.

İbn Manzûr, “ümmî, yazamayan kişi demek değildir” diyor. Zebidî ise “ümmîlik bir kişinin doğduğu zamanki durumudur; yani ümmî bir kişi okuma yazma bilmez ve böylece annesinden doğduğu zamanki durumunda kalır” diyerek görüşlerini belirtmiştir.<sup>6</sup>

Burada şunu belirtelim ki, modern dilbilimciler ümmî kelimesinin eş-süremlî ve art-süremlî anlamları arasındaki göreceli ilişkiyi tanımlamakta yeterince titiz davranmamışlardır. Argümanlarının farklılık

<sup>5</sup> Günther, “Muhammad, The Illiterate Prophet: An Islamic Creed in the Qur’an and Qur’anic Exegesis”, s. 10-11.

<sup>6</sup> Muhammad Rashid, “Was Muhammed Literate?”, Bangladesh: Chittagong University, s. 50-51.

göstermesine karşın, ‘okur yazar olmama’ anlamını reddetme konusunda hem fikirdirler.

Bazı araştırmacılar ümmînin, Arapça *umma*’dan istikak etmiş gibi görünmediğini söyleyerek kelimenin aslını Arâmîce’de veya İbrânîce’de aramışlar, Kur’an’da çoğul şekli olan *ümmiyyûn* ile müşriklerin kasdedildiğini, Hz. Peygamber’in kendisi hakkında kullanılmasında, açıkça tayin edemediğimiz bir mâna taşımakla beraber, okuma yazma bilmeyen mânâsına gelmediğini ve Hz. Peygamber’in kelimeyi Yahudilerden almış olacağını ileri sürmüşlerdir. Ahmed M. Şâkir’in (1892-1958), bu iddiaların esasında bozuk olduğunu beyân ederek başlayan bir tenkidi şöyle hulâsa edilebilir: Ümmî sıfatını Hz. Peygamber kendisi almamış, onu bu sıfatla Allah vasıflandırmıştır. Kur’an’da bu sıfatın hicretten sonra görüldüğü doğru değildir. Zira Hz. Peygamber’i iki ayrı ayetinde “en-nebiyyu’l-ümmî” diye anan A’râf Sûresi, Mekke’de nâzil olmuştur.<sup>7</sup>

Ayrıca İbrânîce “uma” ifadesiyle Arapça’daki “ümme” kelimesinin aynı harflerden oluştuğu ve aynı anlama geldiği iddia edilmektedir.

Bu bağlamda Muhammed Zekeriyya çalışmasında şu görüşleri serdetmektedir: “Ümmî kelimesinin aslı Arapça değildir, denilmiştir. Fakîdu’l-Câbirî: ‘Ümmî lafzı yabancıdır. Arapça’da kökü yoktur. Onun aslı kendisine kitap verilmeyen Yahudiler’in dışındakileri ifade eden “Ümem” lafzına râcîdir. ‘Ümmiyyûn’ ve ‘Ümmî’ kelimesinin geçtiği ayetlerden kasdedilen Arapları, Mekke’deki Arap kabileler ile sınırlandırmak gerekir. Yahudiler ve Hıristiyanlar kendi dinlerine uymayanları ‘ümmî’ olarak isimlendirmektedir ve bu kelimenin “Ğûyim’ kelimesinden geldiğini ifade etmektedirler’ demektedir.<sup>8</sup>

Ayrıca “ümmiyyûn” kelimesinin aslının İbrânîce olduğu ve Arap manasına geldiği belirtilmiştir. Bu kelime ile genel olarak müşrik Araplar, özel olarak Mekkeli müşrikler kasdedilir. Zira Arap yarımadasındaki Ehl-i Kitab’ın mukabili grup onlardı. Bu kavramda çift anlamlılık vardır: Kitabı olan ve kitabı olmayan kasdedilir. Kitaba sahip olmayanlar

<sup>7</sup> Nihat, “Ümmî” maddesi, MEB, XIII/105.

<sup>8</sup> Muhammed Zekeriyya, “Ümmiyyûn fi’l-Kur’ân: Ehüm Ahnâf?”, s. 1-3, Erişim Tarihi: 30.03.2017, <http://www.Safsaf.Org>.



Ümmî Araplar, kitaba sahip olanlar ise Yahudilerdir. Şu anda yaygın olan görüş budur.<sup>9</sup>

Öte yandan çalışmada “Ğûyîm” kelimesinin “ümmî” kelimesine dönüştüğünü hakikatte kabul etmenin mümkün olmadığı, Kur’an’ın getirdiği dinî kavramların diğer dillerden aynen alındığı ve tercüme edilmediği belirtilmektedir. Ayrıca “Ğûyîm” kelimesi ile “Ümmiyyûn” kelimesi arasında bir bağın olmadığı, “Ğûyîm” ifadesinin ancak anlamının tercüme edilebileceği, binaenaleyh “ümmî” ifadesinin “ümem” ifadesine nisbet edilmesi durumunda ümemiyyûn olması gerektiği, ümmî olamayacağı belirtilmektedir.<sup>10</sup>

Kıscacası ümmî kavramının şu manalar için kullanıldığını görmekteyiz: 1. Okuma-yazma bilmeyen Araplara nisbet edilen kişi, 2. Anadan doğduğu üzere kalanlar, 3. Okuma-yazma bilmeyen kişi, 4. Bağlı bulunduğu topluluğa mensup kimse. 5. *Ümmü’l-Kurâ’ya* mensub, yani Mekke’li. Bunlar içinde meşhur olan ise üçüncü görüştür.

Kanaatimizce kavramın bütün bu manaları ifade ettiği görülmektedir. Ancak ümmî kavramı zamanla “Okuma yazma eğitimi almamış, tahsil görmemiş” manasında anlaşılmaktadır. Bununla birlikte, “ümmî” kavramının Kur’an’da ve hadislerdeki kullanımı konunun anlaşılması açısından mühimdir.

## 2. Kur’an’da Ümmî Kavramı<sup>11</sup>

Ümmî kelimesi, Kur’an’da iki yerde tekil, dört yerde de çoğul olmak üzere altı yerde mevcuttur ve kavramsal olarak lügat manalarına yakın anlamlarda kullanılmıştır. Burada şunu belirtelim ki, Kur’an’da ‘ümmî’ kavramı kitâbetle beraber zikredilmektedir. Ümmînin Kur’an’da kullanılışı daha ziyade şu iki şekilde görülmektedir: Genel anlamda ümmî, özel olarak Hz. Peygamber’in ümmîliği. Kelimenin ayetteki kullanım şekli ve kullanıldığı anlamlar göz önüne alındığında bunları birkaç grupta toplamak mümkündür:

<sup>9</sup> Muhammed Zekeriyya, a.g.m, s. 1-3.

<sup>10</sup> Muhammed Zekeriyya, a.g.m, s. 1-3.

<sup>11</sup> Diğer çalışmalar için bkz. Remzi Kaya, “Kur’an’da Hz. Peygamber’in Beşer ve Ümmî Oluşu”, *UÜİFD*, XI (1), 2002, s. 29-52; Ziya Şen, “Kur’an’da Ümmî Kavramı ve Hz. Peygamber’in Ümmîliği”, *İslâmî İlimler Dergisi*, I (2), 2006, s. 208-218.

1. *“Onlardan ümmîler vardır ki bir takım kuruntular hariç kitabı (Tevrat’ı) bilmezler. Onların bildiklerinin hepsi sadece zan ve tahminden ibarettir.”*<sup>12</sup>

Bu ayetteki “ümmîler” kelimesinden kasıt okur yazarlığı tam olmayanlar, Tevrat’ı incelemeyen ve ondaki gerçekleri araştırmayan Yahudilerdir.<sup>13</sup>

Ancak Taberî (ö.310/923), İbn Abbâs’tan gelen ve Bakara Sûresi’nin 78. ayetindeki ‘ümmiyyûn’u “Allah’ın gönderdiği elçiyi ve kitabı tasdik etmeyip kendi elleriyle kitap yazan, sonra da bunun Allah’tan geldiğini iddia eden kimseler” şeklinde açıklayan rivâyeti, kelimenin Arapça’daki kullanımına aykırı olduğu gerekçesiyle tenkit eder.<sup>14</sup>

Burada şunu belirtelim ki, sonraki dönemlerde de ifadenin Yahudiler şeklinde açıklandığı görülmektedir. Bu çerçevede Elmalılı Hamdi Yazır şu görüşleri serdetmektedir: “Bir de bunların ümmîleri vardır ki, okuma yazma bilmezler, kitabı anlamazlar, sadece bir takım kuruntular beslerler. Bütün bildikleri hayal meyal mefkûrelerden, duydukları taklidî temennilerden ibarettir. İşte Yahudilerin okuma yazma bilmeyen avam (cahil) halk takımı da ilimden, kitaptan nasibi olmayıp sadece kuruntu arkasında koşup dururlar.”<sup>15</sup>

Ayetin siyâk sibâkından hareketle ifadenin Yahudileri kastettiğini belirtmek gerekir.

2. *“Ehl-i Kitap’tan öylesi vardır ki, ona yüklerle mal bıraksanız onu sadece noksansız iade eder. Fakat öylesi de vardır ki, ona bir dînâr emanet bıraksan tepesine dikilip durmazsan onu sana iade etmez. Çünkü bunlar ‘ümmîlerin malını almakta bizim için hiçbir vebal yoktur’ derler. Allah karşısında bile yalan söylerler.”*<sup>16</sup>

Ayetteki ümmîler nosyonuyla, genel anlamda Ehl-i Kitap’tan olmayan, yani ilâhî kitaba dayalı bir dinleri bulunmayanlar kastedilmekte-

<sup>12</sup> Bakara, 2/78.

<sup>13</sup> Ebu’l-Kâsım Muhammed b. Ömer Zemaşerî, *el-Keşşâf*, Mısır: Tıbbatü’l-Kübrâ el-Emiriyye, 1319, s. 222.

<sup>14</sup> Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerir Taberî, *Câmiu’l-Beyân fî Tefsiri’l-Kur’ân*, Kâhire: Dâru Hicr, 2001, II/152-162.

<sup>15</sup> Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, s. 328.

<sup>16</sup> Âl-i İmrân, 3/75.

dir. Bilindiği üzere Yahudiler, Ehl-i Kitap'tan olmayanları ümmî olarak isimlendiriyor ve Tevrat'ta mallarına ve canlarına zarar verme bakımından herhangi bir yasaklama bulunmaması dolayısıyla kendilerine muhalif olan herkese yapılan zulmü helâl kabul ediyorlardı.<sup>17</sup>

Bu ayette Yahudiler'in kelimeyi, Yahudi olmayan Araplar için kullandıkları görülmektedir.

3. *“Çünkü ümmîler arasında kendilerine Allah'ın ayetlerini okuyan, onları temizleyen, onlara kitabı ve hikmeti öğreten bir peygamber gönderen O'dur. Hâlbuki onlar apaçık bir sapıklık içerisindeydiler.”*<sup>18</sup>

Bu ayette geçen “ümmîler” kelimesi, Hz. Peygamber'in de içinde yaşadığı Arap milletine mensup olanlar manasına gelmektedir. O devirde Araplar, diğer toplumlara göre okuma ve yazması olmayan bir topluluk olarak dikkati çekmektedir.<sup>19</sup>

Ayette zikredilen okuryazarlığı olmayan ümmîlerden maksat, Mücâhid, Katâde ve İbn Zeyd'e göre Araplardır. Araplar'a “ümmî” denilmesinin sebebi, Katâde'ye göre onların okuma yazma bilmemeleridir. İbn Zeyd'e göre ise, kendilerine daha önce kitap indirilmemesindedir.<sup>20</sup>

Kanaatimizce, İslâm âlimleri Kur'an'daki ümmî kavramının geçtiği ayetleri açıklarken, her birini kendi bağlamı içerisinde değerlendirmişlerdir. Burada geçen “Ümmiyyîn” ifadesinin çoğul olduğu, bir topluluğu kastedtiği aşikârdır. Arapların ümmî oluşundan kastedilen de onların putperest olmaları değil, okuma ve yazma bilmemeleridir. Aslında ayet, Hz. Peygamber'in içinde yetiştiği sosyo-kültürel çevreyi tasvir edici niteliktedir. Yüce Allah, Arapları ilâhi bir kitaba sahip olmamaları sebebiyle, okuma yazma bilmeyen kimselere teşbih ederek “ümmî” diye vasıflandırmıştır. ‘Ehl-i Kitap’ ve ‘ümmiyyûn’ ifadeleri İslâm'ın galibiyetinden sonraki bir ayrımdır. Zira Kur'an İslâm'ın nebisini de ümmî olarak vasıflandırmıştır.

<sup>17</sup> Zemahşeri, *el-Keşşâf*, I/309-310.

<sup>18</sup> Cuma, 62/2.

<sup>19</sup> Zemahşeri, *el-Keşşâf*, III/158.

<sup>20</sup> Taberî, *Taberî Tefsiri*, XXII/625-626; Ayrıca bkz. II/153, 154; X/488-492.

Elmalılı ise bu ayetle ilgili şunları kaydetmektedir: “İçinden bir rasûl gönderdiği bu ümmîlerden kasıt “Araplar”dır. Burada da sözün gelişinden bu manada olduğu anlaşılmaktadır. Yani ilkel halde bulunan ve henüz cahâlet devrini yaşayan Araplar içerisinden, ilim ve hikmet kaynağı olan bir Rasûl gönderdi. Üzerlerine Allah’ın ayetlerini okuyor ve onları tezkiye ediyor, batıl inançlardan, fena huylardan temizleyip feyizlendiriyor, fikirlerini açıyor ve onları bütün âlemler içinde parlatıyor ve onlara kitap ve hikmeti öğretiyor. Hâlbuki bundan önce o ümmîler açık bir dalâlet içinde, ne yaptıklarını bilmez şaşkın bir halde idiler. Böyle iken Allah içlerinden onlara bir resûl gönderdi.”<sup>21</sup>

Öte yandan, cahiliye döneminde okuma yazma bilen azdı. Mekte’deki şairlerin dahi okuma yazma bildiğine dair bir malûmât tarih kaynaklarında kaydedilmez. Ümmîlik o dönemin karakteristik özelliğidir. Bu nedenle Kur’an-ı Kerim’in okuma yazması olmayan bir şahsa indirilmiş olması, tepki meydana getirmiş, inanmayanlar “Allah, Kur’an’ı okuması yazması olmayan birine mi indirdi?” diye Peygamber’i alaya almalarına sebep olmuştur. Kendisine Rabbinden indirilen vahyi muhataplarına tebliğ etmekle emrolunan Hz. Peygamber misyonunu gerçekleştirmek ve sahabenin vizyonunu genişletmek için Kur’an vahylerini onlara tebliğ ediyor, ancak vahyi vahiy kâtiplerine yazdırıyordu. Rasûlullah (s.a.s), Allah’tan aldığı vahyleri , okuma yazma bilen sahabelere yazdırması da Hz. Peygamber’in ümmîliğinin en büyük göstergesidir.

4. *“Eğer seninle tartışmaya girerlerse de ki: Bana uyanlarla birlikte ben kendimi Allah’a teslim ettim. Ehl-i Kitab’a ve ümmîlere de ki: Siz de Allah’a teslim oldunuz mu? Eğer teslim olurlarsa doğruyu buldular” demektir. Yok eğer yüz çevirirlerse sana düşen yalnızca duyurmaktır. Allah kullarını çok iyi görür.”*<sup>22</sup>

<sup>21</sup> Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, s. 32.

<sup>22</sup> Âl-i İmrân, 3/20.

Bu ayette geçen ümmîlerden maksat putlara tapan müşrik Araplar-  
dır.

Yukarıda tercümesi verilmiş olan dört ayette *ümmî* kelimesi cehâle-  
tinden dolayı yanlış yollarda ısrar eden Yahudileri, okuma yazma bil-  
meyen bir millet olarak Arapları ve kutsal kitabı olmayan insanları işa-  
ret etmek için kullanılmıştır. Eğer bir kişi, örneğin Winsinck ve Horo-  
vitz gibi müsteşrikler, Kur'an'da ümmî kelimesinin kullanıldığı yerlere  
“kâfir” ve “pagan” kelimesini koymakta ısrar ederse, bu durum yukarıda  
tercümesi verilen ve Yahudiler arasında kutsal kitabı yazanlar ile üm-  
miyyunlar arasındaki farka referans taşıyan ilk ayetle bağdaşmaz.<sup>23</sup>

5. *“Yanlarındaki Tevrat ve İncil’de yazılı buldukları o elçiye, o  
ümmî peygambere uyanlar (var ya) işte o peygamber onlara iyiliği em-  
reder, onları kötülükten men eder. Onlara temiz (ve güzel) şeyleri helâl,  
pis(ve zararlı) şeyleri haram kılar. Ve üzerlerindeki ağırlıkları, sırtındaki  
zincirleri atar. O peygambere inanıp ona saygı gösteren, yardım eden ve  
onunla birlikte gönderilen nûra uyanlar var ya, işte kurtuluşa erenler  
onlardır.”*<sup>24</sup>

6. *Ve de ki: “Ey insanlar! Gerçekten ben sizin hepinize, göklerin ve  
yerin sahibi olan Allah’ın gönderdiği elçiyim. Ondan başka ilâh yoktur.  
O, diriltir ve öldürür. Öyleyse Allah’a ve onun ümmî Rasûl’üne, Allah’a  
ve onun kelimelerine gönülden inanan Rasûl’üne iman edin. Ona uyun  
ki doğru yolu bulasınız.”*<sup>25</sup>

Bu çerçevede ayetin metninde Hz. Muhammed’den Tevrat ve İncil  
bağlamında ümmî sıfatıyla bahsedilmesi dikkat çekicidir. Ümmî, İslâm  
geleneğinde genellikle okuma yazma eğitimi almamış olarak anlaşılmış-  
tır. E

Mücâhid’in dediği gibi, Kitab Ehli, Hz. Muhammed’in daha öncele-  
ri okuma yazma bilmediğini, dolayısıyla okuyup yazamadığını ancak

<sup>23</sup> Rashid, “Was Muhammed Literate?”, s. 50.

<sup>24</sup> A’raf, 7/157.

<sup>25</sup> A’raf, 7 /158.

onun Mekkeliler’e önceki peygamberlerin ümmetlerin haberlerini söylediğini belirtirler.<sup>26</sup>

Özel anlamda kullanılan ve Araf Sûresi’nin 157-158. ayetlerde geçen ümmî lafzına gelince, Mekke’de nâzil bu ayetler Hz. Peygamber’in bu vasfını tavzih etmektedir ki, o da onun ümmî oluşudur.

Ayette Hz. Peygamber’in bu şekilde vasıflandırılmasının sebebi, Hz. Peygamber’in mucizelerinden biri olarak onun bilgisinin mükemmel bir şekilde olduğuna dikkat çekilmesidir.<sup>27</sup>

Hz. Peygamber’in ümmîliğinin kelimenin “okuma yazma bilmeme, eğitim almamış olma” biçimindeki anlamına uygunluğu konusunda müfessirler arasında görüş ayrılığı yoktur. Tahsil görmemiş bir ümmî iken Kur’an gibi bir kitap getirmiş olması onun bir mucizesi kabul edilir.<sup>28</sup>

Netice olarak Kur’an’da bu kelimenin şu anlamlar için kullanıldığını görmekteyiz:

1. Müşrik Araplar

2. Tevrat’ı bilmeyen Yahudiler

3. Okuma yazma eğitimi almamış kişi. Bu da Hz. Peygamber’in sıfatı olarak gelir.

Ümmîlikle ilgili olarak ilk vahiy indiği anda Mekkeliler’in Kur’an konusundaki tepkileri de bize bir çerçeve sunmaktadır:

Mekkelî müşrikler, Hz. Peygamber’e bazı çirkin iftiralarda bulunuyorlardı: “Kâfirler: “Bu Kur’an, Muhammed’in uydurduğu iftiradan başka bir şey değildir. Başka birileri de kendisine yardım etmiştir” dediler. Böylece haksızlığa ve yalancılığa saptılar. Kur’an öncükilerin efsaneleridir. Muhammed onu başkalarına yazdırmış da sabah-akşam kendisine

<sup>26</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed Kurtubî, *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’an*, Kâhire: Dâru’l-Kütübî’l-Mısriyye, 1944, XIII/351.

<sup>27</sup> Abdullâh b. Ömer Beydâvî, *el-Envâru’l-Tenzil ve Esrâru’l-Te’vil*, İstanbul: Şirket-i Hayriyye-i Sahafiyye, 1296, III/30; IV/140.

<sup>28</sup> Fahrüddin b. Ziyâiddin b. Ömer Râzî, *Tefsîr-i Kebîr-Mefâtihu’l-Gayb*, ter. Suat Yıldırım vd, Ankara: Akçağ Yayınları, 1988/1989, XV/20; İsmail Hakkı Bursevî, *Muhtasâr Ruhul-Beyân Tefsîri*, İstanbul: Damla Yayınevi, 1995, III/251.

tekrarlanıp okunuyor” dediler. Ey Muhammed sen onlara şöyle de: “Onu, göklerdeki ve yerdeki sırları bilen Allah indirdi.”<sup>29</sup>

Bu ayette de görüleceği üzere Hz. Peygamber’e iftirada bulunanlar, “o yazdı” diyemiyor, “ancak başkalarına yazdırdığını” belirtiyorlardı. Zira çok iyi biliyorlardı ki, Hz. Muhammed (s.a.s) ümmî idi.

Konuyla ilgili diğer bir ayet şöyledir: “*Sen bundan önce bir kitap okumuyordun, (sağ) elinle de onu yazmıyordun. Böyle olsaydı o zaman batılda olanlar kuşkulanırlardı.*”<sup>30</sup>

Kur’an-ı Kerîm okuma yazma eğitimi almamış ümmî bir insana indirilmiştir. Onun yaşadığı beldede böylesine belağatlı bir söze sahip, gaibden haber veren fasih bir kitap okuyan âlimler de çıkmamıştır. Ayrıca Allah Teâlâ kendisine vahyetmeden önce Hz. Muhammed önceki kitaplardan bir şey de okumamıştı.<sup>31</sup>

Burada “sağ” elin kasedilmesi, genelde yazmanın sağ elle yapılmasından dolayıdır.<sup>32</sup>

Ayette geçen “*min kablihî*” (bundan önce) zarfı, “*lâ tehaduhû*” cümlesinden önce geçtiği için Rasûlullah’ın daha sonra da yazmış olabileceğine ihtimal vermek mümkün değildir; bu isti’mâl onun mutlak olarak hiçbir şey yazmadığına delâlet eder.<sup>33</sup>

Yüce Allah, Hz. Peygamber’e tüm bu ilimleri vahyetti, ona kitabı ve hikmeti öğretti. Onu ışık saçan bir girağ, apaçık bir delil, gözetici, açıklayıcı, öğüt verici, hatırlatıcı, müjdeleyici ve uyarıcı bir peygamber kıldı.<sup>34</sup>

<sup>29</sup> Furkân, 25/4-6.

<sup>30</sup> Ankebût, 29/48.

<sup>31</sup> Zemaşşerî, el-Keşşâf, II/399.

<sup>32</sup> Abdullâh b. Ahmed, Neseffî, *Tefsîru’n-Neseffî Medariku’t-Tenzil ve Hakâiku’t-Te’vîl*, Peşaver: Tâc Mahal, t.y., III/260.

<sup>33</sup> Âlûsî, a.g.e, XXI/5.

<sup>34</sup> Mâide, 5/15, 19; Ahzâb, 33/46; Nisâ, 4/174; Fetih, 48/8; Zuhruf, 43/29; A’râf, 7/68; Gaşîye, 88/21; İsrâ, 17/105.

Diğer bir ayette de, “Allah sana kitabı (vahyi) ve hikmeti indirdi, sana bilemeyeceğin şeyleri öğretti. Allah’ın lütfu gerçekten sana büyüktür.”<sup>35</sup>

Hız. Peygamber’in ayrıcalıklarından biri, bir öğretmenin yanında okuma yazma eğitimi almamış olmasıdır.<sup>36</sup> O bir bilgi ortamında değil, cahil bir toplumda yetişti. Kur’an’ın açıkladığı bu gerçek<sup>37</sup> hiçbir kimse tarafından yalanlanmış değildir. Bununla birlikte, zikrettiğimiz ayetler Hız. Peygamber’in ümmîliği meselesine açıklık getirmesi bakımından ehemmiyet arz etmektedir.

Sebastian Günther<sup>38</sup> ise bu konuda şu görüşleri serdetmektedir: Geleneksel olarak Müslümanlar, ümmî kelimesini “okuma yazma bilmeyen” olarak anlamışlar ve açık bir şekilde Hız. Muhammed’i “Okuma yazma eğitimi almamış bir Peygamber” olarak tanımlamışlar. Bu görüş, İslâm’daki muhafazakar inanç ve maneviyatın bir bölümünü oluşturmuştur.

Batılı akademisyenler, özellikle ümmînin “okur yazar olmayan” anlamına gelmesini sorgulamışlardır. Bazı akademisyenlerin, kelimenin anlamının “etnik olarak Arap” anlamına geldiğini savunurken, başkaları “eğitimsiz” veya “cahil” kutsal kitap hakkında bilgisinin ve eğitimin olmasının aksine olduğunu veya “henüz bir vahiy almamış olduğunu” ve doğrudan ifade edersek “pagan”, “kafir” ve “putperest” anlamlarına geldiğini savunmuşlardır<sup>39</sup>.

Kur’an’da bir topluluktan ve Hız. Peygamber’den bahsedilirken, kelimenin daima bilgileri yazılı bir kaynağa dayanmayan manasını taşıdığı açıktır. Bilgileri kitabî olmayan, aralarında okuyup yazma bilenlerin çok az bulunduğu, basit bir yazının ancak mahdut sahalarda kullanıldığı Müşrik Araplar’ın yanında, ayette açıkça görüldüğü gibi, Kitap Ehli olanların arasında da, okuyamadıkları için, bildiklerini doğrudan doğruya Tevrat’tan almamış bulunanlar da bu sıfatla anılmışlardır.

<sup>35</sup> Nisa, 4/113.

<sup>36</sup> Nahl, 16/103.

<sup>37</sup> Ankebût, 29/48.

<sup>38</sup> Sebastian Günther, “Muhammad, The Illiterate Prophet: An Islamic Creed in the Qur’an and Qur’anic Exegesis”, *Journal Of Qur’anic Studies*, IV (1), 2002.

<sup>39</sup> Sebastian Günther, a.g.m, s. 13-15.



Ümmî ifadesinin hadiste de bir çok yerde aynı manalarda kullanıldığını ifade etmek mümkündür.

### 3. Hadis Rivâyetlerinde Hz. Peygamber'in Ümmîliği

Ümmîlikle ilgili rivâyetlere baktığımızda, Kur'an'da olduğu gibi Hz. Muhammed'in de içerisinde bulunduğu topluluğu ümmî olarak vasıflandıran ibarelerin birkaç farklı manada kullanıldığını görmekteyiz:

A. Muhammed b. Müsennâ<sup>40</sup>-Abdurrahmân<sup>41</sup>-Süfyân<sup>42</sup>-Esved b. Kays<sup>43</sup>-Saîd b. Amr<sup>44</sup>-İbn Ömer-Nebî (s.a.s): "...Biz ümmî bir milletiz. Yazamayız. Hesap yapamayız."<sup>45</sup>

Rivâyetin isnadlarını şu şekilde sıralamak mümkündür:

1. Muhammed b. Müsennâ ve Muhammed b. Beşşâr<sup>46</sup>-Muhammed<sup>47</sup>-Şu'be<sup>48</sup>-Esved b. Kays-Saîd b. Amr b. Saîd b. Ebi'l-Âs-İbn Ömer-Nebî (s.a.s)<sup>49</sup>.

<sup>40</sup>**Muhammed b. Müsennâ b. Ubeyd b. Kays b. Dînâr el-Anzî (ö. 251-252):** İbn Maîn, Zühîlî, Salih b. Muhammed, Ebû Hâtîm, Nesâî, İbn Hibbân ve Hatîb gibi birçok âlim tarafından sika olarak görülmüştür. (er-Râzî, Ebû Muhammed Abdurrahman İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002, VIII/109-110; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed Zehebî, *Mizânu'l-İ'tidâl fi Nakdi'l-Ricâl*, Beyrut: Dâru İhyâ-i Kütübî'l-Arabiyye, 1963, IV/24; Ahmed b. Ali, İbn Hacer el-Askalânî, *Tehezibü'l-Tehezib*, Beyrut: Dâru Sadr, 1325, IX/425-427).

<sup>41</sup>**Abdurrahmân b. Mehdi b. Hassân b. Abdurrahmân el-Anberî (ö. 198):** Ebû Hâtîm, İbn Sa'd ve İbn Hibbân gibi âlimler tarafından sika olarak kabul edilmiştir. (İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, V/350-352; İbn Hacer, *Tehezib*, VI/279-281).

<sup>42</sup>**Süfyân es-Sevrî:** Esved b. Kays'dan rivâyet etmiştir. Ondan Abdurrahman b. Mehdi nakletmiştir. Şu'be, İbn Uyeyne, Ebû Âsım, İbn Maîn, Süfyân'ın hadiste emîru'l-mü'minin olduğunu ifade eder. (İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, V/350-352; İbn Hacer, *Tehezib*, VI/279-281).

<sup>43</sup>**Esved b. Kays el-Abdî:** Saîd b. Amr b. Saîd b. Ebi'l-Âs'dan rivâyet etmiştir. Ondan es-Sevrî aktarmıştır. İbn Maîn, Nesâî, İclî ve Ebû Hâtîm sika olduğunu belirtmektedir. (İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, V/218; İbn Hacer, *Tehezib*, VI/279-281).

<sup>44</sup>**Saîd b. Amr b. Saîd b. Ebi'l-Âs:** Ebû Zür'â, Nesâî, Ebû Hâtîm ve İbn Hibbân gibi âlimler tarafından sika olarak görülmüştür. (İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, IV/48; İbn Hacer, *Tehezib*, IV/68).

<sup>45</sup>Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.

<sup>46</sup>**Muhammed b. Beşşâr b. Osmân b. Dâvûd b. Keysân el-Abdî (ö. 252):** İclî, Ebû Hâtîm, Nesâî ve İbn Hibbân gibi âlimlere göre sikadır. (İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, VII/287-288; Zehebî, *Mizân*, III/490-491; İbn Hacer, *Tehezib*, IX/70-73).

<sup>47</sup>**Muhammed b. Ca'fer el-Hüzelî Ebû Abdullah el-Basrî Gündür (ö. 193):** Şu'be'den rivâyet etmiştir. Ebû Hâtîm, İbn Hibbân, İbn Sa'd, Müstemlî, Yahya b. Maîn ve İclî gibi âlimler tarafından sika görülmüştür. (İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, VII/297-298; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed Zehebî, *Tezkirâtü'l-Huffâz*, Beyrut: Dâru İhyâi't-Turasil-İslâmî, 1374, III/502; İbn Hacer, *Tehezib*, IX/96-98)

<sup>48</sup>**Şu'be b. Haccâc b. el-Verd el-İtkî el-Ezdi (ö. 160):** Abdülmelik b. Meysere'den rivâyet etmiştir. Ondan Muhammed b. Ca'fer nakletmiştir. Ahmed b. Hanbel, İbn Sa'd, İclî'ye göre sikadır. (İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, IV/335-337; İbn Hacer, *Tehezib*, IV/338-346).

2. Âdem<sup>50</sup>-Şu'be-Esved b. Kays-Saîd b. Amr- İbn Ömer- Nebi (s.a.s)<sup>51</sup>.
3. Abdullah-Ahmed b. Hanbel-Muhammed b. Ca'fer-Şu'be-Esved b. Kays-Saîd b. Amr b. Saîd-İbn Ömer-Nebî (s.a.s)<sup>52</sup>.
4. Abdullah-Ahmed b. Hanbel-Abdurrahman-Süfyân ve İshâk yani el-Ezrâk<sup>53</sup>-Süfyân-Esved b. Kays-Saîd b. Ömer-İbn Ömer-Nebi (s.a.s)<sup>54</sup>.
5. Abdullah-Ahmed b. Hanbel-Hişâm-İshâk b. Saîd<sup>55</sup>-Saîd b. Amr<sup>56</sup>-İbn Ömer- Rasûlullah (s.a.s)<sup>57</sup>.
6. Abdullah-Ahmed b. Hanbel-Ubeyde b. Hamîd<sup>58</sup>-Esved b. Kays-Saîd b. Amr el-Kureşî-Abdullah b. Ömer-Nebi (s.a.s)<sup>59</sup>.
7. Süleymân b. Harb<sup>60</sup>-Şu'be-Esved b. Kays-Saîd b. Amr yani İbn Saîd b. Âs-İbn Ömer<sup>61</sup>.

<sup>49</sup> Nesâî, Siyâm, 17, IV/140.

<sup>50</sup> **Âdem b. Ebî İyâs (ö. 220-221):** Şu'be'den rivâyet etmiştir. Ebû Dâvûd, İclî, Nesâî, Ebû Hâtîm ve İbn Hibbân gibi âlimler tarafından sika görülmüştür. İbn Maîn sika olduğunu ifade eder, ancak bazen zayıf kimselerden rivâyet ettiğini belirtmektedir. (İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh ve't-Ta'dil*, II/195; İbn Hacer, *Tehzîb*, I/196).

<sup>51</sup> Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl, *el-Câmiu's-Sahih*, Savm, 13, II/230, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1981.

<sup>52</sup> Ahmed b. Hambel, *Müsned*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1982, II/43.

<sup>53</sup> **İshâk b. Yûsuf el-Ezrak Ebû Muhammed el-Vasîfî (ö. 195):** Ondan Ahmed b. Hanbel rivâyet etmiştir. Yahya b. Maîn ve İclî sika olduğunu belirtmiştir. Ebû Hâtîm, hadisinin sahih olduğunu ve onda bir beis olmadığını ifade eder. (İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh ve't-Ta'dil*, II/169; İbn Hacer, *Tehzîb*, I/257-258).

<sup>54</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, II/52.

<sup>55</sup> **İshâk b. Saîd b. Amr b. Saîd b. Âs b. Saîd b. Âs b. Ümeyye b. Abdişems el-Kureşî el-Emevî es-Saîdî el-Kûfî (ö. 170/176):** Babasından rivâyet etmiştir. Nesâî ve İbn Hibbân tarafından sika görülmüştür. Ahmed b. Hanbel ve Dârekutnî onda bir beis olmadığını belirtmektedir. (İbn Hacer, *Tehzîb*, I/233-234).

<sup>56</sup> **Saîd b. Amr b. Saîd b. Âs b. Ümeyye Ebû Osmân:** Abdullah b. Ömer'den rivâyet etmiştir. Ondan oğlu İshâk rivâyet etmiştir. Ebû Zûr'a, Nesâî, Ebû Hâtîm ve İbn Hibbân gibi âlimler tarafından sika görülmüştür. (İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh ve't-Ta'dil*, IV/48; İbn Hacer, *Tehzîb*, IV/68).

<sup>57</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, II/122.

<sup>58</sup> **Ubeyde b. Hamîd b. Sâhib et-Teymî el-Huzâî (ö. 190):** Esved b. Kays'tan rivâyet etmiştir. Ondan Ahmed b. Hanbel nakletmiştir. Ebû Dâvûd, İbn Ebî Meryem, İbn Ammâr, İbn Sa'd, Dârekutnî, Nesâî ve İbn Hibbân gibi birçok âlim tarafından sika görülmüştür, ancak Zekeriyâ es-Sâcî, sıdk ehliinden olmasına rağmen kuvvetli olmadığını belirtmektedir. (İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh ve't-Ta'dil*, VI//111; Zehebî, *Mîzân*, III/25; İbn Hacer, *Tehzîb*, VII/81-82).

<sup>59</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, II/129.

<sup>60</sup> **Süleymân b. Harb b. Büceyl el-Ezdî Ebû Eyyûb el-Basrî (ö. 223/224/227):** Şu'be'den rivâyet etmiştir. Ondan Ebû Dâvud nakletmiştir. Ebû Hâtîm, Ya'kûb b: Şeybe, Nesâî, İbn Hırâs, İbn Sa'd, İbn Hibbân ve İbn Kânî' gibi birçok âlim tarafından sika görülmüştür, ancak Ebû Dâvud bir şey olmadığını ifade etmektedir. (İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh ve't-Ta'dil*, IV/105-106; İbn Hacer, *Tehzîb*, IV/178-180).

<sup>61</sup> Ebû Dâvud, Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî, *es-Sünen*, 4, hadis no: 2319, II/739-740, 1981.

8. Ebû Bekr b. Ebî Şeybe-Ğunder-Şu'be (ح) Muhammed b. Müsennâ ve İbn Beşşâr Muhammed b. Ca'fer-Şu'be-Esved b. Kays-Saîd b. Amr b. Saîd-İbn Ömer-Nebî (s.a.s)<sup>62</sup>

Rivâyetlerin isnadlarında cerh-ta'dîl otoriteleri tarafından ta'dîl edilen raviler bulunduğundan bu rivâyetler klasik hadis usûlü bakımından "sahih"tir.

B. Abdullah-Ahmed b. Hanbel-Huseyn b. Ali el-Cu'fî<sup>63</sup>-Zâide<sup>64</sup>-Âsım<sup>65</sup>-Zirr<sup>66</sup>-Übey: "...Ben ümmî bir millete gönderildim. Bunlar arasında yaşlı kadınlar, ihtiyar erkekler, oğlanlar, kızlar, hiç kitap okumayan adamlar var."<sup>67</sup>

Rivâyetin isnadında cerh-ta'dîl otoriteleri tarafından ihtilafla birlikte mecrûh görülen Âsım b. Behdele bulunduğundan bu rivâyet klâsik hadis usûlü bakımından "hasen"dir.

Rivâyetlerin isnadını şöyle sıralamak mümkündür:

1. Ahmed b. Münî<sup>68</sup>-Hasan b. Mûsâ<sup>69</sup>-Şeybân<sup>70</sup>-Âsım-Zirr b. Hubeys- Übey b. Ka'b. Tirmizî hadisin hasen sahih olduğunu belirtmektedir.<sup>71</sup>

<sup>62</sup>Ebû'l-Hüseyn Müslim B. Haccâc, *el-Câmiu's-Sahih*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981, Sıyâm, 2, Hadis no: 15, I/761.

<sup>63</sup>Hüseyn b. Ali el-Cu'fî (ö. 203/204): Zâide'den rivâyet etmiştir. İbn Maîn, İclî, Osmân b. Ebî Şeybe ve İbn Şâhin sika olduğunu ifade etmektedir. (İbn Hacer, *Tehzib*, II/357-359).

<sup>64</sup>Zâide b. Kudâme es-Sekafî Ebu's-Salt el-Küfî: Ondan Hüseyn b. Ali el-Cu'fî rivâyet etmiştir. Ebû Hâtım, İclî, Nesâi, İbn Sa'd, İbn Hibbân ve Zühli tarafından sika görülmektedir. (İbn Hacer, *Tehzib*, III/306-307)

<sup>65</sup>Âsım b. Behdele b. Ebî'n-Necûd el-Esedî (ö. 127): Zer b. Hubeys'ten nakletmiştir. Ondan Zâide rivâyet etmiştir. İbn Maîn, Ebû Zür'a, Nesâi ve İbn Hibbân'a göre sika olsa da, İbn Sa'd sika olsa da hadisinde hatasının çok olduğunu ifade eder. Ya'kûb b. Süfyân sika olmasına rağmen hadisinde ızdırab olduğu belirtilmektedir. (İbn Ebî Hâtım, *el-Cerh ve't-Ta'dil*, VI/441-443; İbn Hacer, *Tehzib*, V/38-40).

<sup>66</sup>Zirr b. Hubeys el-Esedî: İshâk b. Mansûr ve Yahyâ b. Maîn sika olduğunu belirtmektedir. (İbn Ebî Hâtım, *el-Cerh ve't-Ta'dil*, III/550).

<sup>67</sup>Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, V/132.

<sup>68</sup>Ahmed b. Münî b. Abdirrahmân el-Beğavî (ö. 243/244): Nesâi, Salih Cezera, İbn Hibbân, Müslim b. Kâsım ve Ebû Hâtım gibi birçok âlim tarafından sika görülmüştür. (İbn Ebî Hâtım, *el-Cerh ve't-Ta'dil*, II/31; İbn Hacer, *Tehzib*, I/84-85).

<sup>69</sup>Hasan b. Mûsâ el-Eşyeb Ebû Ali el-Bağdâdî (ö. 209): Ondan Ahmed b. Hanbel nakletmiştir. İbn Maîn, Ali b. Medîni, Ebû Hâtım, Salih b. Muhammed, İbn Hırâş, İbn Sa'd ve İbn Hibbân gibi birçok âlim tarafından sika görülmüştür. (İbn Ebî Hâtım, *el-Cerh ve't-Ta'dil*, III/42-43; Zehebî, *Mizân*, I/524; İbn Hacer, *Tehzib*, II/323).

<sup>70</sup>Şeybân b. Ferrûh (ö. 235/236): O, Şeybân b. Ebî Şeybe el-Habetî'dir. Ahmed b. Hanbel, Ebû Zür'a ve Mesleme gibi âlimler tarafından sika görülmüştür. (İbn Ebî Hâtım, *el-Cerh ve't-Ta'dil*, IV/325; Zehebî, *Mizân*, II/285; İbn Hacer, *Tehzib*, IV/374-375).

C. Abdân<sup>72</sup>-Abdullah-Yûnus<sup>73</sup>-Zührî-Sâlim b. Abdillâh-İbn Ömer: “Ben şahitlik ederim ki sen ümmîlerin peygamberisin.”<sup>74</sup>

Bu rivâyet mevkuftur. Bu rivâyetin ravileri hakkında cerh-ta’dil imamlarının müsbet kanaatleri olmakla beraber Yûnus b. Bükeyr’in ihtilafıla birlikte zayıf olduğu ifade edilmektedir. Ravinin durumu sebebiyle bu rivâyet “hasen”dir.

Rivâyetin isnadını şöyle sıralamak mümkündür:

1. Abdullah b. Muhammed-Hişâm-Ma’mer-Zührî-Sâlim b. Abdillâh-İbn Ömer<sup>75</sup>.

Burada ümmîlerden kastın, Hz. Peygamber’in içinde bulunduğu Arap toplumu olduğu kesindir. Ancak problem bu vasfın hangi özelliklerinden dolayı ve hangi anlamda onlara verildiğidir. Hadislerin ilkinde ümmîlik vasfının yanında yazı yazamama ve hesap yapamama gibi özellikler beraberce zikredilmiştir.

İkinci hadiste Hz. Peygamber’in içinde bulunduğu toplumun birtakım özelliklerini ve kimlerden oluştuğunu açıklayan bir üslûp vardır. Üçüncüsünde ise direkt “Ümmîlerin Peygamberi” ifadesiyle kastedilen onun muhatap olduğu ilk topluluk, içlerinden çıktığı bedevî Araplardır.<sup>76</sup>

Ümmî kelimesinin anlamlarını ayet ve hadisler ışığında, Hz. Peygamber için İslâm toplumunda kullanılmasını da göz önüne alarak irdelediğimizde, kelimenin Arap dilinde kullanıldığı anlamların sadece “okuma-yazma bilmeyen” anlamında anlaşıldığını görmekteyiz. İslâm âlimlerinin diğer anlamları göz ardı ederek, sadece tek bir anlam üze-

<sup>71</sup> Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre Tirmizî, *es-Sünen*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.

<sup>72</sup> **Abdân: Abdullâh b. Osmân b. Ceble b. Ebî Ruvâd:** Onun lakabı Abdân’dır. Abdullah b. Mübarek’ten rivâyet etmiştir. Buhârî ondan nakletmiştir. (İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-Ta’dil*, V/137).

<sup>73</sup> **Yûnus b. Bükeyr b. Vâsıl eş-Şeybânî (ö. 199):** İbn Maîn, Osmân b. Saîd, İbn Hibbân, Muhammed b. Abdillâh b. Numeyr ve Ubeydullâh gibi âlimler tarafından sika olarak görülmüştür, ancak Nesâî ve Mürre zayıf olduğunu belirtmektedir. (İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-Ta’dil*, IX/290-291; Zehebi, *Mizân*, IV/477-478; İbn Hacer, *Tehzib*, XI/434-436).

<sup>74</sup> Buhârî, Cenâiz, 80, II/96.

<sup>75</sup> Buhârî, Cihâd ve’s-Siyer, 178, IV/32.

<sup>76</sup> Yörük & Şık, “Kelâm Açısından Hz. Peygamber’in Ümmîliği”, s. 179-180.

rinde yoğunlaşmalarında, zamanın şartları içerisinde kelimeye en uygun manayı verme gayretinin önemli bir etken olduğu dikkate alınmalıdır.<sup>77</sup>

Bizzat Hz. Peygamber de kendisinin okuma yazma bilmediğini ifade etmiştir:

D. Vahyin ilk gelişinde Cebrâîl ona “Oku!” emrini verdiği zaman o, üç defa tekerrür eden bu emre karşılık ve mâlum ve meşhurdur ki her defasında “Ben okuma bilmem!” diye cevap vermiştir.<sup>78</sup>

Sahih hadislerle bize intikal ettirilen hicretin altıncı senesindeki Hudeybiye antlaşmasında, onun kendi ismini yazdığı kaydedilmektedir. Buhârî'nin naklettiği rivâyette Resûlullah'ın pek güzel yazamadığı belirtilmektedir.<sup>79</sup>

E. Hudeybiye Antlaşması esnasında kendi ismini yazdığına dair hadisler şu şekildedir:

1. Ubeydullâh b. Muâz el-Anberî<sup>80</sup>-Muâz el-Anberî<sup>81</sup>-Şu'be<sup>82</sup>-Ebî İshâk<sup>83</sup>-Berâ' b. Âzib: (Berâ' b. Âzib'in naklettiğine göre, Hudeybiye barışını anlatan uzunca bir hadiste): Ali b. Ebî Tâlib, Nebî ile müşrikler arasındaki antlaşmayı Hudeybiye günü yazdı. Bu, Muhammed Rasûlullah'ın sulh olup yazıştığı kitâbedir. (Müşrikler): “Rasûlullah” yazma. Şayet senin rasûl olduğun bilseydik, seninle savaşmazdık dediler. Nebî

<sup>77</sup>Yörük & Şık, “Kelâm Açısından Hz. Peygamber'in Ümmiliği”, s. 182.

<sup>78</sup>Buhârî, Bed'u'l-Vahy, 3; Müslim, İman, 252.

<sup>79</sup>Buhârî, Meğâzî, 43, V/84-85.

<sup>80</sup>Ubeydullâh b. Muâz b. Muâz b. Nasr b. Hassân b. Hâris b. Mâlik b. el-Haşhaşi el-Anberî (ö. 237-238): Ebû Hâtim, İbn Kâni' ve İbn Hibbân gibi birçok âlim tarafından sika olarak görülmüştür, ancak İbrahim b. Cüneyd, Ubeydullâh b. Muâz'ın hadis ashabından olmadığını, bir şey olmadığını ifade etmektedir. (İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dil*, V/397; İbn Hacer, *Tehzib*, VII/48-49).

<sup>81</sup>Muâz b. Muâz b. Nasr b. Hassân b. Hâris b. Mâlik b. el-Haşhaşi el-Anberî (ö. 196): Şu'be'den rivâyet etmiştir. Ondan oğlu Ubeydullâh nakletmiştir. İbn Maîn, Ebû Hâtimi Nesâî, İbn Sa'd ve İbn Hibbân gibi birçok âlim tarafından sika olarak görülmüştür. (İbn Hacer, *Tehzib*, X/194-195).

<sup>82</sup>Şu'be b. Haccâc (ö. 160): Ebû İshâk es-Sebî'î'den rivâyet etmiştir. Ondan Muhammed b. Ca'fer nakletmiştir. (İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dil*, IV/335-337; İbn Hacer, *Tehzib*, IV/338-346).

<sup>83</sup>Ebû İshâk es-Sebî'î (Amr b. Abdillâh b. Ubeyd b. Ebî Şaîra Ebû İshâk es-Sebî'î el-Kûfî) (ö. 126-129): İbn Maîn, Nesâî, İclî, Ebû Hâtim, Ahmed b. Hanbel sika olduğunu belirtmektedir. Onu Hüseyin el-Kürâbîsi ve Ebû Ca'fer et-Taberî ve İbn Medîni İle'de müdellisler içinde zikretmiştir. İlim Ehli'nden bazıları, onun ihtilâl ettiğini belirtmektedir. (İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dil*, VI/315-316; Zehebî, *Mizân*, III/270; İbn Hacer, *Tehzib*, VIII/63-67).

Ali’ye: “Onu imha et, sil” buyurdu. (Ali): “Ben onu imha etmem” dedi. Bu sefer Peygamber onu kendi eliyle sildi.”<sup>84</sup>

Rivâyetin isnadında cerh-ta’dîl otoriteleri tarafından ihtilâfla birlikte mecruh görülen Ubeydullah b. Muâz bulunduğundan bu rivâyet klasik hadis usûlü bakımından “hasen” dir.

Rivâyetin isnadlarını şöyle sıralamak mümkündür:

1. Muhammed b. Müsennâ<sup>85</sup> ve İbn Beşşâr-Muhammed b. Ca’fer<sup>86</sup>-Şu’be-Ebî İshâk-Berâ’ b. Âzib<sup>87</sup>.

2. Abdullâh-Ahmed b. Hanbel-Muhammed b. Ca’fer-Şu’be-Ebî İshâk-Berâ’ b. Âzib<sup>88</sup>.

3. Berâ’ b. Âzib-Ebî İshâk-Şu’be-Ğunder-Muhammed b. Beşşâr<sup>89</sup>.

Bu rivâyetin râvîleri hakkında cerh-ta’dîl otoritelerinin müsbet kanaatleri bulunduğundan bu rivâyetler “sahih”tir.

4. Ahmed b. Osmân b. Hâkim-Şurayh b. Mesleme-İbrâhîm b. Yûsuf b. Ebî İshâk<sup>90</sup>-Yûsuf b. Ebî İshâk<sup>91</sup>-Ebî İshâk-Berâ’<sup>92</sup>.

Bu rivâyetin râvîleri hakkında cerh-ta’dîl imamlarının müsbet kanaatleri olmakla birlikte, İbrâhîm b. Yûsuf’un zayıf olduğu ve cerhedildiği görülmektedir. Hadis bu râvî sebebiyle “zayıf”tır.

<sup>84</sup> Müslim, Cihâd ve’s-Siyer, 34, hadis no: 90 (1783), II/1409-1410.

<sup>85</sup> **Muhammed b. Müsennâ b. Ubeyd b. Kays b. Dînâr el-Anzî Ebû Mûsâ el-Basrî (ö. 251/252):** İbn Maîn, Zühli, İbn Hibbân ve Hatîb sika olduğunu, Salih b. Muhammed ve Ebû Hâtîm saduk olduğunu belirtmektedir. (İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh ve’t-Ta’dil*, VIII/109-110; Zehebî, *Mizân*, IV/24; İbn Hacer, *Tehzîb*, 425-427).

<sup>86</sup> **Muhammed b. Ca’fer el-Hüzeli Ğunder (ö. 92):** Şu’be’den rivâyet etmiştir. İbn Ebî Hâtîm, İbn Hibbân ve İclî’ye göre sikadır. (İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh ve’t-Ta’dil*, VII/297-298; İbn Hacer, *Tehzîb*, IX/96-98).

<sup>87</sup> Müslim, Cihâd ve’s-Siyer, 34, hadis no: 91, II/1410.

<sup>88</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsneid*, IV/291.

<sup>89</sup> Buhârî, Sulh, 6, III/167-168.

<sup>90</sup> **İbrâhîm b. Yûsuf b. Ebî İshâk es-Sebîi el-Kûfi (Süfyân b. Uveyne ile aynı senede ölmüştür.):** Babasından ve dedesi Ebû İshâk’tan rivâyet etmiştir. İbn Hibbân ve Dârekutnî’ye göre sika olsa da, İbn Maîn, Nesâî, Cevzecânî ve Ebû Dâvûd gibi âlimler tarafından zayıf olarak görülmüştür. Ebû Hâtîm ise hadisin yazıldığını ve hadisin güzel olduğunu ifade etmektedir. (İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh ve’t-Ta’dil*, II/92; Zehebî, *Mizân*, 1963, I/76; İbn Hacer, *Tehzîb*, I/183-184).

<sup>91</sup> **Yûsuf b. Ebî İshâk es-Sebîi (ö. 157):** Babasından rivâyet etmiştir. Ondand oğlu nakletmiştir. Ebû Hâtîm, hadisin yazıldığını, Darekutnî, sika olduğunu ifade etmektedir. (İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh ve’t-Ta’dil*, IX/267-268; Zehebî, *Mizân*, IV/462; İbn Hacer, *Tehzîb*, XI/408-409).

<sup>92</sup> Buhârî, Cizye ve’l-Muvâdea, 19, IV/70-71.

5. Abdullâh-Ahmed b. Hanbel-Abdurrahmân b. Mehdî-İkrime b. Ammâr<sup>93</sup>-Ebû Zümeyl-Abdullâh b. Abbâs<sup>94</sup>

6. Ubeydullâh b. Mûsâ<sup>95</sup>-İsrâîl<sup>96</sup>-Ebî İshâk-Berâ<sup>97</sup>.

Ubeydullâh b. Mûsâ'nın durumu sebebiyle bu rivâyet "hasen"dir.

2.İshâk b. İbrâhîm el-Hanzelî<sup>98</sup> ve Ahmed b. Cenâb el-Missîsî<sup>99</sup>-İsâ b. Yûnus<sup>100</sup>-Zekeriyâ<sup>101</sup>-Ebî İshâk-Berâ': "Hz. Peygamber, Hz. Ali'ye şöyle demiştir: "Aramızda antlaşmayı yaz! Bismillâhirrahmanirrahim. Bu Allah'ın Rasûlü Muhammed'in antlaştığı hususları belirtir. Bunun üzerine müşrikler ona: "Eğer, biz senin Allah'ın Rasûlü olduğunu bilseydik, mutlaka sana uyardık'. Ancak, sen 'Abdullah'ın oğlu Muhammed' şeklinde yaz" dediler. Rasûlullah, Hz. Ali'ye, yazmasını silmesini emretti. Hz. Ali: 'Allah'a yemin ederim ki, onu silmem', deyince, Rasûlullâh: '*Bana onun yerini göster*' dedi. Hz. Ali, Hz. Peygamber'e

<sup>93</sup>İkrime b. Ammâr el-İclî Ebû Ammâr el-Yemâmî (ö. 159): Ebû Zümeyl'den rivâyet etmiştir. Ahmed b. Hanbel, Buhârî ve Yahyâ b. Maîn zayıf olduğunu belirtmektedir, Muâviye b. Sâlih ve Yahyâ b. Maîn ise sika olduğunu belirtmektedir. (İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, VII/15-16; Zehebî, *Mizân*, III/90-93; İbn Hacer, *Tehzîb*, VII/261-263).

<sup>94</sup>Ahmed b. Hanbel, *el-Mûsned*, I/342.

<sup>95</sup>Ubeydullâh b. Mûsâ b. Ebî'l-Muhtâr (ö. 213-214): İsrâîl'den rivâyet etmiştir. Ondan Ebûbekr b. Ebî Mûsâ nakletmiştir. İbn Maîn, Ebû Hâtim, İclî ve İbn Sa'd sika olduğunu belirtmektedir. Ahmed b. Hanbel'in onu sanki münker gibi gördüğü ifade edilmektedir. İbn Sa'd, Şîlikle ilgili münker hadisler rivâyet ettiğini, bu nedenle insanların pek çoğu nezdinde zayıf olduğunu belirtmektedir. (İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, V/396; İbn Hacer, *Tehzîb*, VII/50-53).

<sup>96</sup>İsrâîl b. Yûnus b. Ebî İshâk es-Sebîî Ebû Yûsuf el-Kûfî (ö. 160-162): Dedesinden rivâyet etmiştir. Ahmed b. Hanbel, Ebû Hâtim, İclî, Ya'kûb b. Şeybe, İbn Sa'd ve Muhammed b. Abdillâh b. Numeyr sika olduğunu belirtir. Nesâî onda bir beis olmadığını ifade eder. Ali b. Medîni zayıf olduğunu söylemektedir. (İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, II/256-257; İbn Hacer, *Tehzîb*, I/261-263).

<sup>97</sup>Buhârî Meğâzî, 43, IV/84-85.

<sup>98</sup>İshâk b. İbrâhîm b. Mahled b. İbrahim b. Matar Ebû Ya'kûb el-Hanzelî (ö. 237/238): Nesâî, imam ve sika olduğunu belirtmektedir. (İbn Hacer, *Tehzîb*, I/216-219).

<sup>99</sup>Ahmed b. Cenâb b. Muğira el-Musîsî Ebû Velîd el-Hadsî (ö. 230): İsâ b. Yûnus'tan rivâyet etmiştir. Ondan Müslim aktarmıştır. İbn Ebî Hâtim, Salih Cezera, Hâkim ve İbn Hibbân gibi âlimler tarafından sika olarak görülmüştür. (İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, II/7; İbn Hacer, *Tehzîb*, I/21-22).

<sup>100</sup>İsâ b. Yûnus b. Ebî İshâk es-Sebîî Ebû Amr Ebû Muhammed el-Kûfî (ö. 187/191): Zekeriyâ b. Ebî Zâide'den rivâyet etmiştir. Ondan Ahmed b. Cenâb el-Musîsî nakletmiştir. Ahmed, Ebû Hâtim, Ya'kûb b. Şeybe, İbn Hırâş, İclî, İbn Sa'd ve İbn Hibbân gibi âlimler tarafından sika olarak görülmüştür. (İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, VI/372-373; Zehebî, *Mizân*, III/328; İbn Hacer, *Tehzîb*, VIII/237-240).

<sup>101</sup>Zekeriyâ b. Ebî Zâide (ö. 149): Ebû İshâk es-Sebîî'den rivâyet etmiştir. Kattân, İbn Maîn, Nesâî, Ya'kub b. Süfyan ve Ebûbekr el-Bezzâr ve İbn Sa'd gibi birçok âlim tarafından sika olarak görülmektedir, ancak İbn Ebî Leylâ ve Ebû Hâtim zayıf olduğunu ifade eder. (İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, III/529-530; Zehebî, *Mizân*, II/73; İbn Hacer, *Tehzîb*, III/329-330).

onun yerini gösterince, Hz. Peygamber onu sildi ve ‘Abdullah’ın oğlu şeklinde yazdı.”<sup>102</sup>

Bu rivâyetin râvîleri hakkında cerh-ta’dil imamlarının müsbet kanaatleri bulunduğundan bu rivâyet klasik hadis usûlü bakımından “sahih”tir.

3. Ebû Bekr b. Ebî Şeybe-Affân<sup>103</sup>-Hammâd b. Seleme<sup>104</sup>-Sâbit<sup>105</sup>-Enes: Kureyş Hz. Peygamberle sulh antlaşması yaptı. Kureyş heyeti içerisinde Süheyl b. Amr da vardı. Peygamber (s.a.s) Ali’ye: ‘Bismillahirrahmanirrahim’ yaz buyurdu. Süheyl: “Biz ‘Bismikellâhümme’yi biliyoruz. ‘Bismillahirrahmanirrahim’i bilmiyoruz. Bizim bildiğimiz şeyi yaz” dedi. Hz. Peygamber: ‘Allah’ın Rasûlü Muhammed’den yaz’ buyurdu. (Mekkeliler): ‘Eğer biz senin Allah’ın Rasûlü olduğunu bilmiş olsaydık, mutlaka sana tâbi olurduk. Ve fakat senin ismini ve babanın ismini yaz’ dediler. Bunun üzerine Hz. Peygamber: ‘Haydi Muhammed b. Abdillâh’tan yaz’ buyurdu.<sup>106</sup>

Rivâyetin isnadlarını şöyle sıralamak mümkündür:

1. Abdullah b. Muhammed<sup>107</sup>-Abdurrazzâk-Ma’mer-Zührî-Urve b. Zübeyr-Misver b. Mahreme<sup>108</sup> ve Mervân<sup>109</sup>(İkrime<sup>110</sup>-Eyyûb<sup>111</sup>-Ma’mer)<sup>112</sup>.

<sup>102</sup>Müslim, Cihâd, 34, hadis no: 92, II/1410.

<sup>103</sup>**Affân b. Müslim b. Abdillâh es-Saffâr Ebû Osmân el-Basrî (ö. 220):** Vüheyb b. Hâlid’den rivâyet etmiştir. Ondan Ahmed b. Hanbel nakletmiştir. İclî, İbn Sa’d, İbn Hırâş, Yahyâ b. Maîn, Ebû Hâtim ve İbn Hibbân gibi birçok âlim tarafından sika olarak görülmüştür. (İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-Ta’dil*, VII/42; Zehebî, *Mizân*, III/81-82; İbn Hacer, *Tehzib*, VII/230-235).

<sup>104</sup>**Hammâd b. Seleme b. Dînâr el-Basrî Ebû Seleme (ö. 167):** Sâbit’ten rivâyet etmiştir. İbn Maîn, Beyhakî, Sâcî ve İclî’ye göre sikadır. İbn Sa’d’a göre sika olsa da, onun bazen münker hadis naklettiğini ifade eder. Ahmed b. Hanbel, Sâbit konusunda en sebt kimsenin Hammâd b. Seleme olduğunu ifade eder. (İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-Ta’dil*, III/154-155; Zehebî, *Mizân*, I/590-595; İbn Hacer, *Tehzib*, XI/11-16).

<sup>105</sup>**Sâbit b. Esem: Sâbit el-Bünânî Ebû Esem Ebû Muhammed (ö 127):** Enes’ten rivâyet etmiştir. Ondan Hammâd nakletmiştir. İclî ve Nesâî sika olduğunu ifade eder. Ebû Hâtim, Enes’in ashabının en sebt olduğunu, Yahyâ el-Kattân, Sâbit’in ihtilât ettiğini söylerken, Ebû Zür’a mürsel olduğunu belirtir. Yahyâ b. Maîn Basralı ve sika olduğunu belirtmektedir. (İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-Ta’dil*, II/375-376; Zehebî, *Mizân*, I/362-363; İbn Hacer, *Tehzib*, II/2-4).

<sup>106</sup>Müslim, Cihâd ve’s-Siyer, 34, hadis no: 93, (1784), II/1411.

<sup>107</sup>**Abdullâh b. Muhammed b. Abdillâh b. Ca’fer b. Yemânî b. Ahnes b. Huneys el-Cu’fî Ebû Ca’fer el-Buhârî (ö. 229):** Abdurrâk’tan rivâyet etmiştir. Ondan Buhârî nakletmiştir. Ebû Hâtim ve İbn Hibbân sika olduğunu belirtmektedir. (İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-Ta’dil*, V/198; İbn Hacer, *Tehzib*, VI/9-10).



Bu rivâyetlerin râvileri hakkında cerh-ta'dîl imamlarının müsbet kanaatleri bulunduğundan bu rivâyetler klasik hadis usûlü bakımından “sahih”tir.

2. Abdullâh-Ahmed b. Hanbel-İshâk b. İsâ et-Tabbâ'-Yahyâ b. Süleym<sup>113</sup>-Abdullâh b. Osmân b. Huseym<sup>114</sup>-Ubeydullâh b. Ayyâd b. Amr b. el-Kârî<sup>115</sup> <sup>116</sup>.

Rivâyete savunmacı yaklaşanlar şunları ifade etmektedir: Bu haberdeki “yazdı” anlamına gelen “ketebe” fiilini zâhiren delâlet ettiği mana ile alıp Hz. Peygamber'in bizzat kendisinin yazdığını kabul etmek doğru değildir. Burada mecaz vardır. Hz. Peygamber emrettiği ve onun adına yazıldığı için yazma işi kendisine hamledilmiştir. Bunun örneği çoktur. Meselâ “O, Herakliyus'a, Kisrâ'ya... yazdı” denir. (Ancak bundan) emriyle yazdığı kastedilir. Burada da kastedilen, Hz. Peygamber'in Hz. Ali'ye yazdırmış olmasıdır.<sup>117</sup> Yazma işinin Hz. Peygamber'e hamledildiği bu yerlerde bu şekilde mecâz yapılmıştır veya burada bir hafz olup “Hz.

<sup>108</sup>**Misver b. Mahreme el-Kuraşî İbn Mahreme b. Nevfel Ebû Abdirrahman ez-Zühri (ö. 63-64):** Ondan Urve b. Zübeyr rivâyet etmiştir. Mekkelidir. Hz. Peygamber'i görmüştür. Hz. Peygamber döneminde küçüktü. Yahyâ b. Maîn sika olduğunu belirtmektedir. (İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dil*, VIII/340-341; İbn Hacer, *Tehzib*, X/151-152).

<sup>109</sup>**Mervân b. Hakem b. Ebî Âs Ebû Abdîmelik el-Kuraşî el-Emevî:** Ondan Urve b. Zübeyr rivâyet etmiştir. Buhârî, Hz. Peygamber'i görmediğini nakletmektedir. (İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dil*, VIII/308-309; Zehebî, *Mizân*, IV/89).

<sup>110</sup>**İkrime b. Hâlid b. Seleme b. Âs b. Hişâm b. Muğira b. Abdillâh b. Ömer Mahzûm el-Kuraşî:** Ondan Eyyûb rivâyet etmiştir. İbn Maîn, Ebû Zer, Nesâî, Ebû Zûr'a ve İbn Hibbân sika olduğunu belirtmektedir. (İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dil*, VII/13; İbn Hacer, *Tehzib*, VII/259).

<sup>111</sup>**Eyyûb b. Ebî Temîme Keysân es-Sehtiyânî Ebûbekr el-Basrî (ö. 125/131):** İbn Sa'd, Ebû Hâtim, Nesâî ve İbn Hibbân gibi âlimler tarafından sika görülmüştür. (İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dil*, II/184-185; İbn Hacer, *Tehzib*, I/397-399).

<sup>112</sup> Buhârî, Şurût, 15, III/178-184.

<sup>113</sup>**Yahyâ b. Süleym et-Taifî el-Huzzâî (ö. 195):** Abdullâh b. Osmân b. Huseym'den rivâyet etmiştir. İbn Maîn, İbn Sa'd ve Nesâî'ye göre sikadır, Ebû Hâtim ise, hadisi yazılsa da, onunla ihticâc edilemeyeceğini ifade eder. Dulâbî, kuvvetli olmadığını, İbn Hibbân *es-Sikât*'ta hata yaptığını belirtmektedir. (İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dil*, IV/383-384; İbn Hacer, *Tehzib*, XI/226).

<sup>114</sup>**Abdullâh b. Muhammed b. Abdillâh b. Ca'fer b. Yemânî b. Ahnes b. Huney's el-Cu'fî Ebû Ca'fer el-Buhârî (ö. 229):** Abdurrazzâk'tan rivâyet etmiştir. Ondan Buhârî nakletmektedir. Ebû Hâtim ve İbn Hibbân sika olduğunu belirtmektedir. (İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dil*, V/198; İbn Hacer, a.g.e, VI/9-10).

<sup>115</sup>**Ubeydullâh b. Ayyâd b. Amr b. el-Kârî:** Ondan Abdullâh b. Osmân b. Huseym rivâyet etmiştir. İbn Hibbân, İclî ve Mâlik sika olduğunu belirtmektedir. (İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dil*, V/392; İbn Hacer, *Tehzib*, VII/43).

<sup>116</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, I/86-87.

<sup>117</sup> Abdullah b. Ahmed b. Ebî'l-Hasan Süheylî, *Ravdu'l-Ünf*, Beyrut, 1972, IV/36; Bedruddîn Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed Aynî, *Umdetu'l-Kârî li Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Beyrut, 1308, XIII/276, Beyrut; Şemsuddîn Muhammed b. Yüsûf b. Ali Kirmânî, *el-Buhârî bi Şerhi'l-Kirmânî*, Beyrut, 1981, XII/9.

Peygamber Rasûlullah” ibâresini sildi ve sahifeyi Ali’ye iade etti, o da yazdı” şeklinde takdir etmek gerekir.<sup>118</sup>

Ayrıca Süheyl’in itirazı üzerine Hz. Peygamber’in kâtibine “Bunun yerini bana göster” demesi, okumayı bilmediğine, Buhârî ve Müslim’in bu rivâyetinde Hz. Ali’ye dönerek: “*Üktüb=Peki, şimdi yaz!*” buyurması da kendisinin yazmadığına delâlet eder.<sup>119</sup>

Müteahhir fakihlerden Kâdî Ebû Velîd el-Bâcî (ö. 474/1081) ve onu takip edenler Hz. Peygamber’in Hudeybiye günü: “Bu, Abdullah’ın oğlu Muhammed’in yaptığı anlaşmadır” şeklinde yazdığını zannetmişlerdir. Onları buna Buhârî’nin *Sahîh*’indeki: “Sonra aldı ve yazdı”<sup>120</sup> şeklindeki bir rivâyet sevketmiş olmalıdır. Hâlbuki bu rivâyet “sonra emretti de (antlaşmayı yazan kâtibi) yazdı”<sup>121</sup> şeklindeki sâir rivâyete hamledilmelidir.<sup>122</sup> Hudeybiye’de Hz. Peygamber’in kendi ismini yazdığını kabul eden bazı âlimler bunun bir mucize olarak tecellî ettiğini<sup>123</sup> veya hiç okuma yazma bilmeyen câhil bir kimsenin sadece ismini yazıp imzasını atması kabilinden olduğunu<sup>124</sup> söylemişlerdir.

Bu rivâyetler Berâ’ b. Âzib’in ağzıyla Sahîh-i Buhârî’de dört yerde ve Sahîh-i Müslim’de iki yerde geçmiştir ve muhteva açısından oldukça farklıdır. Bu husus ise konunun anlaşılması açısından fevkâlade mühimdir. Hz. Peygamber’in ümmîliğiyle ilgili olarak aktardığımız rivâyetler arasında bir takım farklılıkların mevcut olduğu görülmektedir. Bu rivâyetlerden Hz. Peygamber’in okuma yazma bildiği, ya bilmediği ya da harfleri yazacak kadar bildiği gibi üç ihtimâl ortaya çıkmaktadır. Bu hususta biz okuma yazma bilmediği kanaatindeyiz. Bu kabûlün Kur’an’ın ruhuna daha uygun olduğunu düşünüyoruz.

<sup>118</sup>Şihabuddîn Ebu’l-Abbâs Ahmed b. Muhammed Kastallânî, *İrşâdüs-Sârî li Şerhi Sahîhi’l-Buhârî*, Beyrût, t.y., VI/379.

<sup>119</sup>Muhyiddîn Ebû Zekeriyâ b. Şeref Nevevî, *el-Minhâc fi Şerhi Sahîh-i Müslim b. Haccâc*, Matbaatü’l-Kesteliyye, 1283, XII/137-138.

<sup>120</sup>Buhârî, Sulh, 6, III/168

<sup>121</sup>Müslim, Cihâd ve’s-Siyer, 34, hadis no: 93, (1784), II/1411.

<sup>122</sup>Ebû’l-Fidâ İsmâil b. Ömer İbn Kesir, *Hadislerle Kur’an-ı Kerim Tefsiri*, çev. Bedrettin Çetiner, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1988/1991, XII/6310.

<sup>123</sup>Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu’l-Bâri bi Şerhi Sahîhi’l-Buhârî*, 1380, VII/503; Kirmânî, *el-Buhârî bi Şerhi’l-Kirmânî*, XII/9.

<sup>124</sup>Zehebi, *Tezkirâtü’l-Huffâz*, 1956, III/1181-1182; Aynî, *Umdetu’l-Kâri*, XIII/276.

Burada şunu belirtelim ki, rivâyetler arasındaki tutarsızlık gösteriyor ki, aradaki râvîler, Ber'a b. Âzib'in sözlerini doğru bir şekilde nakle dememişlerdir. Hz. Peygamber'in antlaşma metnine kendi eliyle 'Muhammed b. Abdillâh' kelimesini yazdığı kesinlik kazanmamıştır. Belki de asıl durum şöyleydi: Hz. Ali'nin metindeki 'Rasûlullâh' kelimesini silmeyi reddetmesi üzerine Hz. Peygamber'den o kelimenin yerini öğrenip onu kendi eliyle karaladı. Daha sonra Ali'nin yahut başka bir kâtipin oraya 'Abdullâh b. Muhammed' yazmasını sağladı. Bazı rivâyetlere göre, antlaşma iki kâtip tarafından hazırlanmıştı. Biri, Hz. Ali ve diğeri Muhammed b. Meslemedir.<sup>125</sup> Bu sebeple bir kelimeyi bir kâtip yazmayınca, bu işi başka bir kâtip yaptı diye ifade etmek mümkündür.

Özetle aktardığımız bu rivâyetler, Hz. Peygamber'in ümmî olduğu konusundaki kanaatimizi desteklemesi bakımından oldukça önemli birer delil niteliğindedir. Bu rivâyetlerden şu neticelere varmamız mümkündür:

Bu hususta varid olan rivâyetlere baktığımızda bütün bu rivâyetlerin tek bir kişiden nakledildiğini görmekteyiz. Hz. Peygamber'in bu kelimeleri silmesi Hz. Peygamber'in okuma yazma bildiğini imâ etmezken, sadece Hz. Ali'nin 'vallahî ismini çıkarmayacağım' ifadesinin yer aldığı rivâyet tam değildir. "Bu antlaşma Muhammed b. Abdillâh tarafından sonuca bağlanmıştır", "Yazdı", şeklindeki rivâyet, Hz. Peygamber'in antlaşmaya birkaç kelime yazdığını ifade ediyor, fakat rivâyet Hz. Peygamber'in yazma bilmediğinden bahsederek kendisiyle çelişiyor. "Peygamber yazma bilmediğinden Ali'ye "Allah'ın Peygamber'ini çıkar" ifadesi, Hz. Peygamber'in bir şey yazmadığıyla ve antlaşmayı okumadığıyla alakalı şüphe bırakmıyor. Bu şekilde anlatılanlar, Hz. Peygamber'in okuma ve yazma bilgisine göndermede bulunmuyor. Aynı râvîden nakledilen bu rivâyetler arasında uyumsuzluğun olması, nakledenlerin olayı tam olarak duydukları kelimelerle bilmediklerine işaret ediyor, denilebilir. Kısaca bu rivâyetlerin her birisi Hz. Peygamber'in okuma yazma bildiğine huccet olmaya elverişli gözükmemektedir.

<sup>125</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-Bâri*, V/217.

Hız. Peygamber’in okuyup yazdığına delil olarak gösterilen haberlerin bir kısmında mecaz söz konusudur; bir çoğu ise ya zayıftır veya uydurmadır. Esasen bu konuda açık ve mevsuk bir haber bulunsaydı hiçbir Müslüman onun okuma-yazma bilmediğini söyleyemezdi.

Konuyla ilgili umumî bir değerlendirmesini yaparak, çeşitli konulardaki şahsî mütalaalarımızı belirterek, bazı noktalara temas etmekte yarar görüyoruz: Hız. Peygamber’in ümmîliğiyle ilgili olarak tarih boyunca okuma yazma bildiğine dair ya da okuma yazma bilmediğine dair tartışmaların devam edegeldiği görülmektedir:

Tereddüt etmeden katiyetle kabul etmek gerekir ki Hız. Peygamber, Yüce Allah tarafından ilâhî vahyi tebliğle görevlendirilmeden önce okuma-yazma bilmiyordu. Zira ilim ve irfanın bulunmadığı, okuma-yazma bilenlerin parmakla sayılabileceği bir çevrede büyümuştü. Cehâletin böyle kesif olduğu bir çevrede o, okuma-yazma bilse, sonra da nübüvvet görevine başlasa, mülhidler şüpheye düşecekler, ‘Acaba daha önceki mukaddes kitaplardan okuduklarını mı bize aktarıyor ve bizi aldatıyor?’ diyecekler, zihinlere ve kalplere tereddüt tohumları ekeceklerdi.

Kur’an’da, kesin bir şekilde Hız. Peygamber’in ümmîliği açıklanmasına rağmen, bazı zayıf rivâyetlere dayanılarak, onun ümmî olmadığı, yazı yazmayı bildiği, buradaki ümmîliğin peygamberlikten önceye ait olup, nübüvvetten sonraya şâmil olmadığı gibi görüşler ileri sürülmüştür.. Ancak iyice araştırıldığında, bu tür görüşlerin pek tutarlı olmadığı, sadece birer iddiadan ibaret kaldığı görülecektir.

Okuma yazma bilip bilmemesi ile ilgili tartışmalara baktığımızda ise, Hız. Peygamber’in risâletten sonra da okuma yazma bilmediğini ifade edenler şunları kaydetmektedirler: Hız. Peygamber’in okuma yazma bildiğine dair elimizde müşahhas bir delil yoktur. Ankebût sûresinin 48. ayetinde geçen “bundan önce” ibâresinden Hız. Peygamber’in o dönemde okuma-yazma bilmediğini anlıyoruz. “Bu ayet bizim sana indirmemizden yani sen vahiy almazdan önce okuyup yazamıyordun, senin böyle bir alışkanlığın yoktu. Şayet sen okuma-yazmayı iyi bilseydin, bazı câhil

kimselerde şüphe uyanır ve senin bu Kur'an'ı önceki kitaplardan ve Peygamberlerden aldığını iddia ederlerdi” anlamına gelir.<sup>126</sup>

Kâsimî'ye (ö. 1914) göre, Hz. Peygamber, bir harf veya bir satır olsun, hiçbir zaman iyi bir şekilde yazamamıştı.<sup>127</sup>

Hz. Peygamber'in okuyup yazdığına delil olarak getirilen haberlerin bir kısmında mecâz söz konusudur; bir çoğu ise ya zayıf veya uydurmadır. Esasen bu konuda açık ve mevsuk bir haber bulunsaydı hiçbir Müslüman onun okuma yazma bilmediğini söyleyemezdi.

Diğer taraftan Hz. Peygamberin tarihî hiçbir vesikada, âleni olarak okuduğu veya yazıldığına dair bir rivâyet bulunmamaktadır. Kaynaklarda ne yazdığı nüshalar veya notları, ne de mürekkebine ya da okkasına dair bir bilgi yoktur. Binaenaleyh Hz. Muhammed okuma-yazma bilmiyordu. Evet o ümmîdir. Fakat bilgisizlik, cahiliye saplantıları ve puta tapıcılıkla mücadele ederek her ihtiyaca cevap veren bir mektep, sapa-sağlam bir din ve tarih boyunca insanlığa yön veren bir din getirmiştir. Buna göre o ilminde, maarifinde, kapsayıcı sözlerinde, aklının başatlığında, kültüründe ve eğitim yöntemlerinde başlı başına bir mucizedir. Ayetlerin öğrenilmesi ve muhafazası işi, aynı anda iki yolla veya bunlardan sadece biri ile oluyordu. Kur'an hafızlarına vahyeleri bizzat kendisi öğretiyor, yazma işini de yazı konusunda maharetli ve bu iş için görevlendirilmiş sahabeye bırakıyordu. Şayet bu işi bilseydi, kâtip bulunmadığı zamanlarda ve bilhassa gece yarısı vahyin gelmesi halinde hiç tereddüt etmeden bizzat kendisi yazardı.

Ayrıca, Hz. Peygamber'in hicretin 9. yılında dönemin imparatorlarına gönderdikleri mektupların orjinalleri nasıl gününüze ulaşmışsa, onun yazmış olduğu bir yazı olmuş olsaydı, bu sahabe tarafından saklanır ve nesilden nesile intikal ederek günümüze kadar mutlaka ulaşır.

Hz. Peygamber'in yazılı kültür ve ilâhî kitap geleneğinden uzak bir çevrede doğmuş olması da onun ümmîliğinin delillerindendir.

<sup>126</sup> Ebû'l-Fazl Şihâbüddin es-Seyyid Mahmud Alûsî, *Ruhu'l-Meânî*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1997, XII/6-8.

<sup>127</sup>Muhammed Camaledîn Kâsimî, *Mehâsinu'l-Te'vîl*, Arabiyye: Dâru İhyâ-i Kütübî'l- y.y, 1957, XIII/4756.

Okuma yazma bildiğine dair rivâyetler şu şekildedir: Hz. Peygamber, kâtibi Hz. Muaviye’ye, birer kabile reisi olan Uyeyne b. Hısn ile Akra’ b. Hâbis’e birer yazı yazıp verilmesini emretmiş, sahifeyi alan Uyeyne okuyamadığını belirtince, Hz. Peygamber yazıyı alarak bakmış ve muhtevasını ona aktarmıştır.<sup>128</sup>

Hz. Muaviye Hz. Peygamber’in huzurunda yazı yazıyordu. Hz. Peygamber ona: “Yâ Muâviye, yazında “rakş” yap” buyurdular. Muaviye rakş’ı, her harfin uygun olan noktasını koymak olarak açıklar.<sup>129</sup> Bu rivâyete bağlı olarak Muhammed Hamidullah, Hz. Peygamber’in yazıyı bilmesinin ötesinde bizzat kendisinin noktalama ve hatta nisbeten harekeleme usûlünü düşünüp bulduğunu ifade eder.<sup>130</sup>

Hz. Peygamber’in harfleri ve bunların en güzel şekilde nasıl yazılacağını bildiğine dâir rivâyetler vardır. Meselâ: “Biriniz besmeleyi yazdığı zaman Rahmân’da mim ile nun arasını uzatsın” Besmeleyi yazdığı zaman sin’i belli et.” Besmelede sin’i güzel yazınız, ihtiyaçlarınız güzelce görülür.”, (Yâ Muaviye), mürekkebi iyi ayarla, kalemi düzgün kes, be’yi güzel belirt, sin’in dişlerini göster, mim’in gözlerini doldurma, lafza-i celâl’i güzel yaz, Rahmân’ı uzatarak yaz, Rahîm’in yazılışına itina göster.”<sup>131</sup>

İbn Ebi Şeybe ve Ömer b. Şebbe’nin tahrirciyle Mücâhid’den nakledilen, “Hz. Peygamber ölmeden önce okuyup yazmıştır” şeklindeki bir haber tabiundan sika bir ravi olan Âmir b. Şerâhil eş-Şa’bî’ye sorulmuştu. O: “Doğru söylemiş. Bunu söyleyenleri daha önce de duymuştum. Bunu reddedecek bir nass yok” diye cevap vermiştir.<sup>132</sup>

İçinde yaşadığı olaylar ve okuma yazma ile ilgili bir çok mühim işlerde yakın ilgisi itibariyle “Hz. Peygamber’in hayatının sonlarına doğru, iyice öğrenmek ve bellek şeklindeki bir teşebbüsle olmasa bile bu iki şeyi biraz

<sup>128</sup> İbn Hacer, Ahmed b. Ali, *Fethu’l-Bâri*, VII/504. 1380.

<sup>129</sup> Ebü’l-Fazl Celâlüddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfiî, *Tedribu’l-Râvî*, s. 289, Medine, 1959.

<sup>130</sup> Muhammed, Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, çev. Salih Tuğ, İstanbul: İrfan Yayıncılık, 2001, II/822-823.

<sup>131</sup> Kâdî İyâz, eş-Şifâ bi Ta’rifî Hukûki’l-Mustafa, Mısır, 1920, I/235-236; Ebü’l-Fazl Celâlüddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfiî, *Câmiu’s-Sahîh*, Mısır, 1954, I/34; Zeynüddin Muhammed Abdürraûf b. Tâcil’ârifin b. Nüriddin Alî el-Münâvî el-Haddâdî, *Fezvu’l-Kadîr Şerhu’l-Camii’s-Sahîh*, Beyrut, 1972, I/433.

<sup>132</sup> Aynî, *Umdetu’l-Kâri*, XIII/277; Kastallâni, *İrşâdü’s-Sâri*, IV/423.

öğrenmiş olmasına mani değildir. Ve bu iş tabii şekilde kendiliğinden olmuştur. Şa'bi'nin yukarıda geçen: “Hz. Peygamber ölmeden önce yazı yazmıştır.” Sözü ile işâret ettiği de budur. Yani, “Hayatının sonlarında, kolaylıkla öğrenilebilen bazı şeyler yazmıştır” demektir ki, bu görüş, yukarıda zikri geçen üç ihtimalin ikincisidir.<sup>133</sup>

Burada şunu belirtelim ki, Hz. Peygamber'in ümmî oluşu yetiştiği çevreyle ilintilidir. Yaşı da ilerleyip öğrenme fırsatını kaybettikten sonra da böyle bir teşebbüste bulunmamıştır. Bununla birlikte Hz. Peygamber'in okuma yazmayı kasden öğrenmediği de ileri sürülebilir. Vahyedilen ayetler okuma yazma öğrenmemesi yönünde üstü kapalı birer mesaj niteliği taşımaktadır. Zira ayetlerde Hz. Peygamber okuma yazma bilseydi, gerek kendisi için gerekse Kur'an için nasıl tehditler oluşabileceği açıkça ifade edilmektedir.

### Sonuç

Ümmîlik kavramı ve Hz. Muhammed'in ümmîliği erken dönemden itibaren tartışılan konulardan birisidir ve bu tartışma günümüzde de devam etmektedir.

Ümmî kavramı, 'millet' bağlamında ele alındığında ümmet kelimesi ile türemiş halleri ümmî ve ümmiyyûn, 'Arap kökenli kimseyi' yani kısacası bir 'Arabı ifade eder'. Eğitimsel ve dinsel boyutlarına baktığımızda: Genel bağlamda 'eğitimsiz'; kutsal kitap konusunda 'eğitilmemiş' anlamındadır. Tarihî ve etimolojik argümanlar esas alındığında, çoğul *ümmiyyûn* ve tekil *ümmî* ifadelerinin sırasıyla 'okuması yazması olmayan' veya 'eğitilmemiş' kişileri belirttiği anlaşılır. Bu bağlamda Yahudilerden bahseden ilgili ayette de onların eğitimsiz olduğu vurgulanır. İlahî kitaplarda ümmî kelimesi ayrıca “ilahî vahye mazhar olmayan” anlamında kullanılmıştır.

Ümmîlik kavramının hem Kur'an'da hem de hadislerde farklı manalarının mevcut olduğu görülmektedir. Ümmî kelimesi, Kur'an'da iki yerde tekil, dört yerde de çoğul olmak üzere altı yerde mevcuttur ve kavramsal olarak lügat manalarına yakın anlamlarda kullanılmıştır. Bu

<sup>133</sup> Abdussamed, Şahin, a.g.m, s. 199-200.

bağlamda Kur’an da kavramın kullanılmasını kendi içinde değerlendirmek daha tutarlıdır.

Buna ilaveten, ümmîlik, Kur’an’da kitâbet ifadesinin mukabili olarak kullanılmaktadır. Kur’an’da bir topluluktan ve Hz. Peygamber’den bahsedilirken, kelimenin daima bilgileri yazılı bir kaynağa dayanmayan manasını taşıdığı açıktır. Bilgileri kitabî olmayan, aralarında okuyup yazma bilenlerin çok az bulunduğu, basit bir yazının ancak mahdut sahalarda kullanıldığı Müşrik Araplar’ın yanında, ayette açıkça görüldüğü gibi, Kitap Ehli olanların arasında da, okuyamadıkları için, bildiklerini doğrudan doğruya Tevrat’tan almamış bulunanlar da bu sıfatla anılmışlardır.

Ümmî Araplar içerisinde ümmî bir peygamber, ilim ve hikmetin kaynağı olarak gönderilmiştir. Burada şunu belirtelim ki, ümmî kelimesinin anlamının zamanın şartları çerçevesinde kelimeye en uygun manayı verme gayretiyle “okuma yazma eğitimi almamış” anlamına kaydığını söylemek mümkündür.

Kur’an’da Hz. Muhammed’in (s.a.s) risâletten önce hiçbir şey okuyup yazmadığı hususu son derece açıktır. Tereddüt etmeden katıyetle kabul etmek gerekir ki Hz. Peygamber, Yüce Allah tarafından ilâhî vahyi tebliğle görevlendirilmeden önce okuma-yazma bilmiyordu. Zira okuma yazma bilenlerin sayıca çok az olduğu bir çevrede büyümüştü. Cehaletin böyle kesif olduğu bir çevrede o, okuma yazma bilse, sonra da nübüvvet görevine başlasa, şüpheye düşülecek, “Acaba daha önceki mukaddesten kitaptan okuduklarını mı bize aktarıyor?” denilecek zihinlerde ve gönüllerde şüphe tohumları oluşacaktı.

Nübüvvet sonrasında ümmî olup olmaması meselesi ise âlimler arasında tartışma konusu olmuştur. Özellikle Buhârî ve Müslim’de Hudeybiye antlaşması esnasında ‘Hz. Peygamber’in kendi eliyle yazı yazdığı’ şeklinde nakledilen rivâyet onun nübüvvetten sonra ümmî olmadığı iddialarının ortaya atılmasına sebep olmuştur. Gerek Buhârî’de, gerekse Müslim’de nakledilen rivâyetler birbiriyle tutarlı değildir. Rivâyet sadece Berâ’ b. Âzib’den nakledilmektedir ve bu haliyle ferd-i mutlaktır. Berâ’dan nakleden râvîlerin metni farklı aktardıkları görülmektedir.



Öte yandan ümmilikle ilgili olarak nakledilen rivâyetlerin bir kısmı sahîh veya hasen, diğerk bir kısmı ise zayıftır. Hadislerde ümmilik vasfı, yazı yazamama ve hesap yapamama gibi vasıflarla zikredilmiştir.

Son olarak Hz. Peygamber'in ümmiliğı ile ilgili olarak şunları ifade etmek mümkündür: Kur'an-ı Kerim'in okuma-yazma bilmeyen birisine indirilmesi, tepki meydana getirmiş, müşrikler Kur'an okuma yazma bilmeyen birisine mi indirildi? diye Hz. Peygamberle alay etmek istemişlerdir. Fakat Rasûlullah gelen vahyi ezberlemiş, sahabeye öğretmiş ve vahiy kâtiplerine yazdırmıştır.

Ashab, Hz. Peygamber'in içinde bulunduğu durumları ve onun vasıflarını hiç şüphesiz bilmekteydi. Nitekim bu bilgiler, siyer ve meğâzî kitaplarında kalın ciltleri dolduracak kadar yazılıdır. Hz. Peygamber'in günlük hayatına kadar bilgi veren ashabin Hz. Peygamber'in okuma yazma bildiğini ifade etmemesi tutarlı değildir. Ayrıca Hz. Peygamber Kur'an hafızlarına vahiyleri bizzat kendisi öğretiyor, yazma işini de yazı konusunda maharetli ve bu iş için görevlendirilmiş vahiy kâtiplerine bırakıyordu.

### Kaynakça

Abdullah b. Ahmed b. Ebi'l-Hasan Süheylî, *Ravdu'l-Ünf*, Beyrut, 1972, IV/36.

Abdullâh b. Ahmed, Nesefî, *Tefsîru'n-Nesefî Medariku't-Tenzil ve Hakâiku't-Te'vil*, Peşaver: Tâc Mahal, t.y.

Abdullah b. Ömer Beydâvî, *el-Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vil*, İstanbul: Şirket-i Hayriye-i Sahafiye Mâ, 1296.

Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bâri bi Şerhi Sahîhi'l-Buhâri*, 1380.

Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb*, Beyrut: Dâru Sadr, 1325.

Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1982, II/52.

Ahmet Önkâl, "Hz. Peygamber'in Ümmiliğı", 2, *SEÜİFD*, 1986.

Bedruddin Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed Aynî, *Umdetu'l-Kârî li Şerhi Sahîhi'l-Buhâri*, Beyrut, 1308.

Cemaleddîn Ebu'l-Fazl İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arabî'l-Muhît*, Beyrut: Dâru Lisânî'l-Arab, 1970, I/105.

Çetin M. Nihat, “Ümmî” maddesi, İstanbul: MEB, 1986.

Ebü Abdillâh Muhammed b. Ahmed Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, Kâhîre: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1944.

Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed Zehebî, *Mizânu'l-İ'tidâl fi Nakdi'r-Ricâl*, Beyrut: Dâru İhyâ-i Kütübî'l-Arabiyye, 1963.

Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed Zehebî, *Tezkirâtü'l-Huffâz*, Beyrut: Dâru İhyâi't-Turasil-İslâmî, 1374.

Ebü Ca'fer Muhammed b. Cerîr Taberî, *Câmiu'l-Beyân fi Tefsiri'l-Kur'an*, Kâhîre: Dâru Hicr, 2001.

Ebü İsa Muhammed b. İsa b. Sevre Tirmizî, *es-Sünen*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.

Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn es-Seyyid Mahmud Alûsî, *Ruhu'l-Meânî*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1997.

Ebü'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer İbn Kesîr, *Hadislerle Kur'an-ı Kerim Tefsiri*, çev. Bedrettin Çetiner, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1988/1991.

Ebü'l-Hüseyn Müslim B. Haccâc, *el-Câmiu's-Sahih*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.

Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ömer Zemahşerî, *el-Keşşât*, Mısır: Tıbaatü'l-Kübrâ el-Emiriyye, 1319.

er-Râzî, Ebü Muhammed Abdurrahman İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002.

Fahrüddîn b. Ziyaüddîn b. Ömer Râzî, *Tefsîr-i Kebîr Mefâtihu'l-Gayb*, ter. Suat Yıldırım vd, Ankara: Akçağ Yayınları, 1988/1989.

Haffâcî, *Şerhu's-Sifâ*, İstanbul, 1267.

İsmail Hakkı Bursevî, *Muhtasâr Ruhu'l-Beyân Tefsiri*, İstanbul: Damla Yayınevi, 1995.

- İsmail Yörük & İsmail Şık, “Kelâm Açısından Hz. Peygamber’in Ümmîliği”, *Dini Araştırmalar*, 7, 19.
- Kâdî İyâz, *eş-Şifâ bi Ta’rifî Hukûki’l-Mustafa*, Mısır, 1920.
- Kur’an-ı Kerim Açıklamalı Meali, TDV Yayınları.
- M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, İstanbul, t.y.
- Mehmet Suat Mertoğlu, “Ümmî” maddesi, İstanbul: DİA, 2012.
- Muhammad Rashid, “Was Muhammed Literate?”, Bangladesh: Chittagong University.
- Muhammed Camaleddîn Kâsımî, *Mehâsinu’t-Te’vîl*, Arabiyye: Dâru İhyâ-i Kütübî’l- y.y, 1957.
- Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, çev. Salih Tuğ, İstanbul: İrfan Yayıncılık, 2001.
- Muhammed Zekeriyâ, “Ümmiyyûn fî Kurân: Ehüm Ahnâf?”, s. 1-3, Tarihi: 05.010.2016, [http:// www. Safsaf. Org](http://www.Safsaf.Org).
- Muhyiddîn Ebû Zekeriyâ b. Şeref Nevevî, *el-Minhâc fî Şerhi Sahîh-i Müslim b. Haccâc*, Matbaatü’l-Kesteliyye, 1283.
- Münâvî, *Feyzu’l-Kadir*, Beyrut, 1972.
- Remzi Kaya, “Kur’an’da Hz. Peygamber’in Beşer ve Ümmî Oluşu”, *UÜİFD*, XI (1), 2002, s. 29-52.
- Sebastian Günther, “Muhammad, The Illiterate Prophet: An Islamic Creed in the Qur’an and Qur’anic Exegesis”, *Journal Of Qur’anic Studies*, IV (I), 2002.
- Ebü’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfiî, *Câmiu’s-Sahîh*, Mısır, 1954.
- Ebü’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfiî, *Tedribu’r-Râvî*, Medine, 1959.
- Süleymân b. Eş’as es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.

Şemsuddîn Muhammed b. Yûsûf b. Ali Kirmânî, *el-Buhârî bi Şerhi’l-Kirmânî*,  
Beyrut,1981.

Şihabuddîn Ebu’l-Abbâs Ahmed b. Muhammed Kastallânî, *İrşâdü’s-Sâri li Şerhi  
Sahîhi’l-Buhârî*, Beyrût, t.y.

Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf b. Tâcil’ârifin b. Nûriddîn Alî el-Münâvî el-  
Haddâdî, *Feyzu’l-Kadîr Şerhu’l-Camii’s-Sahîh*, Beyrut, 1972.

Ziya Şen, “Kur’an’da Ümmî Kavramı ve Hz. Peygamber’in Ümmîliği”, *İslâmî  
İlimler Dergisi*, I (2), 2006, s. 208-218.



## Din Fenomenolojisinin Paradigmatik Özellikleri\*

Paradigmatic Features of Phenomenology of Religion

Şevket Özcan\*\*

### Özet

Din Fenomenolojisi, araştırmanın/fenomenoloğun ön yargılarını paranteze alarak ve inananın bakış açısına odaklanarak veya empati yöntemini kullanarak, inananın dini pratik ve tecrübesini anlamayı amaçladığı ve bu doğrultuda hareket ettiği bir disiplini ifade eder. Din Fenomenolojisinin özel bir disiplin anlamında kurucusu, Hollandalı bilim adamı Chantepie de la Saussaye (1848-1920) kabul edilir. Son dönemlerde Din Fenomenolojisi, Dinler Tarihinden bağımsız ve özgün bir disiplin olarak anlaşılmakta ve dinde ortaya çıkan tüm fenomenleri sistematik ve karşılaştırmalı bir şekilde kategorize eden, onları “anlamaya” ve “yorumlamaya” çalışan bir disiplin olarak algılanmaktadır. Ancak Din Fenomenolojisinin temel özelliklerini ortaya koymak oldukça zordur. Çünkü ortaya çıkışından günümüze din fenomenoloğu kadar Din Fenomenolojisi olduğu genel kanaati din bilimcilerince kabul edilir. Ancak Din Fenomenolojisinin din bilimcilerinin üzerinde büyük ölçüde ittifak ettiği epoche, empati ve eidetik vizyon yöntemlerini kullanmak gibi bazı özelliklerinin mevcut olduğu söylenebilir. Bu doğrultuda bu makalede, Din Fenomenolojisinin paradigmatik özellikleri ele alınmaktadır.

**Anahtar Kavramlar:** Din, Fenomenoloji, Epoche, Empati, Eidetik Vizyon

### Abstract

Phenomenology of Religion refers to a discipline in which researcher seeks to understand the religious practice and experience of the believer by taking the

\* Bu makale Şevket ÖZCAN tarafından, Prof. Dr. Durmuş ARIK danışmanlığında hazırlanan “Ninian Smart ve Din Fenomenolojisi” (Ankara Üniversitesi SBÜ- 2016) adlı doktora tezinden üretilmiştir.

\*\* Dr., Kırıkkale Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, ozcan.sevket06@gmail.com.

broad prejudices in brackets and focusing in the perspective of the believer or using the method of empathy. Dutch scientist Chantepie de la Saussaye (1848-1920) is seen as the founder of a particular discipline of Phenomenology of Religion. Recently, Phenomenology of Religion has been perceived as an independent and original discipline from the History of Religions and is perceived as a discipline that categorizes all the phenomena that emerged in the system in a systematic and comparative way, to “understand” and “interpret” them. However, it is difficult to put forward the basic features of Phenomenology of Religion. Because the general view that Phenomenology of Religion is as much as phenomenologist of religion until today is accepted by religious scholars. On the other hand, it can be said that there are some features of Phenomenology Religion, such as epoche, empathy and the use of eidetic vision methods, which are largely allied with religious scholars. In this respect, this article deals with the paradigmatic features of the Phenomenology of Religion.

**Keywords:** Religion, Phenomenology, Epoche, Empathy, Eidetic Vision.

### Giriş

Günümüz dünyasında farklı toplum ve kültüre mensup milyarlarca insan kendisini “dindar” (herhangi bir dine inanan) şeklinde tanımlamaktadır. Bu nedenle farklı toplumlar ve insanlar arasında Tanrı, ruh, cennet, kurtuluş, günah ve kötülük gibi kelimelerin de içerisinde yer aldığı ortak bir dil teşekkül etmektedir. Dolayısıyla insanların dine ve dîni olana ait inançlarının tam olarak ortaya konabilmesi ve anlaşılabilmesi için eleştirel düşünceye ağırlık veren bilimsel disiplinlere ihtiyaç duyulmuştur. Bu disiplinlerden birisi olma iddiası taşıyan Din Fenomenolojisi, dini ve dîni olanı yani “kutsalın tezahürleri”ni anlamaya çalışan bir disiplin olarak ortaya çıkmıştır.

Genel olarak din bilimcileri Din Fenomenolojisini 20. yüzyılın dine yönelik en önemli disiplinlerinden birisi olarak görürler. Ancak pek çok araştırmacı veya okur Dinler Tarihi, Din Antropolojisi, Din Sosyolojisi, Din Psikolojisi ve Din Felsefesi gibi disiplinler hakkında az ya da çok bilgi sahibi olmasına rağmen, bu kişilerin çok azı Din Fenomenolojisi-

nin anlamı veya nasıl bir disiplin olduğu noktasında yeterli bilgiye sahiptir.<sup>1</sup>

Din Fenomenolojisi 20. Yüzyılın ilk dönemlerinde felsefi yaklaşımların başlıcalarından biri olan Felsefi Fenomenoloji'nin ortaya çıkışıyla, dini/dinleri araştırmak için kullanılan en etkili modern disiplinlerden birisi olmuştur. Bilimsel konumuyla ilgili itirazlar olsa da bilim adamları genellikle Din Fenomenolojisini, genel anlamda modern, sistematik ve bilimsel Din İncelemesi/Çalışması olarak tanımlanan *Religionwissenschaft* alanı içerisinde yer alan bir disiplin veya yaklaşım olarak tanımlar.<sup>2</sup> İskoçyalı din bilimcisi James L. Cox (1945-...), Dini Araştırmaları teoloji ve sosyal bilimler arasında bir yere konumlandırırken Din Fenomenolojisinin onun gelişmesinde önemli bir role sahip olduğunu vurgular.<sup>3</sup>

Din Fenomenolojisi, dini/dinleri ve dini fenomenleri anlama adına önemli bir görev üstlenmiş, “Din nedir?” ve “Fenomenoloji nedir?” sorularına verilen cevaplar üzerine temellendirilmiş bir disiplindir. Bu bağlamda öncelikle Din Fenomenolojisinin odak noktasını oluşturan fenomen terimi ele alındığında, Grekçe “*phaino*” fiilinin pasif hali “*phainomai*” kelimesinin isim hali olan “*phainomenon*” kelimesinden türediği görülür. Grekçe kökeni “*pha-*” olan bu kelime “ışık saçmak, karanlığı aydınlatmak, gösterişli olmak, güzel, seçkin, kendini gösteren şey, gözükten şey ve tezahür etmek” gibi anlamları ifade eder.<sup>4</sup> Fenomenoloji ise gerçekliğin doğasıyla ilgili tasvirler sunmaktan ziyade gerçekliği bilme yolunu araştırma amacı taşıyan fenomen bilimidir.<sup>5</sup>

Fenomenoloji görünümünün doğası hakkında bazı sorular sorar: Bir şey görüldüğü zaman kendisini tanımlayabileceğimiz genel özelliklere

<sup>1</sup> Douglas Allen, “Phenomenology of Religion”, *The Routledge Companion to the Study of Religion*, Ed. John R. Hinnells, New York: Routledge, 2005, s.182.

<sup>2</sup> Allen, “Phenomenology of Religion”, s. 185.

<sup>3</sup> James L. Cox, *A Guide to the Phenomenology of Religion: Key Figures, Formative Influences and Subsequent Debates*, New York: The Continuum International Publishing Group, 2006, s. VII.

<sup>4</sup> Bkz. Thomas Ryba, “Phenomenology of Religion”, *The Blackwell Companion to the Study of Religion*, Ed. Robert E.Segal, UK: Blackwell Publishing, 2006, s. 93; Cox, *Kutsalı İfade Etmek: Din Fenomenolojisine Giriş*, Çev. Fuat Aydın, İstanbul: İz Yay., 2004, s. 38; Allen, “Phenomenology of Religion”, s. 186; “Din Fenomenolojisi”, Çev. Mehmet Katar, *AÜİFD*, c. XXXV, 1996, s. 438; Michael Lewis&Tanja Staehler, *Phenomenology: An Introduction*, New York: Continuum International Publishing Group, 2010, s. 1.

<sup>5</sup> Cox, *Kutsalı İfade Etmek*, s. 38; Lewis&Staehler, *Phenomenology*, s. 1.



sahip midir? Görünümün bir özü var mıdır? Dolayısıyla fenomenoloji sadece görünümle değil aynı zamanda bunların nasıl ortaya çıktığıyla da ilgilenir.<sup>6</sup> Fenomenoloji teriminin hem felsefi hem de felsefi olmayan bir yönü vardır. Tabii bilimlerde (özellikle fizikte) ve din bilimcilerinin dini fenomen gruplarını oluşturdukları karşılaştırmalı din çalışmasında karşılaşılan fenomenoloji, felsefi olmayan fenomenolojiyi ifade eder.<sup>7</sup>

### Felsefi Fenomenolojiden Din Fenomenolojisine Gelişen Süreç

Fenomenoloji teriminin kaynağı noktasında tartışmalar mevcut olmakla birlikte, bu terimi felsefi anlamda ilk defa Alman filozof ve matematikçi Johan Heinrich Lambert'in (1728-1777), *Neues Organon* (1764) adlı eserinde, Kant ve Hegel'in çizgisinde ve Platon'un değişen görüntüler kavramına atıfta bulunacak şekilde, görüntülerin nasıl hakikate ulaştırılabileceğini açıklamak için kullandığı kabul edilir.<sup>8</sup> Felsefi Fenomenoloji'nin felsefi bir harekete dönüşmesinden önce, fenomenoloji teriminin filozoflarca farklı tarzlarda kullanılması, Felsefi Fenomenoloji'nin bilimsel bir yapı olarak şekillenmesi için belirli bir zemin oluşmasına katkı sağlamıştır. Bu filozoflardan birisi olan Alman filozof Kant (1724-1804), 18. yüzyılın sonlarında, tecrübe verileri hakkında önemli analizler yaparak "*numen-fenomen*" ayrımını ortaya koymuştur. Onun ayrımına göre *numen*, yalnız akıl ile idrak edilen ve zihinlerden bağımsız bir şekilde var olan şeyleri; *fenomen*, görünen ve zihinlerce oluşturulan şeylerin verilerini ifade eder. Aynı şekilde bu ayrım dini fenomenlerle, onların ötesindeki kendinden olan dini gerçeklik arasında da vardır.

Fenomenler rasyonel, bilimsel ve objektif bir şekilde incelenebilir. Din bilimcisi Douglas Allen (bu durumu, frizbinin (*fenomen*) niçin belli bir mesafeye belirli bir yönde ve hızda atıldığıyla ilgili nedensel bir açıklaması olmasına rağmen, Tanrı (*numen*) hakkında mekan ve zaman açısından nedensel bir açıklamasının olmamasıyla izah eder.<sup>9</sup>

<sup>6</sup> Lewis&Stahler, *Phenomenology*, s. 1.

<sup>7</sup> Allen, "Phenomenology of Religion", s. 186; "Din Fenomenolojisi", s. 438.

<sup>8</sup> Bkz. Gavin Flood, *Beyond Phenomenology: Rethinking the Study of Religion*, London: Cassell, 1999, s. 91- 92; Cox, *A Guide to the Phenomenology of Religion*, s. 9; Allen, "Din Fenomenolojisi", s. 439; Ariel L. Molendijk, *The Emergence of the Science of Religion in the Netherlands*, Leiden, Boston: Brill, 2005, s. 27- 28.

<sup>9</sup> Allen, "Phenomenology of Religion", s. 186, "Din Fenomenolojisi", s. 439.

Felsefi Fenomenoloji'yi etkili şekilde kullanan diğer bir filozof Alman asıllı Hegel'dir. Hegel'in (1770-1831) felsefesi, "Evrrendeki her şey, dünya tarihi boyunca yalnızca hiçbir şeye ihtiyacı bulunmayan aşkın bir varlığa yönelen salt/objektif zihin aracılığıyla anlaşılabilir." şeklinde özetlenebilir.<sup>10</sup> Kant'ın numen-fenomen ayrımıyla ilgili değerlendirmelerde bulunan Hegel, *Phenomenology of Spirit, 1807* (Ruhun Fenomenolojisi) adlı eserinde, fenomenolojiyi ruhun görünümelerini ve tezahürlerini incelemek suretiyle onun özünü tanımaya yardımcı olan bir bilim olarak tasvir eder.<sup>11</sup>

Felsefi Fenomenoloji'ye önceki dönemlerde atıflar bulunmasına rağmen, fenomenolojik hareketin kurucusu ve en etkili filozofu hiç şüphesiz Alman Filozof Edmund Husserl (1859-1938) kabul edilir.<sup>12</sup> Akademik hayatına matematikçi olarak başlayan daha sonra felsefeyle ilgilenen Husserl, Almanya'da Göttingen Üniversitesinde çalışmış ve farklı üniversitelerde pek çok fenomenoloğun yetişmesine öncülük etmiştir. Husserl'in fenomenolojisini takip eden ve yaygınlaştıran filozoflar arasında Martin Heidegger (1889-1976), Jean Paul Sartre (1905-1980) ve Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) gibi isimler zikredilebilir.<sup>13</sup>

Fenomenolojiyi, tasviri bir bilgi teorisi olarak tanımlayan Husserl,<sup>14</sup> hakikatin bilgisini keşfetmek için tamamıyla bilimsel bir yöntem ortaya koymaya çalışmış ve bu amaçla "fenomenolojik redüksiyon" olarak isimlendirdiği bir yöntem kullanmaya başlamıştır.<sup>15</sup> Bu yöntem, dünyadaki her şeyin sadece fiziksel tezahürlerle değil aynı zamanda insan tecrübesinin/bilincinin de işe koşulması yoluyla açıklanmasını ifade eder. Bu yöntem içerisinde Husserl'in kullandığı bazı kavramlar fenomenolojinin temel kavramları haline gelmiştir. Bu kavramlardan önde geleni ve Husserl'in fenomenolojik yönteminin ilk ögesi hakikatin araş-

<sup>10</sup> R. H. Popkin&A. Stroll, *Philosophy: Made Simple*, London: Heinemann, 1986, s. 147.

<sup>11</sup> G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, Translated by, A.V. Miller, Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, Private Limited, 1998, s.486-487.

<sup>12</sup> Allen, "Phenomenology of Religion", s. 186, "Din Fenomenolojisi", s. 440; Cox, *A Guide to the Phenomenology of Religion*, s. 17.

<sup>13</sup> Bkz. Allen, "Phenomenology of Religion", s. 186, "Din Fenomenolojisi", s. 440; Alıcı, "Kutsal'a Giden Yol: Dinler Tarihi'nde Metodolojik Bir Yaklaşım veya Bir Bilim Olarak Din Fenomenolojisi", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2005, 5, (3), s. 76.

<sup>14</sup> Cox, *Kutsalı İfade Etmek*, s. 38.

<sup>15</sup> Cox, *A Guide to the Phenomenology of Religion*, s. 19, 26.

tırılması sürecinde yargıların paranteze/askıya alınması anlamına gelen “*epoche*’dur.<sup>16</sup> Onun fenomenolojik yönteminde ilkelerin ilkesi olarak tanımladığı diğer önemli kavram “*eidetik vizyon*” yani “*sezgi*” dir. Fenomenolojiye hükmeden bu ilkeye göre, doğrudan doğruya sezgiyle elde edilmeyen hiçbir şey kesin değildir. Dolayısıyla elde edilen bilgileri sezgi süzgecinden geçirerek doğrulamak fenomenoloji biliminin temelidir.<sup>17</sup>

Din Fenomenolojisi sadece Husserl fenomenolojisinden ortaya çıkmasa da onun kavramlarını geliştirerek kullanmıştır.<sup>18</sup> Dolayısıyla genel kanaate göre Felsefi Fenomenoloji’nin kurucusu kabul edilen Husserl’in felsefesinde kullandığı temel kavramlar, kendisinden sonraki fenomenologların görüşlerinde farklı şekillerde tezahür etmiş ve Din Fenomenolojisinin ortaya çıkmasında, şekillenmesinde ve gelişmesinde önemli bir etkiye sahip olmuştur.<sup>19</sup>

Genel anlamda tarihi süreç içerisinde sırasıyla genel tarihin, Dinler Tarihinin, Karşılaştırmalı Dinler Tarihinin ve son olarak da Din Fenomenolojisinin teşekkül ettiği söylenebilir. Bu bağlamda Din Fenomenolojisi dine yönelik normatif yaklaşımlara karşı reaksiyoner bir tavır olarak ortaya çıkmıştır. Bu doğrultuda Din Fenomenolojisi, insanların Tanrı tecrübelerine sahip olduklarını iddia etmeleri karşısında, “Böylesi dini bir varlığın tecrübesini yaşamamanın anlamı nedir?”, “Böylesi dini fenomenleri tecrübe etmenin anlamı ve önemi nedir?”, “Biz, nasıl varsayımlarımızı ve değer yargılarımızı paranteze alabilir, inananın dini dünyasına girebilir ve dini fenomenlerin anlamını doğru bir şekilde tasvir edebiliriz?” şeklindeki soruların cevabını araştırır.<sup>20</sup> Bu sorulardan hareketle, dinlerin dini tecrübelerine dayandığı görüşünü benimseyerek kendine has yöntemlerle bunları tasvir etmeyi amaçlar.<sup>21</sup>

Genel olarak modern dönem din fenomenologları ve dinler tarihçilerinin çoğunluğu tarafından Amsterdam Üniversitesi Dinler Tarihi profesörü (1879-1899), Hollandalı bilim adamı Chantepie de la Saussaye

<sup>16</sup> Lewis&Staeher, *Phenomenology*, s. 5.

<sup>17</sup> Lewis&Staeher, *Phenomenology*, s. 6.

<sup>18</sup> Flood, *Beyond Phenomenology*, s. 92.

<sup>19</sup> Cox, *A Guide to the Phenomenology of Religion*, s. 30.

<sup>20</sup> Allen, “Phenomenology of Religion”, s. 188.

<sup>21</sup> Allen, “Phenomenology of Religion”, s. 183.

(1848-1920), dini fenomenleri zaman ve mekân ayırımı yapmaksızın sınıflandırması nedeniyle, özel bir sınıflandırma disiplini olarak Din Fenomenolojisinin gerçek kurucusu kabul edilir.<sup>22</sup> Saussaye'la birlikte, Din Fenomenolojisinin ortaya çıktığı ilk dönem ve şekillenmeye başladığı klasik dönemden günümüze, tek bir Din Fenomenolojisinden ziyade pek çok Din Fenomenolojisinin mevcut olduğu söylenebilir.<sup>23</sup>

Son dönemlerde Din Fenomenolojisi, Dinler Tarihinden bağımsız ve özgün bir disiplin olarak anlaşılmakta ve dinde ortaya çıkan tüm fenomenleri sistematik ve mukayeseli bir şekilde tasnif eden, onları “anlamaya” ve “yorumlamaya” çalışan bir disiplin olarak algılanmaktadır.<sup>24</sup> Ancak Din Fenomenolojisinin belli başlı parametrelerini ortaya koymak oldukça zordur. Çünkü ortaya çıkışından günümüze din fenomenoloğunun sayısı kadar Din Fenomenolojisi olduğu genel kanaati din bilimcilerince kabul edilir. Bu görüşü destekler nitelikte Din Fenomenolojisiyle ilgili Türkiye’de önemli çalışmaların sahibi Prof. Dr. Mustafa Ünal da Din Fenomenolojisi Tarihçe Yöntem Uygulama adlı eserinde dokuz farklı Din Fenomenolojisinden bahsederek, din fenomenologlarının görüşleri bağlamında bu fenomenolojileri incelemiştir.<sup>25</sup> Dolayısıyla burada Din Fenomenolojisini bir disiplin olarak görmeye sevk eden ve kendisini diğer dinleri araştırmada kullanılan söz konusu yaklaşımlardan ayıran veya kimi zaman onlarla birleştiren temel özellikler incelenecektir.

### 1. *Epoche* (Paranteze Alma) Yöntemini Kullanma

Din fenomenoloğu dini fenomenlerin anlamını ortaya çıkarmayı temel görevi olarak kabul ederken, dini inançların dayandırıldığı referans noktalarını dikkate almaz ve dini hükümlerin nesnel gerçekliğe sahip olup olmadığıyla ilgilenmez. Çünkü bunlar Din Felsefesinin veya

<sup>22</sup> Bkz. Mustafa Ünal, *Din Fenomenolojisi (Tarihçe, Yöntem ve Uygulama)*, Kayseri: Geçit Yay., 1999, s. 6; Allen, “Phenomenology of Religion”, s. 191; “Din Fenomenolojisi”, s. 444; Cox, *A Guide to the Phenomenology of Religion*, s. 105; Jacques Waardenburg, *Classical Approaches to the Study of Religion: Aims, Methods and Theories of Research*, New York, Berlin: Walter de Gruyter, 1999, s. 105; Alıcı, *Dinler Tarihinin Batılı Öncüleri*, İstanbul: İz Yay., 2011, s. 179; Molendijk, *Emergence of the Science of Religion*, s. 30.

<sup>23</sup> Alıcı, “Kutsal’a Giden Yol”, s. 75

<sup>24</sup> Alıcı, “Kutsal’a Giden Yol”, s.74.

<sup>25</sup> Ünal, *Din Fenomenolojisi*, s. 98- 147.

Teolojinin görev alanına girer.<sup>26</sup> Dolayısıyla temel görevini gerçekleştirmek amacıyla Din Fenomenolojisinde kullanılan başlıca yöntemler, *epoche*, *empati* ve *eidetik vizyon*'dur. "Husserl'ci Fenomenoloji"den ödünç alınarak (Husserl ise paranteze alma kavramını matematikçilerden ödünç almıştır) kullanılan *epoche* yöntemi, Din Fenomenolojisinde kendine has bir yer edinmiştir.<sup>27</sup> İngiliz fenomenoloji ekolünün önemli temsilcilerinden birisi olan Ninian Smart da (1927-2001), Husserl'in ortaya attığı ve ondan istifade eden fenomenologların *epoche* olarak bahsettiği kavramı, *metodolojik agnostisizm* kavramı bağlamında ortaya koymuştur. O, bu kavramı, "*Biz tanrıların varlığını ne inkâr ne de kabul ederiz.*"<sup>28</sup> diyerek özetlemiştir.

Özgün ve saf fenomenlerin anlamına erişebilmek için kişinin ön yargılarını, fikirlerini ve inançlarını paranteze almasını ifade etmek için Husserl'in kullandığı *epoche* kavramı, askıya almak (*suspension*) veya paranteze almak (*bracketing*) anlamlarını ifade edecek şekilde Grekçe "ben geri duruyorum" anlamındaki *epecho* fiilinden türetilmiştir.<sup>29</sup> Husserl bu yöntemi, hakikatin bilgisini araştırırken ontolojik sorularla ilgili yargılar konusunda tarafsızlığın zorunluluğunu belirtmek için kullanmıştır. *Epoche* kavramıyla Husserl'in vurgulamaya çalıştığı şey, bilincin dışındaki gerçek dünyanın varlığına atıfta bulunmaksızın tecrübenin doğasının uygun bir şekilde açıklanabilmesidir. Yani ona göre insan, dünya hakkında her daim sahip olduğu varsayımlarını paranteze alarak, tecrübenin doğası hakkında bilgi sahibi olabilir.<sup>30</sup>

Hindistanlı din bilimcisi Mariasusai Dhawamony (1925-...) *epoch*'u, fenomenlerin kendi adına konuşmalarına izin vermek için fenomenlerle ilgili ön yargıları askıya almak olarak tarif eder.<sup>31</sup> Dolaylı-

<sup>26</sup> Ursula King, "Din İncelemede Tarihsel ve Fenomenolojik Yaklaşımlar", *Dinler Tarihi İncelemelerinde Çağdaş Yaklaşımlar (1945'ten Günümüze)*, Yayına Hazırlayan ve Çev. Fuat Aydın, Ankara: Eskiyeni Yay., 2013, s. 69.

<sup>27</sup> Cox, "Methodological Views on African Religions", *The Wiley-Blackwell Companion to African Religions*, Ed. Elias Kifon Bongmba, UK: Blackwell Publishing, 2012, s. 26.

<sup>28</sup> Smart, *The Phenomenon of Religion*, s. 53.

<sup>29</sup> Bkz. Alici, "Kutsala Giden Yol", s. 77; Ryba, "Phenomenology of Religion", s. 103; Allen, "Din Fenomenolojisi", s. 442; Cox, *A Guide to the Phenomenology of Religion*, s. 31.

<sup>30</sup> Lewis&Stahler, *Phenomenology*, s. 5; Summer B. Twiss, *Experience of the Sacred: Readings in the Phenomenology of Religion*, USA: University Press of New England, 1992, s. 3.

<sup>31</sup> Mariasusai Dhawamony, *Phenomenology of Religion*, Rome: Gregorian University Press, 1973, s. 17.

sıyla Felsefi Fenomenolojide olduğu gibi din fenomenoloğu önceki fikirlerini, düşüncelerini, kanaatlerini ve inançlarını askıya/paranteze alarak dini fenomenlerin konuşmalarına izin vermelidir. Örneğin; din fenomenoloğu, İsa Mesih'in Tanrı'nın hakiki ve tamamlanmış vahyi olduğuna inanan bir Hıristiyan ise, sahip olduğu ön yargısını askıya/paranteze almalı ve dini fenomenleri Hıristiyan ön yarguların süzgecinden geçirmeden kendi adlarına konuşmalarına izin vermelidir.<sup>32</sup>

Hollandalı din fenomenoloğu Gerardus van der Leeuw (1890-1950), Husserl'e ait pek çok kavramı kullandığı meşhur eserinde, dini fenomenlerle ilgili yapılan gözlemin, görünümünün arkasındaki varsayımlar üzerine değil fenomenlerin kendisiyle sınırlandırmasını, *epoche* yöntemi için temel ilke olarak kabul eder.<sup>33</sup> Leeuw, gözlemcinin *epoche* yöntemiyle dinin subjektif doğasını ve objektif anlamını elde edebileceğini düşünür.<sup>34</sup> Kristensen ise, inananın inancından başka dini gerçeklik yoktur anlayışını benimseyerek, dini fenomenlerle ilgili teolojik ve evrimci varsayımları eleme yoluyla *epoche* yöntemini kullanır. Nitekim dinin doğası, fonksiyonu, amacı veya anlamı hakkındaki akademik teorilerde askıya/paranteze alınması gereken unsurlardır.<sup>35</sup> Çünkü *epoche* yöntemi indirgemecilik karşıtı olduğundan din fenomenoloğu fenomenleri dindarların hayatında göründükleri biçimde tasvir etmek için bütün kişisel ön kabullerini askıya/paranteze almak zorundadır.<sup>36</sup>

Ünal, *epoche* (paranteze alma) yönteminin uygulanışını şu şekilde örneklendirir: Fenomenolog, "Ben, Kuran'ın Allah'ın sözü olduğuna inanıyorum" diyen birisine şöyle karşılık verebilir: "Hadi, senin ifadenin doğru olup olmadığını bir an için paranteze alalım." ve ardından şu soruyu sorabilir: "İnanıyorum kelimesiyle ne kastediyorsun? Senin ifaden delil değildir. Ne demek istediğini tasvir et!" veya şöyle diyebi-

<sup>32</sup> Cox, *Kutsal İfade Etmek*, s. 50.

<sup>33</sup> Gerardus van der Leeuw, *Religion in Essence and Manifestation*, Trans. John Evan Turner, New Jersey: Princeton Legacy Library, 1986, s. 646.

<sup>34</sup> Cox, "Methodological Views on African Religions", s. 27.

<sup>35</sup> Bkz. W. Brede Kristensen, *The Meaning of Religion: Lectures in the Phenomenology of Religion*, Trans. John B. Jarman, Netherlands: The Hague, 1960, s. 6; Cox, *A Guide to the Phenomenology of Religion*, s. 115; Walter Capps, *Religious Studies: The Making of a Discipline*, Minneapolis: Augsburg Fortress Press, 1995, s. 124.

<sup>36</sup> Emir Kuşçu, *Dinleri Anlamada Fenomenolojik Yöntem Sorunu: Wilfred Cantwell Smith Örneği*, Doktora Tezi, Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010, s. 36.

lir:“Aslında, senin de dediğin gibi Kuran’ın gerçekten Allah’ın sözü olup olmadığı üzerinde durmamız gerekir, fakat bunu yapmadan önce bu meseleyi paranteze alalım ve Allah’ın sözü ile ne kastettiğini soralım. Ancak bu terimle ne kastettiğini tasvir ettikten sonra, ifadenin doğruluğunu ve yanlışlığını seninle tartışabilirim.” Burada amaç, fenomenoloğun araştırma esnasında, inancını, duygusunu ve ön fikirlerini ön plana çıkarmadan fenomenlere tarafsız bir şekilde yaklaşmayı başarabilmesidir.<sup>37</sup>

Hollandalı din fenomenoloğu C. Jouco Bleeker (1898-1983), *epoche* yöntemini ön yargıların askıya alınması olarak tarif ederek, bu yöntemin din fenomenoloğunu incelediği dini fenomenler karşısında ön yargılarına göre hüküm vermeyen bir dinleyici pozisyonuna yerleştirdiğini ifade eder. İngiltere’nin Lancaster Üniversitesinde görev yapan din bilimcisi Robert A. Segal (1948-...) ise, dinle ilgili ön yargıların paranteze alınması anlamında kullanılan *epoche* yöntemiyle, dinle ilgili bir ön yargının gerçekteki öneminin değil inanan açısından öneminin vurgulandığını düşünür. Segal, din fenomenologlarının *epoche* yönteminin nasıl uygulanacağını açıklamayı ihmal ettiklerini dile getirir. Çünkü ona göre ön yargıları paranteze almayı teklif etmek başka bir şey iken, bunu başarabilmek oldukça başka bir şeydir.<sup>38</sup>

Klasik fenomenolojiye çeşitli eleştiriler yönelten Hollandalı din bilimcisi Jacques Waardenburg (1930-2015) *epoche*’u, din araştırmacısının doğal dünyasını askıya alması, insanın varoluşsal temel sorunlarına açık olması ve incelediği özel nesneye odaklanması olarak tarif eder.<sup>39</sup> Dolayısıyla o, eğer doğruluk ve gerçeklikle ilgili ön yargılar askıya/paranteze alınarak fenomenlerin kendi adına konuşmaları isteniyorsa, bu iş için sahici/otantik olmayan (inauthentic) bir doğruluk ve gerçeklikle ilgilenen sahici/otantik olmayan (inauthentic) bir felsefeyi gerekli görür.<sup>40</sup>

<sup>37</sup> Mustafa Ünal, “Halk Dini Verilerinin Fenomenolojik Yöntemle İncelenmesi”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2000, S. 5, s. 233.

<sup>38</sup> Robert A. Segal, “In Defense of Reductionism”, *The Insider/Outsider Problem in The Science of Religion*, Ed. Russell T. McCutcheon, New York: The Bath Press, 2005, s. 150.

<sup>39</sup> Waardenburg, *Reflections on the Study of Religion*, Berlin: Walter de Gruyter, 1978, s. 106.

<sup>40</sup> Waardenburg, *Reflections on the Study of Religion*, s. 130.

Amerikalı dinler tarihçileri O. Petterson ve H.Akerberg, “Bilim adamı belli bir ölçüde, kendi çağının düşüncelerine teslim olmuştur.” anlayışını benimseyerek, din fenomenoloğunun ne kadar ön yargılarından kurtulmak istese de kültürel, sosyal ve psikolojik etkilenmelerden kurtulamayacağını ve mükemmel bir *epoche* yönteminin uygulanamayacağını ifade ederler. Dolayısıyla onlara göre *epoche* yöntemi, gözlemcinin ön yargılarını asgariye indirme çabasıdır.<sup>41</sup>

## 2. Empati Yöntemini Kullanma

Din Fenomenolojisinde dini fenomenlerin anlamına ulaşmak için kullanılan ikinci anahtar yöntem *empati*'dir. Din Fenomenolojisinde kullanılan *empati* yöntemi Husserl felsefesine dayandığı için, Husserl'in *empati* anlayışı şöyle özetlenir: Kişisel bilinç hem özel hem de evrensel-dir. Kişisel bilincin sınırlılıkları olmakla beraber rasyonalitenin evrensel bir şekline de sahiptir. Yani gözlemci özel ve bireysel olmasına rağmen başkalarıyla paylaştığı ortak bir dünya anlayışına da sahiptir. Bu ortak dünya anlayışı *empati* yoluyla sağlanır ve öznelarası (*intersubjectivity*) bir niteliğe sahiptir. Bu kavram Din Fenomenolojisine aktarıldığında din bilimcisi dini gerçeklerin içsel anlamına *empati* yoluyla nüfuz edebilir.<sup>42</sup>

Leeuw'un fenomenologların görünümüleri yorumlarken üzerinde ısrarla durmaları gerektiğini düşündüğü ve “*bütün sanatlar ve zihin bilimleri için zorunlu olan aktörün ilkel beşeri sanatı*”<sup>43</sup> olarak tanımladığı sempatik müdahale (*sympathetic interpolation*) yöntemi için Smart *empati* (einfühlung) kavramını tercih eder.<sup>44</sup> Nitekim Smart, Din Fenomenolojisinde kullanılan *empati* yöntemine atfen, bu kavram yerine “bilgili empati” (informed empathy) kavramını kullanmayı tercih eder.<sup>45</sup> Bu yöntemi, fenomenoloğun diğer dini kültür dünyasının hatta kendi kültüründeki farklı dünyaların içerisine girme teşebbüsünün duygusal yönü olarak nitelendirir. Bu bağlamda sempatinin *epoche* yöntemini

<sup>41</sup> Cox, *Kutsalı İfade Etmek*, s. 52- 53.

<sup>42</sup> Cox, *A Guide to the Phenomenology of Religions*, s. 213.

<sup>43</sup> Leeuw, *Religion in Essence and Manifestation*, s. 675.

<sup>44</sup> Cox, “Methodological Views on African Religions”, s. 28.

<sup>45</sup> Ayrıca Smart, kimi zaman empati yöntemini ifade etmek için “bilgili empati”ye işaret edecek şekilde, “yapılandırılmış empati” (structured empathy) kavramını kullanır. Bkz. *Worldviews: Crosscultural Explorations of Human Beliefs*, New York: Charles Scribner's Sons, 1983, s. 16, 176.



içermezken, “bilgili empati”nin güçlü bir şekilde *epoche* yöntemine yer verdiğini belirtir.<sup>46</sup> “Bilgili empati” yöntemini, “*Bir kişiyi onun ayakka-bısıyla/çarığıyla bir mil yürümeden asla yargılama.*” sözüyle özetleyen Smart, inananın inanç dünyasına nüfuz edebilmek için *empati* kadar kişinin zihinsel arka planını inşa eden yapıları anlamamanın da önemli olduğunu ileri sürer. Örneğin; “Sri Lanka’da Buda heykeline çiçek koyan bir Budisti anlamak için ne yapmalıyız? sorusunu soran Smart, onu anlamak için onun dünya anlayışını ve bu anlayışı şekillendiren karmaşık yapıların anlaşılması gerektiğini ifade eder. Dolayısıyla “bilgili empati” de, hayal gücünün yanında çeşitli yapıların tasvirlerine de yer vermenin gerekliliğini vurgular.<sup>47</sup>

*Empati*, dindarın dini tecrübesini tam anlamıyla anlayabilmek için araştırmacının kendini onun yerine koymak suretiyle, onun duygularını ve içyüzünü anlaması olarak tanımlanır.<sup>48</sup> *Empati*, birinin başkasının zihnindekileri elde etmesi olarak da ifade edilir.<sup>49</sup> Bu yöntemin temel amacı, araştırmacının inanana ait niyetler ve anlamlarla ilgili derin bir kavramayı gerçekleştirilmesine yardımcı olacak duygudaşlığı sağlamaktır.<sup>50</sup>

Dhavamony, dini bir fenomeni anlamamanın inananın dini tecrübele-rine, düşüncelerine, duygularına, fikirlerine vb. yönelik empatiyle mümkün olacağını ifade eder. Bu anlama eylemi inananın tecrübe, duy-gu ve düşüncesinin tekrar edilmesi anlamına gelmez. Taklit edici (imita-tive) veya tekrar edici tecrübe inananın tecrübesini anlamamanın bir koşulu da değildir. Örneğin birisi oldukça sakinken, diğeri heyecanlı olabilir veya neşeli olan birisi diğerrinin üzgün olduğunu bilebilir. Ancak söz konusu kişinin üzgünlüğün ne olduğunu tam olarak anlaması için daha önceden üzgünlük hissini yaşamış olması gerekir. Dolayısıyla *empati*, kişinin kendi davranış ve tecrübesiyle aynı temele dayanan diğerr kişinin

<sup>46</sup> Smart, *The Phenomenon of Religion*, London: The Macmillan Press Ltd., 1978, s. 74-75.

<sup>47</sup> Smart, Ninian, “Methods and Disciplines in the Study of Religion”, *Concept and Em-pathy: Essays in the Study of Religion*, Ed. Donald Wiebe, New York: New York University Press, 1986, s. 211-212.

<sup>48</sup> Ünal, *Din Fenomenolojisi*, s. 78.

<sup>49</sup> Wendy Doniger O’Flaherty, “The Uses and Misuses of Other People’s Myths”, *The Insi-der/Outsider Problem in The Science of Religion*, Ed. Russell T. McCutcheon, New York: The Bath Press, 2005, s. 331.

<sup>50</sup> Russell McCutcheon, “Introduction”, *The Insider/Outsider Problem in The Science of Religion*, New York: The Bath Press, 2005, s. 3.

davranış ve tecrübesini anlamayı ifade eder. Bu nedenle, dini bir eylemi veya ritüeli herhangi bir şekilde tecrübe etmeyen bir kişi söz konusu eylem veya ritüelin anlamını kapsamlı bir şekilde elde edemez.<sup>51</sup> Bu bağlamda Allen, çoğu fenomenoloğun, *empati*'nin gerçekleştirilebilmesi için, araştırmacının en azından özel bir dini tecrübeye sahip olması gerektiğini düşünürken, fenomenologlardan bazılarının araştırmacının bir dini tecrübeye sahip olmasının başkalarının dini tecrübelerinin anlamını elde etmede ön yargılı davranmasına sebep olduğunu/olacağını düşündüklerine dikkat çekmektedir.<sup>52</sup>

Tek dini gerçekliği inananın inancı olarak kabul eden Kristensen'in çizgisinde Wilfred Cantwell Smith (1916-2000), dini fenomenlerin inanan açısından ele alınmasının ve içeriden öğrenmeye önem verilmesinin gerektiğini ifade eder. Çünkü ona göre herhangi bir fenomeni dışarıdan tasvir etmek, onu inanan için kabul edilemez bir şey yapmaktır. Bu noktada Cox, *empati* ile fenomenoloğun bir mümin haline gelmeyeceğini dolayısıyla fenomenoloğun empatik bir tutum sergilemede ısrarcı olması gerektiğini vurgular. Cox, empatik bir tutumun dinle ilgili garip veya alışılmamış ifadeleri anlamadaki yetersizliğinden dolayı, fenomenoloğun tecrübesine yabancı olanı aşına olduğuna tercüme ederek kendi tecrübesine dahil etmesi anlamında "*empatik müdahale*"yi teklif eder. Ona göre yaptığı çalışmalarda dünya dinlerine ait ifadelerin batılılar için anlaşılmasız görüldüğünü ifade eden Cantwell Smith'in, anlaşılmasız görünen bu ifadeleri batılıların aşına oldukları ifadelere tercüme ederek onların hayatına katması "*empatik müdahale*" için önemli bir örnektir.<sup>53</sup>

Cox, hakikat problemi bağlamında *empati* ve *epoche* arasındaki gerginliğe dikkat çeker. Çünkü herhangi bir dinin hakikat iddiaları hakkında *epoche* yöntemini uygulamak bu dinin mensuplarının bakış açılarından uzak durmayı gerektirir. Bu bağlamda Cox, "*empati- epoche*" gerginliğini ortadan kaldırmak için Smart'ın, inananın his, tavır, tutum

<sup>51</sup> Dhawamony, *Phenomenology of Religion*, s. 18-19.

<sup>52</sup> Allen, *Din Fenomenolojisi*, s. 457.

<sup>53</sup> Cox, *Kutsalı İfade Etmek*, s. 53- 54; "Methodological Views on African Religions", s. 27-28.

ve kanaatlerine atıfta bulunarak yapılan tasviri ifade eden “*anlamlı epoche*” yöntemine dikkat çeker.<sup>54</sup>

Din araştırmalarında bir taraftan “değer yargısız”, diğer taraftan “empatik” yaklaşımın önemine işaret eden Smart, kimi zaman bu iki yaklaşım arasında gerilimlerin açığa çıktığını belirtir. Dolayısıyla o, ortaya çıkan gerilimlerin üstesinden gelmek amacıyla “*anlamlı epoche*” adını verdiği yöntemi kullanır. Bu doğrultuda Din Fenomenolojisi için sadece inançların dolaylı anlatımının değil aynı zamanda bu inançlarla ilgili hislerin incelenmesinin ancak fenomenologda ortaya çıkan hislerin paranteze alınmasının gerekliliğini ifade eder. Smart, bu şekilde gerçekleştirilecek olan epoche yöntemini “*anlamlı epoche*” olarak isimlendirir.<sup>55</sup>

Smart, “*anlamlı epoche*” u, inananın hakikat iddiaları yanında hislerini ve tavırlarını da incelemeye tabi tutmakla, Din Fenomenolojisinde kullanılan *epoche* yönteminin hem sınırını hem de kullanım alanını genişletmektedir. Dolayısıyla onun bu yöntem aracılığıyla, din araştırmalarında diyalojik yöntemlerin kullanılmasını teklif eden çağdaşlarının görüşlerini güncelleyerek, alana yeni bir hareket noktası kazandırdığı söylenebilir.

### 3. Tasvirici (*Deskriptif*) Olma

Felsefi Fenomenoloji tasvirici bir disiplin/yaklaşım olma amacı taşır. Bu bağlamda fenomenlerin kendilerine doğru yöntemle bakılmaları halinde insan bilincine açıkça ve doğru şekilde kendilerini sunmaları fenomenolojide “*şeylerin (fenomenlerin) kendisine yönelmek*” anlamında, Almanca “*Zu den Sachen!*” ve İngilizce “*Back to the things themselves*” şeklinde slogan haline gelmiştir. Aynı şekilde bu söz Din Fenomenolojisinin de temel sloganı olmuştur.<sup>56</sup> Bu sloganla Din Fenomenolojisinin tasvirici özelliğine yapılan vurgu şu şekilde özetlenir: “*Literal olarak tercüme edildiğinde bu slogandaki şeyler ifadesi, mümkün olduğu kadar bütün nesne çeşitlerini kapsayacak şekilde en geniş anlamda ele alınmalıdır. Diğer sloganlar gibi bu slogan gücünü, kendisine sahip*

<sup>54</sup> Cox, *Kutsalı İfade Etmek*, s. 57.

<sup>55</sup> Smart, *The Phenomenon of Religion*, s. 33.

<sup>56</sup> Bkz. Lewis&Stahler, *Phenomenology*, s. 5; Allen, “Din Fenomenolojisi”, s. 442; Alıcı, “Kutsala Giden Yol”, s. 76.

*olduğu anlamın daha fazlasının yüklenmesinden kazanır. Bir Alman herhangi birine bu sözü söylediğinde 'kendi işine bak' demiş gibi bir anlamı ifade eder. Bu slogan, kendilerini ifşa ettikleri özel bağlamlarında, bir fenomen olan tüm nesne çeşitlerinin tasviriyle ilgilenmesi noktasında araştırmacıyı uyarır.*<sup>57</sup>

Dinler Tarihinin tasvirici üslubundan farklı olarak Din Fenomenolojisi tasvir süreciyle birlikte analitik yöntemi kullanarak en basit şekliyle dini fenomenleri “anlama”yı amaçlar.<sup>58</sup> Din Fenomenolojisinin en temel amacı dini fenomenleri açıklamaktan ziyade onları tam anlamıyla tasvir etmek olduğundan<sup>59</sup> Cox’un ifadesiyle, din fenomenoloğunun ilk görevi, olgunlaşmamış yorumlardan kaçınarak dini fenomenlerle (şeylerin kendileriyle) ilgili verileri doğru bir şekilde tasvir etmektir. Bu görevi başarabilmesi için yapması gereken, dini fenomenlerle ilgili sözleri, eylemleri, mimikleri, şarkıları, sembolleri ve inananın açıklamaları gibi unsurları inananın tanıklığına uygun bir şekilde tasvir etmektir. Ancak Cox, din fenomenoloğunun kendisine ait yargılarının, dini fenomenlerle ilgili verileri inananın tanıklığı açısından tasvirinde muhakkak etkili olacağını dile getirir. Cox, tasviri etkileyen bu olumsuzluktan kurtulmak için “*empati- epoche*” gerginliğinde olduğu gibi Smart’ın *anlamli epoche* yönteminin uygulanmasını teklif eder.<sup>60</sup>

Smart, “değer yargısız” (value-free) kavramıyla, din fenomenoloğunun fenomenolojik incelemelerinde ön yargılarını, fikirlerini ve teorilerini terk ederek mümkün olduğu kadar objektif olması gerektiğine işaret eder. Bir başka ifadeyle Smart, fenomenolojik tasvirin “değer yargısız” olması gerektiğini vurgular. Genellikle istenilmesine rağmen mükemmel bir objektifliğe veya değer yargısızlığa ulaşmanın mümkün olmadığını ileri sürüldüğünü belirten Smart, dünyanın ve insanın sırları karşısında pek çok teorinin hüsrana uğradığını dolayısıyla bu noktada objektifliğin iki açıdan önem kazandığını ifade eder. Birincisi, objektiflik sayesinde araştırmacı, incelediği konuya ön yargılarından bağımsız

<sup>57</sup> Richard Schmith, “Phenomenology”, *Encyclopedia of Philosophy*, Ed. Paul Edwards, New York: Macmillan, 1967, Vol. 6, s. 137.

<sup>58</sup> Ünal, *Din Fenomenolojisi*, s. 82; King, “Din İncelemesinde...”, s. 10.

<sup>59</sup> Ünal, *Din Fenomenolojisi*, s. 79.

<sup>60</sup> Cox, *Kutsalı İfade Etmek*, s. 58- 59.

bir şekilde ve hayal gücünü işe koşarak ortaya koyduğu yeni sorular bağlamında yaklaşmayı başarabilir. İkincisi, objektiflik sayesinde araştırmacı en gözde görüşlerinin bir anlamda ölüm imkânını kabul eder. Objektiflik kavramının hem doğa bilimlerinde hem de insani bilimlerde kullanıldığını belirten Smart, bu kavramın genellikle hisleri veya *empati*'yi ihtiva etmemesine rağmen insani bilimlerde kullanıldığı durumlarda *empati* kavramının önemli bir hal aldığını belirtir. Bu durumun önemini ifade etmek için Amerikan yerli atasözü olan “*Bir kişiyi onun ayakkabısıyla/çarığıyla bir mil yürümeden asla yargılama.*” ifadesini, “*Bir kişiyi onun ayakkabısıyla/çarığıyla bir mil yürümeden asla tanım-lama.*” şeklinde uyarlayarak kullanır. Din Fenomenolojisinin bir dereceye kadar değerler dünyasına girmek zorunda olduğunu ve bu şekilde “değer yargısız” olması gerektiğini düşünen Smart, bu durumun Kristensen ve Leeuw tarafından tatbik edilen fenomenolojik metodun bir parçası olduğunu ifade eder.<sup>61</sup>

Günümüzde din fenomenologlarının büyük çoğunluğu kendilerini sadece tasvir yapmakla sınırlandırmaz. Bu nedenle din fenomenologlarının sadece tasvirci bir yaklaşımı benimsemeleri gerektiği iddia edilerek, onların dini fenomenler hakkındaki verileri tasvir etmenin ötesine geçmekle eleştirildiği görülür.<sup>62</sup>

#### 4. *Eidetik Vizyon (Eidetic vision) Yöntemini Kullanma*

Fenomenolojik metot, genellikle *epoche* ve *eidetik vizyon* olarak özetlenir. Çünkü Husserl Fenomenolojisi'nde objektif fenomenlerin esas anlamlarıyla ilgili objektif bir anlamaya erişebilmek için *epoche* ve *eidetik vizyon* yöntemlerinin birlikteliğine ihtiyaç vardır. Husserl'in düşünülebilir olan her şeye uygulanabileceğini düşündüğü *eidetik vizyon* yöntemi, yapılarından hareket ederek fenomenlerin asli anlamını sezme olarak tanımlanır. Husserl'in şekil, form ve düşünce gibi anlamlara gelen Grekçe *eidos* kavramından türettiği bu yöntem *eidetik redüksiyon* olarak da isimlendirilir.<sup>63</sup>

<sup>61</sup> Smart, “Methods and Disciplines in the Study of Religion”, s. 211.

<sup>62</sup> Bkz. Allen, “Din Fenomenolojisi”, s. 454, 458.

<sup>63</sup> Bkz. Edmund Husserl, *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology*, Translated by D. Cairns, The Hague, 1977, s. 69- 70; Allen, “Din Fenomenolojisi”, s. 443; Ryba, “Phenomenology of Religion”, *The Blackwell Companion to the Study of Religion*,

Din Fenomenolojisi metodolojisinde *eidetik vizyon* yöntemi, dini fenomenlerin esas anlamlarını araştırma amacına hizmet etmektedir.<sup>64</sup> Çünkü bu yöntem, derin dini tecrübenin ve inancın ifadeleri olan dini verilerin anlamını kavramayı hedefler. Bu yöntem aracılığıyla Din Fenomenolojisi, dindar insanlar tarafından tecrübe edildiği ve yaşandığı şekliyle dini fenomenlerin derin bir anlamını elde etmeyi sağlar.<sup>65</sup> Eric Sharpe (1933-2000), *eidetik vizyonu*, gözlemcinin bir durumun temellerini görebilme veya bir fenomenin olmuş olduğu, olabileceği ya da olması gerektiği şeye karşıt olarak gerçek özünü algılama kapasitesi olarak tanımlar.<sup>66</sup>

Bu yöntemin amacı, dini fenomenlerin özünü araştırmak ve onların özünü ortaya koymak olduğundan Cox, Eliade'ın dinin anlamıyla ilgili yorumunu *eidetik vizyon* için en önemli örnek sayar. Cox, Eliade'ın Husserl'in *eidosis* anlayışından haberdar olmasına rağmen, çalışmalarını onun kavramları üzerine temellendirmediğini ve açıkça *eidetik vizyon* kavramını kullanmadığını bilerek bu örneklendirmeyi yapmaktadır. Çünkü Cox'a göre Eliade'ın kutsalın tezahürünü ifade eden *hiyerofani* kavramı, din fenomenologlarına dinin anlamını açan anahtar bir kavramdır. Eliade bununla, dinin evrensel özü hakkında bütün sosyal ve kültürel bağlamlarda uygulanabileceğine inandığı bir kavramı inşa etmiştir.<sup>67</sup> Aynı şekilde Leeuw'un "güç", Cantwell Smith'in "iman" ve Smart'ın "odak" kavramlarının dinin esas anlamını veya özünü ortaya koyma amacı taşıyan birer *eidetik vizyon* anlayışı olduğu söylenebilir.<sup>68</sup>

Dini pratiğin ve tecrübenin fenomenolojik nesnesini ifade edecek bir kavrama ihtiyaç duyulduğunu belirten Smart, bu kavramı "odak" olarak tayin eder. O, odağın kimi zaman belli bir çoğulcuğa sahip olduğuna işaret ederek, odak (focus) yerine onun çoğulu olan odaklar (foci) kavramını kullanmayı tercih eder. Ayrıca bu kavramın herhangi bir ontolojik yüke sahip olmadığını düşünür. Dindar insan için nihai aşkın

Ed. Robert A. Segal, USA: Blackwell Publishing, 2006, s. 104; Cox, *Kutsalı İfade Etmek*, s. 39, 43; King, "Din İncelemesinde...", s. 10.

<sup>64</sup> Dhavamony, *Phenomenology of Religion*, s. 18.

<sup>65</sup> King, "Din İncelemesinde...", s. 70.

<sup>66</sup> Sharpe, "Din Fenomenolojisi", *Batı'da Din Çalışmaları*, Derleyen ve Çev. Ömer Mahir Alper, İstanbul: Metropol Yay., 2002, s. 117- 118.

<sup>67</sup> Cox, *Methodological Views on African Religions*, s. 29- 30

<sup>68</sup> Cox, *A Guide to the Phenomenology of Religion*, s. 211- 212.

olanın, var olup olmamasının önemine karşılık, bu kavram bağlamında örneğin bir odak olan Vişnu'nun var olup olmamasının herhangi bir önem arz etmediğini belirtir. Ancak Vişnu'nun, Hinduizm'in Vişnuculuk mezhebine tabi olan birinin rüyalarının ve ibadetinin odağı olduğunun kabul edilmesi gerektiğini ifade eder. Bu bağlamda Evharistiyanın odağının İsa Mesih, Hıristiyanlığın odağının Teslis, Rig Veda'nın odağının Agni, Theravada Budizmi'nin odağının Nirvana, Budist tapınak kültürlerinin odağının Buda olarak kabul edilebileceğini ifade eder.<sup>69</sup>

*Eidetik vizyon*'un dinin esas anlamıyla ilgili objektif bilgi sunma iddiasına yönelik olarak bu yönteminde bir çeşit subjektiflik taşıdığı eleştirileri vardır. Bu eleştirilerin sebebi zikredilen örneklerde olduğu gibi, farklı fenomenologların aynı fenomenleri incelerken ve fenomenolojik metottan istifade ettiklerini iddia ederken sürekli olarak farklı *eidetik vizyon* yöntemleri ortaya koymalarıdır. Bu nedenle Din Fenomenolojisinin tarafsızlığını yitirebileceği ileri sürülmektedir.<sup>70</sup>

Buraya kadar zikredilen bilgiler tam anlamıyla Din Fenomenolojisinin parametrelerini ortaya koymada yeterli olmasa da, genel bir bakış açısı kazandırmaya yöneliktir. Bu bağlamda Allen, Din Fenomenolojisiyle ilgili çalışmasında otonom olarak gördüğü bu disiplinin, özelliklerini dokuz başlık altında değerlendirir. Ona göre Din Fenomenolojisi; mukayeseli ve sistematiktir, empiriktir, tarihidir, tasviricidir, indirgemeciliğe karşıdır, otonomdur, yönelmişlik özelliği vardır, *epoche* ve *empati* yöntemlerini kullanır ve temel yapıları ve manaları anlamayı hedefler.<sup>71</sup>

Hindistan asıllı Karşılaştırmalı Din Profesörü Arvind Sharma (1940-...), Din Fenomenolojisinin temel özelliklerini ele aldığı "*To the Things Themselves (2001)*" adlı eserinde, Din Fenomenolojisindeki farklılıkların mevcudiyetine işaret ederek, genel anlamda üzerinde ittifak olunan Din Fenomenolojisinin ayırt edici özelliklerini beş maddede özetler. Bu özellikler; Din Fenomenolojisinin tematik, sempatik, değer

<sup>69</sup>Smart, *The Science of Religion & the Sociology of Knowledge: Some Metodological Questions*, New Jersey: Princeton University Press, 1973, s. 67.

<sup>70</sup> Allen, "Din Fenomenolojisi", s. 462; Alıcı, "Kutsala Giden Yol", s. 113.

<sup>71</sup> Allen, "Din Fenomenolojisi", s. 453- 458.

yargısız, yorumlayıcı oluşu ve dini fenomenlerin yapılarını incelemesidir.<sup>72</sup>

İngiliz din bilimcisi Michael Pye (1946-...) ise, Din Fenomenolojisinin en önemli iki özelliğinin, hakikat ve değer konularını paranteze alan tarafsız bir metodolojik yapı sunarak, din araştırmalarını Hıristiyan teolojisinin kontrolünden çıkarması ve inanan açısından dini verilerin anlamının önemini ortaya koyması olarak ifade eder.<sup>73</sup>

Buraya kadar verilen bilgiler ışığında, Din Fenomenolojisinin bütününe bakıldığında, din fenomenoloğu kadar Din Fenomenolojisi anlayışı olduğu genel kanaatine rağmen, din fenomenologlarının Din Fenomenolojisinin paradigmatik özellikleri üzerinde ittifak ettikleri söylenebilir. Nitekim Din Fenomenolojisinde *epoche*, *empati* ve *eidetik vizyon* yöntemlerinin kullanılmasının bu özelliklerin başlıcaları olduğu kabul edilir. Bu özellikler doğrultusunda din bilimcilerinin geneli tarafından, “*Din Fenomenolojisinin, araştırmacının bütün ön yargılarını paranteze alarak ve inananın bakış açısına odaklanarak veya empati yöntemini kullanarak, inananın dini pratik ve tecrübesini anlamayı amaçlayan ve bu doğrultuda hareket eden bir teşebbüs*” olarak kabul edildiği ifade edilebilir.

### Sonuç

Genel anlamda Din Fenomenolojisinin tasvirciliği ve kullandığı yöntemlerle ilgili din fenomenologlarının anlayış birliğine sahip oldukları söylenebilir. Ancak özellikle *epoche* ve *eidetik vizyon* yöntemlerinin Felsefi Fenomenolojide de kullanılmasından hareketle, din fenomenologları arasında Din Fenomenolojisi ile Felsefi Fenomenoloji arasındaki ilişkinin mahiyeti konusunda çeşitli görüş ayrılıkları mevcuttur. Her şeye rağmen Din Fenomenolojisinde, ön yargılardan kurtularak ve empatik tarzda, dindarı veya ötekini tam anlamıyla anlama, genel bir ilke olarak temayüz eder. Esasında din fenomenologlarının Din Fenomenolo-

<sup>72</sup>Arvind Sharma, *To the Things Themselves: Essays on the Discourse and the Practice of the Phenomenology of Religion*, Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2001, s. 33.

<sup>73</sup>Michael Pye, *Comparative Religion: An Introduction Through Source Materials*, Harper and Row, New York, 1972, s. 284.



jisi anlayışlarındaki temel farklılıkların da, dindarı/ötekini daha iyi anlama amacıyla ortaya çıktığı ifade edilebilir. Bu doğrultuda Din Fenomenolojisinin parametrelerine yönelik, “Her şey dindarı/ötekini daha iyi anlamak için!” sloganı kullanılabilir.

#### Kaynakça

- Alıcı, Mustafa, “Kutsal’a Giden Yol: Dinler Tarihi’nde Metodolojik Bir Yaklaşım veya Bir Bilim Olarak Din Fenomenolojisi”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Samsun, 2005, 5, (3), s. 73- 120.
- Alıcı, Mustafa, *Dinler Tarihinin Batılı Öncüleri*, İstanbul: İz Yay., 2011.
- Allen, Douglas, “Phenomenology of Religion”, *The Routledge Companion to the Study of Religion*, Ed. John R. Hinnells, New York: Routledge, 2005, s. 183-207.
- Allen, Douglas, “Din Fenomenolojisi”, Çev. Mehmet Katar, *AÜİFD*, c. XXXV, 1996, s. 437- 465.
- Capps, Walter, *Religious Studies: The Making of a Discipline*, Minneapolis: Augsburg Fortress Press, 1995.
- Cox, James L., *A Guide to the Phenomenology of Religion: Key Figures, Formative Influences and Subsequent Debates*, New York: The Continuum International Publishing Group, 2006.
- Cox, James L., *Kutsalı İfade Etmek: Din Fenomenolojisine Giriş*, Çev. Fuat Aydın, İstanbul: İz Yay., 2004.
- Cox, James L., “Methodological Views on African Religions”, *The Wiley-Blackwell Companion to African Religions*, Ed. Elias Kifon Bongmba, UK: Blackwell Publishing, 2012, s. 25-40.
- Dhawamony, Mariasusai, *Phenomenology of Religion*, Rome: Gregorian University Press, 1973.
- Flood, Gavin, *Beyond Phenomenology: Rethinking the Study of Religion*, London: Cassell, 1999.
- Hegel, G. W. F., *Phenomenology of Spirit*, Translated by, A.V. Miller, Motilal Banarsidass Publishers, Private Limited, Delhi-1998.
- Husserl, Edmund, *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology*, Translated by D. Cairns, The Hague, 1977.

- King, Ursula, "Din İncelemesinde Tarihsel ve Fenomenolojik Yaklaşımlar", *Dinler Tarihi İncelemelerinde Çağdaş Yaklaşımlar (1945'ten Günümüze)*, Yayına Hazırlayan ve Çev. Fuat Aydın, Ankara: Eskiyei Yay., 2013, s. 69.
- Kristensen, W. Brede, *The Meaning of Religion: Lectures in the Phenomenology of Religion*, Trans. John B. Jarman, Netherlands: The Hague, 1960.
- Kuşcu, Emir, *Dinleri Anlamada Fenomenolojik Yöntem Sorunu: Wilfred Cantwell Smith Örneği*, Doktora Tezi, Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010.
- Leeuw, Gerardus van der, *Religion in Essence and Manifestation*, Trans. John Evan Turner, New Jersey: Princeton Legacy Library, 1986.
- Lewis, Michael&Staehler, Tanja, *Phenomenology: An Introduction*, New York: Continuum International Publishing Group, 2010.
- McCutcheon, Russell, "Introduction", *The Insider/Outsider Problem in The Science of Religion*, New York: The Bath Press, 2005.
- Molendijk, Ariel L., *The Emergence of the Science of Religion in the Netherlands*, Leiden, Boston: Brill, 2005.
- O'Flaherty, Wendy Doniger, "The Uses and Misuses of Other People's Myths", *The Insider/Outsider Problem in The Science of Religion*, Ed. Russell T. McCutcheon, New York: The Bath Press, 2005, s. 331- 349.
- Popkin, R. H&Stroll, A., *Philosophy: Made Simple*, London: Heinemann, 1986.
- Pye, Michael, *Comparative Religion: An Introduction Through Source Materials*, New York: Harper and Row, 1972.
- Ryba, Thomas, "Phenomenology of Religion", *The Blackwell Companion to the Study of Religion*, Ed. Robert A. Segal, USA: Blackwell Publishing, 2006, s. 91- 122.
- Schmith, Richard, "Phenomenology", *Encyclopedia of Philosophy*, Ed. Paul Edwards, New York: Macmillan, 1967, Vol. 6, s. 135- 151.
- Segal, Robert A., "In Defense of Reductionism", *The Insider/Outsider Problem in The Science of Religion*, Ed. Russell T. McCutcheon, New York: The Bath Press, 2005, s. 39- 163.
- Smart, Ninian, *Worldviews: Crosscultural Explorations of Human Beliefs*, New York: Charles Scribner's Sons, 1983.

- Smart, Ninian, “Methods and Disciplines in the Study of Religion”, *Concept and Empathy: Essays in the Study of Religion*, Ed. Donald Wiebe, New York: New York University Press, 1986, s. 207- 219.
- Smart, Ninian, *The Science of Religion & the Sociology of Knowledge: Some Metodological Questions*, New Jersey: Princeton University Press, 1973.
- Sharma, Arvind, *To the Things Themselves: Essays on the Discourse and the Practice of the Phenomenology of Religion*, Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2001.
- Sharpe, Eric, “Din Fenomenolojisi”, *Batı’da Din Çalışmaları*, Derleyen ve Çev. Ömer Mahir Alper, İstanbul: Metropol Yay., 2002, s. 111- 156.
- Twiss, Summer B., *Experience of the Sacred: Readings in the Phenomenology of Religion*, USA: University Press of New England, 1992.
- Ünal, Mustafa, *Din Fenomenolojisi (Tarihçe, Yöntem ve Uygulama)*, Kayseri: Geçit Yay., 1999.
- Ünal, Mustafa, “Halk Dini Verilerinin Fenomenolojik Yöntemle İncelenmesi”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Elazığ, 2000, S. 5, s. 227- 242.
- Waardenburg, Jacques, *Classical Approaches to the Study of Religion: Aims, Methods and Theories of Research*, New York, Berlin: Walter de Gruyter, 1999.
- Waardenburg, Jacques, *Reflections on the Study of Religion*, Berlin: Walter de Gruyter, 1978.

---

## KİTAP TANITIMI

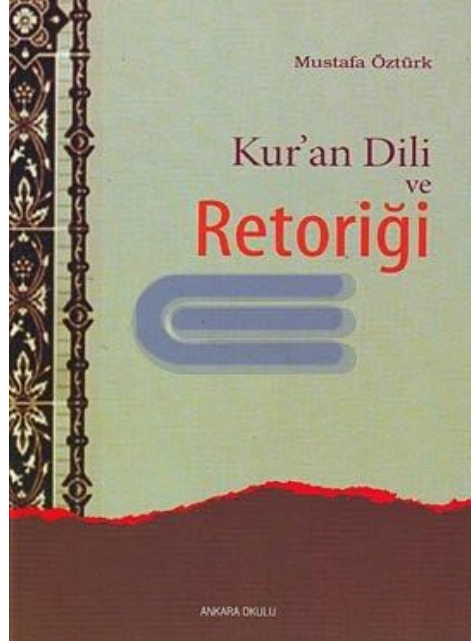
---

Mustafa Öztürk, *Kur'an Dili ve Retoriği*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2006.

Osman Bayraktutan\*

İlahiyatçı yazar Mustafa Öztürk tarafından kaleme alınan bu eser gayet sade ve yalın bir dille yazılmış olup akıcı bir üsluba sahiptir. Lise seviyesinden itibaren rahatlıkla anlaşılacak bir metin yapısına sahiptir. Eseri Belagat ilmiyle âlâkadar olan herhangi biri de Kur'an metnini anlamak isteyen sade bir Müslüman da rahatlıkla okuyup anlayabilir. Yazar eserde Kur'an'a dair konulardan bahsetmesine karşın Müslüman olmayan ilim adamlarına da yer vererek bakış açısının zenginliğini gözler önüne sermiştir. Aynı zamanda görüşleri örneklemede birçok farklı isimden alıntılar yapması da buna bir örnektir.

Yazar Kur'an metninin dokusu üzerine objektif olarak okunması gereken bir eser kaleme almıştır. Kitabın bazı noktalarında dikkat çeken husus, yazarın tartıştığı konuda kendisiyle aynı görüşe sahip olmayan kimileri alaycı bir dille eleştirmiş olmasıdır.



---

\* Yrd. Doç. Dr., Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

Bu kitap Kur'an'ın dil ve metin yapısını yakından tanıma dolayısıyla ilahi mesajı sağlıklı bir şekilde anlama çabasının ürünüdür. Kur'an metninin dokusuna dayanılarak Kur'an'ın belağı yönü üzerine tartışmaların yer aldığı bu kitap bir giriş olmak üzere iki ana bölümden oluşmaktadır ve altı tartışma konusunu içinde barındırmaktadır.

Yazar giriş bölümünde iki ana hat üzerinde durmuştur. Bunlardan birincisi Kur'an'ın söz yani kelâm olmasıyla ilgilidir. İkinci ana hat ise Kur'an ayetleri arasındaki irtibat meselesidir.

Yazar Kur'an'ı, Allah Teâla'nın bu dünyanın geçici sakinlerine iletmek istediği son mesajlarını içeren bir ilahi sözler bütünü olarak açıklamakta, orijinal ve otantik şekliyle tam bir "söz" olan Kur'an'ın gerçek mütekellimi Allah olduğunu belirtmektedir.

"Ben cinleri ve insanları ancak bana kulluk etmeleri için yarattım. Ben onlardan bir rızık istemiyorum; beni doyurmalarını da istemiyorum."<sup>2</sup> Şimdi bir kez daha belirtmek gerekir ki, Kur'an bilinen anlam-da bir "Kitap" değil, gerçek mânâda bir kelâmdır. Çünkü Kur'an, sözel pasajlar hâlinde İslam davetinin başlangıcı ile aynı ânda na-zil olmaya başladı ve bu nüzul süreci yaklaşık yirmi üç yıl sürdü. Kur'an'ın çeşitli bölümleri, İslam davetinin çeşitli merhalelerindeki çeşitli ihtiyaçlara göre vahyedildi. Bu itibarla Kur'an'da, diğer ki-taplar gibi bir üslup bütünlüğü aranmamalıdır.<sup>3</sup>

Kur'an yirmi küsur yılda değişik sebepler ve değişik konular üzerine vahyedildi. Bu itibarla, onun ayet-leri arasında burada öngörülen tarzda bir irtibat söz konusu değildir. Dolayısıyla, Kur'an'ın ayetleri arasında irtibat kurma girişimi gereksiz bir iş olarak görmektedir.<sup>4</sup>

Birinci Bölümde Dil ve Metin Merkezli Tartışmalar ve Kur'an'da Tekrar Tartışmasından bahsetmekte, bu konunun, Kur'an'da bulunan çeşitli tekrarların ele alınması durumu olduğu yönünde açıklamalar yapmaktadır. Art niyetli ve İslam karşıtı kimseler tarafından ortaya atılmış olduğunu söylemektedir. Konunun ilk defa ne zaman tartışmaya açıldığını tam olarak tespit etmek pek mümkün gözükme-mektedir. Ancak, Hz. Hasan'ın (ö. 49/669), "Kur'an'da birtakım tekrarlar görüyorum." diyen bir kişinin itirazına 109. Kâfirûn sure-si bağlamında cevap verdiğiğine ilişkin kayıtlar" göz önüne alındığında, konunun İslam'ın oldukça erken sayılabilecek dönemlerin-de tartışmaya açılmış olduğunu söyle-

mek mümkündür. Esasen, pek çok İslam âliminin öteden beri Kur'an'da tekrar bulunmadığı fikrinde ısrar etmesi, geleneksel olarak tekrar üslubunun yazılı bir metinde pek makbul sayılmamasından kaynaklanan bir tutumun ifadesidir.<sup>2</sup> Bu noktada bir kez daha altını çizerek ifade etmek isteriz ki, farklı zaman ve mekânlarda, farklı hâdiseler üzerine nazil olmuş vahiy birimlerini iç bütünlüğe sahip (mütecanis) yazılı bir metin olduğu kabulüyle okumak, son derece yanlış bir okuma olduğunu belirtmektedir.<sup>3</sup>

Yazar tekrarı mana itibariyle ele alıp buradan yola çıkarak konuyu açıklama yoluna gitmiştir. Farklı dilcilerin tanımları bir arada verilmiştir. Tekrar, “dönmek, yinelemek” anlamındaki k-r-r kökünden türetilmiş bir kelime olup, Sibeveyh'e (ö. 180/796) göre kerrera fiilinin tef'âl kalıbında semai mastarıdır. Aynı fiilin kurallı mastarı (masdar-ı kıyası) ise tekrir'dir. Bazı dilciler tekrar ile tekrir arasında farklılık bulunduğunu söylemiş; ancak, çoğunluk her ikisinin de aynı anlam içeriğine sahip olduğunu savunmuştur.<sup>4</sup> Curcânî (ö. 816/1413), tekrarı, “Bir şeyi sözü veya işi ikinci bir defa yinelemek” ibâretunani'l-ityânhişey'inmemitenba'deuhra diye tanımlamıştır.<sup>5</sup> Kur'an'daki tekrar çeşitlerine de değinen yazar bu konuda İbn Reşîk'in düşüncelerine yer vermiştir.

İbn Reşîk, Arap dilindeki tekrar üslûbunu, lafız ve mânânın bir arada tekrarı, lafız ve mânânın birbirinden farklı olarak tekrarı ve sadece mânânın tekrarı olmak üzere üçe ayırmıştır. Hem lafız hem mânâ-da yapılan tekrarlar bazen aynı bazen de farklı anlam kastedilir. Aynı şey, sadece mânâda yapılan tekrar için de geçerlidir. Tekrarın sözde veya ibarede açıktan yapılmadığı da vakidir. Bu durumda tek-rar, mefhum itibarıyla lafız ve mânânın zımında mündemiçtir diye açıklamalar yapmıştır.

Bir sonraki kısımda yazar Kur'an'daki tekrarların faydalarını ele almıştır. Bakıldığı zaman altı adet fayda göze çarpmaktadır. Bunlar; tekid, uyarı, terdid daha önce iletilen bir mesajın-sözün uzamasından dolayı-unutulma riskini ortadan kaldırmak, muhatabı korkutmak, bir şeyin değerini yüceltmek.<sup>2</sup>

Yazar Kur'an'da Lahn Tartışmasından bahsetmekte ve Lahn olgusunu şöyle açıklamaktadır: Lahn kelimesi, sözlükte dil, lehçe, anlam, anlamak, kavramak (fitnat), nağme, makam, sözün söyleniş tarzı ve üslûbu, imalı konuş-mak (ta'tiz) ve sözde hata etmek gibi mânâlar içerir. Lahn, teknik bir terim olarak, sözde (kelam) ve söz diziminin kurgusunda (i'râb) hata yapmayı ifade eder.<sup>3</sup>

Kitapta yazar tarafından "Rivayet malzemesinden Kur'an ve Lahn" konusunda Hz. Aişe ve Hz. Osman başta olmak üzere sahabe, tabiîn ve daha sonraki dö-nemlerde yetişen birçok alime isnad edilen çeşitli rivayetler akta-rılmıştır. Bununla birlikte bu rivayetlerin kritiği yapıp, son dönem İslam âlimlerine ait eleştirilere de yer verilmiştir.

Söz konusu malzemenin İslam düşmanları tarafından Kur'an'ın mevski-yetine ve korunmuşluğuna hanel getirmek maksadıyla kullanıldığını belirten Zerkânî Hz. Osman'ın katiplere "Çok güzel, çok hoş yazmışsınız." dedikten sonra, "Mushaf'ta bazı hatalar var." şeklinde bir söz söy-lemesini apaçık bir çelişki olarak değerlendiren Zerkânî, hata ile malûl olan bir işin, "Çok güzel" olarak nitelenmesinin makul olma-dığını belirtir. Ona göre, Mushaf'ta hata olduğu iddiası, Hz. Os-man'ın Kur'an'ın istinsahı konusunda göstermiş olduğu titizlikle de bağdaşmamaktadır.4

Özetlemek gerekirse yazar çeşitli müfessirlerin görüşlerine kitapta yer vermiştir. Konuya dil bilimsel açıdan yaklaşırsak herhangi bir sorun kalmayacaktır demektir. Kur'an'da birkaç ayette kâtiplerden kaynaklı imla hataları varsa dahi bu hatalar manayı bozacak raddede değildir diye açıklamalar yapmaktadır.

Yazar Kur'an'da Farklı Dillere Ait Kelime Bulunup Bulunmadığı Tartışması konusunda değinmekte ve aşağıdaki şekilde açıklamalar getirmektedir.

Kur'an'da Arapça dışında başka bir dile ait kelime bulunup bu-lunmadığı tartışması ilk bakışta faydasız, hatta anlamsız bir tartışma olarak görülebilir ve bu çerçevede, "Kur'an birçok ayette kendisini apaçık bir Arapça ile indirilmiş bir kitap olarak tanımla-masına karşın böyle bir tartışmanın malumu ilamdan öte ne değe-ri var?" şeklinde bir itiraz yöneltilebilir.

Yazar bu kısmı; tartışmanın tarihsel arka planını, müslim-gayri müslim ilim adamlarının tartışmayla ilgili genel mülahazalarını, İmam Şafii'nin dogma-tik dil tanımlaması ve bu tanımlanın ardındaki muhtemel saiklerini ele alarak sonuçlandırma yoluna gitmiştir.

Şâfiî, er-Risâle adlı eserinde şunları söylemiştir: "Onlardan biri Kur'an'da Arapça ve Arapça olmayan kelimeler bulunduğunu ileri sürmüştür. Oysa Kur'an, Allah'ın kitabında Arapça dışında hiçbir yabancı kelimenin bulunmadığına işaret etmektedir." Arapça, ifade biçimleri ve sözcük haznesi yönünden dillerin

en zenginidir. Dolayısıyla biz, Peygamberin dışında bir insanın bu di-li tam anlamıyla kavramasının mümkün olmadığı kanaatindeyiz. Şayet birisi “Allah'ın kitabının tümüyle Arapça olduğuna ve onda yabancı kökenli hiçbir kelime bulunmadığına ilişkin bir delil var mıdır?” şeklinde soracak olursa, biz de bunun delili-nin Allah'ın kitabındaki“Biz her peygamberi kendi toplumu-nun diliyle gönderdik” 2 ayeti olduğunu söyleriz.<sup>3</sup>

Yazar İmam Şafii'nin muhtemel saiklerini üç ana başlıkta toplayıp yorumlamıştır. Bunlar; Ashab-ı Hadis-Mutezile Çatışması, İlk Helenistik Dalganın Sadmesine Karşı Koyma İradesi veya Hamiyet-i Diniye, Arap-Mevali Çatışması ve Şafii'nin Kureyşliliği. Ehl-i hadis fıkhnın müessisi olan Şafiinin, nefret ölçeğ-in-de muhalif addettiği Mutezile ile aynı safta yer almasını düşün-mek muhal olduğuna göre, onun gerek Kur'an'da yabancı kelime bulunmadığı tezinin, gerekse bu tezin zmnında mündemiç olan dillerin tevkifiliğine ilişkin görüşü besleyen temel saiklerden biri-nin ashâb-ı re'y ile ashâb-ı hadis, Mutezile ile Ehl-i Sünnet arasın-daki usûl farklılığı olduğunu söylemek mümkündür demektedir.<sup>4</sup>

İkinci Bölüme Retorik Merkezli Tartışmalar Kur'an'da Seci Tartışması ile başlamıştır. Sözlükte, “Düzgünlük, eşit düzeylilik, birbiriyle benzeşmek” gibi anlamlar içeren s-c-a kökünden türetilmiş olan seci kelimesi, de-venin aynı ses tonuyla inlemesini, bilhassa güvercinin aynı nağ-meleri tekrarlayarak ötmesini ifade eder. Teknik bir edebiyat (belagat) terimi olarak, evâhîr-i fıkâratta üzerine tevâtü vaki olan el/âz yahut nesirde iki fasılanın veya fasılların son harflerinin ay-nı (mütevâtı) veya birbirine uygun (mütevâfık) olması biçiminde tanımlanan seci, belagatın ifadeyi güzelleştirme usûl ve kaideleri-ni içeren bedî bölümünde, sesin tekrar ve benzeşimine mebni bir lafzi sanat olarak incelenmiştir.

Kur'an, TâhâHuseyn'in deyişyle, ne şiidir ne nesir; o sadece Kur'an'dır. Gerçekten de Kur'an, İslam öncesi Araplarca bili-nen herhangi bir edebiyat ürününe veya daha açık bir ifadeyle, ne “Şiir” ne de “Nesir” kategorisine dâhil edilmesi mümkün olan di-nî bir metindir.<sup>2</sup>

Nitekim, bu gerçek,

“ Biz ona şiid öğretme-dik ”<sup>3</sup> ve

“O bir şairin sözü değildir.”<sup>4</sup> mealindeki ayetlerde de açıkça ifade edilmiş-



tir.

Yazar bu bölümde Kur'an'da seci bulunup bulunmadığı sorusuna muhtelif ayet ve hadislerle cevap vermiştir. Aynı zamanda farklı ekollere mensup kişilerin bu konuda aynı görüşü benimsediklerini delilleriyle açıklamıştır. Aynı zamanda konuya dair teolojik zeminden de bahsetmiştir. Son kısımda ise seci-fasıla ayrımına değinmiştir.

Kur'an'da seci'nin varlığını savunan Hafâci ve Ziyâ'uddîn İbnu'l-Esir gibi belâgatçılar, aksi görüşü savunanların argümanlarını eleştir-mişlerdir. Söz konusu argümanlar, Bâkılânî'nin İ'câzu'l-Kur'an adlı eserindeki görüşler ekseninde Abdurra'ûf Mahlûf, Alî el-Cundî ve Nasr Hâmid Ebû Zeyd gibi bazı çağdaş araştırmacılar tara-fından da ciddi şekilde tenkide tâbi tutulmuştur.5

Kur'an'da secinin varlığını reddedenler, ayetlerin sonlarındaki ses uyumlarını 'fasıla' terimiyle karşılamışlardır. Bâkılânî ve onunla aynı görüşü paylaşan âlimlerin ısrarla seciden ayrı tutma-ya çalıştıkları "Fasıla" terimi çeşitli şekillerde tanımlanmıştır. Bir tanıma göre, "fasıla, ayetlerin son hecelerinde (makatı) bulunan ve mânânın tamamlandığını bildiren, birbirine benzer harflerdir" diye belirtmiştir.6

Kur'an'da Mecaz Tartışmasına da değinen yazar, İslam tefsir tarihindeki kadim tartışma konularından biri de mecaz olduğunu düşünmektedir. Bu tartışmadaki temel soru/sorun şudur: Kur'an'da me-caz var mı yok mu?

"Mecaz" (mecaz) kelimesi, sözlükte, geçip gitmek ve bir yola girip yürümek anlamındaki câze fiilinin ism-i mekân ve mimli mastar kipi olup, gelip geçilen yer veya gelip geçmek mânâsına gelir. Nitekim teknik anlamdaki mecazda da sözcükler bir mahalden/mânâdan başka bir mahalle mânâya geçmektedir.2

Eşari kelama Seyfuddîn el-Âmidî'nin (ö. 631/1233) Ehl-i Zahir ve Rafiziler şeklinde kategorize ettiği mecaz karşıtlarının en temel gerekçesi, mecazın yalanla eşdeğer olduğu düşüncesidir. Bu düşünceye göre Kur'an'da mecazın varlığı kabul edilecek olunursa, ka-çınılmaz olarak Allah'ı yalancı saymak gerekecektir. Oysa Allah'ı yalan-cılıkla nitelemek muhaldir.3

Suyûtî'nin, "Eğer Kur'an'da mecaz yok olursa, onun edebî gü-zelliğinin yarısı buharlaşır. Belâgatçılar, mecazın hakikatten daha belîğ olduğu hususunda hemfikirdirler. Eğer mecazın Kur'an'dan soyutlanması gerekseydi, o takdirde

ilahi kelamın hazf, te'kid vb. üslûp türlerinden de yoksun olması gerekirdi.”<sup>4</sup>

Öte yandan, İmam Ahmed b. Hanbel, er-Redd 'ala'l-cehmiyye adlı eserinde Kur'an'daki innâ ve nahnu (biz) gibi tabirlerin dilsel bir mecaz olduğunu belirtmiş ve Kâdî Ebû Ya'lâ, İbn Akıl ve Ebû'l-Hattâb gibi bazı Hanbeli alimler, bu söze istinaden, Kur'an'-da mecazın varlığını kabul etmişlerdir. 5 Sahabe ve tabiîn dönemlerinde de bu kelimenin terimsel anlamda kullanıldığına dair herhangi bir veriye sahip değildir.<sup>6</sup> Tespit edebildiğimiz kadarıyla, Kur'an'da mecaz konusu muhte-melen ilk defa meşhur Arap dilcisi Sîbeveyh (ö, 180/794-?) tarafından ele alınıp incelenmiştir.<sup>7</sup> Mecaz, dilsel açıdan inkâr edilmesi mümkün olmayan bir olgudur. Bu olgunun, İslam'ın ilk asırlarında bizzat “Mecaz” kelimesiyle ifa-de edilmemiş olması bu gerçeği değiştirmez. Nitekim, İslam alim-lerinin kahir ekseriyeti de gerek Arap dilinde, gerekse Kur'an'da mecazın varlığını kabul etmiştir.<sup>8</sup> Öncelikle belagatta mecazın ne ifade ettiğini ele alan yazar, mecazı; istiare, kinaye, tariz gibi türleri bakımından da incelemiş, Usul-u fıkhıta mecaz konusuna da değinmiştir. Yazar bu konuda Arap dilcilerin görüşlerinden de alıntılar yapmıştır. Aynı zamanda mecaz karşıtlarının argümantasyonunu ve kritiğini de yapmıştır.

Yazar son olarak Kur'an'da İcaz Tartışmasına değinmiş, sözlükte, “Aciz bırakmak” anlamına gelen i'cüz kelimesi, azimli, kararlı, sabırlı olmak; işini sağlam yapmak gibi anlamlar içeren hazm kelimesinin zıt anlamlısı olan ve 'gücü yetmemek, yapamamak mânâsına gelen “Acz” kökünden türetilmiş olup, ıstılahta Kur'an'ın bir benzerinin otağa konulmasının imkansızlığını ifade ettiğini belirtmiştir.

“Onlar, “Bu Kur'an'ı Muhammed uydurdu” diyorlar, öyle mi? Gerçekte onlar iman etmeye yanaşmıyorlar. Eğer onlar bu id-dialarında dürüst iseler, Kur'an'a benzer bir söz getirsinler.<sup>2</sup>

Câbiri'nin tespitlerine göre, fetihler sona erip Arap-İslam devleti güç ve istikrar kazanınca, İslam'a ve Arap-İslam devlet idaresine karşı olan azınlıklar ile düalist inanç sahiplerini bünyesinde barındı-ran İslam toplumunda inanç ve kültür çatışmaları başladı ve bu du-rum Kur'an'ın İ'cazı meselesini gündeme getirdi.<sup>3</sup>

Mustafâ Sâdık er-Râfi'i'ye göre, halku'l-kur'ân (Kur'an'ın mahluk olu-şu), Allah'ın kadim kelamı hakkında ortaya atılan İlk heretik görüş-tür. Bu görüş, ilk

olarak Yahudi asıllı Lebîd b. Asam, onun ardından yeğeni Tâlût, daha sonra da aşırı Şii fırkalardan biri olan Beyâniye-nin kurucusu Beyân b. Sem'ân en-Nehdî (ö. 118/737) ve hicrî II. as-rın başlarında akaid konularında ortaya attığı selef inancına aykırı görüşleriyle dikkati çeken Ca'd b. Dirhem (ö. 124/742 [?]) tarafından savunulmuştur.<sup>4</sup>

Dikkat edilecek olursa, İ'caz konusunun tartışılmaya başlandığı hicrî III. asırda konuyla ilgili eser veren alimlerin ekseriyeti Mutezilidir. Kuşkusuz, bu bir tesadüf değildir; zira, Mutezile anılan dö-nemde, daha önce de ifade edildiği üzere, genelde İslam'ın temel öğretilerini, özeldense Kur'an'ı Ortadoğu'da pek çok taraftan bu-lunan gnostik karakterli muhtelif din mensuplarına ve bilhassa Maniheizmlere karşı savunma misyonunu yüklenmiştir.<sup>5</sup>

İslam alimleri, Kur'an'ın muciz olan miktarı konusunda anlaşamamışlardır. Bazı Mutezililer Kur'an'ın bir bütün hâlinde muciz olduğunu savunmuştur. Buna karşılık, bazıları, İ'cazın tek tek ayetler-de değil, ayet grubunda olduğunu ileri sürmüştür. Bir başka grup ise, Bakara: 2/23. ayetin delaletiyle İ'cazın tek bir surede tahakkuk ettiğini savunmuştur. <sup>6</sup>

Yazar burada İcaz nedir, ne şekilde ve ne zaman ortaya çıkmıştır, literatürde ne anlam ifade eder, ekseriyette bu konuyla kimler ilgilenmiştir, Kur'an'ın muciz kabul edilen miktarı, Sarfe Teorisi nedir gibi sorulara cevap aramıştır. Kimi zaman naslarla cevaplar vermiş kimi zaman ise bu konuda evvelden yazılmış olan eserlerden alıntılar yaparak cevap vermiştir. Bunun yanında dil ve üslup merkezli i'caz teorisi ve nazım teorisi de açıklanmıştır.

## KİTAP TANITIMI

Selami ŞİMŞEK, Tasavvuf Edebiyatı Terimleri Sözlüğü, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2017, 416 s.

Ahmet VURAL\*

Herhangi bir bilim dalıyla iştigal eden araştırmacıların veya bir ilmî disipline merak duyan okuyucuların, o bilim dalının terminolojisine vâkıf olmaları beklenir. Söz konusu tasavvuf olduğunda bu husus daha da önem kazanmaktadır. Çünkü tasavvuf, sübjektif yönü ağır basan bir alan (spiritüel tecrübe) olup oldukça zengin bir terminolojiye sahiptir. Tasavvuf erbâbı, anlaşılması güç olan konuların ehli tarafından kolayca anlaşılması ve ehil olmayan kimselerden de tasavvufî sırların gizli tutulması maksadıyla kendi aralarında özel bir dil geliştirmiş ve bunun neticesi olarak da bir tasavvuf terimler dizgesi oluşmuştur.



\* Arş. Gör., Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslâm Bilimleri Bölümü Tasavvuf Anabilim Dalı, (ahmetvural.tasavvuf@hotmail.com).

Tasavvuf literatüründeki manzum ve mensur eserlerdeki edebî tasavvufî dil, H. V / M. XI. Yüzyıldan itibaren tedicî bir şekilde ortaya çıkmıştır. Hicri VI / miladi XII. Asırlarda ise doruk noktasına ulaşmıştır. H. VII / M. XIII. asrın sonlarından itibaren de İranlı şair ve yazarlar tarafından tasavvufî şiir dilinde kullanılan “bâde, mey, şarap” gibi kelimeleri açıklayan eserler kaleme alınmıştır. Dolayısıyla tasavvufun ilk dönemlerinde dil Arapça iken H. IV / M. X. asırdan itibaren Farsça ve H. VII-VIII. / M. XIII-XIV. asırdan itibaren de Türkçe olmuştur. (S. 11) Bu eserde, H. VI / M. XII. asırdan itibaren söz konusu “aşk ve muhabbet” ile “mârifet ve hikmet” eksenli gelişen tasavvuf terimleri ele alınmıştır.

Selami Şimşek<sup>1</sup> tarafından hazırlanan “*Tasavvuf Edebiyatı Terimleri Sözlüğü*”, ülkemizde bu sahada hazırlanan ilk sözlük olma unvanına sahiptir. Bu çalışma tasavvuf edebiyatında önemli bir boşluğu dolduracaktır.

Müellif, neden böyle bir çalışma yapma gereksinimi duyduğunu kitabında şu sözlerle ifade etmektedir:

“Esasen böyle bir çalışmanın yapılmasına sebep, gerek yüksek lisans ve doktora çalışmamız gerek diğer akademik araştırmalarımız ve gerekse yedi yıla yakın bir süredir vermiş olduğumuz “Tasavvuf Türk Edebiyatı” dersleri esnasında karşımıza çıkan tasavvufî terimlerin anlamlarını bulmak için pek çok farklı sözlüğe başvurma zorunluluğu olmuştur. Biz de bundan dolayı tasavvuf edebiyatı terimlerinin bir arada bulunduğu bir sözlüğü hazırlamak istedik.” (S. 11)

Bu eserin hazırlanmasında başta Hasan Hâlid Dede’nin *Istılâhât-ı Meşâyih* adlı eserinin yanı sıra bibliyografyada isimleri geçen birçok tasavvuf klasiği, tasavvuf lügati, tasavvufî şiir şerhi, dîvân vb. eserlere başvurulmuştur.

Alfabetik tarzda hazırlanan bu çalışmada tarif ve kavramlar verilirken, tanımın alındığı kaynak “[Soyadı, Eserin İsmi, Sayfa Numarası]”

<sup>1</sup> Prof. Dr. Selami Şimşek, Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslâm Bilimleri Bölümü Tasavvuf Anabilim Dalı öğretim üyesidir.

şeklinde belirtilmiştir. Kavramların önce kelime ve sözlük anlamı sonra da ıstılahtaki manası verilmiştir. Her kavramın yanına Arap harfleriyle yazımı parantez içerisinde verilerek, okuyucu için kelimenin etimolojisi ve fonetiği açısından tespiti imkânı sunulmuştur. (Örnek: Bahr-i me-veddet (بحر مودت)).

Çalışma içerisinde yer alan ayet ve hadisler, Arapça ve Farsça beyit ve ibareler orijinal şekli ile verilmiş, Türkçe anlamları da yanında veya altında köşeli parantez ile sunulmuştur.

Eserde yer alan bir kavramı örnek olması açısından sunuyoruz:

• **Mâşuk (معشوق)**

Âşık olunan, sevilen.

Hak Teâlâ'ya derler [Konevî, Şerh-i Divân-ı Hâfız, 12].

Tam bir ciddiyetle, bütün yönlerden Hakk'ın dostluğuna müstahak olan kimselerin Hakk'ı talep ettikleri vakit kullanılır. [Irâkî, İstılâhâtü's-Sûfiyye, 347].

Tanıtımını yapmış olduğumuz bu kitap, sadece tasavvuf edebiyatı alanında araştırma yapanlar için bir başvuru kaynağı değil, aynı zamanda tasavvuf tarihi ve felsefesi, divân edebiyatı ve halk edebiyatı gibi sahalarda araştırma yapanlar için de bir kaynak eser hüviyetindedir. Her kesimden insanın kolaylıkla anlayabileceği sade bir dille kaleme alınmıştır.



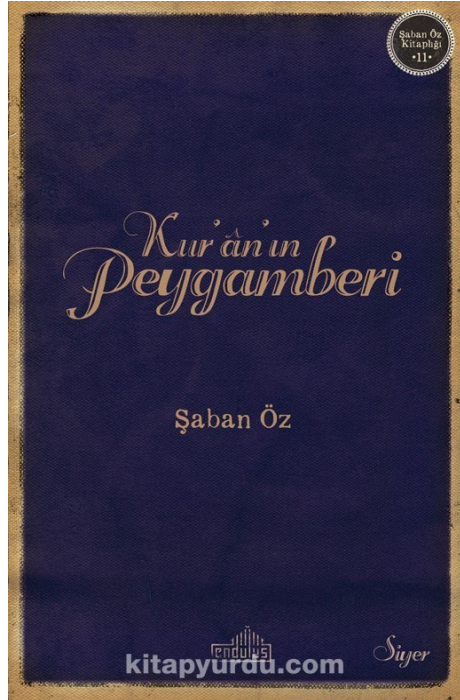
## KİTAP TANITIMI

Prof. Dr. Şaban ÖZ, *Kur'ân'ın Peygamberi*, Kahramanmaraş, Endülüs Yayınları, 2017, 192 s.

Ercan Aktan\*

İslâm Medeniyetinde, Hz. Peygamber hakkında ilk zamanlardan günümüze dek çok sayıda eserin yazıldığını ve aynı zamanda Kur'ân'ın, siyer yazıcılığında ilk ve en önemli kaynak olduğu, bununla birlikte Kur'ân merkezli çalışmaların, ilk müelliflerden<sup>1</sup> modern zamanımıza<sup>2</sup> kadar pek çok âlim tarafından yapıldığını görmek mümkündür.

Hazırlanan bu yapıtta diğer siyer incelemelerinden farklı bir metot izlenmiştir. Söz konusu araştırmanın, diğerlerinin aksine bazı dipnotların haricinde neredeyse eserin tamamı Kur'ân'a göre yazılmıştır. Yazarın kendi yorumlarına çok az yer verdiği tespit edilmiştir. Şaban Öz'ün araştırmasında, benzer çalışmalarla ortak yönlerinin çok fazla olmadığı görülmüştür. Kur'ân'da -Peygamber'in tüm



\* Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 3. Sınıf ve aynı zamanda İLAMER İslâm Tarihi ve Sanatları Araştırmaları Grubu Öğrencisi. (ercanaktan02@gmail.com)

<sup>1</sup> İbn İshak (ö. 150) ve İbn Hişam (ö. 218)'in eserleri örnek verilebilir.

<sup>2</sup> İzzet Derveze (ö. 1984)'nin *Kur'ân'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı* (iki cilt) adlı eseri örnek olarak verilebilir.



hayatının verilmediği fakat genel bir çerçevenin çizildiği bilgisini hatırlatarak- bilgi sahibi olmadığımız bazı durumlarda yazarın, tarih kitaplarındaki rivayetlere/açıklamalara başvurmayı tercih etmediği belirlenmiştir.

Bu araştırmayı, diğerlerinden ayıran/farklı kılan özelliğinin yukarıda da bahsettiğimiz gibi sadece Kur'an'da geçen bilgiler/ayetler ışığında hazırlanmış olmasıdır. Evvelki çalışmalarına baktığımızda İslâm Tarihi alanıyla meşgul olan Prof. Dr. Şaban Öz'ün hazırladığı bu eseri, kendi deyişimiyle "Allah'ın Tanıttığı" peygamberi anlama ve anlatma çabasıdır.

Müellif, eserini önsöz ve giriş hâricinde toplam beş bölümde derlemiştir. Kısa bir önsöz verdikten sonra (s. 9-10), çalışmasını oluştururken nasıl bir yöntem izlediği (örneğin, sadece Kur'an metni üzerinden - yani ayetlerin peygamberi anlattığı kadar- gitmeye çalıştığı) ve hangi kaynaklara başvurduğu ( mesela, Hüseyin Atay'ın *Kur'an'ı Kerim ve Türkçe Meali* ve Muhammed Esed'in *Kur'an Mesajı -Meal-Tefsir-* gibi meallerden faydalandığı) ile ilgili açıklamalarda bulunarak (s. 11-16), giriş kısmına geçmiştir.

Giriş bölümünde, Kur'an kıssaları hakkında açıklamalar yapan ve adı geçen mevzuyu reddetmenin veya ispat etmenin imkân dâhilinde olmadığını savunan yazarın, ihbarlarla ilgili olarak: Kur'an kıssalarının amacının ibret vermek olduğu, inananları muhatap aldığı, sahih ve gayb haber olduğunu ve Kur'an'ın, kıssalar üzerine araştırmaya çağırıldığını zikretmiştir (s. 20-26).

Öz, burada Nübüvvet hakkında da bazı mülâhazalarda bulunmuş, Nebevi gelenekten ve Hz. Muhammed'in peygamberliği ile ilgili açıklamalar yaptıktan sonra da birinci bölüme geçmiştir (s. 26-34).

Müellif, bu bölümde diğer siyer yapıtlarından çok farklı/uzak olmayacak bir biçimde, İslâm gelmeden evvel Araplar hakkında genişçe alt/temel bilgi vermektedir. Mekke şehrinin coğrafyası ve yönetimi hakkında, Kur'an'da olduğu kadarıyla bilgi vererek, asıl kapsamlı konu olan Arapların dinî inançlarına dair beyânda bulunmaktadır. Ayrıca, Allah'ın din olarak Araplara, İbrahim'in dinini tavsiye ettiği, Ka'be'nin inşasında İbrahim ve İsmail'in birlikteliği zikredilmektedir.

Yazar, Arapların; dinî inançta birlik sağlayamadıkları, Müşrik, Yahudi ve Hıristiyanlık gibi dinleri benimsediklerini bildirdikten sonra, onların; Allah, Peygamber ve Kitap hakkında Ehl-i Kitaptan gelme bilgilerinin ve aynı zamanda kader inançlarının da bulunduğu<sup>3</sup>, Melekleri Allah'ın kızları şeklinde addettikleri, Cin (bazı kişilerin cinlere taptığı s. 44) ve Şeytan hakkında bilgi sahibi oldukları, çoğunluğun Kıyâmet-Âhîret inancına sahip olmadıkları, Lât, Uzzâ ve Menât gibi putlara taptikları gibi aynı zamanda sıkıntılı anlarında Allah'a sığındıkları ve Allah'a doğrudan ibadeti/duayı bırakıp, kendi ilahlarına dua ettikleri şeklinde dinî inançlar hakkında açıklamalara yer vermektedir (s. 37-50).

İslâm öncesi dönemdeki Arapların, ekonomik hayatlarının çoğunlukla ticaret olduğu<sup>4</sup> (s. 52) bilinmekle beraber tarım, hayvancılık, maddencilik ve denizcilikle de uğraştıkları hakkında bilgiler de veren Öz, sosyal hayat ile ilgili olarak; aile (s. 57), evlilik (s. 58), günlük yaşam (s. 59), eğitim (s. 61), örf ve âdetler (s. 63) hakkında izâhlarda bulunmuştur. Bu bölümün sonunda ise, Arapların çevresindeki devletlere ve milletlere dair (s. 64) çok az bir şekilde değinerek ikinci bölüme geçmiştir.

İkinci bölümü, İslâm Peygamberinin Mekke'de geçirmiş olduğu yıllara ayıran müellif, Peygamberin nübüvvet öncesi hayatına dair biraz bilgi vererek, elçilik dönemini anlatmıştır. Evvela, Kadir Gecesinde vahyin nüzulüne, nebinin yaşadığı vahiy tecrübesizliğine ve Peygamber'in davetine değinmiş fakat daha çok müşriklerin verdiği tepkiler üzerinde ayrıntılı bir biçimde durmuştur. Kureyş eşrafının Peygambere karşı üç ortak söylemde bulduklarını belirten Öz bunu; "Allah'ın kimseyi Peygamber olarak göndermediği, göndermiş olsa da o kişinin Muhammed olmadığı ve bu ayetleri birinin elçiye öğrettiği" şeklinde ifade ederek, konuya devam etmiştir (s. 73).

Müşriklerin, Peygamberden bazı taleplerde [mucize ve helak gibi (daha çok alay biçiminde olmuştur.)] bulduklarını belirten Öz, Arapların; Allah'ı görmek veya O'nunla konuşmak istemelerini aynı şekilde

<sup>3</sup> Gökleri ve yeri yaratan (31/Lokman, 25; 43/Zuhuf, 9), rızık veren, bedenlerin sahibi, diriltlen ve öldüren, işleri düzenleyen (10/Yunus, 31) bir Allah tasavvurları/inançları vardı.

<sup>4</sup> Kureyş suresinde de belirtildiği üzere, yaz ve kış seferleri düzenledikleri ve fazla sıkıntıya düşmedikleri belirtilmiştir.

melekleri indirmesini, ölülerin kendileriyle konuşmasını, ölmüşlerinden istediklerinin karşılarında toplanmalarını, Kitap'ın toptan indirilmesini ve Peygamber'in bir hazineye sahip olmasını istediklerini, hususlarına yer vermiştir (s. 76).

Müşriklerin mucize taleplerine karşılık olarak Kur'an'ın cevap niteliğinde; mucizelerin Allah katında olabileceği, Allah'ın dilemesi hâricinde Peygamber'in bu konuda hiçbir yetkiye/güce sahip olamayacağı ve elçinin sadece bir uyarıcı olduğu, ifadelerine yer verilmektedir (s. 79).

Müellif, Kureyş'in yaptıkları tartışma ve taleplerden bir çözüm alamadıklarını dile getirerek onların Peygamberle uzlaşmaya, onu ikna etmeye çalıştıkları hususunu dile getirmiş, müşriklerin dönüşümlü tapınma, elçiden vahyin içeriğinin yumuşaması için talepte buldukları gibi teklifler üzerinde durmuştur (s. 82-839).

Tartışmalar ve uzlaşma arayışından sonra müşriklerin tavır ve eylemlerinde bir değişimin yaşanmaya başlandığını ve Mekke'deki son dönem olan mücadele safhasına geçildiğini zikreden müellif, Kureyşlilerin Peygamberi şehirden sürgün etmekle tehdit ettiklerini, artık mücadelenin sadece sözlü hakareten, küfürlerden ve tacizlerden ibaret olmadığını, mü'minlerin muhtelif işkencelere mâruz kaldıklarını, onlara baskı ve zulüm yolu ile dinlerinden döndürmeye çalıştıklarını vb. mücadelelere değinerek Müslümanların gördükleri kötü muameleyi/durumu beyân etmiştir (s. 85).

Öz, Müşriklerin Kur'an'a verdiği tepkileri; öncekilerin masalları tabirini çok kullandıkları, ayetlerin insan sözü veya sihir olduğu, ayrıca elçinin kendisinin uydurduğu, şeytanların indirdiği ve alaya aldıkları şeklinde belirtmiştir (s. 88).

Peygamberin ilk tebliğ faaliyetinden itibaren, Müşriklerin onu tanımlamakta zorlandıkları ve Resul'e karşı farklı tanımlarda bulduklarını, onu; Allah adına yalan uyduran, şair ve aynı zamanda cinli/deli veya öğretilmiş cinli, sihirbaz/kâhin olduğunu söylemişlerdir (s. 92). Kur'an'ın, Hz. Peygamber'i tanıyan Müşriklerin bu itham, taciz ve eylemlerine cevap veya tavsiye niteliğinde karşılık verdiğine dile getirmiştir (s. 95-96).

Öz, mücadelelerden sonra Mekke dönemindeki risâletin tebliğ konularına değinmiş ve genel itibariyle; Allah/Tevhid konusunda tartışmaların çokça yaşandığı, Kur'an'da yedi farklı sebepten dolayı mezkûr konudan bahsettiğini belirtmiştir. Nübüvvet, Âhret ve İbadetler hakkında da açıklamalarda bulunmuş ve farklı konulara da değinmiştir (kıssalarla ilgili soru sorma yasağının getirilmesi gibi). Yazar, İsrâ olayı ile ilgili olarak birer cümle sarf ederek bu bölümün son konusu olan hicreti de anlatarak, üçüncü bölüme yani Peygamber'in Medine Dönemine geçmiştir.

Müellif, Medine de ilk yapılan faaliyetlerin; mescidin inşası, kiblenin belirlenmesi ve bazı ekonomik tedbirlerin alındığı gibi hususlara az bir şekilde değinerek (s. 112-114), daha çok Müslüman-Gayr-i Müslüman İlişkileri üzerinde durmuştur. Müşriklerin, mü'minlere karşı güttükleri düşmanca tavırları/davranışları, muhtelif işkence ve zulümlerini artırmaları gibi sebeplerden dolayı, adı geçen grupla savaşıma izninin verildiğini ifade etmiştir. Öz, İlk başlarda mü'minlerden aşırıya gitmemeleri ve sadece kendileri ile savaşanlara karşı olmak üzere dar kapsamlı savaşıma izni verilmişse<sup>5</sup> de, sonraki zaman sürecinde cihad emrinin verildiği<sup>6</sup> hususunu dile getirmiştir.

Öz, Kur'an'da, savaşıma izni (cihad) verildikten sonra, savaş hukuku ve uygulaması hakkında bazı açıklamalar da bulunmuştur. Öncelikle savaşın amacı belirlenmiş ki bu da, şirke beraber inanca baskının ortadan kaldırılmaya çalışıldığı, barışın esas alındığı, savaşa çıkmadan önce hazırlıkların yapılmasının istenildiği, savaşa çıkacak/çıkamayacak kimselerin belirlendiği (yaşlılar, hastalar vb. kişilerin muaf tutulmaları), karşı tarafın nasıl bir durumda olduğunun araştırılması ve ganimet elde etmek için dini kullanmamaları gerektiği, ganimet-fey-cizye taksiminin yapıldığı (ganimetin beşte biri Allah'a, Peygamber'e, yakınlarına, yetimlere, düşkünlere ve yolculara<sup>7</sup> ayrılırken, geriye kalanın ise savaşçılara/mücahitlere verildiği), savaşlarda esir alınmasının emredildiği fakat durumlarının/onlara ne yapılacağına mü'minlere bırakıldığı, Müslümanların her türlü sonuca hazırlıklı olmalarının tavsiye edildiği, hain-

<sup>5</sup> 2/Bakara, 190.

<sup>6</sup> 2/Bakara, 244; 4/Nisâ, 75,84; 5/Mâide, 35.

<sup>7</sup> 8/Enfâl, 41.

lik/ihanet edenlerin affedilmesi için Peygamber'in çaba sarf etmemesinin istenildiği ve son olarak savaş esnasında ibadetlerin ihmal edilmemesi gerektiği belirtilmekle beraber, namazlarını herhangi bir saldırının olma olasılığı için kısaltmalarının emredildiğini ayetlerle destekleyerek konuya açıklık getirmiştir (s. 117-122).

Müellif, savaş hukuku ve uygulamaları hakkında açıklamalarda bulunduktan sonra, tarihte tartışma konusu olmuş, ilahi yardım (savaşlarda yapılan ) mevzusu üzerinde durmuştur. "...Allah onlara yardım etmeye kadirdir."<sup>8</sup> "... Biz, inananları düşmanlarına karşı destekledik de üstün geldiler."<sup>9</sup> gibi ayetleri vererek (s. 122), sırasıyla yapılan savaşlardan bahsetmiş<sup>10</sup> ve bazı harplerde (Bedr<sup>11</sup>ve Huneyn<sup>12</sup> savaşları gibi) Allah'ın inananlara/mü'minlere yardım ettiğini (ilahi yardımın yapıldığını) aynı şekilde ayetlerle açıklamıştır.

Öz, Müslümanların Ehl-i Kitap (Yahudilik ve Hıristiyanlık) ile ilişkileri üzerinde uzunca durmuştur. Mü'minlerin münafıklarla olan münasebetine değinen yazar, onların; yalancı ve yalan yere yemin etmelerini, önce inanmış sonra inkâr ettiklerini, anlayışsız, iri-yarı, sözleri dinlenir olmalarına rağmen içi boş kütük, korkak, kibirli, düşman ve aynı zamanda Allah'ın onları bağışlamayacağı kişiler olduklarını ayetlerle belirterek (s. 155-156) kadın münafıkların varlığını/olduklarını da hatırlatmıştır. Arap, Yahudi ve Bedevi münafıklara değindikten sonra, kafalarında şüphe, kalplerinde hastalık bulunanlardan da bahsetmiştir.

Müellif, Müslümanların Medine çevresinde olan kabilelerle kurulan ilişkilerine değinmiş, Medine'ye dost veya düşman olan kabilelerin varlığını belirtmiştir. Resul'ün de her beşer gibi ölümlü olduğunu, diğer Peygamberler gibi Hz. Muhammed'in de öleceğini veya öldürüleceğini izâh ederek vefatına değinmiştir. Ayetlerin, elçinin ölümünden sonra inananların eski hallerine dönmeleri için uyarıldıkları hususunu da

<sup>8</sup> 22/Hac, 39.

<sup>9</sup> 61/Saff, 14.

<sup>10</sup> Bedr, Uhud, Hendek, Hudeybiye, Mekke'nin Fethi, Huneyn, Tebuk ve Seriyeler.

<sup>11</sup> Üç bin melek yardımı, 3/Âl-i İmrân, 124.

<sup>12</sup> 9/Tevbe, 25-26.

dile getirmiştir (s. 164-167). Yazar bu bölümde son olarak, Peygamber'in özelliklerini Kur'an'da geçtiği şekilde maddeler halinde toplamıştır<sup>13</sup>.

Öz, Peygamber'in özelliklerini saydıktan sonra dördüncü bölüme yani Peygamberin ailesini, eşlerinden başlayarak anlatmıştır<sup>14</sup>. İfk hâdisesini ve Tahrir olayına da değinen yazar, Peygamber'in aile hayatına çok az yer vererek bölümü bitirmiştir (s. 174-177).

Beşinci ve son bölümde müellif, Müslüman toplumun sosyal yapısı üzerinde durarak, yeni bir toplum inşasında yapılması/yapılmaması gerekenleri 'Emredilenler'<sup>15</sup> ve Yasaklananlar<sup>16</sup> şeklinde olmak üzere maddeler halinde ayetleri sıralamış (s. 182-191) ve en sonunda bibliyografyasını vererek eserini sonlandırmıştır (s. 192). Sayın Öz'e, bu kıymetli eserinden dolayı teşekkür eder, bu alandaki çalışmalarının devamını dileriz.

---

<sup>13</sup> Toplam madde sayısı 99 tanedir.

<sup>14</sup> Kur'an, Peygamberin yaptığı evliliklerin sadece Zeyd'in eski hanımı ile yaptığı evliliği – geleneği yıkmak için- anlatır. (Zeyneb bnt. Cahş)

<sup>15</sup> 77 madde de toplamıştır.

<sup>16</sup> 70 madde de toplamıştır.



---

## TOPLANTI & GEZİ

---

### Tuleytula Notları

#### Tuleytula Notes

Fatih Erkoçoğlu\*

Bundan 3 yıl önce, ilk defa Müslüman Arapların Tuleytula, İspanyollar'ın Toledo dedikleri şehre gitmiştim. Portekiz'e yapmış olduğumuz bir haftalık gezi programı dahilinde burayı da görebilmek için Lizbon'dan (el-Uşbûne) trenle Madrid'e oradan da hızlı trenle Toledo'ya vardık. Çok hızlı bir gezi planı yaptık. Tur otobüsüyle şehri iki defa turladık, önemli yerlerin fotoğraflarını çektik. Birkaç tane de Toledo çeliğinden yapılmış kılıç alarak hızla Lizbon'a geri döndük.

Gel zaman git zaman Tulaytula hep aklımdaydı. Bu önemli İslâm kentine daha fazla vakit ayırmam gerektiğini düşünüyordum. Prof. Dr. Mehmet Azimli hocamla kararımızı verdik ve 23-26 Mart 2017 tarihleri arasında iki gece Toledo'da bir gecede Madrid'de olmak üzere üç günlük bir organizasyon yaptık. Promosyon biletlerimizi zaten aylar öncesinde almış, otellerimizi de ayırmıştık. Bize düşen ise sadece sefer vaktinin beklenmesiydi.

23 Mart sabahı İstanbul'da Mehmet Azimli hocamla buluşup, hava-limanında onun ikramı olan mükellef bir kahvaltı sonrasında uçağımıza bindik. Rahat bir yolculuk sonrasında Madrid Barajas Uluslararası Havalimanına indik. Hiç vakit kaybetmeden Madrid'in güney garı Atoc-ha'dan hızlı trenle 71 km mesafede yer alan Toledo'ya vardık. Hava yağmurlu idi. Aslında hava durumu tahminleri çok da soğuk olmayaca-

---

\* Doç. Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Tarih Bölümü, fatiherkocoglu@hotmail.com



đını belirtiyordu, fakat iki g¼n boyunca yağmur ve soğuk bizi bekliyordu.

Gardan kiraladığımız taksi ile Őhrin dar sokaklarından geçerek San İsabella kilisesinin hemen karşısında yer alan otelimize ulaŐtık. Ben otelin en uygun fiyatlı olanını tercih etmiştim, fakat eski bir konak g¼r¼n¼m¼ndeki otelimize girince, burasının gayet konforlu olduğunu fark ettik. Toledo kentinin tarihi dokusu içerisinde (Rabbime hamd olsun) iki gece geğirdik.

Otelimiz Őhrin merkezine oldukęa yakındı. Aslında Şehir k¼ę¼kt¼. Hemen her yer neredeyse y¼r¼me mesafesinde idi. Yanımızdaki erzaklardan bir Şeyler atıŐtırdıktan sonra hocamla Őhrin g¼zelliklerini keŐfe baŐladık.



**Toledo** (Otelimizde bulunan duvardaki tablodan çekilmiŐtir. F. Erkoçoğlu Arşivi)

Toledo'ya gelmeden önce Toledo çeliğinin Őhretini duymuştum. İlk geliŐimizde de birkaç tane kılıç aldığımızı yukarıda söylemiştim. Fakat Őhrin sokaklarında dolaŐırken, biręok ¼r¼nle birlikte bilhassa Toledo çeliğinden imal edilen silahların b¼y¼k bir yekun olduğunu fark ediyorsunuz. Ővallye zırhları, kalkanlar, mızrak, ok, yay ve miğerler. Toledo'lular bu sahada üretim ve pazarlamayı iyi biliyorlar. D¼kkanlarda farklı modellerde ve b¼y¼kl¼kte kılıçlar, hatta kendi imal ettikleri Samuray katanaları dahi satılmaktadır. Ayrıca masa ¼zerinde minyat¼r

kılıç örnekleri, mektup açacakları, piştovlar, minyatür top ve mancınıklar daha ne ararsanız hemen hepsi var. Bu arada bunlar benim ilgimi çekenler. Başka ürünler de teşhir ediliyor. Birkaç dükkana girdik. Bir miğfer dikkatimi çekti. Kınıyla bir düz kılıç, minyatür bir mancınık ve bir eski top. Niyetim bunları almaktı. Ama henüz gelmiştik ve piyasayı bilmemiz gerekiyordu. Ertesi günün akşamına kadar çeşitli dükkanlarda fiyat tespiti yaptım. Bu ürünler ilk girdiğim dükkanda çok daha uygun fiyatta idi. Çok az bir pazarlık payı oldu. Geçen yazımda Trier kentinde bir Roma miğferini alamadığımı söylemiştim, şimdi ise artık bir miğferim var. Yukarıda söylediğim kılıç ve minyatür objeleri aldım. Alış veriş faslını böylece bitirmiştik. "Toledo'ya alış veriş için mi geldiniz" dediğinizi duyar gibiyim. Hem ziyaret hem ticaret bizimkisi. Ama bu konunun ihmal edilmemesi gerektiğini düşünüyorum. Zira belli ölçülerde ülkemizin bazı şehirlerinde kılıç imali gerçekleştirilmiş olsa da turistik anlamda uluslararası boyutta hiçbirinin Toledo'nun eline su dökemediği açıktır. Yüzlerce dükkanda binlerce kılıç ve benzeri obje. Herhalde bunlar süs olsun diye yapılmamışlardır. Şehrin tarihi değerleri kadar bu ürünlerin imalatı da İspanya ekonomisine büyük katkı oluşturduğu fark edilmektedir. Bilhassa harcadığım para için konuşuyorum. Bizde de Diriliş Ertuğrul dizisiyle paralel olarak Kayı armalı kemerler, bayraklar, minyatür asker ve börtler ön plana çıkmakta ve kılıçlar imal edilmekte olup bunun yeterli olmadığını burada hatırlatmak isterim.

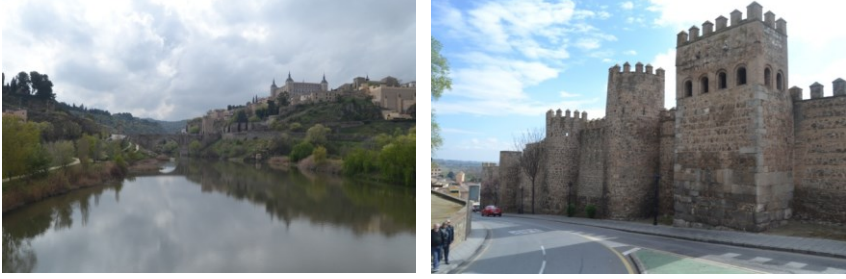




Konumuza dönecek olursak eğer Toledo yani Tuleytula bizim için ne ifade ediyor? Daha önce yine bu sütunlarda belirttiğimiz üzere bunun gibi bazı şehirler var. Bilhassa Müslüman Arapların hitap ettiği şekliyle burada yazmayı tercih ediyorum. Bu şehirleri biz Türklerin yeniden gündemine sokmak için böyle ifade ediyorum.

İslam fetihleri öncesinde Hıristiyan İspanya üzerinde hakimiyetini tesis eden Vizigotlara başkentlik yapan bir kent Tuleytula. Kuruluşu daha eskilere uzanan şehir, 193 yılında Roma hakimiyetine girdi. VI. yüzyılın ikinci yarısında ise Vizigot hükümdarı Leovigild tarafından ülkenin başkenti yapıldı. Bu dönemde gerçekleşen Toledo konsillerinin kilise tarihi bakımından önemli olduğu belirtilmektedir. Tuleytula, 28 Ramazan 92 (19 Temmuz 711) tarihinde kazanılan Lekke zaferi sonrasında, hızlı fetih organizasyonu çerçevesinde, İslâm hakimiyetine girmişti. Tacuh (Tajo) nehrinin bir bükümü içerisinde ve üç taraftan nehirle kuşatılan şehrin, bilhassa nehir güzergahı oldukça yüksek ve dik bir konumdadır. İslâm fetihleriyle birlikte önce İsbiliyye (Sevilla) ardında da Kurtuba'nın idare merkezi olmasıyla, Vizigotların başkenti siyasi üstünlüğünü kaybetmişse de Hıristiyanlar nezdinde dini hayatın merkezi olma vasfını muhafaza etmiştir. Şehirde Müslümanlaşma başladı ve burası ileriki dönemlerde şehir halkının da desteklediği muhtelif isyanların merkezi oldu. XI. yüzyılın başlarında Emevî idaresinin zayıflaması ile Berberi asıllı Zünnûniler 1036 yılında şehri ele geçirdiler ve emirlik-

lerinin merkezi yaptılar. Onların idaresinde 1043-1075 yılları arasında şehir X. yüzyıldan sonraki en uzun barış, istikrar dönemlerini geçirdi. Şehirde bilimsel hayat canlılığını korudu. İlmî ve edebî faaliyetler desteklendi. Bu dönemlerde Arapça, şehirde yaşayan üç dinin mensupları tarafından yaygın bir şekilde iletişim, bilim ve edebiyat dili olarak kullanıldı.



1075 yılından itibaren ise kara bulutlar Tuleytula'nın üzerinde doluşmaya başladı. Gerisinde kaybedilen toprakların yeniden kazanma arzusu kadar, Endülüs'teki İslam varlığına son verip, Katolik Hıristiyanlığı yeniden ülkenin yegane dini haline getirme isteği olan *Reconquista*'nın ilk faaliyeti burada kendisini gösterecektir. Yeni Zünnûnî emiri tecrübesizdi. Büyük sorunlar baş gösterdi. Bir diğer emirlik Benî Hûd'un saldırılarına karşı koyamadı. Bir ara şehri terk etmek zorunda kaldı. Kastilya-Leon kralı VI. Alfonso'dan aldığı asker desteğiyle şehri yeniden ele geçirdi. Ama insiyatif artık Hıristiyanlara geçmişti. 1081 yılından itibaren şehir Hıristiyanların muhasarası altına girdi. Şehir ikiye bölündü. Bir grup Murabıtlar'dan gelecek yardımı bekleme taraftarı iken diğer grup ise bir antlaşma ile Hıristiyanlara tabi olmak istiyorlardı. Şehrin idarecisi Zünnunî emiri Yahya el-Kâdir yaptığı gizli bir antlaşma ile şehri Hıristiyanlara teslim etti (1085). Kralın verdiği taahhütlere rağmen birçok Müslüman şehri terk ederek daha güvenli yerlere yerleştiler. Daha küçük bir grup ise şehirde kaldı. Böylece Tuleytula'nın işgaliyle birlikte ilk defa Hıristiyan hakimiyeti altında kalan ilk Müslüman topluluğu ortaya çıkmış oldu. Bu Müslümanlara "Müdeccen (İspanyolcası *Mudejares*'dir)" denilecektir. Mağrib'ten Endülüs'e geçen Murâbitlar, 1086'da Zellâka savaşında Hıristiyanları ağır bir yenilgiye uğratmış olsa da artık şehir Müslümanlar tarafından geri alınamayacaktır.



Seville'da Palaze de Espana'da Tuleytula'nın teslimini gösteren seramik tablo

1085'te Tuleytula'nın düşmesi Endülüs Müslümanları üzerinde bir şok etkisi yarattı. Bu kayıp aslında Türklerin 1071 yılında kazandıkları Malazgirt Savaşı ile Anadolu'nun kapılarını aralamalarına bir nazire gibi değerlendirilebilir. Zira Türkler doğudan, Doğu Hıristiyan topraklarına giriş yaparken, Batı İslam dünyasında ise durum vahim bir boyuta dönüşmek üzeredir. Tuleytula'nın düşmesinden kısa süre önce Akdeniz sahillerinde güney İtalya'da hüküm süren Norman yöneticilerden, Papa II. Nicolaus'un resmen Sicilya dükü olarak tanıdığı Roberto Guiscardo'nun kardeşi I. Roger, 1061'de Messina, 1071'de Katanya ve 1072'de Palermo'yu ele geçirmişti. 1091 yılında Noto'nun zaptıyla da adada iki yüz yıldır süren İslâm hakimiyeti tamamıyla sona ermiş oldu.

Tuleytula'nın düşmesi de Hıristiyanlar için büyük bir sevinç kaynağı olacaktır. Muhtelif sosyo-ekonomik hususlar üzerinde durulmakla birlikte belki de Avrupa ve Türk-İslâm dünyasında derin izler bırakmış ve Ortaçağ'ın en büyük din merkezli savaşları olarak ortaya çıkacak olan Haçlı seferlerinin ilk coşkusu bu kazanımların ardında aramız gerekecektir. Zira Hıristiyanlar artık Müslümanları yenmeyi



öğrenmişlerdir. Giderek Hıristiyan dünyası güçlenmeye başlarken, Müslümanlar bölünerek güçlerini kaybedeceklerdir. Mağrib'den gelen destek (Murabıt (1091-1147) ve Muvahhid (1146-1248) idaresi) bir süre daha bölgede Müslüman varlığını muhafaza etse de bilhassa Kuzey Afrika'nın karışık muhtelif emirliklerin oluşumu Endülüs Müslümanlarını zor duruma sokacaktır. 1236'dan 1250 yılına kadar Hıristiyan orduları, sadece 1492 yılına kadar varlığını sürdürecektir olan Gırnata Sultanlığı'nın küçük arazisi dışında Müslümanların bölgedeki bütün topraklarını istila ettiler.

İşte bu tarihi malumat ve bunların hissettirdikleri ile Mehmet Azimli hocamla birlikte Tuleytula sokaklarını arşınıyorduk. Duvarların dili olsa da konuşsa. Dış surlar halen koruma altında. Şehri gezerken tesadüfen geçtiğimiz giriş kapılarından birinin hemen yanında (Bâbu Merdûm Camii) yer alan cami mahzun halde idi. Halen müze olarak kullanılan yapının içerisine 5,60 euro karşılığında girme imkanı bulduk. Yapı küçüktü, dış cephesinden cami olduğu anlaşılıyordu. Fakat içerisinde haça gerilmiş İsa heykeli konulmuştu. Bütün müdahalelere rağmen "yapı ben camiyim" diye bağıyordu. İçerisine girdiğimde kimsecikler yoktu, fırsattan istifade caminin ezana hasretini gidermek için hemen bir ezan okudum. Dış cephesinde karakteristik at nalı kemerler ve bir kısmı kaybolmuş Arapça yazılar dikkati çekiyordu. Bu cami günümüzde *Mesquita del Cristo de la Luz* olarak anılmaktadır.



Hocamla Şehri gezmeye devam ediyorduk. Hava kararınca otelimizde yer alan bir broŐurdeki Endülüs hamamına gitmeye karar verdik. Akşam karanlığında sora sora ancak hamamı bulabilmiŐtik. Hamamın giriŐinde *Banos Arabes Medina Mudejar* yazıyordu. Bu bahaneyle Şehrin gezmediğimiz Yahudilere ait olan kısmını da görmüş olduk. Hamamın iÇerisine girdiğimiz hoş bir konsept sizi karşılıyordu. Fonda ılan müzik Arap musikisi idi. LoŐ ve renkli bir ortam. Duvarda kilimler asılmıŐ, yerlerde ahşap tabureler vardı. Camlı kapalı dolaplarda ise fondaki ılan musikinin cdleri, ayakkabıların konulacağı hasırdan kutular, bir miktar kitap, sabun ve Őampuanlar. Atnalı kemerli ahşap kapıdan aŐađıya doğru indik. Binanın zaten dış cephesinden de orjinal olduğu anlaşılıyordu. Dehliz gibi merdivenli koridordan soyunma odasına, oradan da daha aŐađıya indik. Kenarlarda kandiller ortamı ıŐıtıyordu, önünde oluğu olan, Endülüs Emevi zevkini yansıtan bitki motifli tezyin edilmiş seramik duvarın iÇerisinde iki adet lüleden soğuk su iŐilebiliyordu. Buradan yine merdivenle aŐađıya indik. Havuzların giriŐinin olduğu geniş hole vardık. Üst kısmı dört adet mermer sütun ileyordu. Duvarda alıŐıdan yapılmış Arabesk motifler vardı. Mermer sütunlardan bir tanesi, oturulması işin boylu boyunca uzatılmıŐtı. Önünde ise iÇerisinde bardakların ve bir ileydanlığın olduğu bir tepsi vardı. İkram edilen ileydan aroması ık hoŐtu. Duvarlarda Őerit halinde İbranice, Arapça ve Latince yazılar vardı. Őansımıza hemen hiÇ kimse yoktu. Bu da bize iÇeride fotoğraf ve kamera kaydı yapmamıza imkan sağlıyordu. Havuzlar ayrı idi, fakat aradaki kemerler diğer kısımları görmemize imkan veriyordu. Daha sıcaktan soğuğa doğru üç adet havuz vardı ve bunlar derin değillerdi. İŐerlerinde uzanıp rahatımıza baktık, keyfini ıkırdık. Kimler gelmiŐ kimler geŐmiŐ diye düşüncelere daldık. İÇeride bir saat kadar kaldığımız bu hamam faslının, güzel ve hoş bir tecrübe olduğunu ifade etmek isterim.



Ertesi günü tur otobüsüyle iki defa şehrin etrafını dolaştık. Tajo nehri çevrelediği tepelerden çok sayıda fotoğraf çektikten sonra merkezde otobüsten inmiş, al-Cazar denilen büyük yapının müze kısmının öteki tarafında giriş yapılan, en üst katta kafe olarak kullanılan kısma çıkmış ve oradan şehrin fotoğraflarını çektik. Hemen bir alt katta ise bir halk kütüphanesi vardı. Henüz gelen kitaplara şöyle bir göz gezdirebildik. Piri Reis ile ilgili gelen bir kitap dikkatimizi çekmişti. Ardından 5 euro karşılığında al-Cazar'ın içerisinde yer alan *Museo Del Ejercito*'ya (Ordu müzesi) girmiştik.

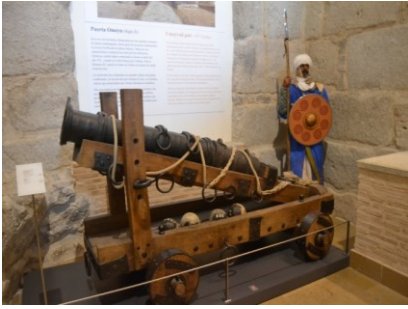
al-Cazar, adı üstünde el-Kasr (saray) dört tarafında yüksek kare kulelerin yer aldığı, kare bir bina idi. Temelinde yapılan arkeolojik kazılarda, tarihe ışık tutacak önemli malzemeler bulunmuş ve burası halen sit alanı olarak muhafaza altına alınmıştır. Bu kısımdan üst kısma büyük payandalar yapılmış, böylece yapı daha fonksiyonel hale getirilmiştir. Burada oluşturulan sergilerde Bronz çağından itibaren Roma, Vizigot, Arap ve Hıristiyan dönemleri yer yer gösterilmeye çalışılmıştır. Roma öncesinde bu kısım depo, Roma döneminde ise bir sarnıç olarak kullanılmıştır. IX ve X. yüzyıllarda ise Endülüs Emevileri burasını kale olarak kullanmıştır. Burada Emevilerden kalma kemer ve duvar kalıntıları görülebilmektedir. Yapı XIII. yüzyılda ise bir Ortaçağ Kalesi'ne dönüştürülmüştür. Günümüze kadar muhtelif yangınlar geçirmiş, 1936



yılındaki iç savaşta tahrip görmüş, 1950'de tamir edilmiş, 2010 yılında ise bizim ziyaret ettiğimiz müze halini almıştır.

Aslında bu müzenin dışarıdan bakınca hiç de bu kadar zengin olabileceğini düşünmemiştim. Fakat içerisine girdiğimizde saat iki idi. Mesai biterken biz de müzeyi ancak bitirebilmiştik. Bu müzenin ziyareti neredeyse yarım günümüzü almıştı. Muhtelif dönemlerden onbinlerce objenin sergilendiği zengin bir müze idi. Gezerken yorulmuştuk, fakat değmişti. Derslerimde kullanabileceğim epeyce bir materyal fotoğraflamıştım. Tematik tur denilen kısımda topların sergilendiği bölüm, sancaklar, silahlar, piştovlar, tüfekler, madalyalar, al-Cazar tur denilen kısımda bir Emevi kapısı ve atların ahırını yer alıyordu. Kapıda eski bir top vardı. Elinde kalkanı ve mızrağı ile bir Müslüman asker bekliyordu. Bunların dışında bu müze çok geniş bir minyatür koleksiyonuna sahipti. Gırnatalı askerlerin minyatürlerini özellikle fotoğrafladım. İspanya ordusu üniformaları, muhtelif koleksiyonlar, kriptalar, sarnıçlar ve etnoğrafik miras yer alıyordu. Tarihi tur kısmında ise İspanya krallığının geçirdiği evreleri ve dönüşümleri, tablolar ve muhtelif objelerin sunumu ile günümüze kadar görme imkanı bulabiliyorsunuz. Ayrıca al-Cazar'ın üst katlarında V. Charles avlusu, imparatorluk merdivenleri, şapeli ve sarmal merdivenler de görülebilmektedir. el-Meriye'nin anahtarlarının teslim edilişini tasvir eden tablo can sıkıcı idi. İspanya, Protekiz ve Avusturya gibi hemen birçok Avrupa ülkesinde sokaklarda, müzelerde, merkez istasyonlarında bu tür tablo ve heykellere rastlamak imkandindedir. Kanaatimizce İspanyollar bunu çok daha belirgin bir şekilde yapmaktadırlar.





Yıllar önce Ankara'da Patronato Nacional Del Turismo'nun yayınladığı *Toledo (200 Laminas)* adlı bir kitabı bit pazarından satın almıştım. İçerisinde Toledo'nun on yıllarca önceki halini gösteren tam 200 adet siyah beyaz fotoğraf vardı. Kitabın ne zaman basıldığı ve içerisinde yer alan fotoğrafların ne zaman çekildiğine dair herhangi bir bilgi yer almıyordu. Bu kitabın sekizinci sayfasında yer alan bir fotoğraf çok dikkatimi çekmişti. Bu fotoğraf nereden baksanız altmış ya da yetmiş yıl önceki Toledo şehrine aitti. Diğer fotoğrafı ise bu gidişimde çektim. Avrupa kentlerinin genelinde olduğu gibi yıllar geçse de tarihi dokunun silüetinin bozulmadığına dair güzel bir örnek olduğu için bu fotoğrafları burada vermeyi uygun gördüm.



Toledo kitabından

F. Erkoçoğlu Arşivi

Evet, İspanyollar Toledo'nun İslâmi hususiyetlerini olduğu gibi bırakmamışlar, fakat kendilerine ait değerleri imkanları ölçüsünde restore ederek günümüze kadar gelmelerini sağlamışlardır. Aslında şehrin sokaklarında gezerken yer yer bir Ortaçağ kenti havasını size yaşatan Toledo, işte tam da bundan dolayı yüz binlerce turisti yaz kış ağırlamaktadır. Havaaların soğuk olmasına rağmen, sokaklarda çok fazla sayıda turist görmemiz bundan kaynaklanıyor olsa gerek. Bizim de tarihi özelliklerinin küçük dokunuşlarla muhafaza edilmesiyle, canlandırılabilir o kadar çok kentimiz bulunuyor ki Mardin, Diyar-ı Bekir, Ahlat, Mostar gibi köprüler kenti olan Bitlis, Divriği, Ani ve Kars. Hem muhteşem tarihi hem de güzel coğrafyası ile bu ortaçağ kentlerimizin, yurt içi ve dışından gelecek pek çok misafiri ağırlayarak aynı zamanda bu konularıyla, bölgedeki işsizlik için büyük bir istihdam alanı yaratabilecek potansiyele sahip olduklarını düşünüyorum.

Toledo'da iki günümüz oldukça berketli geçmişti, buradan da sekiz asır süren İslam hakimiyetinde Müslümanların kurduğu şehirlerden birisi olan Macrît'e (Madrid) döndük. Bir gece de burada kalmayı planladık. Bağajlarımızı istasyondaki ücretli depolara yerleştirip daha süratli bir şekilde şehri gezmeye koyulduk. Ben daha önce de buraya gelmişim. Gezdiğim dolaştığım yerler hafızamda canlıydı. Madrid'te oldukça makul fiyata tuttuğumuz yer ise şehrin neredeyse tam merkezinde idi. Bordadores caddesinde yıllar önce de yemek yediğimiz bir Türk lokantasında karnımızı doyurmuştuk.

Artık dönüş vakti gelip çatmıştı. Pazar günü saat 10 sularında havalimanına vardık. Aldığımız kılıçlar ve bagajlarımızdan kurtulduktan sonra, ellerimiz boş olduğu halde uçağımızı bekledik. Takriben beş saate yakın süren bir uçuş sonrasında Atatürk Havalimanı'na ikindin sonrası indik. Ankara'ya olan uçağımız için takriben altı saatlik bir süremiz vardı. Azimli hocamın durumu da benim gibiydi. Bu arada hocama tramvayla Kabataş'a kadar gidip gelmeyi, Eminönü'nde de inip balık yemeyi teklif ettim. Tramvayla tarihi yarımdayı gezerek, Kabataş'a kadar gittik. Dönüşümüzde ise Karaköy'de indik ve aslında yıllardır gitmeyi arzu ettiğim, ama bir fırsat olup da gidemediğim Arap Camii'ne gitmeye karar verdik. Bu bir tesadüf mü tevafuk mu artık bilemiyorum. Tuleytula ve Madrid'den gelirken İstanbul'da Sultan I. Ahmed'in (1603-1617), Osmanlı Devleti'ne sığınmak isteyen Endülüs Müslümanlarına yardımcı olarak, İstanbul'a getirdiği Moriskolar (İspanyol hakimiyeti altında yaşayan zorla Hıristiyanlaştırılmış eski Müslümanlara verilen ad) için yaptırdığı Arap Camii'ni ziyaret ediyorduk. Akşam namazını cemaatle kıldıktan sonra yürüyerek, bir taraftan boğaz bir taraftan Haliç'in havasını teneffüs ederek tarihi yarımdaya geçtik. Sahilde balıklarımızı afiyetle yedikten sonra, tekrar tramvaya binerek geldiğimiz gibi havalimanının yolunu tuttuk. İtiraf edeyim, bir teşehhüt miktarı da olsa boğaz havası yaradı.



Arap Camii



---

TOPLANTI & GEZİ

---

**İLAMER VII. Uluslararası Öğrenci Sempozyumu: İslâm Medeniyetinin Yapı Taşları (10-12 Mayıs 2017 / ANKARA)**

Pakize Köytepe\*

İslâmi İlimleri Araştırma ve Yayma Vakfı (İSİLAY) bünyesinde çalışmalarını devam ettirmekte olan İlahiyat Araştırmaları Merkezi (İLAMER) tarafından her sene ilmi bir gelenek olarak tertip edilen “İslâm Medeniyetinin Yapı Taşları” ana temalı uluslararası öğrenci sempozyumunun bu yıl yedincisi 10-12 Mayıs tarihleri arasında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nde gerçekleştirildi. Bu sene “Geçmişten Günümüze Din Anlayışı Farklılıklarını Belirleyen Etkenler” alt başlığı ile gerçekleştirilen sempozyuma farklı üniversitelere bağlı çok sayıda öğretim görevlisi ve öğrenci katıldı.



---

\* Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve İLAMER İslam Tarihi ve Sanatları Grubu Öğrencisi



10 Mayıs Çarşamba günü Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yunus Emre Konferans Salonu'nda açılış yapıldı. Sempozyum açılışından bir gün önce fakültemize ve ilim dünyamıza onlarca yıl hizmet etmiş olan, çok değerli sayın Prof. Dr. İbrahim Sarıçam'ın vefat haberini almıştık. Sempozyum bizler için buruk başlamıştı. Aynı gün sabahında merhum hocamız için Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi avlusunda başta sayın rektörümüz Prof. Dr. Erkan İbiş olmak üzere geniş bir katılım eşliğinde bir cenaze töreni düzenlendi. Okunan Kur'ân-ı Kerim ve aşırı sonrasında yapılan rektör bey ve mesai arkadaşlarının hocamız hakkındaki kısa konuşmaları sonrasında kıymetli hocamızı ebedî istirahatgâhına uğurladık.



Bu törenin akabinde, sempozyumun açılış konuşmasını İLAMER öğrenci Sempozyumu düzenleme kurulu Başkan Yardımcısı Doç. Dr. Abdülmecid İslamoğlu gerçekleştirdi. Ardından Diyanet İşleri Eski Başkanı İSİLAY Vakfı Mütavelli Heyeti Başkanı

Lütfi Doğan, Gazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Celal Türer, İLAMER Öğrenci Sempozyumu Düzenleme Kurulu Başkanı Eyüp Baş ve Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı Prof. Dr. İsmail Hakkı Ünal'ın konuşmaları icra edildi. Açılış konuşmalarının ardından bu sene önceki sempozyumlardan farklı olarak ilk defa uygulanan Açılış Konferansı ile programa devam edildi.

Açılış Konferansını "Din Anlayışlarının Tipolojileştirilmesi" başlığı ile Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğretim üyesi Prof. Dr. Sönmez Kutlu gerçekleştirdi. İlgi ile takip edilen konferansın ardından ilk oturum gerçekleştirildi.

İlki 7-8 Mayıs 2011 tarihinde tertip edilmiş ve her yıl mayıs ayı içerisinde gerçekleştirilen, farklı üniversitelerin öğrencilerin katılımı ile ilmi bir gelenek halini alan İLAMER Öğrenci Sempozyumu'muza, bu sene katılımın ve ilginin artmış olduğu dikkatleri çekmiştir. Muhtelif üniversitelerden çok sayıda öğrencinin katıldığı sempozyumda diğer senelerde uygulananndan farklı olarak hem Yunus Emre Konferans salonunda hem de Ebu Hanife salonunda oturumlar gerçekleştirildi.



Toplam 22 farklı üniversiteden 78 öğrenci tebliğci ya da müzakereci olarak sempozyumda yer aldı. Sempozyumda görev alanlar tebliğ sunanlar arasında sadece lisans değil kayda değer sayıda yüksek lisans ve doktora düzeyinde öğrenciler de bulunmaktadır. Üç gün süren sempozyum ilk gün açılışın ardından tek oturum sonraki iki gün hem Yunus Emre Konferans Salonu'nda hem de Ebu Hanife Salonu'nda eş zamanlı olarak 14 oturum olmak kaydıyla 15 oturumda gerçekleştirildi.

Tebliğler muhtelif üniversitelerde görev yapan araştırma görevlileri tarafından müzakere edildi. Katılımcı öğrencilerin hazırlamış olduğu tebliğlerin müzakeresi, tebliğlerin basımından önce eksiklerinin giderilip geliştirilmesi hususunda büyük ehemmiyet arz etmekte olduğu izah-  
tan varestedir. Bu hususun öğrenci arkadaşlarımızın ileriki zamanlarda hazırlayacakları yeni akademik metinlerine ve yazım teknik yöntemlerinin geliştirilmesine büyük katkı sağlayacağı açıktır.



“İslam Medeniyeti Yapı Taşları” sempozyumunda sunulan tebliğlerin ve müzakerelerin başlangıcından bugüne kadar her sene düzenli olarak basımının gerçekleştirildiğini de ayrıca burada belirtmek gerekmektedir.



Sempozyum sonunda Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü öğretim üyesi Prof. Dr. Nahide Bozkurt, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü öğretim üyesi Prof. Dr. Zeki Salih Zengin ve Kırıkkale Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Fıkıh ABD öğretim üyesi Yrd. Doç. Dr. Adem Yıldırım değerlendirme konuşmalarını yaptılar.

Ardından kapanış konuşması Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Tarih Bölümü öğretim üyesi Doç. Dr. Fatih Erkoçoğlu tarafından yapıldı. Yapılan konuşmalarda bu sene sempozyuma teveccühün arttığı, sempozyumun öğrenciler için bir heyecan vesilesi olduğu, farklı konularda araştırılmaların sunulduğu büyük bir ilmi şölen havasında geçtiği belirtildi ve lisans düzeyindeki öğrencilere sunulan bu sempozyum fırsatının ilerleyen zamanlarda ilmî araştırmalara yönelecek öğrenciler için bir ön hazırlık olduğu hususlarına büyük dikkat çekildi. Konuşmacılar son olarak sempozyuma katılan ve sempozyumun düzenlenmesi aşamasında emeği geçen herkese şükranlarını sundular.

---

VEFAYÂT

---

## Siyer'e Adanmış Bir Ömür: Prof. Dr. İbrahim Sarıçam (1953-2017)

Pakize Köytepe\*



1953 senesinde Bartın'da doğan ve İslam Tarihi alanında sayısız birçok değerli esere imza atan Prof. Dr. İbrahim Sarıçam hocamız uzun bir süredir mücadele ettiği hastalıktan kurtu-

lamayarak 64 yaşında iken 9 Mayıs 2017 tarihinde vefat etmiştir.

Cenazesi 10 Mayıs 2017 tarihinde uzun yıllar hizmet ettiği Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi avlusunda yapılan törenin ardından Ankara Hacı Bayram Cami'nde öğlen namazını müteakip, Diyanet İşleri Başkanı Prof. Dr. Mehmet Görmez hocamızın kıldırıldığı cenaze namazı sonrasında sevdikleri tarafından dualar eşliğinde son yolculuğuna uğurlanmıştır.

Diyanet İşleri Başkanı Prof. Dr. Mehmet Görmez, cenaze merasiminde yaptığı kısa konuşmasında ilim dünyasının nâdide değerlerinden biri olan Prof. Dr. İbrahim Sarıçam için "Peygamber Efendimizin haya-

---

\* Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve İLAMER İslam Tarihi ve Sanatları Grubu Öğrencisi

*tını eserlerinde en güzel şekilde anlatan hocamıza Allah'tan rahmet, ailesine ve sevenlerine baş sağlığı diliyorum” ifadesi ile helallik istemiştir.*

Merhum hocamızın cenazesi Karşıyaka mezarlığında toprağa verilmiştir.

İbrahim Sarıçam, 1982 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. 1985-1989 yılları arasında T. C. Esen Başkonsolosluğunda Diyanet İşleri Başkanlığı din görevlisi olarak çalıştı. 1991 yılında “Emevi-Hâşimi Mücadelesi” isimli teziyle doktorasını Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde tamamladı. 1994 senesinde doçent 2001 yılında ise profesör unvanını aldı. Öğretim üyesi olduğu Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde Siyer, İslam Tarihi, İslam Medeniyeti Tarihi, Çağdaş Siyer Araştırmaları, İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Batı Literatüründe Hz. Muhammed derslerini verdi.

Sadece Türkiye içerisinde değil, yurtdışında da birçok çalışmaya katılan ve kıymetli katkılarda bulunan İbrahim Sarıçam, 1992-1993 tarihleri arasında Mısır Kahire Üniversitesi'nde araştırmacı olarak görev yaptı. 1997 senesinde Almanya'nın Wiesbaden-Frankfurt Üniversitesi'nde misafir öğretim görevlisi olarak çalıştı. Bochum ve Münster Üniversiteleri'nde üç ay süresince “İngiliz ve Alman Oryantalizminde Siyer Çalışmalarının, Türklerin ve AB Halklarının Peygamber İmajına Etkisi” adlı TÜBİTAK Projesi ile ilgili araştırmalarda bulundu. Nürnberg-Erlangen Üniversitesi'nde 2008 Haziran tarihinde İslâm Medeniyeti Tarihi dersi ile, misafir Profesör olarak görev yaptığı bu süreçte Strazburg ve çevresinde bir dizi konferans verdi.

İngilizce,Almanca ve Arapça bilen İbrahim Sarıçam evli ve biri kız biri erkek iki çocuk sahibidir.

### **Eserleri**

#### **Kitapları:**

- *Hız. Ebû Bekir*, TDV yayınları, 1997.
- *İlk Dönem İslam Tarihi*, Anadolu Üniversitesi yayınları, 1998.

- *Emeviler* (İrfan Aycan ile), TDV yayınları, 1999.
- *Emevî Haşimî İlişkileri*, TDV yayınları, 1999.
- *Hz. Peygamber'in Çağımıza Mesajları*, TDV yayınları, 2001.
- *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, DİB yayınları, 2003.
- *İslam Medeniyeti Tarihi* (Seyfettin Erşahin ile), TDV yayınları, 2005.
- *Hz. Ömer*, TDV yayınları, 2010.
- *İngiliz ve Alman Oryantalistlerin Hz. Muhammed Tasavvuru*, (Mehmet Özdemir ve Seyfettin Erşahin ile) Nobel Yayınları, 2011.
- *Hz. Osman*, TDV yayınları, 2014.
- *Bartın-Çakırömerağa Köyü'nde Bir Ailenin 365 Günü*, Bartın Belediyesi Yayını, Bartın 2015.

#### **Makaleleri:**

- "Emevilerin Fatimilere Karşı Bir İktidar Denemesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara, sayı: XXXV, 1996.
- "Kümeýt b.Zeyd el-Esedî ve Hâşimiyât'ı -I-", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: XXXVII, Ankara 1998.
- "Kümeýt b.Zeyd el-Esedî ve Hâşimiyât'ı -II-" *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: XXXVII, Ankara, 1998.
- "İlk Dönem İslam Tarihinde Din İstismarı", *İslamiyât*, sayı 3, Ankara 2000.
- "Hurafeler Karşısında Hz. Muhammed (sav)", *Diyanet İlmî Dergi (Peygamberimiz Hz. Muhammed – Özel Sayı - )*, Ankara 2000.
- "Hz. Muhammed (SAV)'in Peygamber Olarak Gönderildiği Ortam", *Diyanet İlmî Dergi [Diyanet İşleri Reisliği Yıllığı] Peygamberimiz Hz Muhammed (SAV) özel sayısı*, 2000, 2003.

- "Hz. Muhammed'in Hayatının Güncel Sunumu Üzerine Bazı Düşünceler", *İSTEM, (İslam San'at, Tarih, Edebiyat ve Musikisi Dergisi)*, 2006, c. IV, sayı 7.
- "Batı Oryantalizminin Hz. Peygamber'e Bakışı", *Eski Yeni: Üç Aylık Düşünce Dergisi*, 2007, sayı: 5 (Seyfettin Erşahin ile)
- "19. Yüzyılın İlk Yarısında Osmanlı Coğrafyasında Yaygın Siyer Eserlerinin Batı'ya Tanıtımı: Hammer Örneği", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 54, sayı: 2, yıl: 2013.

#### **Tebliğler, paneller ve bazı konferansları:**

- "Cahiliyenin Asrı Saadete Dönüşümünde Kur'an'ın Rolü", *III. Kuran Haftası Kuran Sempozyumu*, Ankara 1998.
- "İslam'ın Doğuşunun Tarihi Şartları", *İslam ve Demokrasi Sempozyumu*, Ankara 1998.
- "Kur'an'da ve Hz. Peygamberin Sünnetinde Yetimin Hakkı ve Himayesi", *Cumhuriyet Döneminde Yoksullukla Mücadele Yolunda Yapılan Çalışmalar*, Ankara 1999.
- "İslam Tarihinde Yolcularla İlgili Hizmetlerin Kurumsallaşması ve Osmanlı'daki Durum", *Osmanlılar Döneminde Yoksullarla Mücadele Yolunda Yapılan Çalışmalar*, Ankara 2000.
- "Yoksullukla Mücadelede Hz. Peygamber", *2000 yılında Yoksulluk Sorununun Ulaştığı Boyutlar*, Ankara 2001.
- "Egoizm ve Yoksulluk", *Yoksulluğun Fikrî ve Manevi Boyutları Sempozyumu*, Ankara 2002.
- "Değerlerin Hayata Geçirilmesinde Hz. Peygamber (Güven Örneği)", *Hz. Peygamber'in Tebliğ Metodu Işığında İslam'ın Güncel Sunumu Sempozyumu*, Ankara 2003.
- "İslâm Kültür Tarihinde Engelli Meşhurlar" (Müzakereci), *Ülkemizde Engelliler Gerçeği ve İslâm, Sempozyumu*, Ankara 2003.

- “Arapların İstanbul Kuşatmaları”, *Fethin 550. Yılında İstanbul*, İstanbul, 14 Haziran 2003.
- Hz. Ali'nin Hayatı ve Kişiliği“, *Hayatı, Kişiliği ve faaliyetleriyle Hz. Ali Sempozyumu*, Bursa 2004.
- “İslâm Tarihinin Kaynaklarıyla ilgili Problemler ve Çözümüne İlişkin Bazı Düşünceler“, *İslami İlimlerde Metodoloji Problemi*, İSAV İstanbul, 21 Şubat 2004.
- “Hz. Muhammed'in Batı Şairlerine Etkisi: Goethe Örneği”, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı Sempozyumu*, Çorum, 2007.
- “Türklerin Hz. Muhammed Algısının Alman Oryantalizmine Etkisi: Annemarie Schimmel Örneği”, *Uluslararası Türklerin İslamiyet'e Katkıları Sempozyumu*, Isparta 30 Mayıs 2007.
- “İslâm Tarihi Derslerinde Görsel Malzeme Kullanımı”, *İslâm Tarihi Öğretiminin Problemleri Kolokyumu*, Ankara, 29 Mayıs 2009.
- “İslâm Medeniyeti ve Aile”, *Doğu ve Batı Medeniyetlerinde Kadının ve Ailenin Önemi Uluslar arası Sempozyumu*, Ankara, 16 MAYIS 2009.
- “Toplumsal Bir Sorun Olarak Temizlik”, *IV. Din Şûrâsı*, 15 Ekim 2009 Ankara.
- "Vahyin 1400. Yılında İslâm Medeniyetinin İnsanlığa Kazandırdığı değerler ve Evrensel Mesajlar" *Vahyin Nüzûlünün 1400. Yılında Hz. Muhammed, İSAV Sempozyumu*, İstanbul, 17 Ekim 2010.
- "Büyük Selçuklu ve Anadolu Selçukluları Döneminde Bir Arada Yaşama Tecrübesi", Londra-İngiltere, 18 Eylül 2010.
- “Hz. Muhammed Hakkında Oryantalist İddialara Oryantalist Cevaplar”, *Türk-İslam Tarihinde ve Batı'da Hz. Muhammed Algısı Sempozyum*, Bilecik, 30 Nisan- 01 Mayıs 2011.
- " Mustafa Asım Köksal ve İslam Tarihçiliğine Farklı Bakış", Panelist, Ankara, 29 Mayıs 2012.

- “Batıda İslam Tasavvuru”, Dokuz Eylül Üniversitesi, Panelist, İzmir, 26.01.2012.
- "Mensch Sei", Nürnberg Üniversitesi- Nürnberg-Almanya, 13-15 Temmuz 2012.
- "Batı'da Hz. Muhammed Tasavvuru", Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Konferans Salonu, Konya, 10 Mayıs 2013.
- "Hz. Muhammed'in Evrensel Mesajından Kesitler" Konferans, İTÜ Maslak Konferans Salonu, 17 Nisan 2013. İstanbul.
- "Hz. Muhammed'in Evrensel Mesajından Kesitler" Panelist, YO-YAV Konferans Salonu, Ankara, 20 Nisan 2013.
- "Hz. Muhammed ve İnsan Onuru", Kangal Kültür Merkezi, Sivas.12 Mayıs 2013.

#### **Kitaplarda Bölüm Yazarlığı ve DİA İçin Telif Edilen Maddeler**

- "Veda Hutbesi ve Aktüel Değeri", (Doç. Dr. Ethem Cebecioğlu, Doç. Dr. İbrahim Sarıçam, Dr. Mustafa Aşkar ile birlikte) yeni Çizgi Yayınları, Ankara 1999.
- "Hz. Peygamber Dönemi", *İslâm'a Giriş-Evrensel Mesajlar*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2008, ss. 381-394.
- "Emevîlerde Kültür ve Medeniyet", "Afrika'da Kurulan Bağımsız Müslüman Devletler", *İslâm Tarihi 1*, İlitam 2012.
- "Sosyal Hayat", *İslâm Tarihi ve Medeniyeti*, İlitam, Ankara 2005.
- “Benî Hâşim”, *DİA*, İstanbul 1992, V.
- “Harb b. Ümeyye”, *DİA*, İstanbul 1997, XV.
- “Hamrâülesed Gazvesi”, *DİA*, İstanbul 1997, XV.
- “Hakîm b. Hizâm”, *DİA*, İstanbul 1997, XV.
- “Hâris b. Abdülmuttalib”, *DİA*, İstanbul 1997, XV.
- “Harb”, *DİA*, İstanbul 1997, XV.

- “Hâşim b. Abdümenaf”, *DİA*, İstanbul 1997, XVI.
- “Harrâr Seferi”, *DİA*, İstanbul 1997, XVI.
- “İbnü'l Hadramî”, *DİA*, İstanbul 2000, XXI.
- “İcl”, *DİA*, İstanbul 2000, XXI.
- “Müdlic”, *DİA*, İstanbul 2004, XXXI.
- “Müzeyne”, *DİA*, İstanbul, 2004, XXXII.
- “Nihâvend”, *DİA*, İstanbul, 2006, XXXIII.

**Kitap Tanıtma-Vak'a Takdimi:**

- "Prof. Dr. Sabri Hizmetli, İslam Tarihi Başlangıçtan Dört Halife Devrinin Sonuna Kadar)", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 1991.
- "Münir Atalar, *Osmanlı Devletinde Sure-i Hümâyûn ve Sure Alayları*", Ankara 1991. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: XXXIV, Ankara 1993.





---

VEFAYÂT

---

## Prof. Dr. İbrahim SARIÇAM Hocamın Ardından

Fatih Erkoçoğlu\*

9 Mayıs 2017 tarihinde, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Esenboğa külliyesinde İslam Tarihi II dersini veriyordum. İki dersi blok yapmış sonra da kısa bir ara vermiştim. Bu arada telefonuma gelen mesajları kontrol ederken arkadaşların paylaşımında, Prof. Dr. İbrahim Sarıçam hocamın vefat haberini almıştım. Doğruluğunu teyit için hemen Ankara İlahiyat'tan Prof. Dr. Eyüp Baş hocamı aramış ve hocam bu durumu tasdik ettiğinde ise çok üzölmüştüm.

Prof. Dr. İbrahim Sarıçam hoca, aslında birkaç yıldır hastalığı ile mücadele ediyordu. Takriben bir ay kadar önce, Eyüp Baş ve Eyüp şahin hocalarımla Ankara Tıp Fakóltesi'nde kendisini ziyarete gitmiş, fakat kendisi ile görüşememiştik. Sadece kapının ucundan ancak bir teşehhüt miktarı kendisini görebilmiştim. O gün eşi ve çocuklarıyla görüşebilmiştik.

O gece saat 12 suları idi, Eyüp hocamla bazı işlerimizi telefonla görüştükten kısa süre sonra kendisi beni aradı ve İbrahim hocamın rahatsızlığının iyice arttığını ve kendisinin hastaneye gideceğini söyledi. Bunun üzerine ben de kendisine eşlik etmiştim. Sabah üç, üç buçuk sularına kadar hastanede kaldık. Prof. Dr. Mehmet Özdemir hocam da İbrahim Bey'in acillendiğini duyunca gelmişti. İbrahim Bey'in eşi, kayınbi-

---

\* Doç. Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakóltesi Tarih Bölümü, fatiherkocoglu@hotmail.com

raderi, kızı ve oğlu da hastahanedede idiler. Gittiğimizde hocamızın bir miktar rahatladığı belirtilince, biz de mutlu olmuştuk.

İbrahim hocamla ne zaman tanıştığımı hatırlayamıyorum. Hafızamı çok zorladım, fakat hatırlayamıyorum. Zira kendisi lisans döneminde bizim dersimize gelmemişti. Bilhassa İslam Tarihi dersini biz o vakit Mehmet Özdemir hocamızdan almıştık. Bilahare de Prof. Dr. Nesimi Yazıcı hocamla Paleografya ve Türk-İslam Devletleri Tarihi dersini görmüştük.

Hocamızla tanışmamız, kuvvetle muhtemel 1997 yılında başladığım yüksek lisans derslerinde olmuştu. Hocamızın siması, bir akrabamı andırđıđından, kendisine karşı içimden farklı bir sevgi hissediyordum. O zaman odası 3. katta idi. Aynı dönem mezunu birkaç arkadaşımızla birlikte ders alıyorduk. Hocamdan İslam Öncesi Arap Tarihi ve Batı Literatüründe Hz. Muhammed derslerini almıştım.

Doktora tezimi çalışırken hocamın yanına sıklıkla uğurdım. Dipnotta kaynakları gösterirken, ana kaynağın yanında başka kaynakları da görmemi hep vurgulardı. Hatta "böyle yaptığın takdirde ben daha çok mutlu olurum" derdi. Bundan dolayı da tezimin bazı kısımları tahkikli metne dönüşmüştü. Bir rivayetin yüzyıllar boyunca kaynaklarda nasıl ele alındığına da böylece şehadet ediyordum.

2004-2005 yılları arasında Arapça dil kursuna gittiğim Dımaşk'tan geldikten sonra, burada iken ziyaret ettiğim Busra ve Ürdün'de Mute savaşının cereyan ettiği yere dair çektiğim fotoğraflardan hocama bahsetmiştim. Hocam da yeni baskısı çıkacak olan *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı* adlı kitabına koymak için benden fotoğraf istemişti. Bunun üzerine birisi Busra'dan olmak üzere diğeride Mute savaşının yapıldığı yerle ilgili olarak hocama iki adet fotoğraf takdim etmiştim. Hocam bunları yeni baskıda kullanmıştı. Bir gün bana, odasında iken yanlış hatırlamıyorsam poşeti hiç açılmamış halde, yayınevini kendisine takdim ettiği kitaplardan bir miktar kitap vermişti. Ben de hocamın hediye ettiği kitaplarını eşe, dosta ve akrabaya dağıtmıştım.

Doktora savunmam sonrasında 2007'nin başlarında asıl kadromun bulunduğu Sivas Cumhuriyet Üniversitesi'ne dönmüştüm. Artık 2011 yılına kadar Sivas'ta yaşayacaktım. Tabi bu durum benim Ankara'ya

gidiş gelişime engel teşkil etmiyordu. Sıklıkla Ankara'ya gidiyordum. Ankara İlahiyat'a gittiğimde mutlaka, diğer hocalarımı ziyaret ettiğim gibi İbrahim Bey'e de uğurdum. Hocam güler yüzü ile beni odasında karşılıyordu. Hocamla paylaştığımız pek çok konu bulunuyordu. Bilhassa kendi sahamız İslam tarihi olmak üzere, sıklıkla şehircilik ve mimarlık üzerinde konuşurduk. Kendisinin Almanya tecrübesi vardı, bir süre de orada yaşamıştı. O memleketin tabiatını, mimarisini ve hayatının ritmini sevdiğini her ortamda ifade ediyordu. Bu arada o dönemde Mehmet Özdemir, Seyfettin Erşahin hocalarımla birlikte hazırladıkları *İngiliz ve Alman Oryantalistlerin Hz. Muhammed Tasavvuru* kitabının Almanca ile ilgili kısımlarından bahsederdi.

Aynı yıl 2007 yılında İbrahim Sarıçam hocamın genel koordinatörlüğünde, yukarıda bahsettiğimiz çalışma ile bağlantılı TÜBİTAK'ın bir projesi kapsamında ilk dönem İslam tarihi olaylarının meydana geldiği mekanların tespiti, bilgi ve görsel malzemenin temini ve ilgili kütüphanelerde çalışma yapmak üzere Suriye, Ürdün ve Kudüs'ü içine alan 15 günlük (20.06. 2007-04.07. 2007) bir araştırma gezisine çıkılması planlanmıştı. İbrahim hocam, daha önce bu bölgede bulunduğum için benim de rehber olarak kendileriyle bu geziye katılmamı istemişti. Ben de memnuniyetle bu teklifi kabul etmiştim.

Bu araştırma ve inceleme gezisinde Prof. Dr. Nesimi Yazıcı, Prof. Dr. Mehmet Özdemir, Prof. Dr. Seyfettin Erşahin hocalarım da yer alıyordu. Bu gezi benim için bulunmaz bir fırsattı. Her ne kadar bu bölgeyi iki yıl önce karış karış gezmiş olsam da sahasının otoriteleri olan hocalarımla bu mekanları gezmek benim için ayrıca büyük bir şanstı. İsrail sınırında Mehmet Özdemir ve Seyfettin Erşahin hocalarımla pasaportlarına işlem yapılıncı kendileri, müteakiben Amman'dan Türkiye'ye uçakla dönmek zorunda kalmışlardı. (Pasaporta işlem yapılıncı Suriye'den geçiş yapmaları imkan dahilinde değildi) Biz de sadece üç kişi olarak karayolu ile Suriye'yi gezmiştik.

Hocalarımla tam 15 gün, otobüs, taksi, minibüs her ne varsa onlarca araç değiştirerek, maceralı bir inceleme gezisi yapmıştık. Ziyaret ettiğimiz her yer, her objenin fotoğraf ve video kaydını alıyorduk. Suriye'de Dımaşk, Busra, Der'a, Hama, Humus ve Halep şehirleri, Ürdün'de Aclun, Cereş, Ümmü Kays ve Yermuk vadisi, Mute, Abbasilerin ihtilale hazırlık

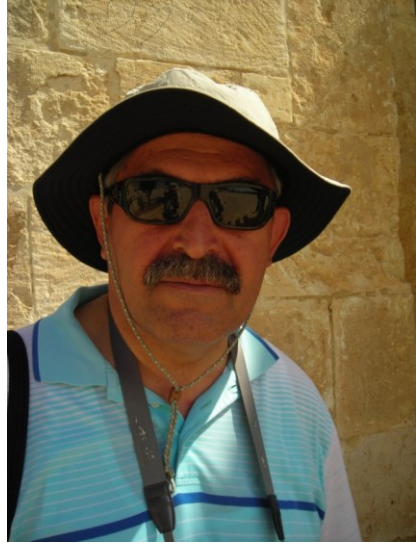
merkezi Humeyme, Akabe, Nebatilerin başkenti Palmira ve bazı Emevi sarayları, İsrail'de Kudüs, Yafa, Hayfa, Akka, Halil ve Beytlahim şehirleri birlikte gezdiğimiz mekanlardı. Akabe'ye giderken şoförümüz yolda uyuyunca, büyük bir tehlike atlattığımız. Sabahlara kadar gece yolculukları yapmış, sıcaklığın altında zikredilen bu coğrafyada görmediğimiz, gezmediğimiz yer bırakmamıştık. Yıllar sonrasında bu gezi hakkında konuştuğumuzda, hocam bu gezinin tadının damağında kaldığını, böyle bir geziye katıldığından dolayı çok memnun olduğunu belirtmişlerdi. Derslerine girdiği öğrencileri de hocamın sıklıkla bu geziden bahsettiğini bana aktarmışlardı.



Suriye ve Ürdün Yollarında



Kudüs Sokaklarında



Kudüs Sokaklarında



Kubbetü's-Sahra (Kudüs)





Yafa ve Hayfa'dan Kesitler



VI. İslam Tarihi Anabilim Dallarını Koordinasyon Toplantısı 2009

2011 yılında Ankara'da Yıldırım Beyazıt Üniversitesi'nde göreve başlamamdan dolayı hocam çok memnun olmuştu. Böylece Ankara'da kendisine daha fazla uğrama imkanına sahip olmuştun. Ziyaret ettiğimde hocamın uğraşları dikkatimi çekerdi. Bu dönemde hulefâ-yı râşidîn dönemi halifelerini hazırlıyordu. Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman'ı yazıp bitirmişti. Hocamızın imzalı olarak takdim ettiği bu kitapların benim kütüphanemde olduğunu da burada acizane belirtmek isterim.

2012 yılında doçentlik için başvuruda bulunmuş, ancak 2013 yılında doçentlik sınav yerim yedek jüri üyesine göre şekillenmiş ve Osmanlı'nın ilk başkenti Bursa olmuştu. Savunma sonrasında hocalarımla birlikte Prof. Dr. Mefail Hızlı hocamın tavsiye ettiği lokantaya gitmiştik, bu esnada İbrahim Sarıçam hocam beni aradı. Belki de savunma sonrasında beni ilk arayan hocamdı. Henüz doçentlik unvanını almıştım. Beni tebrik ettikten sonra artık bu dünyada imtihanın bittiğini, sadece Allah'a vereceğim imtihandan başka bir imtihanın da kalmadığını söylemişti. Evet, dünya hayatımda mesleğimle alakalı olarak önemli bir aşamayı bu sınavla geçmiştim. Önümde artık büyük bir engel kalmamıştı. Kıymetli hocamızın dediği gibi Allah'a vereceğimiz imtihanda başka bir imtihan da kalmamıştı.

Hocamız bütün rahatsızlığına rağmen, işlerini yapmaya, derslerine girmeye, kitaplarını yazmaya çalışıyordu. Hayata bağlayan husus sanki bu idi. Odasına geldiğimde ara ara dinlendiğine rastlıyordum. Işın tedavisi gördüğünde halsiz oluyordu. Yine de işinin başında bulunmaya azami gayret sarf ediyordu. Bir ziyaretimde, uzun yıllardır annemin memleketi Gerede ile ilgili yaptığım mahalli tarih çalışmalarından haberi olduğundan, hocam kendi köyü ile ilgili yaptığı çalışmayı, *Bartın-Çakırömerağa Köyü'nde Bir Aile'nin 365 Günü (1966-1967)* adlı kitabını imzalayarak bana takdim etmişti.

Son görüşmemizden bir öncesinde Gölbaşı'nda almış olduğu arsaya, Gölbaşı Belediyesi'nin planlarını hazırlattığı evlerden yaptırmak istediğini belirtmiş ve birlikte bir miktar belediyenin sitesinde yer alan bu evleri incelemiştik. Bana da görüşümü sormuş, hangisini daha çok beğendiğimi söylememi istemişti.



Bundan sonraki bir görüşmemizde ise ben odasının kapısını çalar-ken hocam da, kapıdan çıkıyordu. Beni içeriye davet etti. Bana da lava-boya kadar gideceğini söylemişti. İçeride oğlu Semih vardı. Kısa süre sonra hocam gelmişti, fakat ağzını bıçak açmıyordu. Kullandığı ilaçlar-  
dan dolayı olsa gerek yorgun ve bitkin bir hali vardı. Her zaman ki ko-  
nuşmamızı yapamamıştık. Bir süre Semih'le sohbet ettik, ben daha son-  
ra iznini istedim ve odadan ayrıldım.

Hocamı daha sonra Prof. Dr. Nesimi Yazıcı hocama saygı günü adı altında düzenlenen programda görmüşüm. Hatırlayabildiğim kadarıyla Nesimi Yazıcı hocama hediyesini İbrahim Sarıçam hocam takdim etmiş-  
ti.

İbrahim Hocam, halk musikisini dinlemeyi çok severdi. Hatta fırsat-  
tını bulduğunda da icra etmeye çalışırdı. 2009 yılındaki Ankara İlahi-  
yat'ın organize ettiği İslam Tarihçileri Kolokyumu'nda bir akşam, katı-  
lımcı hocalarımızın büyük ısrarı üzerine sözleri ve müziği Dr. Mehmet  
Özbek'e ait olan bir türküyü bizlere okumuştı. Bu yazıyı hazırlarken  
daha önce kaydettiğim bazı videoları gözden geçirirken hocamın bu  
yorumunu da bulunca çok sevinmişim.

*"Dağlar ağardı kardan  
Haber gelmedi yardan  
Ya gel ya mektup gönder  
Kurtar beni burdan*

*Gözleri fettân güzel  
Derde dert katan güzel  
Elinden nere gidem  
Bize şer satan güzel"*



İslam tarihi alanında pek çok eser veren değerli hocam Prof. Dr. İbrahim Sarıçam, nazik, kıymetli, kıymet bilen bir insandı. Üzerimizde büyük emeği vardı. Allah kendisinden razı olsun.

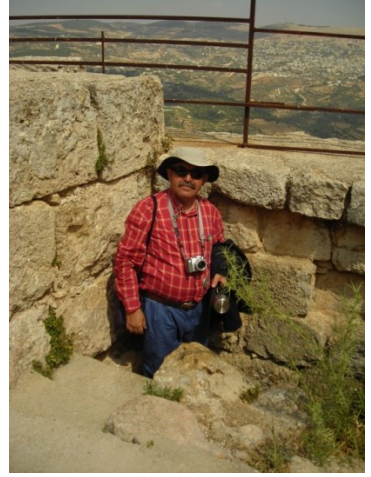
Ruhu şad olsun. Rabbim, hayatını anlatmaya adanmış peygamberine komşu kılsın.

### Muhtelif Fotoğraflar





2009 Yılı İslam Tarihçileri Kolokyumu Gezisi



Aclun (2007)



Ummu Kays'dan Yermuk Vadisi (Ürdün)



Mışatta Sarayı (Ürdün 2007)



Mute (Ürdün)



Humeyme (Ürdün)



Busra (Suriye)







Kaltu'l-Hisn (Suriye)



Halep Kalesi Giriş (Suriye)



Halep Kalesi



Bursa İslam Tarihçileri Kolokyumu (2013)



Blagay Tekkesi ve Mostar (Bosna Hersek)



---

## YAZIM İLKELERİ / AUTHOR GUIDELINES

---

1. *İlahiyat Araştırmaları Dergisi* bilimsel hakemli bir dergi olup Haziran ve Aralık aylarında, yılda iki kez yayınlanır. Derginin yayın dili Türkçe, Arapça ve İngilizcedir. (*Journal of Divinity Studies* is a refereed peer-reviewed journal of which is published annually, in June and December. The official languages of the journal are Turkish, Arabic and English.)
2. *İlahiyat Araştırmaları Dergisi* akademik makalelerin yanı sıra felsefe alanındaki akademik etkinlik, söyleşi, kitap ve makale değerlendirmesi ve eleştiri yazılarına da, maksimum 600 ile 1000 kelime arası olmak kaydıyla, yer verir. (*Journal of Divinity Studies* also publishes academic activities, interviews, reviews of book and paper and critical papers beside academic papers as long as they are between 600 and 1000 words.)
3. *İlahiyat Araştırmaları Dergisi* çeviri makalelere de yer verir. Çevirisi yapılacak makalenin yazarı, tarihi, nerede yayımlandığı, cildi, sayısı ve sayfası gibi künye bilgileri eksiksiz belirtilmeli ve eğer telif koruması kapsamında çıkmamışsa yayım izni alınmış olmalıdır. (*Journal of Divinity Studies* also publishes translations. All translations should include the name of the original paper, its writer, its date, its place of publication, information about the journal in which it is published and the consent of the original publisher if it is still under the copyright protection.)
4. Dergide kör hakemlik sistemi uygulanır. Dergiye yayınlanmak üzere gönderilen yazılar en az iki hakem tarafından değerlendirilir. (There is a blind review system in the journal. Each paper sent for publication is evaluated by at least two referees.)
5. Dergiye yayınlanmak üzere gönderilen yazılar 150 kelimeyi geçmeyecek bir Türkçe ve İngilizce başlık ve özet içermelidir. Yazılarda konuyu tanımlayan Türkçe ve İngilizce uygun anahtar kelimeler bulunmalıdır. Yazılarda kullanılan kaynaklar makale sonunda kaynakça listesi olarak Chicago formatında verilmiş olmalıdır. (All papers should contain a 150 words abstract both in Turkish and English. They should contain key words in Turkish and English. References and bibliography should be given at the end of the paper in Chicago Style.)
6. Dergide kör hakemlik sistemi uygulandığından gönderilen yazıların isimsiz olmak üzere Makale Takip Sistemi üzerinden online olarak gönderilmesi gerekir. (Since there



- is a blind review process, papers must be sent online without name of the author, by Manuscript Tracking System.)
7. Yazılar 5000 kelimeyi geçmemeli, A4 kağıdının bir yüzüne 1,5 aralıklı, sol, sağ ve üst 4,5 cm, alt 3,5 cm boşluk bırakılarak yazılmalıdır. Yazılarda, alt başlıklar dahil, Times New Roman 11 punto kullanılmalıdır. (Papers should not exceed 5000 words, with a one and half space interlining, with margins left, right and up 4.5 cm, down 3.5 cm. In papers it should be made use of Times New Roman 11 points.)
  8. Yazı içinde grafik veya resim varsa maksimum 10x20 ebatında ve ayrı bir dosya olarak jpeg veya jpg formatında gönderilmelidir. (Any picture or graphics in the paper should be sent separately as a jpg file and should be maksimum 10x20 cm. in size.)
  9. Yayın Kurulu, yazıların yayımlanıp yayımlanmamasına karar verme yetkisine sahiptir. Yazılardaki fikirlerin her türlü yasal sorumluluğu yazara aittir. (Editorial Board is fully authorized about whether to publish or not to publish the paper. The author is fully responsible for the ideas in the paper.)
  10. Yayımlanan yazıların tüm hakları *İlahiyat Araştırmaları Dergisi*'ne aittir. Kaynak gösterilmek şartıyla alıntı yapılabilir. (All rights of the published papers belong to *Journal of Divinity Studies*. The author of the paper should be cited for any citations from the paper.)

---

## Metin İçi Kaynak Gösterme

### 1. KİTAP

#### **Tek yazarlı**

- <sup>1</sup> Gilbert Ryle, *The Concept of Mind*, London & New York: Routledge, 2009, s. 100.
- <sup>2</sup> Ryle, *The Concept of Mind*, s. 101.
- <sup>3</sup> Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2001, s. 25.
- <sup>4</sup> Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 30.

#### **İki veya çok yazarlı**

- <sup>1</sup> Alfred North Whitehead & Bertrand Russell, *Principia Mathematica*, 3 vols, Cambridge: Cambridge University Press, 1910, I, 15.
- <sup>2</sup> Whitehead & Russell, *Principia Mathematica*, II, 17.
- <sup>3</sup> Betül Çotuksöken & Saffet Babür, *Ortaçağda Felsefe*, İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2000, s. 15.
- <sup>4</sup> Çotuksöken & Babür, *Ortaçağda Felsefe*, s. 20.

#### **Çeviri, edisyon (tahkik), derleme veya hazırlama**

- <sup>1</sup> Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, trans. Paul Guyer & Allen W. Wood, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, A51 / B75.
- <sup>2</sup> Kant, *Critique of Pure Reason*, B420.
- <sup>3</sup> John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. A.D. Woozley, New York: Meridian Book, 1974, 1.2.1.
- <sup>4</sup> Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, 1.2.2.
- <sup>5</sup> Fârâbî, *Risâle fi'l-Akl*, tah. Muhsin Mehdî, Beyrut: Dâru'l-Maşrık, 1983, s. 12.

- <sup>6</sup> Fârâbî, *Risâle fi'l-Akl*, s. 13.  
<sup>7</sup> Alfred Jules Ayer, *Dil, Doğruluk ve Mantık*, çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, İstanbul: Metis Yayınları, 1998, s. 11.  
<sup>8</sup> Ayer, *Dil, Doğruluk ve Mantık*, s. 14.  
<sup>9</sup> M. Şemseddin Günaltay, *Felsefê-i Ülâ*, haz. Nuri Çolak, İstanbul: İnsan Yayınları, 1984, s. 95.  
<sup>10</sup> Günaltay, *Felsefê-i Ülâ*, s. 98.

#### **Kitap bölümü, önsöz, giriş veya sunuş**

- <sup>1</sup> Richard Sorabji, "The Ancient Commentators on Aristotle", *Aristotle Transformed: The Ancient Commentators and Their Influence*, ed. Richard Sorabji, New York: Cornell University Press, 1990, s. 17.  
<sup>2</sup> Sorabji, "The Ancient Commentators on Aristotle", s. 20.  
<sup>3</sup> George F. Hourani, "Introduction", Averroes, *On the Harmony of Religion and Philosophy*, trans.& ed. George F. Hourani, London: Luzac & Company, 1976, s. 3.  
<sup>4</sup> Hourani, "Introduction", s. 5.  
<sup>5</sup> Şahabettin Yalçın, "Kant'ın Fenomenal Benlik Anlayışı", *Muğla Üniversitesi Uluslararası Kant Sempozyumu Bildirileri*, ed. Nebil Reyhani, Ankara: Vadi Yayınları, 2006, s. 100.  
<sup>6</sup> Yalçın, "Kant'ın Fenomenal Benlik Anlayışı", s. 101.  
<sup>7</sup> Alparslan Açıkgeçen, "Sunuş", *Gazâli, Felsefenin Temel Meseleleri*, çev. Cemalettin Erdemci, Ankara: Vadi Yayınları, 2002, s. 15.  
<sup>8</sup> Açıkgeçen, "Sunuş", s. 17.

## 2. SÜRELİ YAYIN

### **Basılı makale**

- <sup>1</sup> Saul Kripke, "Russell's Notion of Scope", *Mind*, 114, 2005, s. 1010.  
<sup>2</sup> Kripke, "Russell's Notion of Scope", s. 1015.  
<sup>3</sup> İlyas Altuner, "Descartes Felsefesinde Tanrı-Varlık İlişkisi", *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2, 2012, s. 35.  
<sup>4</sup> Altuner, "Descartes Felsefesinde Tanrı-Varlık İlişkisi", s. 37.

### **Elektronik makale**

- <sup>1</sup> Ernest Wolf-Gazo, "Metaphysical Presuppositions of Modern Science", *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, 1 (2), 2011, s. 13.  
<sup>2</sup> Wolf-Gazo, "Metaphysical Presuppositions of Modern Science", s. 15.  
<sup>3</sup> Ömer Naci Soykan, "Sanat ve Hakikat", *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, 3 (1), 2013, s. 145.  
<sup>4</sup> Soykan, "Sanat ve Hakikat", s. 146.

### **Popüler dergi veya gazete makalesi**

- <sup>1</sup> Daniel Mendelsohn, "But Enough about Me," *New Yorker*, January 25, 2010, s. 68.  
<sup>2</sup> Mendelsohn, "But Enough about Me," s. 69.  
<sup>3</sup> Sheryl Gay Stolberg & Robert Pear, "Wary Centrists Posing Challenge in Health Care Vote", *New York Times*, February 27, 2010, accessed February 28, 2010, <http://www.nytimes.com/2010/02/28/us/politics/28health.html>.  
<sup>4</sup> Stolberg & Pear, "Wary Centrists Posing Challenge in Health Care Vote".

## 3. DİĞER FORMLAR

### **Kitap tanıtımı**

- <sup>1</sup> Marc McEvoy, "Fear of Knowledge: Against Relativism and Constructivism by Paul Boghossian", *Metaphilosophy*, 39, s. 145.  
<sup>2</sup> McEvoy, "Fear of Knowledge: Against Relativism and Constructivism", s. 147.  
<sup>3</sup> Kamuran Gökdâğ, "Ömer Türker, İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu", *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, 2 (1), 2012, s. 102.  
<sup>4</sup> Gökdâğ, "İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu", s. 102.

### **Tezler**

- <sup>1</sup> Roger Arriew, *Ockham's Razor: A Historical and Philosophical Analysis of Ockham's Principle of Parsimony*, PhD Thesis, Urbana-Champaign: Graduate College of the University of Illinois, 1976, s. 10.

<sup>2</sup> Arriew, *Ockham's Razor*, s. 11.

<sup>3</sup> Hacı Kaya, *İbn Sinâ 'da Bilimsel Kanıtlama Teorisi*, Doktora Tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013, s. 25.

<sup>4</sup> Kaya, *İbn Sinâ 'da Bilimsel Kanıtlama Teorisi*, s. 29.

**Konferans veya sempozyum sunusu**

<sup>1</sup> Recep Alpyağılı, "Seeing Ricoeur and Islamic Philosophy as Together on Imagination", *Society for Ricoeur Studies Conference*, Virginia, USA: September 30-31, 2009.

<sup>2</sup> Alpyağılı, "Seeing Ricoeur and Islamic Philosophy".

<sup>3</sup> Fatih Özkan, "Dil ve Dünya Görüşü", *Felsefe, Edebiyat ve Değerler Sempozyumu*, Kahramanmaraş: 1-3 Kasım, 2012.

<sup>4</sup> Özkan, "Dil ve Dünya Görüşü".

**İnternet sayfası**

<sup>1</sup> "Aristotle", Accessed Date: 01.01.2012, <http://en.wikipedia.org/wiki/Aristotle>.

<sup>2</sup> "Aristotle", <http://en.wikipedia.org/wiki/Aristotle>.

<sup>3</sup> "Aristoteles", Erişim Tarihi: 01.01.2012, <http://tr.wikipedia.org/wiki/Aristoteles>.

<sup>4</sup> "Aristoteles", <http://tr.wikipedia.org/wiki/Aristoteles>.