

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

# İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ  
TARAFINDAN YILDA BİR ÇIKARILIR

Cilt: XXXIV

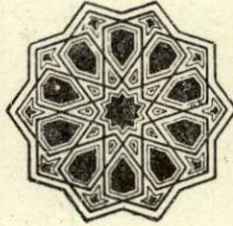


ANKARA ÜNİVERSİTESİ

# İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ  
TARAFINDAN YILDA BİR ÇIKARILIR

Cilt: XXXIV



*Bu dergide yayınlanan makalelerin her türlü sorumluluğu yazarlarına  
aittir.*

## İÇİNDEKİLER

Prof. Dr. İbrahim Agâh ÇUBUKÇU <i>Toplumsal Açıdan Dinî Araştırmalar</i> .....	1
Prof. Dr. Talât KOÇYİĞİT <i>Kasten İnsan Öldürmenin Dindeki Hükmü</i> .....	13
Prof. Dr. Hüseyin ATAY <i>Dinde Mantıklılık</i> .....	25
Prof. Dr. Beyza BİLGİN <i>Evrensel Karşılaşma Hıristiyanlar ve Müslümanlar Görüşüyorlar</i> .....	51
Doç. Dr. Münir KOŞTAŞ <i>Auguste Comte'un Din Sosyolojisi</i> ..	67
Yrd. Doç. Dr. Ruhi KALENDER <i>Türk Musikisi Makamlarında Geçki</i> .....	75
Doç. Dr. Ethem CEBECİOĞLU <i>Hoca Ahmet Yesevî</i> .....	87
Doç. Dr. Mustafa ERDEM <i>Hıristiyanlıktaki Vaftiz Anlayışı Üzerine Bir Araştırma</i> .....	133
Doç. Dr. Halis ALBAYRAK <i>Elmalı Muhammed Hamdi Yazır'ın Tefsir Anlayışı</i> .....	155
Doç. Dr. Mehmet ÖZDEMİR <i>Müvelledün'un Endülüis Emevîleri Döneminde Kültürel Hayattaki Yeri</i> .....	175
Doç. Dr. İrfan AYCAN <i>Sakîf Kabilesi ve Tâif Şehrine İslâm Tarihi Açısından Bir Bakış</i> .....	209
Dr. Kamil ÇAKIN <i>Hadîs'in Kur'ân'a Arzı Meselesi</i> .....	237
Kitap Tanımı:	
Prof. Dr. İsmail CERRAHOĞLU <i>Abdurrazzâk b. Hemmân es-San'ânî "Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîz" Tahkik edip Notlarla Neşreden, ed. Doktor Abdu'l-Mu'tî Emin Kal'aci, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1991, I-II</i> .....	263

- Dr. İbrahim SARIÇAM Doç. Dr. Münir Atalar, *Osmanlı Devletinde Surre-i Humâyûn ve Surre Alayları*, Sevinç Matbaası, Ankara 1991 (*Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları*, İlmî Eserler : 58) ..... 271
- Dr. İbrahim SARIÇAM Doç. Dr. Sabri Hizmetli “İslâm Tarihi (Başlangıçtan İlk Dört Halife Devri Sonuna Kadar)”, A.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1991, VIII + 241 S. .. 275

## TOPLUMSAL AÇIDAN DİNİ ARAŞTIRMALAR

Prof. Dr. İbrahim Ağâh ÇUBUKÇU

### ALEVİLİK

Alevilik, genel olarak Hz. Ali ve çocuklarına aşırı sevgi duyan mü'minlere verilen manevî addır. Ancak Aleviliğin Şülikten farklı yanları çoktur. Şülik tutucu ve İran milliyetçiliğiyle içiçe olan d'ni bir akımdır. Alevilik ise Türk törelerini yansıtan İslamî bir yorumdur.

Halk arasında Aleviliğe Kızılbaşlık diyenler de vardır. Bu da Akkoyunlu hükümdarı Uzun Hasan'ın yeğeni Şeyh Haydar'ın askerlerine 12 dilimli kızıl bir başlık giydirmesine dayanır.

İyi bir müslüman olan Hacı Bektaş Veli'nin etkileri Aleviliğin oluşumunda önemlidir. Onu izleyenler 1501 yılında Safevî Devleti resmen kurulduktan sonra ya Bektaşilik tekkesi şeyhi Balım Sultan'ın veya Kızılbaşlık (Erdebil Tekkesi) şeyhi Şah İsmail'in peşinden gitmişlerdir. Dinî görüşlerden siyasî amaçla yararlanmak istenmiştir. Şah İsmail'in Anadolu'ya yayılma emelleri vardı. Bu sebeple Türkmenlerin dinî duygularına hitap etmeyi başarıyordu. Şiirlerini Türkçe söylüyor ve mistik duyguları güzelce işliyordu. Osmanlı padişahı Yavuz ise divanını Farsça yazmış ve Arap-Fars kültüründen etkilenmiştir. Anadolu'da Şah İsmail'in durumu kuvvetleniyordu. Yavuz 1514'de Çaldıran'da Şah İsmail'i yendi. 40 000 müslüman öldü. Bu savaş tüm müslümanlara zarar verdi. Müftü Hamza Efendi ve Şeyhü'l-İslam İbn-i Kemal, Aleviler aleyhine risaleler hazırladılar. Alevileri aşağıladılar. Bu tavırlar ve gelişmeler sonucu, her iki taraf için yanlış kanaatlar çoğaldı.

Böylece Alevilik, gizli bir örgüt halinde faaliyetini sürdürmeye başladı. Âşıklar, Alevi'lerin duygu ve düşüncelerini şiirlerle ve sazlarla dile getirdiler.

Alevi'ler, esasta güçlü bir ahlâk sistemine sahip olan bir topluluktur. Çocuklarına, eline, diline ve beline sahip olmayı telkin ederler. El ile haksızlıktan sakınmak, dil ile gönül kırmamak ve namuslu olmak

temel ilkelerindedir. Görüm, görgü ve cem gibi dinî törenler toplum düzeninin âhenkli çalışmasını kuvvetlendirici mahiyettedir.

Kadınların dinî törenlere katılmaları aile bağlarının güçlenmesine ve çocukların iyi yetişmesine katkıda bulunmuştur.

Yol kardeşliği, iki ailenin eşleriyle birlikte dinî törenle kardeşlik kurmalarıdır. İhtiyaç halinde iki aile birbirlerine bakmayı üstlenirler.

Aleviliğin dört kapısı dört temel ilkeyi temsil eder: Şeriat kapısı, Hz. Muhammed'in yolundan gitmeyi gerektirir. Tarikat kapısı, yol kardeşi tutmakla başlar. Tarikat kapısından giren sır saklar ve ahlâk kurallarını titizlikle uygular. Marifet kapısı, bilgi edinme yolunu açar. Bilgi, görmekle, tanımakla ve gerçeğe ulaşmakla kazanılır. Hakikat ise marifet kapısından girip Tanrı'ya kavuşmaktır.

Dede, toplumda dinî liderdir. Dedelik Tanrı vergisi olup soydan sürer. Baba'lık ise Bektaşilikte eğitimle ve atanmayla olur.

Aleviler Allah'a, Peygamber'e, Ahiret'e ve Kurân'ın buyruklarına inanırlar. Bunlara ek olarak hilafette Hz. Ali'nin hakkının yendiğine inanırlar. Kutsal kişi olarak ona ve evlatlarına, Hz. Fatıma'ya ve 12 İmam'a bağlıdırlar. Hz. Hüseyin'in Yezidin askerleri tarafından Kerbela'da öldürülmesinin yasını dinî törenle anarlar. Ramazan orucuna ek olarak Muharrem ayında 12 gün oruç tutarlar.

Bugün Türkiye'de Alevilik toplumsal değişmeye ayak uydurmaktadır. Bazı Dedelerin bilgisizliği, sosyal baskı ve fanatik akımlar, Alevileri kültürel kişilik aramaya itmektedir. Okullardaki din kültürü derslerinin verilmesi Alevi çocuklarını ikna edici mahiyette görünmemektedir. Atatürk'e önem veren Aleviler, "dinde baskı yoktur" âyetini hatırlatarak laikliği savunmaktadırlar. Çoğunlukla kendilerine vicdanî ve dinî baskı yapıldığını ileri sürmektedirler. Kendi inançlarının ve dürüstlüklerinin bilgili din adamları tarafından anlatılmasını istemektedirler.

## Araştırma I.

### *Alevilerin Bazı Düşünceleri :*

Dostum Adnan Eryeşil ile birlikte Aleviliği incelemek üzere Bergama'nın Tepe köyüne gittik. İlk aşamada yamacın aşağısındaki kahvede oturduk ve sohbet başladı. Bu kahvede genellikle 15-20 yaşları arasında gençler bulunuyordu. Sorduğumuz sorulara verdikleri cevaplardan din kültürü derslerinin onları pek etkilemediğini ve İslâmiyetin

kolay bilgilerini bile bilmediklerini müşahede ettim. Ayrıca Alevilikte önemli olan dört kapı, oniki hizmet ve ikrar gibi kavramları bilmediklerine de hayret ettim. Bu köyün Dede'si yok mu? diye sordum. Var ama Gaziantep'ten gelir, dediler. Sözü uzatmadım. Daha sonra 200 metre yukarıdaki bir kahveye gittik. Burada işten dönen köylüler oturmuşlar, çay içiyorlardı.

Aralarında Muhtar Halil Battal, öğretmen olanlar ve yaşlılar da vardı. Hemen söze başladım:

— Be, filan adamım. Sohbeta geldim. Soru sorarsanız cevap veririm, dedim. Yaşlı bir zat sordu:

— Niçin sizinkiler (yani sünniler) Muharrem'de 12 gün oruç tutmazlar? Biz onların tuttuğu Ramazan orucunu tutuyoruz. 12 günlük Muharrem orucu Hz. Hüseyin'in anısı için tutulur. Peygamberin torununu anmanın ne zararı var?

— Muharrem orucu tutmanın bir zararı yoktur. Oruç tutmak sevaptır. Ayrıca Ehl-i Beyt'e manevî saygı göstermek hepimizin görevi olmalıdır.

— Bir husus daha var. Camiye gittiğimiz zaman namazın sonunda Ehl-i Beyt için dua edilmediğini görüyoruz. Buna üzülmüyoruz. Peygamberlere, evliyaya ve özel kişilere dua ediliyor. Neden acaba Peygamberimizin torunlarından dua esirgeniyor? Dualarda Oniki İmam anılmaz. Camiler Allah'ın evidir. Bu ayrılık gayrılık niçindir?

Biraz düşündükten sonra hafızamı yokladım ve cevap verdim:

— Dua herkes içindir. Ehl-i Beyte de dua ederiz. Müslüman olarak Ehl-i Beyti hepimiz severiz. Siz bütün camileri teftiş mi ettiniz?

— Yok Bey, bizim teftişle ilgimiz yok. Yalnız bir kez hayatımda camide Ehl-i Beyte dua edildiğine rastladım. Kabul etmek gerekir ki sizinkiler, bizim için kutsal olan değerlere gereği gibi yer vermiyorlar. Hatta çoğu kez bizim inancımızı yanlış görüyorlar ve bizi alçaltmaya çalışıyorlar.

— Aslında İslâm birdir. Tevhit dînidir. Aynı gayrı yoktur. Mezhepler sonradan türemedir. Aleviler de müslümandır. Namuslu ve yiğit insanlardır. Allah'ı bir, Hz. Muhammed'i hak ve son Peygamber bilen, bunu dil ile söyleyip kalple tasdik eden herkes mü'mindir. Kur'an'da "mü'minler ancak kardeşirler" âyeti vardır.

— Bey, uygulamada üzücü şeyler oluyor.



— Ne gibi şeyler oluyor?

Aralarında ortayaşlı ve kültürlü olan birisi söze karıştı:

Bizim dedelerin bazıları yetersiz. Okullarımızda kendi çocuklarımıza kendi manevi kültürümüzü aktaramıyoruz. Niçin bize bu imkân verilmiyor?

— Din kültürü dersini bütün öğrenciler okuyor. Orada öğrenirler.

— Nasıl olur, Bekir ve Ömer, Ali'nin hakkını yedi. Bunu Din kültürü dersinde söylemiyorlar. Ali, Hz. Muhammedin damadı idi, cenazesini o kaldırdı. Savaşlarda kahramanlık yaptı. Hz. Muhammed "ben kimin efendisiysem, Ali de onun efendisidir", dedi. Ayrıca "ben ilmin şehriyim, Ali de kapısıdır" hadisini söyledi. Bekir ve Ömer bila-fet işine daldılar. Peygamberimizin cenazesini yüzüstü bıraktılar. Ali, Bekir'e 16 gün sonra biat etti. Bunları olduğu gibi hangi din kültürü öğretmeni anlatıyor?

— Ama neticede, Hz. Ali de Hz. Ebû Bekr'e biat etti. Yani onun halifeliğini tanıdı.

Sohbet böyle devam ederken, köyün kültürlü insanlarından bir başkası söze karıştı. Kur'an'ın kitap haline getirilişi hakkında şu düşünceleri ilâve etti:

— Ebû Bekir, Kuran'ın âyetlerini toplatıp bir kitap haline getirmiştir. Osman da bu nüshayı çoğalttırmıştır. Bu arada Ali'nin hakkı yendi gibi geliyor bize. Çünkü Ebû Bekir ile Osman zaten hilâfette Ali'nin sırasını almışlardı. Bu işte bir bit yeniği var gibi geliyor. Ne dersiniz?

— Bakınız size bir şey söyleyeyim. Kur'an âyetleri en az iki tanıkla tesbit edilmiştir. Tek şahide dayanan âyet sayısı pek az sayıdadır. Yani her âyet sağlam kişilerin tanıklığına dayanmaktadır. Şüpheli ifadeler kitaba sokulmamıştır. Ayrıca Hz. Ali, Hz. Ebû Bekr'in hazırlatıp, Hz. Osman'ın çoğalttırdığı nüshayı kabullenmiştir. Bu nedenle âyetlerin sağlam bir şekilde toplandığı açıktır.

— Hoca, İran'da Humeynicilerin bu konu hakkında bir ilâveleri yok mudur?

— Evet onlar Kuran'a, 'Suret al-Velaya' adıyla Hz. Ali ile ilgili yedi âyetlik bir sure ilâve ediyorlar. Ancak Türkiye'deki Alevilik, Humeynicilikten farklıdır. Alevilik Türk gelenek ve göreneğini kapsayan bir İslami yorumdur. Humeynicilik ise taassuba ve İran milliyetçiliğine dayanır.

— Evet bunda haklısınız. Biz onlardan çok farklıyız. Biz Türk törelerini devam ettiririz. Biz kendi millî değerlerimize sahip çıkarız. Daha doğrusu Türkiye'ye sahip çıkarız. İstiklal savaşlarında dedelerimiz Atatürk'le birlikte düşmana karşı savaştı.

— Peki size göre Türkiyede ne kadar Alevî var?

— Bize göre bu rakam 20-25 milyon arasında oynar.

— Bana bu rakam abartılmış geliyor.

— Hayır abartılmış değildir. Alevîlerin bir çoğu yüzyıllar boyunca vicdanlara baskı nedeniyle kendini gizlemiştir. Bugün de bazı kesimlerde bu baskı vardır. Bu sebeple gerçek miktarımız daha az sanılıyor.

— Peki sizce bu yara nasıl kapanır?

— Hemen belirtelim ki yarayı kapatmak için dinî kurumlarda biz de temsil edilmeliyiz. Diyanet İşleri Başkanlığının üst kademelerinde biz de görev almalıyız. Çocuklarımız dinî bilgilerini daha sağlıklı öğrenir. Bilimsel çizgilerde birleşilir.

— Şimdi öğrenmiyor mu? İslam temelde birdir.

— Hoca, ayrımı yapan biz değiliz. Sizinkilerdir. Aleviliği küçük görenler çoktur.

Bu arada yaşlı bir zat söze karıştı ve konuştu:

— Atalarımızdan Alperenler gelmişler. Anadolu ve Rumeliyi yurt edinmişlerdir. Erenlerden kalma birçok yatır var. Bir dileğimiz için ona kurban adarız. Gidip huzurda keseriz. Birkaç yıl önce Manisa civarındaki Hamzalı yatırına ben de kurbanımı alıp gittim. İslam'da içki yasak bilinir. Baktım herkes içiyor. 145 kurban bir günde kesilmiş. Orada bilgili bir hacıya sordum. İçki yasak ama niye herkes içiyor? Hoca cevap verdi. İçki yasak olmasına yasak ama bu Velî içkiyi severmiş. Onun için millet içiyor.

Hemen sözü aldım:

— Bir kez dua Allah için yapılır. Yardım Allah'tan istenir. Ancak ülkemizde yatırlara ve ocaklara saygı vardır. Dua için içki gerekmez. Sizin törelerinize karışmam. Ancak içkinin faydalarından zararları daha çoktur. Kur'an'da bu açıkça vahyedilmiştir.

— Hoca namaz hakkında ne dersin?

— Namaz farzdır.

— Biz de buna inanıyoruz. Ancak Ali camide öldürülmüş. Atalarımız camilerde baskı görmüş ve oralara uğramaz olmuşlar.

— Köyünüzde cami var mı?

— Yoktur. Olmasını da istemeyiz. Çünkü eğer kültürsüz veya fanatik bir imam verilerse huzursuzluk olur. Huzurumuz, rahatımız iyidir.

Bu arada başka birisi söze karıştı:

— Bey, biz duamızı yapıyoruz. Namazımızı kılıyoruz. Namaz Allah'ın huzurunda olmaktır. Eline, beline, diline sahip olmak namazın amacıdır.

Köylülerle böyle sohbet etmeye devam ederken vaktin akşam olmaya başladığının farkına vardım. İkramı ve misafiri seven bu insanlardan dostça ayrıldık.

## Araştırma II.

### *Alevilik Üzerine*

Bazı dostlarımla Ege'nin gelişmiş bir Alevî köyüne gitmek üzere yola çıktık. Yolda oturduğumuz bir gâzinoda çay siparişinde bulunduk. Garson 25 yaşlarında bir gençti. Gelip giderken bir ara bana sordu:

— Diyanetle bir ilginiz var mı?

— Evet var. İslam Felsefesi Profesörüyüm.

— Ben sizi televizyon ekranından tanır gibi oldum. Bu nedenle dinle ilginizi sordum. Acaba tartışmaya açkımızız?

— Elbette tartışmaya açık olmalıyım.

Bu genç biraz şaşkınlıkla ve biraz da kuşkuyla yüzüme baktıktan sonra konuşmaya devam etti:

— Size bir şey söyleyebilirmiyim?

— Elbette.

— Ben Allah'a ve dine inanmıyorum.

Kızmadım. Tebessüm ederek sözü aldım:

— Sen mert bir delikanlıya beziyorsun. Seninle daha iyi tanışmak isterim. Adın nedir, senin?

— Adım Ali'dir. Öğretmenim. Yaz tatilinde garsonluk yaparak para kazanmaya çalışıyorum.

— Sen Allah'a niçin inanmıyorsun?

— Dinciler emperyalistlere hizmet ediyor. Özgürlük tanımıyor. Öğrencilerimi zorla ramaza gönderiyor. Yaratıcılığa karşıdırlar. Bunlar yanlış şeylerdir. Softaların tarif ettiği Allah'a ve zorla uygulattıkları dine inanmıyorum. Din böyle olduğuna göre saçmadır.

— Kim sana dinin böyle olduğunu ispatladı. Dilimizdeki bir atasözünde "gâvura kızıp oruç bozma" denmiştir. Sen dini yanlış anlayanlara kızıp Allah'ı inkâr etme. Allah vardır. Ancak dinde zorlama ve baskı olmayacağı hakkında düşünce doğrudur. Sen de metafizik bir varlıksın. Var olma sebebin kendin değildir. Her şeyi Allah yaratmıştır.

— Pekiyi Hoca, kader hakkında ne düşünüyorsun?

— Tedbir gereklidir. İnsan yaptığından sorumludur. Cüzî irade-mizle iyi veya kötü davranışı seçebiliriz.

— Kadın hakları için ne düşünüyorsunuz?

— İslamiyette kadın Cahiliye Çağı karanlığından kurtarılmak istenmiştir. İslamiyetin özünde kadına saygı ve şefkat telkin edilmiştir. Bugün için kadın toplumda sorumluluk almıştır. Bu nedenle de kanun önünde kadın ve erkek eşittir.

— Allah Allah. Böyle konuşan bir hocayla ilk kez karşılaşıyorum.

— Bak Ali'ciğim, farkında olmadan "Allah Allah" dedin.

— Evet dedim. Gerçekte ben Aleviyim. Öğretmenlik yaptığım köyde cuma namazlarını kaçırmam. Namaz kılınca ferahlık duyuyorum. Kur'an'ı iki kez okudum. Çok düşündürücüdür. Çok dersler vardır. Ben yobazlığa ve dini menfaate alet eden şeriatçi anlayışa kızıyorum.

— Ali, sen beni kendi köyüne götürürmüsün?

— Şu anda çalışıyorum. Ancak başka zaman bekleriz. Bizim köy toptan Alevî'dir. Aslen Antalya tarafından gelmişiz. Yavuz zamanından beri sürüle sürüle bu dağların eteklerine kadar gelmişiz. Ege'de pekçok Alevî köyü vardır. Sözelimi Edremitin on kadar köyü Alevîdir.

— Size göre bütün Türkiyede ne kadar Alevî vardır?

Yirmi milyonla yirmibeş milyon arasında rakamlar verilmektedir.

— Bence 10 - 15 milyon gerçeğe daha yakındır.

— Önemli olan sayı değil, bizim alçak görülmemiz üzücüdür. Kendi inancımızı çocuklarımıza öğretemeyişimiz yanlıştır. Biz aslında Türkmeniz. Türk törelerini yaşatırız. Türk müslümanlığını temsil

ederiz. İstiklal savaşında Atatürk'ün yanında yer aldık. Ülkenin kurtarılmasına ve birliğine katkımız çoktur. Bizi niçin hor görürler, anlamıyorum? Yavuz Sultan Selim'i hiç sevmiyorum. Ben Pir Sultan Abdal'ı çocuklarıma doya doya okutmahyım. Bu, bizim kültürümüz. Kısaca, Hoca çocuklar özgür büyütülmelidir.

— Aliciğim, Laiklik, herkese vicdan özgürlüğü tanımıştır.

— Doğru. Ama uygulama farklıdır. Bu taassup ve dinî baskının ülkeye bir faydası yoktur. Baskı beraberliğe zarar verir.

— Ben dinin özünde baskı olmadığını demin söyledim.

— Evet, kafamdaki bazı soruları aydınlattınız. Size saygı duydum.

— Öyleyse artık dire karşı değilsin.

— Yunus'un, Hacı Bektaş Veli'nin ya da Nesîmi'nin anlattığı dini benimsiyorum ve seviyorum, şeriatçılığın değil.

— Sen "Sabip Müsahip" merasimine katıldın mı?

— Hayır. Çünkü ben henüz evli değilim. Bizde bu alevî töresi evlilere uygulanır ve toplantıya evliler alınır. Ancak başka yörelerde değişik uygulamalar vardır.

— Köyünüzde "Dede" var mıdır?

— Vardır. Yalnız cami yoktur. Gerek de görmüyorlar. Gönlümüz camidir diyorlar.

— Sizin toplulukta Dedeler, gençlere fazla söz dinletemiyor sanıyorum.

— Çünkü Dedelerin çağdaş kültürü yeterli değildir. Bunun nedeni de okullarda kendi kültürümüzü çocuklarımıza okutamayışımdır. Gizli gizli yüzyıllar boyu intikal eden kültürde yenileşme olmamıştır.

— Peki Aleviliğin esası nedir?

— Esası Ehl-i Beyt sevgisi, dürüstlük, yardımlaşma, cem ayinine katılma, vatanperverlik, hakikatin ve marifetin anlamını kavrama, iyilik severliktir. Hasılı daha bir çok ayrıntılar vardır.

— Aliciğim, öğretmenliği seviyor musun?

— Elbette. Çocukları da seviyorum. Onlara eşit davranıyorum.

Bu üslup içinde devam eden konuşmalarımız öğretmen Aliyi epeyce yumuşattı. Sert başlayan sohbet daha tatlı bir havaya büründü. Kendisine "Denemeler" adlı kitabımı hediye ettim. Dostça ayrıldık.

### Araştırma III.

#### *Ege'de Bir Rehber Üzerine :*

Rehberin huzuruna bir hediye ile girildiği için ben de eli boş gitmedim. Hac'dan yeni dönmüştü. Sakalı ak, bakışları keskindi. Etrafında manevî talebeleri bulunuyordu. Kocasıyla birlikte çarşaflı genç bir hanım içeri girdi. Rehberin elini öptüler. Hediyelerini bıraktılar. "Yola gidiyoruz, hayır dua et" dediler. Rehber, "dualarım sizin üzerinizdir" dedi. Gelenler Rehber'e ya hoca ya da dede diye hitap ediyorlardı.

Rehber etrafındakilere öğle namazına gitmelerini emretti. Kendisi hariç herkes kalktı. Bende toplulukla birlikte namaza gittim. Dönüşümde bir hanımın Rehberin huzurundan çıktığını gördüm. Hanımın başı açık, giyinişi uygardı. Beni de ekranda daha önce gördüğü için tanıdı. Bu hanıma Rehberle ne konuştuklarını sordum. Güldü, "Vallahi, umduğumu bulamadım" dedi. Hemen söze devam ettim: Ne umuyordunuz Hanımefendi?

— Efendim hepimizin manevî bilgilere ihtiyacı var. Sonra bazı insanlar ruhî yapıları itibariyle zengindirler. Etkilidirler. Ermiş olabilirler. Ancak bunda birşey bulamadım.

— Size rehber ne dedi? Hanım hemen cevap verdi:

— İnsanın aklı, fikri, hayali, duyusu ve iradesi olduğunu söyledi. Kaşımın ve gözümün güzel olduğunu, dudağım yirik olsa eşimin benden soğuyacağını, sonuç olarak, duyunun önemini ifade etmek istedi.

— Daha başka ne sordu?

— Kaç yaşında olduğumu sordu. Kendi hayatından bahsetti. Ben bu işten bir şey anlamadım, Beyefendi. Onun için yanından çabuk çıktım.

Ben bu hanımla konuşurken Rehberin manevi öğrencileri yanıma yaklaştığı için hemen söyleşiyi bırakıp içeriye daldım. Selâm verdikten sonra Rehberine sordum:

— Kaç yaşındasınız? Seksen yaşında var mısınız?

— Yaşla baş sorulmaz.

Rehber bir yandan da bıyık altından gülmeye başlayınca:

— Çok nüktedan adamsınız, dedim.

Bu arada bir suskunluk oldu. Sözü yine alarak dinin inceliklerinden anlatmağa başladım. Çevremizdeki manevî öğrenciler etkilenmeye başladılar. Bunun üzerine Rehber sözü aldı:

— Marifet Profesör olup arapça sözler söylemek değildir. Daima huzurda olmasını bileceksin. Cennetten mi bahsediyorsun o anda cennette hazır olacaksın. Mekkedem mi dem vurdun, o anda Mekke'de olmalısın.

Sözü alacak oldum Rehber bırakmadı devam etti:

— Ben evlendim yedi sene çocuğum olmadı. Allah'a dua ettim, çocuk ver dedim. Ona sığındım. Gayıptan haber geldi: "Sana bir çocuk vereceğiz. Ancak evinden bir ölü çıkacaktır" dedi. Bir çocuğum oldu, ne var ki anam da öldü.

— Muhterem Rehber anlattıklarınız gerçekten düşündürücüdür.

— Elbette, ancak lisanı iyi tutmalı, terbiyeli alıştırmalıdır. Her gördüğünü ve işittiğini açıklamamalıdır.

— Ben buna dikkat etmenin dinî bir görev olduğunu kaç kez yazdım ve anlattım. Çünkü Yüce Allah "Yerde ve Gökte olanlar gaybı bilmezler. Gaybı Ancak Allah bilir" buyurmuştur.

Rehber âyeti okumamdan memnun olmadı. Sözü alıp devam etti.

— Bu Profesörler zahir ilmine saplanmışlardır. Batından anlamazlar.

Bu yüksekten bakışa yumuşak bir cevap verdim:

— Tatlı bir zatsın. Biz sizden yararlanmağa, hakikati öğrenmeğe geldik. Zahir ilmi bilinmektedir. Biraz biz de biliyoruz. Hakikat önemlidir. Hakikat size göre Nakşibendilikte mi, Rıfailikte mi, Nurculukta mı, yoksa Kadirilikte mi veya başka bir ekolde midir?

— Tarikatların başı Kadiriliktir. Abdülkadir Geylani Hazretlerinin sancağı altına girmeyen hiç kimse hakikatı bulamaz. Hem O Peygamberimizin torunudur. Velilerin başıdır.

— Muhterem Rehber onun sancağı altına girmek için ne yapmalıdır?

— Onu seveni sevmelidir. Peygamberimiz "beni seveni seviniz" buyurmuştur. Sonra şu duaları yapmakta yarar vardır: "Allah'ın arzusu üzerine ve rızası üzerine Kuran aşkı için, Resulullah aşkı için, Ehl-i Beyt aşkı için, oniki imamların aşkı için, Ashap efendilerimizin aşkı

için, Pir Abdülkadir Geylani Hazretlerinin aşkı için, cümle pirlerin aşkı için, Pir Abdülkadir Geylani Hazretlerinin diliyle, eliyle yapacağımız duaları kabul eyle! Ya Rabbi, Ya Rabbi, Ya Rabbi ellerimi senin arzun üzerine açtım ve dua etmeye başladım. Dergâh-ı izzetinde kabul eyle... Ya Rabbi, Abdülkadir Geylani Hazretlerinin ve cümle Pirlerin sancakları altında toplanan kullarımdan eyle...

— Muhterem Rehber, sen nasıl ve ne zaman tarikat ilmini kazandın?

— Bana malum olur. Ancak bu lisanımız yüzünden başımıza dert gelir. Ben onüç kez hacca gittim, elbette boşuna gitmedim.

— Muhterem Rehber, hacdan yeni dönmüşsünüz. Orada yüzlerce hacımız düzensizlik ve tedbirsizlikten öldü. Bu iş nasıl oldu?

— Muhterem Profesör, ilkin bu bir ilahî takdirdir. Bunu unutma. Hem ben cırlardan evvel tünelden çıkmıştım. Her zaman tünelin ağzında asker olurmuş. Onlar sıkışıklığa engel olurmuş. Bu kez yoktu. Bu kadar ölüm bu yüzden oldu. Parasını kaybedenler oldu. Çarıçıplak kalanlar oldu. Bazı Türk hacılarına para toplayıp verdik. Eşini, arkadaşını, akrabasını kaybedenlerin hesabı yoktur.

— Muhterem Rehber, hac her mümine bir kez farzdır. Sen niçin onüç kez gittin?

— Hoca gitmenin faydası vardır. Zararı yoktur. Gitmem gerekti ve gittim.

— Muhterem Rehber, Hz. Muhammed “ben ilmin şehriyim, Ali de kapısıdır” buyurmuştur. Bu hadisi biraz açıklarmısınız?

— Allah ilmi istediğine verir. Bu mübarek zatlara da her ilmi vermiştir. Profesörler bu hadisleri öğrencilere okuturlar ancak ince-liklerini anlamazlar.

Rehberin benim sorularımdan pek memnun olmadığı anlaşılıyordu. Cevapsız bırakmak ta hesabına gelmiyordu. Rehberin sözlerinde çelişkiler vardı. Ancak üzerinde durmadım. Biz konuşurken bir bey eşiyile ve elinde hediyeyle geldi. Eşinin sigara tiryakiliğinin önlenmesini Rehberden istedi. Rehber tiryaki hanıma yaşını ve işini sordu. Sonra bir düşünceye daldı. Kadına bir broşür uzattı. “Üzerinizden dumanı kaldırdık” dedi. Bey ve tiryaki eşi biraz şaşkın bir tavırla meclisten ayrıldı. Ben de ayrılmak için izin istedim. Rehber bir avuç şeker, bir avuç hurma verdi. Vedalaşarak ayrıldım. Yolu göstermek için kırk yaşlarında bir manevî öğrencisi arabama bindi. Yolda bu manevî öğrenciye sordum.



— Ne iş yaparsın?

Bir işim yoktur. Rehberine hizmet ederim. Geçimimi o sağlar.

— Rehberin ne kadar talebesi vardır?

Yüzbinin üzerindedir. Hergün gelenler olur.

— Rehberine başı açık hanımlardan bağlı olanlar da var mı?

— Var. Çeşitli kıyafette insanlar gelir. Ancak Rehber başı açık hanımları ürkütmeden yavaş yavaş tesettüre (örtünmeye) teşvik eder. Rehber çok büyük ve etkili pîrimizdir.

Yol kavşağına gelince bu yardımsever öğrenciyle de helalleşerek ayrıldık.

## KASDEN İNSAN ÖLDÜRMEİNİN DİNDEKİ HÜKMÜ

Prof. Dr. Talat KOÇYİĞİT

### 1. İnsanlık Dünyasında İlk Katil Olayı

Adem'den bu yana, insanlık dünyasını kana bulayan ve birçok insanın dünya yüzünden silinmesine, birçok ailenin de yıkılıp gitmesine sebep olan felaketlerin en büyüğü ve en acımasızı, hiç şüphesiz, bir insanın haksız yere öldürülmesi ve yaşama hakkının selbedilmesi, veya elinden alınmasıdır. İnsan, sahip olduğu akıl, duygu ve düşünce gibi özellikleriyle diğer canlılardan çok farklı yaratılmış ve kendisine bu özellikleri dolayısıyla yeryüzünün halifesi olma şeref ve yetkisi verilmiş üstün bir varlıktır. Buna rağmen o, zaman zaman bu yetkiyi başkalarına zarar verecek şekilde yanlış ve kötü yollarda kullanmaktan çekinmemiş, bunun neticesi olarak da, sahip olduğu insanlık şeref ve haysiyetinin ayaklar altına alınmış olmasından zerrece kaygı ve endişe duymamıştır. İlahi hikmetin bir tezahürü olarak tecelli eden bu insani vahşet, insan henüz yaratılmadan önce, Allahu Ta'ala'nın "Ben, yeryüzünde bir halife yaratacağım." sözüne karşı, "orayı ifsad edecek ve kanlar dökecek kimseler mi yaratacaksın?" (Bakara suresi, 30) diyen melekleri doğrularcasına arkası kesilmeksizin devam etmiş ve yeryüzünü kaplayan kara toprak, belki yağmurdan çok, kanla sulanıp kızıla boyanmıştır.

Kur'an-ı Kerim, Maide suresinin 27 nci ve müteakip ayetlerinde, ilk öldürme olayının Adem'in iki oğlu arasında cereyan ettiğini haber verir. Bu ayetlerde, Hazreti Peygambere yöneltilen bir hitap ile şöyle denilmiştir:

*"(Ey Muhammed! Kitap ehline) Adem'in iki oğlu ile ilgili gerçek haberi oku : Hani her ikisi de bir kurban takdim etmişlerdi de, (bu kurban), birinden kabul edilmiş, diğerinden kabul edilmemişti. (Kurbanı kabul edilmeyen kardeş diğerine) şöyle demişti: Seni mutlaka öldüreceğim. Diğer ise : Allah, yalnız (kendisinden) korkanlardan kabul eder".*

*"Beni öldürmek için bana elini uzatsan, ben seni öldürmek için elimi sana uzatmam. Çünkü ben, alemlerin Rabbi Allah'tan korkarım".*

*“Ben dilerim ki, (seni öldürmüş olsam, bana yüklenecek olan) günahımı ve (beni öldürdüğün zaman kendi) günahını yüklenmiş olarak gidesin ve cehennem ehlinde olasın. Zalimlerin cezası budur, demişti”.*

*“Diğer kardeş ise, nefsi, kardeşini öldürmek hususunda ona boyun eğdirmiş ve onu öldürmüş, böylece hüsrana uğrayanlardan olmuştur”.*

Maide suresinden naklettiğimiz bu ayet-i kerimeler, insan oğulları arasındaki ilk kan dökme olayının, kıskançlığın sebep olduğu aşırı derecedeki kin ve düşmanlıktan kaynaklandığını gösterir. Adem'in iki oğlu, Allah'a birer kurban takdim etmişlerdir. Ne var ki Allah, bu iki kurbandan birini kabul etmiş, diğerini kabul etmemiştir. Bunun üzerine kurbanı kabul edilmeyen kardeş, kurbanı kabul edilen kardeşe büyük bir kıskançlık ateşi içinde yaklaşmış ve onu öldürmüştür.

Kur'an-ı Kerim, Adem'in bu iki oğlunun kimler olduğunu açıklamamış, isimlerini vermemiştir. Ashında bu, Kur'an-ı Kerim'in biliver metodlarından biridir. Zira o, okuyanların ibret almalarını ve doğru yolu bulmalarını sağlamak için, geçmiş peygamberlerle ve ümmetleriyle ilgili birçok kıssa nakletmiş, fakat bu kıssaların kahramanlarını veya kıssada sözü edilen kimselerin isimlerini ve yerlerini açıklamamış, buna gerek görmemiştir. Çünkü kıssalardan ibret alınması için şahısların bilinmesine gerek olmadığı gibi, şahısların zikredilmesi halinde, kıssalardan beklenen tesirin azaldığı ve hatta tamamen ortadan kalktığı da inkar edilemez. Keza zikredilen şahıslarla ilgili olarak aslı esası olmayan birçok hikayenin de uydurulup halk arasında yayıldığı bir gerçektir. Nitekim Kur'an-ı Kerim, isim zikretmeksizin Adem'in iki oğlu ile ilgili bu kıssayı hak olarak tavsif edip ehl-i kitaba okunmasını emrettiği halde, Tevrat'ta zikredilen iki isim, bu isimler etrafında birbirini tutmayan birçok hikayenin ortaya çıkmasına sebep olmuştur.

Tefsir kitapları, israiliyattan alındığına şüphe bulunmayan bu hikayelerle doludur. Bu hikayelerden birkaçına işaret etmeden önce, kıssanın Tevrat'ta yer alan metnini görmekte fayda vardır. Tekvin sifrinde (4/ 1-8) şöyle denilmiştir:

*“Ve Adem karısı Havva'yı bildi; ve gebe kalıp Kain'i doğurdu; ve Rabbin yardımıyla bir adam kazandım dedi. Ve yine kardeşi Habil'i doğurdu. Ve Habil koyun çobanı oldu. Fakat Kain çiftçi oldu. Ve Kain, günler geçtikten sonra, toprağın semeresinden Rabbe takdime (kurban) getirdi. Ve Habil, kendisi de sürünün ilk doğanlarından ve yağlarından getirdi. Ve Rab Habil'e ve onun takdimesine baktı; fakat Kain'e ve onun takdimesine bakmadı. Ve Kain çok öfkeleni ve çehresini astı. Ve Rab*

*Kain'e dedi : Niçin öfkelendin? Ve niçin çehreni astın? Eğer iyi davranırsan, günah kapıda pusuya yatmıştır; ve onun istediği sensin; fakat sen ona üstün ol. Ve Kain, kardeşi Habil'e söyledi. Ve vaki oldu ki, kırdı oldukları zaman, Kain, kardeşi Habil'e karşı kalktı, ve onu öldürdü".*

Yukarıda da işaret ettiğimiz gibi, Kur'an-ı Kerim, Adem'in iki oğlu ile ilgili bu kıssada isim zikretmemekle beraber, müfessirler, Tevrat'a istinaden, bu iki oğulun Habil ile Kabil olduklarını ittifaka yakın bir görüşle zikretmişler ve bununla ilgili çeşitli kıssalar nakletmişlerdir. Ancak bu kıssaların asıl kaynağının israiliyat olduğu ve kesin bir delile dayanmadığı anlaşılmaktadır.

Hikaye edildiğine göre, Adem'in her batında biri erkek, diğeri kız iki çocuğu dünyaya gelirdi. Bu dönemde insan neslinin sayıca az olması dolayısıyla, neslin çoğalması için kardeşlerin birbirleriyle evlenmekten başka çareleri yoktu. Ancak Adem, aynı batından dünyaya gelmiş kız ve erkeğin evlenmelerini yasaklamış, ayrı batınlardan dünyaya gelen çocukların evlenmelerini emretmişti. İki kardeş olan Habil ile Kabil'in de ayrı ayrı kendi batınlardan dünyaya gelmiş kızkardeşleri vardı ve karşılıklı birbirlerinin batınlardan olan kızlarla evlenmeleri gerekiyordu. Yani Habil, Kabil'in batından, Kabil de Habil'in batından olan kızla evlenecekti. Ne var ki Habil'in kızkardeşi çirkindi ve Kabil onunla değil, kendi batından güzel olan kızkardeşiyle evlenmek istiyordu. Adem, bu anlaşmazlığa bir çare bulmak maksadıyla iki kardeşin Allah'a birer kurban takdim etmelerini emretti. Kimin kurbanı kabul edilirse, o, Kabil'in güzel olan kızkardeşiyle evlenecekti. Neticede Kurbanlar takdim edildi. Habil'in kurbanı kabul olundu. Kabil'in kurbanı ise, kabul olunmadı. İşte bundan sonradır ki, kıskançlık ateşiyle yüreği yanıp tutuşan Kabil, kardeşi Habil'i öldürmeyi planladı ve ona, ayet-i kerimede de ifade edildiği gibi "*seni mutlaka öldüreceğim*" dedi ve öldürdü.

Tefsirlerde yer alan diğer haberlere göre, iki oğuldan biri çoban, diğeri çiftçi idi. Aralarında kurban takdimi kararlaştırıldığı zaman, çoban olan kardeş, sahip olduğu hayvanların en semiz ve en güzelini, çiftçi olan kardeş ise, hasad ettiği mahn en kötüsünü takdim etmişti. Rivayete göre Allah'a takdim olunan kurbanların Allah tarafından kabul edilmesi halinde, gökten bir ateş iner ve o kurbanı yakardı. Kabul edilmeyen kurban ise, ateş ona dokunmazdı. İki kardeş de, kurbanlarını takdim ettikleri zaman, gökten inen ateş, kurban edilen hayvanı yakmış, fakat diğerine dokunmamıştı. Bu da, kurbanlardan birinin kabul edildiğini, diğerinin kabul edilmediğini gösteriyordu. Bu ise, kurbanı kabul

edilmeyen kardeşin kalbinde, diğerine karşı, aşırı derecede kıskançlık duygularının belirmesine sebep olmuş, sonra da onu öldürmüştü.

## 2. Her Kaatilin Günahından Adem'in İlk Oğluna da Bir Hisse Vardır

Kur'an ayetlerinden anlaşıldığına göre, kurbanı kabul edilen ve bu yüzden de kardeşinin hased damarlarını kabartarak kin ve düşmanlığını kendi üzerine çeken diğer kardeş kendisini öldürmek isteyen kardeşine "*Sen, beni öldürmek için elini kaldırsan bile, ben seni öldürmek için elimi kaldırmam; çünkü ben Allah'tan korkarım.*" diyerek haksız yere adam öldürmenin büyük vebaline işaret ettikten ve kardeşine en güzel bir takva örneği göstererek onu bu büyük vebalden kurtarmak için vaz ve nasihatta bulunduktan sonra, kardeşinin yine de bu işten vazgeçmemesi ve bir fırsatını bulup kendisini öldürmesi halinde, Allah'tan korkmaz zalim bir insan olarak yükleneceği büyük vebali ona hatırlatmış ve şöyle demiştir: "*Ben dilerim ki, (seni öldürmüş olsam, bana yüklenecek olan) günahımı ve (beni öldürdüğün zaman yükleneceğin kendi) günahını yüklenmiş olarak gidesin ve cehennem ehlinde olasın. Zalimlerin cezası budur*".

Kurbanı kabul edilen ve diğeri tarafından öldürülmek istenen kardeşin bu sözleri, mazlumun ahrete intikal etmiş zalim üzerindeki hakkının, hesap günü zalimden alınıp mazluma verileceğine delalet eder. Zira mazlumun zalim üzerindeki hakkı kul hakkıdır ve kul, bu hakkı bağışlamadıkça Allah onu bağışlamaz.

Baştafta zikrettiğimiz ayet mealinde de görüldüğü gibi, Adem'in iki oğlundan birinin Allah'a takdim ettiği kurbanın kabul edilmemesinin yol açtığı aşırı derecedeki kıskançlık sebebiyle kurbanı kabul edilen kardeşini öldürmek istemesi, kardeşinin ise, onu bundan vazgeçirmek için Allah korkusuyla onu uyarmasına rağmen, onu yine de öldürmesi, kaatil üzerinde maktule ait bir hakkın doğmasına sebep olmuştur ki, bu hakkın, Hesap Günü ondan mutlaka alınması gerekir. Bu hakkın alınması ise, mazlumun günahlarının zalime yüklenmesiyle gerçekleşir. Hatta Adem'in bu zalim oğluna yüklenecek başka günahların da bulunduğu Hazreti Peygamberin bir hadisinden öğreniyoruz. Buhari (*Sahih*, IV. 104) ve Muslim (*Sahih*, III. 1304)'in, ayrıca Ebu Davud dışındaki diğer *Sunen* sahiplerinin naklettikleri bu hadise göre, Adem'in ilk oğlu, haksız yere insan öldürmeyi yeryüzünde ilk defa başlatmış olması dolayısıyla, kendisinden sonra, kıyamete kadar insan öldüren ve öldürecek olan her kaatilin günahından bir hisse de onun üzerine yazılır. Hazreti Peygamber bu hadisinde şöyle buyurmuştur: "*Mazlum*

olarak öldürülen hiçbir nefis yoktur ki, onun kanını dökenin günahından Adem'in ilk oğluna da bir hisse ayrılmamış olsun. Çünkü öldürmeyi ilk başlatıp adet olmasına yol açan odur". Bu hadis, Hazreti Peygamberin, Muslim (Sahih, VI, 2059), Ahmed İbn Hanbel (Musned, IV. 357, 359, 360, 361) ve diğer Sunen sahiplerinin naklettikleri "İslam'da kim ilk defa güzel bir adet ortaya korsa, onun sevabı ve onunla amel edenlerin sevabı, onların sevabından hiçbir şey eksilmeksizin o kimsenin üzerine olur. Her kim de, ilk olarak kötü bir adet ortaya korsa, onun günahı ve daha sonra onunla amel edenlerin günahı, onların günahlarından hiçbir şey eksilmeksizin o kimsenin üzerine olur." hadisiyle aynı manaya sahiptir.

İşte, açıklamaya çalıştığımız bu mana içerisinde, kardeşi tarafından öldürülmek istenen diğer kardeş, onun kendisini öldürmesi halinde, hem irtikab etmiş olacağı ağır suçun günahını, hem de kendisini öldürme fiiline tahrik ve teşvik etmiş olması dolayısıyla, onu öldürmesi halinde gireceği kendi büyük günahını yüklenmiş olarak Allah'ın huzuruna çıkmasını ve yüklendiği bu günahlarla cehennem ehlinden olmasını dilemiştir. Zira zalim olanların akıbeti budur.

### 3. Adem'in İki Oğlu Kıssası ve Yahudiler

Adem'in iki oğlu hakkındaki gerçek haberin ehl-i kitaba ve özellikle yahudilere okunup hatırlatılmasıyla ilgili baştafta zikrettiğimiz Hazreti Peygambere yöneltilen ilahi emrin gayesi, aynı kıskançlık duyguları içinde İslam'a ve Hazreti Peygambere kötülük etme peşinde koşan yahudilerin ibret almalarını ve kötülükten el çekmelerini sağlamaktı. Zira onların, Hazreti Peygambere ve Kur'an-ı Kerim'e iman ederek kendi dinlerinin de esasını teşkil eden İslam'a yönelmeye ve böylece Allah'a olan sözlerinde durmaya davet olunmalarına rağmen, içlerini dolduran hased yüzünden bu davete icabet etmemeleri ve hatta hasedin sebep olduğu kin ve düşmanlıkla Hazreti Peygambere öldürmeye bile kalkışmaları, Allah'ın bu sevgili Peygambere için son derece büyük üzüntü kaynağı oluyordu. Bu sebepledir ki Allahu Ta'ala, hem Peygamberini teselli etmek, hem de yahudilerin zulüm, kıskançlık ve küfür yönünden tıynetlerini açıkça ortaya koymak için, daha önceki ayetlerinde, kendilerini Mısır'daki esaret hayatından kurtaran ve onlara hak yolu gösteren kendi peygamberleri Musa'ya bile onların nasıl karşı gelerek çirkin karakterlerini gösterdiklerini bildirmiş, sonra da Adem'in iki oğluna ait bir kıssayı, daha doğrusu, hased ve kıskançlığın sebep olduğu acı akıbeti, ibret almaları için onların gözleri önüne sermiştir. Hatta daha sonraki bir ayetinde, onlara şunu da hatırlat-

mıştır ki, sadece Musa'ya karşı koymaları değil, fakat kendilerine gönderilen diğer peygamberlerin bir kısmını inkar etmeleri, bir kısmını da öldürmeleri ve yeryüzünde fesad çıkarmaları sebebiyle üzerlerine en ağır ceza yazılmıştır. Maide suresinin 32 nci ayetinde şöyle denilmiştir:

*“Bu yüzdendir ki, İsrail oğullarına, sebepsiz yere adam öldürmenin, yahut yeryüzünde fesad çıkarmanın karşılığı olmaksızın, kim bir kimseyi öldürürse, onun, insanları topluca öldürmüş olacağı, kim de bir kimseye hayat hakkı tanırsa, onun, insanlara topluca hayat vermiş olacağı (hükümünü) yazmıştık. Peygamberlerimiz, onlara (bu hususta) apaçık deliller de getirmişlerdir. Buna rağmen onların çoğu, bundan sonra da, yeryüzünde (kötülük çıkarmak hususunda) müsriflik ettiler”.*

#### 4. Haksız Yere Adam Öldürmenin Dünyevi Cezası: Kısas

Bir insan, ancak haklı bir sebebe istinaden öldürülebilir ve onun öldürülmesi de, hem onun işlemiş olduğu bir cürmün karşılığıdır; yani yaptığı işin cezasıdır; hem de aynı fiili işlemeye meylî veya isteği olanlara ibret olması ve onu işlemekten caydırıp vazgeçirmesi içindir. Bunun dışında, karşılığı olmaksızın, veya belli bir sebebe istinad etmeksizin herhangi bir insanın öldürülmesi en büyük zulümdür; cinayettir. Bir insan hakkında ölüm hükmünün verilmesi, sonra da bu hükmün infaz edilerek o kimsenin öldürülmesi için var olması gereken haklı sebeplerin başında kısas gelir. Kısas, haksız yere öldürülmüş bir insana karşılık, onu öldüren kimsenin de aynı şekilde öldürülmesi ve kaatil ile maktul arasındaki eşitliğin sağlanmasıdır. Eğer kaatil öldürülmez ve adalet sağlanmazsa, hem maktule zulmedilmiş olur, hem de zalim, zulmünün karşılığını görmemiş olur. Bu sebeptendir ki Allahu Ta'ala, bir taraftan haksız ve karşılıksız adam öldürmeyi haram kılp bütün insanları bundan menederken, bir taraftan da, haksız adam öldürenin kısas ile öldürülmesini ceza olmak üzere emretmiştir. Nitekim Bakara suresinin 178 inci ayetinde *“Ey iman edenler! Öldürülenler hakkında size kısas yazıldı (farz kılındı): Hürre karşılık hür, köleye karşılık köle, kadına karşılık kadın...”* buyurulmuş, bunu takip eden ayette ise, kısasın lüzumu belirtilerek *“kısasta sizin için hayat vardır, ey akıl sahipleri. Ta ki sakınasınız.”* denilmiştir.

Gerek peygamberlerini haksız yere öldürmeleri ve gerekse yeryüzünde fesad çıkarmaları yüzünden haklarında ilk defa kısas hükmünün yazıldığı, başka bir ifadeyle, kendilerine kısasın farz kılındığı kavmin yahudiler olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Allahu Ta'ala, Maide suresinin 45 inci ayetinde bu hususa işaret ederek şöyle buyurmuştur:

“Biz, Tevrat'ta, onlara cana can, göze göz, buruna burun, kulağa kulak, dişe diş (olmak üzere kısası) farz kılmiştık. Keza (mümkün olduğu takdirde) yaralara karşı da kısas vardır”.

Bu ayet-i kerimede, cana can, göze göz, buruna burun, kulağa kulak ve dişe diş olmak üzere yahudilere farz kılındığı bildirilen kısas, şüphesiz, dünyaya taalluk eden cezalardır ve bu fiillerden herhangi birini haksız yere işleyen kimsenin, işlediği fiilin misliyle cezalandırılmasından ibarettir. Buna rağmen daha önce zikrettiğimiz Maide suretinin 32 nci ayeti, bir kaatilin kısas ile cezalandırılması halinde bile işlediği cürmün vebalinden kurtulamıyacağını göstermektedir. Bu ayette, haksız yere adam öldürmenin ve yeryüzünde fesad çıkarmanın büyük vebali açıklanmış ve bu vebalin, haksız yere adam öldüren kimse için, bütün insanları öldürmekle eşdeğerde olduğu bildirilmiştir. Bu hükmün nazari olan ve sözde kalan bir hüküm olmadığı da, *ketebna ala Beni İsrail* (İsrail oğullarına yazdık; farz kıldık) denilerek açık ve kesin bir şekilde ifade edilmesinden anlaşılır. Buna göre kim sebepsiz yere bir insanı öldürürse, yani haksız yere adam öldürmenin, yahut yeryüzünde fesad çıkarmanın karşılığı olmaksızın bir insanın canına kıyar ve onun yaşama hakkını selbederse, bu suç, Allah katında, bütün insanları öldürerek işlediği suç gibidir ve onun ayarındadır. Zira haksız yere öldürülen bir kişi ile, o kişinin temsil ettiği diğer bütün insanlar arasında hiçbir fark yoktur. Bir kişiyi öldürürken hak gözetmeyen kimsenin, diğer insanları öldürürken hakkı gözetmesi, elbette olacak şey değildir. Bunun en açık delili de, ayet-i kerimede gelen müteakip ibarelerdir. Bu ibarelerde, öldürme fiilinin tamamıyla zıddı olan bir fiil zikredilmiş ve bir insana hayat kazandıran kimsenin, bütün insanlara hayat kazandırmış gibi olacağı beyan edilmiştir. Zira bir insana hayat kazandırırken, o kimsenin sahip olduğu duygu, diğer insanlar karşısında da aynıdır ve bu duyguyu insan sevgisi olarak değerlendirmekte elbette hiçbir mahzur yoktur. Binaanaleyh ayet-i kerime bu yönden ele alınacak olursa, onda, insanlar arasındaki birlik ve beraberliğin korunması için ferdleri gerekli olan fiil ve davranışlara yönelten bir irşadın varlığını görmemek asla mümkün değildir. Zira cüz'i de olsa, bir kimsenin hakkını gözetmenin, bütün insanların hakkını gözetmek, yahut bunun aksine, cüz'i de olsa, bir kimseye zarar vermenin, bütün insanlara zarar vermek manasına geldiği gözönünde bulundurulursa, ayet-i kerimede bu irşadın büyüklüğü kolayca anlaşılır. Kur'an-ı Kerim, işte bu çeşit ayetleri ve bu ayetlerdeki çeşitli irşadlarıyla her yönden mükemmel ferdler ve dolayısıyla üstün cemiyetler yetiştirmeyi gaye edinmiş eşsiz bir kitaptır. Bunu hiç kimse inkar edemez.



İsrail oğullarına gönderilen bütün peygamberler, Allah'ın üzerlerine faz kıldığı bu gibi konularda onları uyarmak ve doğru yola irşad etmek için apaçık deliller de getirmiş oldukları halde, onların çoğu bunlardan ibret almamış, aksine, aralarında peygamberler de dahil olmak üzere gerek adam öldürmek, gerekse yeryüzünde fesad çıkarmak hususunda aşırı gitmekten çekinmemişlerdir. Bu yüzdendir ki onlar, dünya ve ahirette Allah'ın lanetine uğramışlar ve bu lanetin tabii bir neticesi olarak da dünyada zelil ve makbur, ahirette de ebedi cehennem azabına mahkum olmaya hak kazanmışlardır.

### 5 . Haksız Yere Adam Öldürmenin Uhrevi Cezası: Ebedi Cehennem Azabı

Haksız yere adam öldürmenin cezası olarak gerek yahudilere farz kılınan kısas ve gerekse Kur'an-ı Kerim'de yer alan kısas ile ilgili hükümler, şüphesiz, bu cürmü işleyen kimselerin dünyada hak ettikleri cezalara müteallıktır ve bu cezaların infazı halinde, kaatil ile maktul arasındaki dünyevi adalet sağlanmış olur. Ancak şunu da unutmamak gerekir ki, işlenen bu suçun ahirete taalluk eden bir yönü daha vardır ve bu da, öldürme fiilinin büyüklüğünü belirterek onu kullarına haram kılan Allah ile kulları arasındaki hak ve vecibelerle ilgilidir. Buna göre, haksız yere cana kıyan birisi, ceza olmak üzere kısas ile öldürüldüğünde, bu ceza, canına kıydığı insana karşı işlediği suçun karşılığı olsa bile, ahirete giderken, adam öldürmekten delayı yüklendiği günahın kefareti olamaz. Başka bir ifadeyle, işlediği suça karşılık onun da öldürülmüş olması, ahirette günahının silinmesine kafi gelmez. Daha önce zikrettiğimiz Maide suresinin *"Bu yüzdendir ki İsrail oğullarına, sebepsiz yere adam öldürmenin, yahut yeryüzünde fesad çıkarmanın karşılığı olmaksızın, kim bir kimseyi öldürürse, onun, insanları topluca öldürmüş olacağı . . . (hükmünü) yazmıştık."* mealindeki 32 nci ayeti buna açık bir şekilde delalet eder. Zira bütün insanları topluca öldüren bir kimseden bedel olarak alınan tek bir canın, yapılan işi adaletli bir şekilde karşılaması elbette mümkün değildir. İşte bu sebeptendir ki Allahu Ta'ala, Nisa suresinin 92 nci ayetinde, bir mü'minin bir mü'mini hata dışı öldürmesinin hiç olmaması gereken bir iş, yahutta aklın olmasını hiçbir surette tecviz etmiyeceği çok büyük bir cürüm olduğuna delalet edecek bir ifade veya üslub ile *"bir mü'minin bir mü'mini hata dışı öldürmesi asla olmaz."* buyurmuştur. Bu ifadeden anlaşılan odur ki, mü'min sıfatlarına sahip olan bir kimse, sebep ne olursa olsun, başka bir mü'mini hata dışı ve kasıtlı olarak öldüremez. Çünkü o kimsenin

sahip olduğu iman ile, işlemiş olduğu büyük cürmün onda birleşmesi ve mü'min olduğu halde katil cürmünü işlemesi hiçbir surette mümkün değildir. Kısaca ifade etmek gerekirse, bir mü'mini haksız yere öldüren kimse, ancak kafirdir. Nitekim Allahu Ta'ala, biraz önce işaret ettiğimiz "bir mü'minin bir mü'mini hata dışı öldüremeyeceğini" beyan buyurduğu ayetinde, hata ile vukubulan öldürme olaylarında, ölüme sebebiyet veren kişinin ödemekle yükümlü olduğu köle azadı ve diyet gibi cezaları açıkladıktan ve bu gibileri için kendilerini gûnahtan arındıracak tövbe kapısını da açık bıraktıktan sonra, bunu takip eden ayetinde, bir mü'mini kasıtlı olarak ve haksız yere öldüren ve onun en tabii hakkı olan yaşama hakkını selbeden kimse hakkındaki hükmünü açık ve kesin bir ifadeyle bildirmiş ve şöyle buyurmuştur:

*"Her kim, bir mü'mini kasden öldürürse, cezası, içinde daimi kalacağı cehennemdir. Allah, ona gazab etmiş, onu lanetlemiş ve onun için büyük bir azab hazırlamıştır".*

Tövbe kapısı da kapatılmış olduğu halde, Allah'ın gazabına ve lanetine uğramış olarak ebediyen cehennemde kalmak ve kendileri için hazırlanmış olan büyük azabı görmek, hiç şüphesiz kafirlere has bir cezadır. Bununla beraber zikrettiğimiz bu ayet-i kerime, aynı akıbetin, haksız yere bir insanın canına kıyarak onun yaşama hakkını selbeden, yani bu hakkı onun elinden alan kaatil için de hazırlandığını gösterir ki, bu da, kaatil ile kafir arasında hiçbir farkın bulunmadığına delalet eder. Nitekim Hazreti Peygamber de, Ahmed İbn Hanbel (*Musned*, IV. 99) ve Nesa'i (*Sunen*, VII. 81) tarafından nakledilen bir hadisinde "mümkündür ki Allah, bütün günahları bağışlar; yalnız kafir olarak ölen adamlar bir mü'mini kasden öldüren adamın günahları müstesna: (onları asla bağışlamaz)" buyurarak kaatil ile kafir arasında herhangi bir ayırım yapmaksızın her ikisini de cehennemde ebediyen kalacak günahkarlar arasında göstermiştir.

Başta İbn Abbas olmak üzere seleften bir gurup, gerek Kur'an-ı Kerim'deki bazı ayetlere ve gerekse Hazreti Peygamberden rivayet edilen sahib hadislere dayanarak, bir mü'mini haksız yere öldüren kimsenin tövbesinin hiçbir surette kabul edilmeyeceği görüşünü benimsemişlerdir. Bunlara göre bir müşrik veya bir kafir, şirkinden ve küfüründen tövbe ederse, onun tövbesi kabul edilir. Çünkü müşrik veya kafir, küfür halinde iken işlediği bütün günahları haram kılan bu şeriata inanmıyordu. Bu sebeple, işlediği bu fiillerde bir bakıma mazur sayılabilirdi. Fakat Peygambere ve Peygamberin tebliğ ettiği Din'e inanmaya başlayınca, üzerinde bulunduğu yolun küfür ve dalalet olduğunu anla-

miş ve tövbe ederek bu yoldan ayrılp hak yola girmişdir. Artık bunlardan sonraki bütün amelleri, girdiği bu yolun gereklerine ve Allah'ın rızasına uygun salih ameller olmak zorundadır. Ve böyle olduğu zaman da, o mü'minin iman etmezden önceki bütün kötü amelleri bağışlanır ve hiç günah işlememiş bir kimse gibi olur.

Allah'a, Peygamberine ve Kitabına inanan, haramın, helalin, emir ve nehyin ne olduğunu ve dolayısıyla bir mü'min öldürmenin hurmetini bilen, yahut bilmesi gereken bir kimsenin durumu, yukarıdakinden farklıdır. Eğer böyle bir kimse, Allahu Ta'ala'nın, bir insan öldüren kimsenin bütün insanları öldürmüş gibi olacağı hususundaki açık ve kesin hükmüne, keza yine böyle bir kimsenin ebediyen cehennemde kalacağına dair apaçık beyanına rağmen ve bütün bunları bile bile, yine de kasden bir adam öldürürse, artık onun için bir mazeret bulmak mümkün değildir. İşte bu sebeptendir ki, onun işlemiş olduğu bu büyük ve ağır cürümden tövbe etmesi Allah'ında makbul sayılmaz; ayet-i kerimeye göre cezası ebedi cehennemdir.

Bazıları ise, kasden adam öldüren kimsenin, yine de mü'min olduğunu gözönünde bulundurarak, cehennemde ebedilik manasına gelen *hulud* kelimesini, uzun süre cehennemde kaldıktan sonra oradan çıkış manasında te'vil etmişlerdir. Bu manaya göre, *hulud* denilen sürenin bir sonu vardır ve bu süre sona erince, kaatil mü'min, tövbesinin Allah tarafından kabul edilmesi halinde cehennemden çıkacaktır. Ancak ibareleri açık ve kesin olan ayet-i kerimenin bu manada te'vilinin, başka ayetlerde başka te'villere de yol açacağını unutmamak gerekir. Nitekim kafirlerin cehennemde kalış süreleri de edebiliğe delalet etmek üzere *hulud* kelimesiyle ifade edilmiş ve hiçbir zaman sonu gelecek bir süre manasında anlaşılmamıştır. Aksi halde böyle bir te'vil ile kafirlerin de bir gün cehennemden çıkacakları ileri sürülürdü ki, hiçbir İslam aliminden böyle bir görüş ortaya atılmamıştır. Kur'an-ı kerimin pek çok yerinde sık sık tekrar edilen ve kafirlerin ilelebed cehennemde kalacaklarına delalet eden bu kelimeyi, yalnız Nisa suresinin kaatillerle ilgili 93 üncü ayetindeki manasından saptırarak tevil etmek ve ona farklı bir mana vermek, keyfi bir davranış olur; Kur'an'ın ve sahih sünnetin delaletine de aykırı düşer. Daha önce de zikrettiğimiz bir hadis, ayet-i kerimenin gerçek manasını açık bir şekilde teyid eder. Hazreti Peygamber bu hadisinde şöyle buyurmuştur: "Mümkündür ki Allah, bütün günahları bağışlar; yalnız kafir olarak ölen adamla bir mü'mini kasden öldüren adamın günahı müstesna; (onları asla bağışlamaz)". Günahların hiç bağışlanmaması, şüphesiz, günah sahiplerinin

ilelebed günahlarının cezasını çekeceklerine delalet eder; bu ise, ebediyyen cehennemde kalmayı gerektirir. Buharı (*Sahih*, V. 182) tarafından nakledilen bir haber de, ayet-i kerimenin bu manasını teyid eder. İbn Abbas'tan gelen bu habere göre, "kim bir mü'mini kasden öldürürse, cezası ilelebed cehennemdir." mealindeki bu ayet, (kaatiller hakkında) nazil olan en son ayettir ve başka hiçbir ayet onu neshetmemiştir.

Bazı kimselerin, "Muhakkak ki Allah, kendisine şirk koşulmasını bağışlamaz. Bunun dışındaki günahları ise, dilediği kimse için bağışlar." mealinde gelen Nisa suresinin 48 ve 116 ncı ayetlerine ve Hazreti Peygamberden nakledilen "kalbinde zerre miktarı iman olan herkesin, cezasını çektikten sonra, cehennemden çıkartılacakları" manasında nakledilen hadislere dayanarak, kasden adam öldüren kimselerin de, Allah dilediği takdirde bağışlanacaklarını ve cehennemden çıkartılacaklarını ileri sürdükleri görülmektedir. Ne var ki, müfessirlerin de belirttikleri gibi, Nisa suresinin şirk dışındaki günahların bağışlanmasıyla ilgili 48 inci ayeti, kaatil hakkında hüküm getiren 93 üncü ayetinden altı ay kadar önce nazil olmuştur ve bilinen bir gerçektir ki, ilk nazil olan ayet, sonradan nazil olan ayeti değil, fakat sonradan nazil olan ayet ilk nazil olan ayeti beyan veya tahsis eder. Buna göre, kaatilin hükmünü beyan eden ayet, müşrikler hakkında nazil olan ayeti tahsis etmiş ve ona şu manayı kazandırmıştır: Allah, şirk dışındaki günahları dilediği kimse için bağışlar. Fakat O'nun, şirkle birlikte bağışlamıyacağı bir günah daha vardır; o da, kasden adam öldürmektir.

Şunu da unutmamak gerekir ki, Allahu Ta'ala, şirk, küfür ve kasden adam öldürmek gibi cezası daimi cehennem olan büyük günahları hiçbir surette bağışlamıyacağını, bu günahların ne olduğunu açık bir şekilde belirterek açıklamıştır. Binaaneleyh bu görüşlerin iptali söz konusu olduğu zaman da, "Allah, dilerse bütün günahları bağışlar." şeklinde genel anlamda gelen bir ifadeye değil, fakat "Allah dilerse kasden adam öldüren kimseyi de bağışlar." şeklinde gelecek açık ve kesin bir nassa ihtiyaç vardır. Oysa ne Kur'an-ı Kerim'de ve ne de Hazreti Peygamberden nakledilen sahih hadisler arasında böyle bir nass mevcut değildir. Dolayısıyla kasden adam öldürmek ve onun en tabii hakkı olan yaşama hakkını selbetmek günahı hiç bağışlanmayacak fiillerdendir.

## DİNDE MANTIKLILIK

Prof. Dr. Hüseyin ATAY

Kur'an'ın din mantığı ve felsefesi insanlar arasında olan ilişkileri düzenlemek ve onların esaslarını mantıklı ve tutarlı hale koyup devam etmesini sağlamaktır. Çünkü işler mantıklı, tutarlı ve birbirine uygun olarak birbirini destekleyici şekilde olmazsa düzen olmaz, biri öbürünü yıkar götürür.

Bunun için Kur'an önce ferd olarak insanı ele alıp onu iyi yetiştirmekle onun meydana getireceği bütünü, toplumu, iyi, düzenli, mantıklı, tutarlı, mutlu bir birlik meydana getirmesini amaçlamıştır. Kur'an'ın asıl gayesi budur. Bunu temin etmek hususunda hem ferd için hem de toplum için kurallar koymuştur. Bu kurallar fizik kanunları gibi birbirine bağlanmışsa da neticeleri ani ve zorunlu değildir. Onlar insanın hürriyetine ve seçim iradesine bırakılmıştır. Kur'an'ın düzeni, bu kuralların mantıkî sistemle işlemesine bağlanmıştır.

Mantığın en önemli bölümü, bir şeyin, gerçeğinin, hakikatının, mahiyetinin nasıl bilinebileceğine aittir. Bir şeyin gerçek değerini böylece tesbit etmek mümkündür. Bu, tarif etmekle elde edilir. Tarif etmek için, o şeyin şeyler arasında nerede, altta mı, üstte mi, arkada veya önde mi, içinde veya dışında mı bulunduğunu bilmek gerekir. Mantık, şeyleri, böylece sınıflandırır ve her şeyin değerini ve başkası ile olan ilişkisini, bulunduğu yere ve içinde bulunduğu sınıfa göre bildirir ve ona göre hüküm verir.

Kur'an, olumluları ve olumsuzları, yapılacakları ve yapılmayacakları, buyrukları ve yasakları, iyilikleri ve kötülükleri, çirkinlikleri ve güzellikleri, doğrulukları ve yanlışlıkları, karşılıklı ve dengeli, tutarlı, mantıklı, sebep ve netice bağlantısını ve her ikisinin hükümlerini ilkel halinde anlatmaktadır.

### İşte Kur'an'da Olan Buyruklar

A- Namaz kıl, oruç tut, zekat ver, hacca git, doğru ol, âdil ol, adaletle emret, iyi davran, yardım et, sözünü tut, anlaşmayı yerine

getir, doğru söyle, görevi ehil olana ver, çalış, Allah uğrunda uğraşı ver, ilim öğren, ilme uy, düşün, aklını kullan, düzelt, ıslah et, ödünç ver, Kur'an oku, helâl kazan, tayyib olanı ye, Allahı hatırında tut, iyiliğe yardımcı ol, iyilik yap, iyi olanı buyur...

#### B- Kur'anın Yasakları:

Yalan söyleme, yalan yere şahidlik etme, haram yeme, ihanet etme, zulmetme, faiz yeme, iftira etme, adam öldürme, ahdını, verdiği sözünü bozma, kötülük etme, zina etme, hırsızlık yapma, koğuculuk yapma, fitne çıkarma, hak yeme, Allahı unutmama, içki içme, kumar oynama, kimseye zarar verme, kötülüğe yardımcı olma, kötülüğü engelle, kimseyi sömürme, kimseye hakkını yedirme...

Kur'an'ın buyruk ve yasaklarının büyük ve önemli bir kısmını burada hatırlatmış oluyoruz. Bunların hemen hemen hepsini, insan aklı ile de bilebilir ve bulabilir. "Kur'an'ın bunları anlatmasına ne gerek vardı?" diyenler çıkabilir. Bu soru yalnız Kur'an'a yöneltilmiş olmaz. Dinlerin hepsinin temel felsefesine yöneltilmiş olur ve Din felsefesi bu soruya cevap verir ve vermektedir.

Ancak biz Kur'an'dan bahsettiğimiz için bir iki cümlecikle bir açıklama yapalım. Bu soruya, Kur'an, evet, der. İnsanoğlu bunları bilebilir. Ancak bildiği halde yapmayabilir ve yapmadığı da görülmektedir. Kur'an bunların yapılması gerekenini yaptırmaya, yapılması gerekenlerin de önlenmesini sağlamaya gelmiştir. Kur'an siyasî, idarî, ahlâkî ve sosyal kanunların mantıklı, düzgün, sistemli çalışmasını onlara ceza veya mükâfat verileceğini bildirerek teminat altına alır. Ayrıca, insanın dinî ihtiyacını da karşılar. İnsanın ruhunu huzura kavuşturur. Ölüm endişesini içinden atar ve öldükten sonraki hayatını ve varlığını mutlu geçirmesinin garantisini verir. Kur'an, bunların yapılması halinde fazladan mükâfât, sevap vadeder. İnsanları buyruklarını yapmaya özendirir, teşvik eder ve yasaklardan uzaklaşmaya sevkeder.

Bu buyruk ve yasakları önemlerine göre sınıflamak, sıraya koymak düşünülebilir. Biz yukarıda onları gelişigüzel zikrettik. Sıraya dizmenin bir sakıncası şu olabilir: Sanki sırada olan yapıldıktan sonra ötekine geçilmesi gerekir gibi anlaşılabilir. Böyle bir anlayış yanlış olur. İnsan bunlarla hayatının neresinde, nasıl ve ne zaman karşılaşarsa o zaman onlara uymakla sorumlu olur.

Fakat, her zaman, her yerde her insanın karşılaşacak önemli olanlarını bilmesi ve onların dinde temel esas teşkil ettiklerini ve ağır-

lıklarını öğrenmesi lazımdır ki, aralarındaki mantikî, tutarlı ilişkiyi kurabilsin ve dengelemeyi yapabilsin.

a) Kur'an Okumanın Şartı Yoktur.

Kur'an okumak, dinin ilk ve en önemli farzıdır. Çünkü dini buyruk ve yasakları Kur'an anlatır. Dinin ne olduğunu ve ne olmadığını Kur'an bildirir. Dinî buyruk ve yasakların hangilerinin önemli olduğunu Kur'an belirtir. Herşeyden önce ve sonra, bilinmesi zorunlu olan Yüce Allah'ı Kur'an tanıtır ve öğretir.

Kur'an okumak Kur'an'ı anlamakla olur. O'nun için Kur'an'ı, Arap Arapçasından, diğer milletler de tercümesini kendi dillerinden okumalıdır ki, okuyunca anlasın. Kur'an'ı okumanın şartı yoktur. Her fırsatta, her durumda, yatarken, otururken, ayaktayken, abdestli abdestsiz, hayızlı, hayızsız okunur\*. Okumak dinin en önemli buyruğudur. 'Kur'an'ı herkes anlamaz', demek saçmadır ve Kur'an'a düşmanlıktan başka birşey değildir. Kur'an'ı herkes kendi kültür ve tahsil seviyesine, hayat tecrübesine göre anlar. Çünkü Kur'an anlaşılacak kitaptır. Din ilimsiz olmaz. Bilmeden bir şey yapılmaz.

b) Dinin diğer önemli bir buyruğu, Yüce Allah'ı hatırlamak, hatırdı tutmak ve akla getirmektir. İşte bunu Kur'an öğretmektedir. "Rabbini, seni varedip büyüteni ve eğiteni unuttunca, hatırına getir, anımsa". Bu, Kur'anın emridir. Allah'ı zikretmek, anmak iki şekilde olur. Adını ve sıfatlarını dil ile "Allah" demek gibi. Diğer de O'nu ve sıfatlarını akla getirmek, anımsamak ve hatırdı tutmaktır. En önemlisi budur. Çünkü Allah'ın yüce adını dil ile söylerken bazan insanın aklı ve zihni başka yerde olabilir. Her zaman Allah'ı anımsayan ve O'nun huzurunda olduğunu düşünen kimse, Allah'ın emirlerinden dışarı çıkmaz. Dinin bütün buyruk ve yasaklarına uymayı kapsayan bu farz, dinin en önemli ve en büyük farzıdır. Allah'ı dil ile söylerken, en doğrusu onu sayıdan çıkarmaktır. Allah'ı sayı sayar gibi anmak çıkar yol değildir. Allah'ı anarken, zikrederken saymayı bırakmak doğru olan yoldur. Kur'an'da Allah'ı zikretmek vardır, ama sayısı yoktur. Sayı ile meşgul olmak, Allah'ı değil, sayıyı düşürür, anımsatır ve sayıyı akılda tutmak önem kazanır.

c) Helâlden kazanmak ve helâlden yemek de dinin en önde gelen farzlarından biridir. Öyle denmiştir ki, din bütünü ile helâl kazançtır ve helâlden yemektir. Bunun içine dinin bir takım farzları da girmektedir. Doğruluk, dürüstlük, işini iyi öğrenip, iyi yapma gibi.

\* Bkz. Hüseyin Atay, *Kur'an ve Temizlik*, E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, yıl 1985.

*Helâlınden kazanç elde etmenin yolu*, insanın toplumdaki işlerini en doğru ve dine uygun bir şekilde yürütmesine, ayarlamasına, işini çok iyi bilmesine, bildiği gibi yapmasına, kimseye yanlış ve haksız muamele etmemesine ve kötü davranmamasına bağlıdır.

Ayrıca helâlınden yemeye ve harcamaya da dikkat etmelidir. Helâlınden kazanır ama haram yiyebilir, içebilir. Zekâtını vermezse kazancına haram karıştırır, içki içerse haram içmiş olur. İsrâf ederse, gereksiz yere harcar, alıp döker, atarsa harama harcamış olur. Öyle ise hem helâlınden kazanmak, hem helâl yere harcamak şart ve farzdır.

1- Namaz kılmak farzdır. Kur'andaki farzlar, yani buyruklar, yapılması kesin, zorunlu işler anlamındadır. Bunlar içinde faydası, hikmeti ve felsefesi gösterilen farz yalnızca namazdır denebilir. Onun için namazın mantığı, gösterilen o hikmete ve faydaya bağlanmıştır. Namazın faydası, insanı fuhuştan ve nefret edilecek şeylerden korumasıdır. Namaz kılan kimse, fuhuş ve iğrenç şey işlemez. Namazın mantığı budur. Namaz kılanın bunları işlemesi, din mantığına, Allah'ın koyduğu namazın mantık kaidesine aykırı düşer.

Bu şuna benzer: Matematikte bir denklemi çözmeye çalışan kimse, denklemi çözenin kurallarına aykırı hareket edecek olursa, doğru sonuç elde edemez. Aynı bunun gibi namaz kıldığı görülen kimse de fuhuştan ve iğrençlikten uzaklaşmıyorsa, namazın faydasını elde edemiyor ve görevini gerçekten yapamıyor, demektir. Nasıl denklemi çözmeye çalışıyor gözüüp da denklemi çözmüş olmuyorsa, namaz kılar gözüüyor, ama gerçekte kılmıyordur.

Kur'an'da fuhuş ve münker kelimeleri geçmektedir. Bunlar büyük ve küçük günahları ibtiva eder. İleride bunları açıklayacağız. Namazın, işte böyle şekil bakımından belirlenmiş bir ibadet ve dine bağlılığın bir simgesi olması, bütün aşırı, büyük ve küçük günah ve dini tutarsızlıkların ve mantıksızlıkların önüne geçilmesini sağlamak için farz kılınmıştır. Evet, bir denklem, kaidelerin hepsine uyularak işlem görürse doğru netice verir. Verdiği netice kesindir. Şaşmaz ve de gecikmez. Ama namaz böyle değildir. Namazın namaz olması için bütün şartlar yerine getirilmiş olarak kılınırsa namaz kılınmış olur. Fakat istenilen neticeyi vermeyebilir. Matematikteki gibi, neticeyi vermesi kesin ve âni değildir. Namazın neticesi fuhuştan ve münkerden kaçınmak ve uzak durmaktır. İnsan namaz kıldığı halde bunları işleyebiliyor. Çünkü nasıl namaz kılması iradesine bağlı ise bunlardan sakınması da ayrıca yine iradesine bağlıdır. Bunun için namazdan sevap alacağı gibi bunları



terketmesinden de ayrıca sevap alacaktır. Ancak namaz, onu, bunları terketmeye sevketmiyorsa, namazın, şekli sorumluluğundan kurtulmuş sanılır. Fakat onun ruh eğitimine erişmemiş durumda kalır, şeklen müslüman sayılır.

İşte müslümanlar, emirleri maddi ve manevî yönden gerçekleştirmiş olsalar, İslâm dünyası her açıdan ve her sahada en ileri bir toplum olur. Kurallarının birine bile uymadığı zaman doğru sonuç vermeyen matematik denklemini çözemeyen gibi, şeklen namaz kılanlar, en açık ve belirli din sembolünün faydasızlığını ve gereksiz olduğunu tutumlarıyla etrafa yayıyor ve din aleyhine propogandaya sebep oluyorlar. Çünkü mantıksız olduklarından dinde mantıklılığı da küçümsüyorlar ve toplumdaki diğer işlerinde de mantıksızlık devam edip gidiyor. Namaz gaye değil, insanı eğitime vasıtasıdır. Namaz gaye olunca, eğitim vasıtası olmaktan çıkmış ve insanı Allah'a bağlamaktan uzak düşmüştür.

2- Namaz kelimesinin Arapçası "Salat"tır. Kur'anda *salat* kelimesinin çeşitli türevleri kullanılmıştır. Bu kelimenin Arapça'daki kök manası; dua etmek, yalvarmak, yakarmak, övmek, iyiliğini ve mağfiretini dilemek, rahmet etmektir.

Aslında namaza da *salat* denmesi, anlamında yalvarma, yakarma ve dua bulunmasından dolayıdır. Dua etmenin yeri, yurdu, zamanı ve şekli yoktur. Kur'anda her zikredilen *salât* kelimesi namaz kılmak anlamında değildir. Dua etmek, Allah'tan mağfiret dilemek, O'na yönelmek ve yakarmak anlamında olduğundan, her dua eden *salât*'ın bu anlamını yerine getirmiş olur.

Namaz hakkında Hz. Peygamber'e isnâd edilen hadislerin bir kısmına ekler, ilaveler, uydurmalar yapılmış olduğundan onlara şüphe ile bakılmaktadır. Yani onları Hz. Peygamber'in söyleyip söylemediği kesinlik kazanmamıştır. Bunların bir çoğu da farz namazların dışında kılınan nafil ve sünnet namazlar, ile ilgilidir.

Doğrusu şu ki, nafil namaz kılmak caizdir. Ama bu bir kurala, yere, zamana bağlı olmamak şartıyladır. Yapacak hiç bir iş olmadığı ve zamanı, yeri müsait olduğunda nafil namaz kılmak, sünnet kılmak uygun olur. İlk zamanlarda müslümanların yapacakları fazla bir şey bulunmamasından dolayı, zamanı boşa harcamamak için, en iyi ve güzel iş, şüphesiz nafil, sünnet kılmaktır. Şimdi nafil ve sünnet kadar belki onlardan daha önemli farz sayılacak işleri yapmak daha çok sevâp kazandırır ve insanlara pek çok fayda sağlar. Okumak, yalnız hoca ve öğrenci için değildir. Herkes kendisini yetiştirmek, mesleğinde ilerlemek zorun-

dadır. Bu, dinin emridir ve farzdır. Bundan bütün insanlar ve toplum istifade edecektir. İşte dindeki buyrukların ve farzların mantığı budur. Böyle düşünmek ve yapmak din mantığıdır.

e) Oruç, dinin farzlarından olup, insanın maddî, bedenî ve ruhî eğitimini ve terbiyesini amaç edinir. Bunun mantıklı sonucu insanı dinin diğer emirlerine ve yasaklarına uymaya hazırlamasıdır. Oruç tutan kimse, bunları yapmıyorsa din emirlerinde mantıksız davranıyor demektir. Bu suretle cruç tutması onu terbiye etmediği için dinin gayesi gerçekleşmiyor. Boşuna aç kalmış oluyor. Çünkü dinin diğer emirlerini yerine getirmiş olsa, hepsinde kazançlı olan kendisi olacaktır. Oruç gayesine ulaşmayınca ne oruçtan istenen kâr elde edilebiliyor ve ne de orucun sebep olacağı diğer ibadetler gerçekleşiyor. İşte mantıksızlık bir yerde başlayınca başka yerde de zararı görülüyor. Bir dinî farzın ifası gayesine ulaşırsa, o gaye dinin başka bir farzının ifasına sebep oluyor. Bunun mantıklı tabiri şöyle oluyor: Dini bir farz ifa edilince olumlu bir netice elde edilmiş ise o netice başka dinî bir emrin netice vermesinin öncüllerinden birini teşkil eder ve böylece öteki dinî emir de olumlu netice verir. Onun olumlu neticesi, bir diğer emrin öncüllerinden birini teşkil eder ve böylece sürüp giderek dinin bütün emirleri yerine gelmiş olur. Böylece, insan da, Yüce Allah'ın istediği tam bir insan-ı kâmil olur.

f) Zekât vermek İslâm dininin önemli farzlarından. Bunun önemi haram yememekte yatmaktadır. Zekât, Kur'an'da sarfedileceği gösterilen yerlerin ve kimselerin hakkıdır. Zekâtını vermeyen kimse, başkasının hakkını yemiş olacağı için, hem haram yemiş hem de başkasının hakkını vermediği için, emanete hıyanet etmiş olur. Zekât topluma aittir. Zekât vermeyen, toplum suçu işlemiş ve insanların hakkına tecavüz etmiş olacağı için de büyük günah kazanmış ve Allah'ın toplum için koyduğu kanuna isyan etmiş olur. Yüce Allah tövbeleri kabul eder ama Allah ancak kendisine karşı yapılmış olan suçları affeder. İnsanların haklarına taalluk eden bir günahı, o insanların affından sonra affeder. İnsanların hakkı ödendikten sonra, onu zamanında vermemele Allah'ın emrine muhalefet edilmiş olmasından dolayı gelecek cezayı ancak tövbe ile affeder. Borcunu ödmeden tövbe etmiş olsa, git borcunu öde, ondan sonra af dile ki, hakkı geciktirdiğinden dolayı özür dileyebilesin?

Müslümanların ihmal ettikleri en önemli farzlardan biri olan zekâtın ödenmesi ve miktarının, bin dört yüz sene sonra değişen günümüzün şartlarına ve hayat standartlarına, malların çeşitine göre yeniden, yeni fakihler tarafından tesbit ve tayinine ihtiyaç vardır. Fakat zamanımıza

göre çok basit olan fıkhıdaki tariflere göre bile müslümanlar zekâtlarını ödememektedirler. zekâtı ödenmeyen servete haram karışmış olur.

Zenginlerin zekât vermesinin felsefesi, servetin ve paranın oluşum felsefesidir. Zenginlerin kendi zekâ ve kurnazlıklarıyla zengin olduklarını iddia ederek kimseye borçlu olmadıklarını söylemeye hiç bir hakları yoktur. Onlar toplum içinde zengin olmuşlardır. Toplum ise dağda, bayırda, köyde, kentte yaşayan kör, topal, sakat, kötürüm, sağlam, sıhhatli, kadın erkek, genç ihtiyardan teşekkül etmektedir. Bunların hepsinin, zenginin servetinde hakkı vardır. Bu hak, hem Allah'ın kanununa hem de beşer kanununa göredir. Bu hakkı inkâr eden zenginleri ayrı ayrı, birer ıssız adaya sürmeli. Bakalım orada para kavramı olacak mı? Olacaksa oraya gitsinler, istedikleri kadar zengin olsunlar, o zaman kimseye bir borçları olmaz.

Zekâtını vermeyen dinî görevini yapmadığı için, insanların gözlerinde nakıs ve günahkâr, haram yiyen müslüman durumunda olması lazım gelir. İnsanlar nasıl namazını kılmayan bir müslümana namaz kılmayan biri olarak bakıyorlarsa, zekâtını vermeyenlere de iki katı bakmaları gerekiyor. Namaz kılmayanın topluma doğrudan bir zararı yoktur, ama zekât vermeyenin topluma doğrudan zararı dokunmaktadır. Hakları olan insanların işleri, güçleri, dinî ve toplum görevleri aksamaktadır. Bunların suçlusu zekâtını vermeyenlerdir. Dinin mantığı bunu gerekli kılar. Dinin mantığına riayet etmeyen, mantıksız ve çarpık bir din sâliki olmaya mahkumdur.

g) Kur'an-ı Kerim, adâletin üzerinde ciddî bir şekilde durmakta hatta, Hz. Muhammed'e adaleti gerçekleştirmek için özel emir verildiğini ifade etmektedir. Ayrıca bütün insanlara adil olmaları ve âdilâne davranmaları emir buyurulduğu gibi Kur'an'da üzerinde çok durulan ve iyi insan ölçütlerinden biri, belki de teki olan Allah'a saygılı olma, Allah'ı sayma diye Türkçeleştirebileceğimiz "müttaki olma"nın sonucu veya sebebi adaletli olmaktır. Bu gösterildiği gibi Kur'an'ın ortaya koyduğu bir mantık sistemidir.

Müslümanlar, Allah'ı saymayı, yani müttakî olmayı yanlış anlamaktadırlar. Onlara göre müttakîlik, çok nafîle namaz kılmak, oruç tutmak gibi şekli ibadet yapanlara verilmektedir. Oysa Kur'an-ı Kerim, adaletli olmanın, takvaya, Allah'a saygılı olmaya en yaraşır nitelik olduğunu ifade etmektedir. Nafîle namaz gibi şekli ibadetlere kendini verenlere-sırf bu işlerinden dolayı-müttakî demek genellikle yanlışır. Çünkü Allah'ın emrettiği adaletle hareket etmedikleri görülmektedir.

Daha doğrusu bir kimse, kendini farz namazlardan sonra adil olmaya verse, işte o zaman müttakî olmaya en çok yaraşan kendisi olacaktır.

Adalet ile takva arasında Kur'an, mantıkî bağı kurmuştur. Müttakî olan adil olmalıdır. Adil olan müttakî ve takva sahibidir. İnsanlar, adil olmayana takva sahibi dememelidir. Takvanın en bariz görüntüsü ve işlevi adil olmakla ortaya çıkar.

Adalet "Idl" kökünden türer ve denk demektir. Hayvana vurulan yüklerden—sağ ve sol—her birine denk, eş, eşit yük anlamına da "Idl" denir. Adalet, adil, adilâne bu kökten türetilmiştir. Bunun için adalet denkleme, denkleştirmek, eşitlemek demektir. Matematikteki denkleme de aynı kökten muadelet, diploma denkliğini yapmaya da muadelet veya "Ta'dilu's-Şehâde" denmesi bu kökün anlamından kaynaklanmaktadır.

İnsanın aile içinde, ferd veya aile reisi olarak, toplumda, insanlarla beraber görevinde, resmî, gayr-ı resmî mahkemede hakim olarak, okulda müdür, öğretmen olarak, kısaca nerede olursa olsun dengeli, adaletli davranması, muamelede bulunması, hiç kimsenin hatırına bakmadan kendi yakını, dostu, ve arkadaşı olmasına bakmadan adilâne hareket etmesi dinin en önemli bir farzıdır. Herkesin hakkını araştırıp hakkı sahibine vermek, dinin saydığı en büyük ibadettir. Namaz kılmak buna vasıta ve namazdan önemlidir.

İnsanları çalıştıranların, ister şahıs, ister özel, ister resmi müesseseler olsun, günün şartlarına göre emeğinin karşılığını vermeleri adaletin gereği ve Allah'a saygılı olmanın neticesidir. Böyle yapmayan hem Allah'a saygısızlık hem de iş görene haksızlık yapmış olur. Aynı işe aynı ödeme olacağına göre işi yapan kişiler arasında tanıdık ve dost olmaktan ya da ülküdaş olmaktan başka bir özelliği olmayana fazla ödeme yapmak, belki de başka artık özelliği olana daha az ödemede bulunmak, adaletten ayrılma ve Allah'a saygısızlık sayılır insana ve topluma zulm olur.

Denebilir ki, İslamın bütün emirlerinin toplandığı merkez nitelik, adil olmaktır. Diğer, bütün emirler, farzlar ve nâfileler, bu sıfatı insanlara kazandırmak ve onları bunu gerçekleştirmek için terbiye etmek ve tabi tutmaktır. Ama görülüyor ki, İslam dünyasında, öteki emirlere, farzlara, az, çok doğru, yanlış, riyah, riyasız uyanlar bulundduğu halde buna uyan ne kadar azdır!

Kur'an-ı Kerim adaleti emretmenin yanında adaletle ilgili, onun teferruatına ve uygulamasına ait, onu tamamlayan veya adaletin uygulanması sayılan doğruluğu, verilen sözü tutmayı, vefalı olmayı, iffetli olmayı da emretmiştir. Bunlar birbirinin sebebi veya neticesi olarak bir sistem olarak İslam ahlak ve hukuk düzenini meydana getirirler.

Bunlardan birine aykırı hareket etme ve birini bozma, öbürünü de etkiler, onu bozmuş olacağı için iyi netice vermez.

Mesela doğru olmayan kimsenin adil olması düşünülemez. Doğru olmayan iffetli sayılmaz. Sözünü tutmayan doğru dürüst olmadığı gibi adil de sayılmaz. Adil olan hem doğrudur, hem iffetlidir ve hem sözüne, ahdına bağlıdır. Bu kavramlar birbirini bütünler.

İşte, müslümanlardan, bu kavramları ve kelimelerin anlamlarını gereği gibi kavramadıkları ve aralarındaki mantıki ilişkiyi düşünmedikleri için—çünkü mantığa düşmandırlar—mantığa ve tutarlı düşünmeye düşman olduklarından, mantıklı düşünme beklenemez. Herhangi abartılmış, dine sokulmuş bir fikri, dinde asıl olan bir fıkıte dayanarak reddetmek, çürütmek ve yanlış olduğunu ortaya koymak isteyene, ilk söylenilecek söz ve gösterilecek tepki, onu, mantıkla hareket etmekle itham etmek ve akıl yürütmekle suçlamaktır. Aklı suçlamak, mantığı itham etmek için, başka bir insanın sözüne dayanmaktan ve onu şaşmaz otorite kabul etmekten başka bir delil ileri süremezler. ona ihtiyaç da duymazlar. Aklı ve mantığı saf dışı bırakmak, Kur'anı tümünden inkârdır.

İnsanlar mantık kurallarına riayet etmedikleri zaman, mantıksızlığa düşüyorlarsa, dindarlar da dinin mantığına riayet etmediklerinden dinde mantıksızlığa, dinsizliğe düşüyorlar, dolayısıyla günaha giriyor, münafık ve iki yüzlü oluyor ve ahlak dışı davranıyorlar.

İyi bir müslüman olmak için mantığı iyi bilmek, sebep ve netice arasındaki ilişkiyi iyi tespit etmek ve ona göre davranmak gerekir. Dindeki mantıksızlık kadar, küçük düşürücü birşey az bulunur. Diğer sahalardaki mantıksızlık, insicamsız, tutarsız iş yapmak anlamındadır. Dinde tutarsızlık hemen göze çarpar. Müslüman, din mantığına göre hareket etmek zorundadır. İyi bir müslüman mantıklı olan, tutarlı davranan ve işi sözüne, sözü işine ters düşmeyen insandır.

Buraya kadar dinin “yap”! dediklerine örnekler verdik. Şimdi dinin “yapma” dediklerine geçelim.

B. Dinin yasakları arasında tutarsızlık veya mantıksız uygulamaların nasıl meydana geldiğine ve mantıklılığın nasıl olması gerektiğine değinmek, din mantığının konusudur. Önce şu iki kavramı anlamak lazımdır.

1- Fahşa (fuhş).

2- Münker.

1- Fahşa kelimesi Kur'an'da geçmektedir. Bazen “fahişe” bunun çoğulu fevahış olarak da Kur'an'da geçer.

Fahişe, fahşa sıfatlarının kökü fuhştur. Fuhş, miktarını, ölçüsünü aşan, aşırı giden herşeye denir. Bunun diğer bir açıklaması, bu ölçüsünü aşma ve aşırı gitmenin şartı, iğrenç ve tikslenme yönünde olmasıdır. Hakka, doğruya, ölçüye akla ve ilahi kanuna uygun olmayan herşeye, her hangi birşeye fahiş, fuhş denir. Allah'ın yasakladığı herşey fahişe kavramı içine girer. Çirkin olan her türlü söz veya işe, davranışa fahişe denir. Pis, iğrenç, ölçüden aşırı olan, ölçüsüz, iffetsiz, fuhuş, yakışksız ve yakışmaz söz ve işlere fahişe, fuhş ve fahşa denir. Pek çirkin günah, haddini, sınırını aşmış, çok çirkin söz ve fiile denir. Fahiş söz Türkçede de kullanılmakta, ölçüyü aşan, aşırı, çok fazla, ahlâka ve törelere aykırı olan söz ve davranışa ad olur. Fuhuş, taşkınlık, aşırı davranış, gayri meşru ve kanunsuz cinsi münasebette bulunma. Aşırı derecede çirkin ve layık olmayan, büsbütün yolsuz, hiçbir şekilde doğru görülemeyen söz ve iş. Fahiş fiyat, aşırı, insafsızca fiyat anlamında kullanılır.

Sözlük anlamını açıkladığımız fuhuş, fahiş, fahişe kelimelerinin bu anlamları geçerlidir. İşte Kur'an-ı Kerim, bu kelimelerin gösterdiği, kapsadığı ve içine aldığı her sözü ve her işi reddeder, onun meşru, kanunî olmadığını kesinkes bildirir ve Yüce Allah'ın bunları emretmesinin düşünülemediğini, tersine Allah'ın onları kesin surette yasakladığını öğretir.

Sözlük manasından da anlaşılacağı üzere her türlü çirkin, uygunsuz, yakışksız, münasebetsiz, gayri meşru söz ve fiil bu kavramın içine girmektedir. İslamda en büyük günah ve çirkin işlerden sayılan zina ve homoseksüellikten başlar, herhangi bir kimseye yakışık almayan bir sözü söylemeye kadar, bu fuhuş ve fahişe sözünün manası uzanır. Fiyatın aşırı, fazla olması, büyük günaha girer. Çünkü haksız kazanç sayılır. Haksız kazanç haramdır, fuhuştur.

Yukarıda namazın, Allah'a yakarmanın ve yakın olmaya çalışmanın, insanı fuhuştan, fahişelikten, çirkin söz ve işten alıkoyacağını bildiren âyetin içerdiği mantıkî netice şudur: Namaz iyi ve güzel birşeydir. Fahişelik kötüdür. İyi ile kötü bir arada bulunmaz. İkisini bir arada bulunduran ve yapan tam, sırf, arı ve temiz bir insan olma niteliğini kaybeder, mantıksız olur, dinde mantıksızlığa düşer. Namaz kılıp kötü çirkin iş yapan gibi.

2- "Münker" kelimesi de Kur'an'da geçmektedir. Bu kelimenin kök manası da şöyledir:

Münkerin kökü, nekre, nükr, inkâr'dan gelmektedir. Nekre, nükr, inkâr bilmenin, tanımanın zıddı ve karşıtı bir anlam taşır. İnkâr etmek,

itiraf ve kabul etmemek, bir sözün veya işin vuku bulduğu gibi olduğunu inkâr etmek ve tasdik etmemektir, doğru olduğunu tanımamaktır. Bu münkerin karşılığı maruf (bilinen), tanınan, kabul gören, itiraf edilen ve doğruluğu tasdik edilen söz veya iştir. Kur'an bundan dolayı bu iki kelimeyi karşıt olarak yanyana kullanır.

Kur'an'ı anlamının en önemli, gözönünde bulundurulması gereken, iki temel yöntemi şunlardır: Bunlardan biri, Kur'an'ın kullandığı kelimelerin semantik manasını tespit ve tayin etmektir. Bunlardan başka yöntemler de vardır. İkincisi Kur'an'ın o kelimeye yüklediği yeni manayı tayin ve tespit etmektir. Bu ikinci manayı tespit etmede şu üç nokta ışık tutabilir.

- a) Kelimenin semantik manası (bu birinci yöntemdir).
- b) Kelimenin kullanıldığı yerde kendisinden kastedilen amaç.
- c) Kur'an'ın diğer ayetlerinden veya Kur'an'ın bütününden esinlenilerek anlaşılan bir manânın kelimeye yüklenmesi.

İşte münker kelimesi de bu yollarla manâlar yüklenebilir. Bunlar her kelime için doğru kurallardır. Münker kelimesinin semantik manasına biraz daha açıklık getirmeye çalışalım. Bu, inkar tanınmaz ve kabul edilmez olan şey anlamında olarak, yapılan bir işin veya söylenen bir sözün sağduyu sahibi, makûl insanlarca kabul görmeyen, itiraf edilmeyen ve inkar edilen şeydir. Bu semantik ve etimolojik anlam bile insana, birçok şey anlatıyor. Burada ölçü alınan insanın sağduyusu, sağlam bilgisi ve ahlâkî tutumudur. Bu kadarı, bütün insanlarca müşterektir.

Bunun üzerine eklenecek anlam, her toplumun kültürü, dinî inancı ve tarihî geleneğinin katacağı manadır. Bu katılacak mânânın ölçüsü ve doğruluk derecesi, insanlık ölçüsü olan sağduyuya ve akla uygun olmasıdır.

Ancak Kur'an'ın ekleyeceği anlamın Kur'an'ın tüm felsefesine ve amacına uygun bir manâ olacağını Kur'an açıkça ortaya koymaktadır. Çünkü Kur'an'ın iyi ve kötüyü ayırtetme hususunda açıkça belirttiği ölçü, Allah'ın emir ve yasaklarıdır. Çünkü Allah hikmet sahibidir ve hikmetle emreder. Kur'an, insanın sağduyusunu esas aldığına göre Kur'an'da olan Allah'ın emirleri ve yasakları hem akla hitap eder hem de makûldür. Buna göre, münker Allah'ın yasakladığı şeydir. Allah'ın yasakladığı şey de münkerdir: İnkâr edilmesi gereken şeydir.

Münker ile fahşa, fuhuş arasında—her ikisini de Allah'ın yasaklaması bakımından—fark yoksa da kelimelerin etimolojik ve kökleri

bakımından anlam farkı bulunur. Her ikisi de gayede birleşir, her ikisi de Allah'ın yasaklarından kaçınmayı ifade eder. Ancak fuhuşta çirkinlik ve tikslenme ve iğrenme sözkonusudur. Münkerde ise reddetme, tanımama, itiraf etmeme ve kabul etmeme, tepki ile karşılama anlamları hakimdir. Münker, insan aklının, tabiatının ve havsalsasının kabul edemeyeceği şeydir.

Bu iki kelime fuhuş ve münker, Allah'ın bütün yasaklarını kapladığı gibi, Allah'ın emirlerine karşı gelmeyi de tazammun eder ve dolaylı olarak ihtiva ederler. Allah'ın emirlerine karşı gelmek, onları inkar etmek, tanımamak, benimsememek sayılır. Diyelim, zekat vermek, adalet yapmak Allah'ın emridir. Bunları yapmayan münker irtikab etmiş olur. Bunların her ikisi yani fahşa ve münker bir yerde birleşebilirler, Zina, hem fahişeliktir ve münkerdir, hem çirkin, iğrenç ve hemde kötüdür. Ama hırsızlık münkerdir, fakat çirkin olmayabilir. Adam öldürmek de münkerdir. İnkâr aklın işidir, fuhuş psikolojik duygu ve gönül işidir.

Burada münker ve fahişe olan büyük günahlara örnek verelim ve aralarında mantıkî bağı göstermeye çalışalım.

1- Kur'an'da zinaya, fahşa yani fahişelik dermiştir. Türkçe'de de fuhuş ve fahişe kelimeleri zina anlamında kullanılmaktadır. Kur'an zina eden kadın ve erkeği eşit tutmuş ve her ikisine aynı cezayı kesmiştir. Oysa Kur'an'ın bu eşitlik hükmü müslüman toplumlarında bile kadının aleyhinde işlemektedir. Zina eden kadına fahişe, dendiği halde zina eden erkeğe fahişe denmemektedir. Oysa aynı fuhuşu ikisi işlemiştir. Toplum ikisine de dinin dediği gibi fahişe demelidir. Dinin yalnız mantığı değil, kendisi bizzat açık hüküm vermektedir. İşte toplum ve müslümanlar kendi dinlerinin gereğine ve mantığına bu kadar ters düşmektedirler. Erkeğe de orospu denmiş olsa, orospuluk yapmaktan vazgeçme ihtimali çok olur veya en aza indirilir. Dinde mantıklı olmanın faydası, hem şahsa hem toplumdur. Zaten din toplumun düzeni için gelmiştir. Toplum olmazsa, düzeninde de sözkonusu olmaz. Toplumda düzen en az iki kişinin bulunması zorunludur ki, ikisinin düzenlenmesinden ve tertiplenmesinden düzen doğsun.

2- Hırsızlık yapmaya Kur'an ağır ceza vermiş ve bunda da kadın ve erkeği eşit tutmuştur. Hırsızlık her toplumun kötülediği ve insanın öz hakkına tecavüz sayılan bir hareket ve fiildir. Müslümanlar hırsızlığa Kur'an'ın verdiği cezayı ağır görmüş olmaları lazım ki, onu çok dar bir tarife sıkıştırdılar. Günümüzde olan suistimaller, devlet malını kaçıran



ve zimmetine geçirenlere de teşmil edecek şekilde tekrar tanımını gözden geçirmek gerektiği gibi, Kur'anın verdiği cezayı da harfi manasına değil, gayesine göre anlamaya çalışmalı ve ona göre uygulamaya gidebilmesi gündeme gelmelidir.

Hırsızlık, hiçbir insanın tasvip etmeyeceği, tanımayacağı, doğru bulmayacağı birşeydir. Kur'an da onu bunun için yasaklamıştır. Hırsızlıkta hem aşırı gitme, başkasının malına tecavüz etme hem de haram yeme biraraya gelmektedir. Bir şahsın malı için böyledir. Devlet malını çarçur etmek, zimmetine geçirmek, başkasına fazla harcamada bulunmak ve ödeme yapmak, sonra tutup aradaki farkı bölüşmek, hem hırsızlık hem de emanete hiyanete girer. Bunlar, hırsızlığın kapsamına girer ve aynısının cezasını yer. Devlet malını çarçur etmek ve paylaşmak çirkin bir hırsızlıktan başka ne olabilir? Devlet malında, fakirin, yoksulun, körün, topahn, sağırın hakkı vardır. Onların hakkını yemek hem münker, hem fahişelik, hem kötü, hem de çirkindir. Öyle ise hırsızlık, başkasının malını, haberi ve rızası olmadan alıp yemek ve kendisine harcamaktır. Eğer hırsızlık kavramının kapsadığı mana mantıklı olarak düşünülüp anlaşılrsa, bir günahın başka günahlara nasıl sebep teşkil ettiğini görür ve bir günahattan dolayı birçok yan günah işlemenin mantıki sonucunu anlar ve kavırsa, mantığını kullanmaya çalışır.

3- Kur'an-ı Kerim'in zulmü ve zalimleri lanetlemesinin sebebi zulmün, insan toplumuna yaptığı zararın büyüklüğünden dolayıdır. Zulmün ne kadar büyük günah ve yıkıcı bir iş olduğunu şundan anlamalı ki, bir münkerlik yapıldığı zaman, yapana günah ve ceza terettüp ettiği halde, zulüm meselesine gelince, yalnız zulmedene değil, kendisi fiilen zulme karışmadığı halde, yalnız gönlünden zalimi tasdik eder, ona gönül verir ve meylederse, ona da ateş azabının degeceğini Kur'an açıkça ifade etmektedir. "Zulmedenlere, haksızlık edenlere gönül vermeyin. Yoksa ateş size de değer. Allah'tan başka dostunuz olmadığı için de yardım da görmezsiniz." (Hud 11/113). Sadece gönlünden zalime meyil duyması ile azaba uğratılacak yalnız bu günahdır. Bu da zulmün büyük bir günah olmasının ve onu önlemenin ne kadar önemli olduğunun ifadesidir.

Zulmün etrafında örülen mantık sisteminde, onun münkerliğini ve çirkinliğini anlatmak için kullanılan yan cümlecikler ve önermeler şunu ifade ediyor. Zalime ve ona gönül verene Allah yardım etmez. Bu çok büyük bir tehdittir. Diğer günahlarda, münker ve yasaklarda böyle bir tehdit bulmak zordur. Demek, zulmün dışında olan günahlara

Allah yardımcı olabilir”in anlamı, “Allah onları affedebilir”dir. Başka bir iyi iş yapar, yanlışlığını affettirir. Ama zulümde ise, ancak onu kaldırdığı zaman günahından kurtulabilir. Zulme meyletmekle yaptığı zararı böylece öder ve zalime olan desteğini çeker ve gönlünden ona düşman olursa, kendini affettirebilir. Zulmün ne olduğunu iki kelime ile ifade edelim. En büyük günah Allah’a ortak koşmaktan başlar, en küçük bir haksızlığa kadar zulmün içine girer. Haksızlık hangi derecede olursa olsun derecesine göre zulüm sayılır.

4- Yalan söylemeyi Kur’an şiddetle reddetmekte ve yasaklamakta olduğu gibi yalancılara lanet edilmesini öğütlemektedir. Yalan bütün kötülüklerin ve çirkinliklerin anası sayılabilir. İnsan bir kötülüğü ve fenalığı yaparken önce aklına, yalan söyleyerek onu örtbas edebileceğini veya başkasının üzerine atabileceğini koyar ve sonra onu işler. Ayrıca yalan sözler taşıyarak başkalarının arasına düşmanlık koyar ve insanları birbirine kırdırır. Aldatmak da yalan söylemekten başka birşey değildir. Aldatmanın çeşitleri, yalanın çeşitlerini teşkil eder. Yalanın en çok aldatan yanı, doğru ile karıştırılarak, doğruluk süsü ve giysisi verilerek söylenen yalandır. Buna, hakka batıl elbisesi giydirme denir. Şu aldatmaca yalana bakın.

Kârı içinde olmak kaydıyla, yüz milyona satması gereken dairesini “aylık kirası iki milyon liradır, ben kiralarım” diyerek iki yüz milyona dairesini satar. Sonra bir seneliğine daireyi kiralar ve yirmidört milyon lira ahıcıya öder. Bir sene sonra daireden çıkar. Ama kazandığı fazladan yüz milyon liranın sadece yirmidört milyonunu vermiş olur ve kendisine yetmişaltı milyon lira fazladan kalır. İşte bu para haramdır. İşte aldatan yalan, hakkı batıla karıştırmak. Buradaki yalanın ve haram kazancın zararı sadece daireyi alana değil, bütün toplumdur. İktisadi ve ticari hayatadır. Bütün ticaret piyasasını altüst eder. Etkisi kadar günah kazandığında şüphe yoktur. İşte kötülüklerin günahları, böylece sebep oldukları kötülüklerle de şamil olarak artar. Bir kötülüğün, kendi çapı kadar günahı olduğu gibi sebep olduğu başka kötülüğün de günahını kazanmış olur. Bu yalnız din mantığı değildir, sosyal ve diğer kanunların mantığı da böyledir.

5- Kur’an’ın zikrettiği büyük günahlardan ve yasaklardan biri de fuhşun müslümanlar arasında yayılmasına önayak olmak, canla başla çalışmak ve bunu severek, propaganda yaparak, reklam ederek başarıyla yürütmeye uğraşmaktır. Bu esas çok kimse tarafından ihmal edilmekte ve sanki Kur’an’da böyle bir yasağın hem de alçaltıcı bir azabla tehdit edilen münkerin bulunmadığını bilmemezlikten gelinmektedir.

Kur'an'da bir insanın günah işleyebileceği ve hemen peşinden tövbe ettiği takdirde affa uğrayacağı zikredilmektedir. Bu, Kur'an'ın ileri sürdüğü ilkesi ve din mantığıdır. Ama, kendisinin veya başkasının yaptığı bir fahişeliği ortaya vurur ve onu seve seve ve özendire özendire anlatır ve yayarsa, işte ona alçaltıcı, aşağılayıcı bir azap vardır. (Nur 24/19) Ayrıca işin içine de iftira ve aşırı mübalâğa katıyorsa, daha kötü bir duruma da düşmektedir.

Kur'an ancak kendisine zulmedilenin ve haksızlık yapılanın şikayette bulunabilmesine ve kendisine yapılan zulmü anlatabilmesine izin vermektedir (Nisa 4/1481) ki, böylece zulmedenin zulmüne engel olunsun.

Kur'an'ın fahişeliğin, en kötüsü olarak zinayı zikretmesi çirkinliğin önemini belirtir. Kur'an, insanın sağlam, maddi ve manevi bir yapıya sahip olmasını teminat altına almak için zinayı, fuhşun en kötüsü saymıştır. Zinanın yaygın olduğu bir ailede ve toplumda çocuklar iyi ve insanca, sağlam bünyeye ve karaktere sahip olarak yetişemezler. İşte bir kaza olarak vuku bulan bir zina kimseye duyurulmadan tövbe etmekle affa uğrayabilir. Ama onu yaymak ve herkese şirin göstermek asıl zinayı yapmasa bile bu günah, zinayı da aşkın ve çirkinlerin en çirkinini bir işi işlemiş olur. Hele günümüzde zina yaptığını kendini överek yayması, yayına vermesi artmıştır. Bu, toplum kanseridir.

Dinin emir ve yasakları mantıktaki kıyasın öncülleri ve istidlallerin sebep ve sonuçları gibi birbirine bağıdırlar. Bir emrin yerine getirilmesiyle onun sebep olacağı iyi ve güzel sonuçlara da etkisi olacağı için ve diğer bir deyimle iyi sonuç vermesi için emirler verilmiş ve farz kılınmışlardır. Eğer iyi ve amaçlanan sonucu vermiyorsa, yerine getirilen emir, yerine getirilmemiş veya iyi ve tam olarak yerine getirilmemiş sayılır. İşte, dinin mantığı, iyi ve güzel hedefe iyi ve güzel yöntemle varmakadır.

Biz, burada, Allah'ın emir ve yasaklarının kısaca tahlilini yapmayı amaçladık. Sadece Allah'ın emir ve yasaklarına, kendi içlerindekiyle ve birbirleriyle olan mantıki ve sebep sonuç bağlarına örnekler vermeyi amaçladık. Gerisini okuyucu kendi kendine anlar.

#### *Müslümanlarda Mantıklılık ve Mantıksızlık*

Bir kişinin veya toplumun mantığa düşman olması kadar büyük felaket olamaz. Mantık nedir? Bazı çevreler mantık kitaplarını ilk defa yazan Aristo'ya gereksiz yere düşman olduklarından mantığa da düşman olmuşlar ve olmaktadırlar. Bir yazar da bunlara şöyle cevap vermek-

tedir: "Tanrı insanı yarattı da mantıklı olmasını Aristo'ya mı bıraktı". Demek istiyor ki, Tanrı insanı yarattığı zaman onunla birlikte mantığı da yarattı. İnsanın mantıklı olmasını suç saymak ve bu suçu da Aristo'ya yüklemek, insanı mantıksızlık karanlığına düşürmekten başka bir işe yaramadı. Tanrı insanı mantıklı yarattı ve Tanrı'nın bütün kanunlarında şaşmaz mantıklılık hakimdir. İnsanı da kendisi gibi mantıklı hareket etmeye çağırmaktadır. Bunun için Kur'an'da mantıksızlık, çelişiklik olmadığını bildirir (Nisa 4/82).

"Mantık nedir?" sorusuna cevap vermek çok kolaydır. Mantık düzenli ve insicamlı konuşmaktır. Sözleri, işleri ve fikirleri arasında mantıklılık bulunması, aralarında çelişiklik, zıtlık bulunmamasıdır. Bir yerde söylediğini başka bir yerde yalan çıkarmaması, onu bozması, prensip sahibi olması, düzgün ve düzenli olmasıdır. Mantıksızlık, çelişiklik, münafıklık, ikiyüzlülükten başka nedir? Münafıklar, dolandırıcı ve sahtekarlar mantığa karşı çıkarlar. Mantıklı olmak işlerine gelmez. Mantıklı olmakta yalan olmaz.

Ashında mantığa karşı çıkararak mantığı yanıltmaya uğraşanlar da bir nevi mantık yapıyorlar. Ancak, mantık objektif gerçeklere, insanın yaratılışında mevcut mantık kurallarına dayanmalıdır. Basit insanın da mantığı vardır, ama mantıksızlık da yapabilir. Fakat, bu mantıksızlığı kendine anlatılınca mantıksızlığını anlar ve yanlışını düzeltir. Ne çare ki, bir de ideolojik mantıksızlık vardır. Bunu düzeltmeye imkan yoktur. Eğer ideolojiden vazgeçerse düzelebilir ve akliselim mantığına gelebilir.

İdeolojik mantıksızlığa, ideolojik münafıklık demek yerinde olur. Buradaki münafıklık, çelişki içinde olmaktır. Yapılan iş, verilen hüküm, insanlık mantığına aykırı ise çift ölçü kullanıldığından münafıklık oluyor. Bir yerde söylediği söz ve yaptığı bir işe zıt ve ters bir iş yapmak, bu iki söz veya iş arasında bir ilişki ve bağ kurup birbirinin zıddı olduğunu veya birbirine uygun olduğunu kavramamak neticesinde mantıksızlığa düşmüş olur. Böylece, sözleri ve işleri arasında çelişki ve zıddiyet bulunan kimseye düşünce ve nazari bakımdan mantıksızlık, ama iş ve eylem yönünden münafıklık denmektedir. Ashında bu iki terim birbirinin yerinde kullanılabilir.

Mantıklılık, doğrusu, bir ahlâk sorunudur ve ahlâklılıkla eş anlamlıdır. Sıradan bir adamın mantıklı olabileceğini ileri sürdüğümüz zaman, onun felsefi anlamda mantığı bildiğini ve onu felsefi anlamda kullandığını kastedmiyoruz. Günlük, haftalık, aylık ve yıllık hayatında

söylediği sözlerde çelişiklik, tezat birbirini boşa çıkararak tutarsızlık olmadığını ve fiillerinde de yanlışlık, ihanet bulunmadığını kastediyoruz.

Bunun mantıklılığı şundadır: Söylediği sözlerin:

- a) Doğru olanlarını,
- b) Yanlış veya yalan olanlarını,
- c) Doğrular ile yanlışlar arasındaki ilişkileri biliyor.

Bunun için doğrularla yanlışları karıştırmıyor. Her zaman doğruları takip etmesi ile doğruları ve doğrular arasındaki sıkı ve tutarlı ilişkiyi biliyor. Hep onlara uyuyor. Aynı şekilde yanlışları ve yanlışlar arasındaki sıkı ve tutarlı ilişkiyi de biliyor ve onlardan tutarlı bir şekilde kaçmıyor. İşte iyi ile kötüyü, doğru ile yanlış anlayıp hep iyiyi ve doğruyu tutmak bir mantık ve disiplin, sistem işidir. Her zaman böyle hareket eden kimse ahlâklı, mazbut bir kimsedir. Bunun için ahlâklı olmak mantıklı olmanın sonucudur. Mantıklı olmak da ahlâklılığı doğurur.

Bazen iyi ve bazen zararlı iş yapmada ahlak olmamasının sebebi onda mantıklılık bulunmadığındandır. Böyle hem iyilik ve hem kötülük yapan kimse, bunu iki durumdan birisinin etkisinde yapabilir. Ya cahildir; iyi ile kötünün ne olduğunu bilmiyor –oysa iyi ve kötünün ne olduğunu sıradan her adam bilir. Bu özür sayılmaz–, ya da iyi ve kötüyü bildiği halde kötüyü yapıyor ve her seferinde münafıklık yapıyor ve insanlara ihanet ediyor ve onları aldatıyor. Bazen de iyi yapıyor. Böylece tutarsız işler ve sözler üretmiş oluyor. Bu kimse mantıksızdır ve mantıksız olduğu için de ahlâksızdır. Çünkü iyi ile kötü arasında bir zıtlık bulunduğunu ortaya koymak, onların birbirine zıt olduğunu mantık öğretir. Mantık kalkıp mantıksızlık hakim olunca tutarsızlık, ahlâksızlık yaygın hale gelir.

Bu mantıksızlık ve ahlâksızlık örneğini günümüz müslümanlarından verelim. Bunlarda çoğu kez ve genel olarak mantıksızlık hakim olduğu için işlerinde ve sözlerinde münafıklık, ahlâksızlık, tutarsızlık hüküm sürmektedir. Bazen iyi yapmış oldukları gibi çoğu kez de kötü yaparlar. Tabii iyi şeyi –görevleri iken– yapmamaları ve ihmal etmeleri de kötülük hanesine kaydedilir. Buna göre kötülük yapmak iki şekilde olur.

Birincisi, gerçekten kötü olan şeyi yapmak. İkincisi iyiyi yapmamak. İyiyi yapmamak da kötülüktür. Mantıksızlıkla bu anlatılabilir. Mantıklı olan bu gibi çelişkiye düşmez. Bu, bütün işler ve sözler hakkında olan mantıksızlıktır.

Bu genel mantıksızlık yanında bir de din mantıksızlığı vardır. Din mantığı, dini emirler ve nehiyeler karşısında mantıklı bir durum almak ve davranışta bulunmaktır. Müslüman yazarların bir kısmı genel mantığa karşı çıktı. Böylece mantık kavramı sırasından müslümanın zihninde bile kötü bir manaya geldi ve o da mantığa düşman oldu. Böylece müslümanlar arasında genel mantık düşmanlığı yaygın hale geldi. Bu genel mantık düşmanlığı veya genel mantıksızlık zihniyeti, din mantığına da sirayet etti. Müslümanlar, genel mantıktan mahrum bırakılınca, dini mantıktan da otomatik olarak mahrum kaldılar. Onun için günümüzün müslümanlarına –nerede ve hangi dairede, toplumda olurlarsa olsunlar, işlerinde ve sözlerinde dini mantıksızlıktan başka birşey bulunmaz –dedirtmektedirler.

*İşte müslümanların din mantıksızlıklarına örnekler :*

Bakarsınız namaz kılar. Doğrusu namaz kılmak ağır ve külfetli bir iştir. Ama, namaz kılan namazın mantığına aykırı hareket eder. İşte bu olmamalıdır. Namaz, çirkin ve iğrenç, tiksindirici işlere zıttır. Burada çirkin ve tiksindirici işlerin içine her türlü kötülük yapma ve zarar verme girdiği gibi iyi ve güzel şeyleri yapmamak da girer. Hem namaz kılan ve hem bunları –sözle ve fiille– yapan kimsede dini mantık yok demektir. Onda din mantıksızlığı hakimdir.

Bakarsınız, biri dinin güzelliklerini, buyruk ve yasaklarını güzel ve heyecanla anlatır. Yanında kendinizden –içinizden– utançlık duyarsınız. Onu o kadar dindar sanarsınız. Ashında onun fiillerine ve yaptıklarına bakarsanız, ona olan nefretiniz artar. Çünkü adamda din mantıksızlığı hakimdir. Eğer din mantığı olsaydı, söyledikleri ile yaptıkları arasında bir bağ kurar, çelişikliğe, tutarsızlığa, mantıksızlığa, münafıklığa ve ahlâksızlığa düşmezdi. “Yapmayacağınız şeyi niye söylüyorsunuz? Bu, Allah katında ne büyük bir öfkeye sebep olmaktadır”. (Saf 2-3).

Mesela, zekatını tam vermez, verdiğini de kendisine yağdanlık edene, hizmet edene, kul ve köle olana azar azar verir ki, her zaman kendisine muhtaç olsun. Ama zekatın hikmetinden bahsedilse, onu kabul eder.

Kazandığı haram para ile hacca gitmek de dini mantıksızlıktır. Haram yemek, haram kazanç yapmak dinin en büyük günahlarından. Hacca gitmek de dinin en büyük değil, normal farzlarından. Çünkü haram kazanç sosyal bir günahdır. Topluma karşı büyük günahdır. Onu ancak toplum affedebilir. Onun için haram kazanç, tamamen top-

lumun ihtiyacına sarfedilirse, g nahtan kurtulunur. Ama haram kazanç yapmanın yan etkileri de vardır. Haram kazanç elde ederken örnek olmak, başkasının haram kazanç yapmasına sebep olmak da, sebep olma etkisine göre, teşvik etmiş olmanın derecesine göre de günah işlemiş olur. O günahlardan kurtulması için, sebep olduğu günahların etkisini de ortadan kaldırması lazımdır. İşte din mantığı ve mantığının gereği budur. Her işte doğrudan, fiilen yapılan işlerin ve onların yan etkilerinin sorumluluğu, din mantığının ve dini hükümlerin felsefesinin iyi bilinmesiyle anlaşılır, şuurlu hale gelir.

Hacca gitmek farzdır. Hacca da helal para ile gidilse bile g r ld ğu gibi haram yemesinin günahını dengeleyemez, yani affetiremez. Sonra hac şahsî ve ferdi ibadettir. İnsan Allah'a karşı sorumludur. Allah rızası için bir fakire yardım etmiş olsa, hele zamanımızda bir fakire borç bile vermiş olsa, - unk  Allah'ın Kur'an'da teşvik ettiği ve bol sevap vereceği borç verme de toplumdaki kalkmış durumdadır- kazana-cağı sevap karşısında Allah onun hacca gitmemesiyle kazandığı günahı affedebilir. Bu günahta başkasının hakkı yoktur. Ama toplumun hakkı olan günahları, önce toplumun ve sonra Allah'ın affetmesi lazımdır. Toplumun affetmesi ile de iş bitmiş olmaz. Allah'ın affına orada da ihtiyaç var. Bu, din mantığıdır.

Eğer, haram para ile hacc etmiş ise, zahirde ve görünürde hacc etmiş sayılır. Ama burada iki Şeyi düşünmek gerekir. Bir farz ve gerekli dinî bir iş yapıldığı zaman, hem sorumluluktan kurtulur, görevini yapmış olur. Bu da tam Şartları yerine getirmiş olduğunda gerçekleşir. Mesela, en basitinden, bir yere verilen dilekçe, eğer istenen Şartlara göre verilmezse geri çevrildiği gibi, Şartları tam yerine getirilmeyen dinî bir iş de sorumluluktan insanı kurtarmaz.

İkinci husus, insan dinî bir görevi yani farzı yerine getirince sorumluluktan kurtulduğu gibi ayrıca sevap yani mükafaat da kazanır. Haram para ile yapılan bir hacc -görünür Şartları yerine getirdiği için- bazılarına göre sorumluluktan kurtulabilse de hiç sevap kazanamayacağı için başka günahların değil, haccı kendisiyle yaptığı haram kazancın günahını bile karşılayamaz.

Hız. Peygamber'e atfedilen bir sözde, hacc eden kimse, anadan doğmuş gibi hiç günahsız olur ve bütün günahları silinir.  unk  İşlamda günahkâr olmaya başlamının yaşı ergenlik çağına ermekledir. Ancak, o kimsenin affolacak günahları s rf Allah'a karşı yapmış olduğu g nahlarıdır ve bu helal kazançla olan hacca ait bir sevaptır, m kafaattır.

İnsanlara, topluma karşı olan haram kazanç, zulüm etme gibi günahları dediğimiz gibi bir tane değil, bin tane hacc affettiremez.

Bu dini mantıksızlığın müslümanlarda uzun tarihi bir geleneği olduğu görülmektedir. Günümüz müslümanına intikâl eden bu din mantıksızlığı ve diğer bir deyimle, dinin yanlış eğitimini anlamak şu şekilde ortaya konabilir.

Müslümanlar, din farzları denince, sadece ferdin yapacağı, namaz, oruç, hacc ve bazen de zekatı öğrenmiş ve anlamışlar. Bunların dışındaki farzlar ve emirlerin bir kısmı bunlardan daha önemli olduğu halde onlar üzerinde gereği gibi, yani dinin onlara verdiği önem verilmemiştir. Müslüman kişinin bu eksik bilgisine göre mantığı teşekkül etmiş, bunlardan başka din farzlarını ve emirlerini bilmediği için, bunlarla onlar arasında mantıklı bir bağ kurma imkanına sahip olamamış ve dinde mantıksızlığa ve ahlâksızlığa düşmüştür.

Dinin yasaklarından da en çok öğrendiği domuz etinin haram olmasıdır. İçkinin, kumarın, zinanın, yalanın, haram olmasını işitmiş ise de bunlar hakkında doğru dürüst bir bilgiye ve gerekli eğitime sahip olmadığı için, hiç yoktan sebeple, bunları irtikabda din mantıksızlığı görmemektedir.

Bu birkaç yasak ve buyruk dışında, asıl yasaklar ve buyruklar terkedilmiş ve ihmal edilmiştir. Ama, dinin diğer önemli yasak ve buyrukları yerine dinde yapılmasına izin verilmiş nafiler, (sünnetler) konmuş ve aradaki boşluk öyle doldurulmuş olduğundan, başka farzların ve nafiler olup olmadığı okutanın da okuyanın da aklından geçmemiş, kırk yılda bir öteki farzlar gözüne ilişmiş veya kulağına ulaşmamış ise, hiç yer etmemiştir.

Burada şunu belirtmek lazım geliyor. Nafiler ibadetler deyince, farzın dışında olan dinen yapılabilen veya yapılmasına teşvik verilen -yapılmadığı zaman, bir sorumluluk terettüp etmeyen işlerdir-. Müslümanlar yerli yerinde ve gereğinde yaptıkları takdirde savap ve mükafaat vadedilen nafiler ibadetleri ve nafiler işleri, farz namazların dışında sünnet ve nafiler olarak fazladan kıldığı namazlara, Ramazandaki oruçtan fazla tutulan oruçlara, ömürde bir defa farz olan hacdan fazla yapılan haclara veya yapılan umrelere tahsis edip onlarla sınırlandırmışlardır. Ve bunlar, diğer farzların yerlerine geçmiş olup bunları yapanlar, daha önemli diğer farzlara aldırış etme ihtiyacını duymamışlardır. Oysa, bunların dışında nice nice nafiler ibadetler ve çok sevaplı işler vardır. Onlar ihmal edilmiş, öğretilip, eğitilmemiştir.



Mesela, Umreye gitmek yerine, yetim yuvalarına gidip oradaki çocukların ihtiyaçlarını görmek, onları sevindirmek daha sevaptır. Umreye gideceğine aynı para ile, iyi Kur'an tercümeleri veya güvenilir dini kitapları satın alıp herkese dağıtmak ya da bir âlime kitap yazdırıp ve bastırıp yaymak yahut fakir, çalışkan bir öğrenciye burs vermek, parasızlıktan evlenemeyen gençlerin evlenmelerine yardımcı olmak gibi sosyal hizmetlere yatırmak, en büyük yatırım ve kat kat sevaptır. Din, bu gibi sosyal hizmetlerin insanca ve mantıklı, anlamlı biçimde yapılması için gelmiştir. Namaz, oruç, hacc ferdi, şahsi ibadetler olup, gaye insanı iyi eğitmek ve insanlara yararlı kılmak içindir. Onlar gaye değil, insanın eğitimi için vasitalardır. Görülüyor ki, bu vasıtalar gaye yapılmıştır. Bundan dolayı eğitim hizmeti göremiyorlar. Çünkü gaye namaz kılmak olmuş, oysa namazdan maksat ve gaye iyi dini terbiye görmüş, mantıklı müslüman olmaktır. Gaye namaz olmuş ve asıl gaye kaybolmuş olduğundan namazın kendisinden beklenen iyi ve dürüst insan yetiştirme rolünü sağlayamaz olmuştur. Kabahat namazın değildir. namazı gaye saymak, sadece namaz kılmak, namazın şekline önem vermek herşeye kafi görülmüş, niçin'e cevap vermek zihinlerden silinmiştir.

Niçin hikmet (felsefe) sorusudur. Felsefe'nin Kurandaki terimi hikmet olduğunu bilmeyip felsefeyi haram sayan zihniyetin Kuran'a düşman olması da din mantıksızlığıdır.

İşte bir mantıksızlık örneği: İki tüccar anlaşılıyor. Tayin edilen zamanda mallar geliyor. Ama alıcı vazgeçiyor. Satıcı alıcıya diyor ki, vazgeçemezsin, bu imza senin değil mi? Alıcı, evet, benim imzam ama, almak istemiyorum. Satıcı, namaz kılarınsın, oruç tutar ve haccı gidersen, bunu nasıl yaparsın? Bu müslümanlığa sığmaz, der. Alıcı o ibadetler başka bu iş, ticaret başkadır diye cevap verir. İşte, en açık din mantıksızlığı ve din ahlaksızlığı bundan başka birşey midir?

### Müslümanın Şahsiyetinin Oluşumu

Bütün insanlar, aileler, toplumlar ve devletler kendi idarelerinde olan insanları eğitirler, onlara birçok şeyler öğretirler. Bu hususta dünya servetleri harcanır, çok kurumlar, okullar, üniversiteler kurulur. Bunlar içinde başarılan vardır, başarılamayan hedefler vardır.

İslâm dini de insanoğluna değer verdiği için gelmiştir. Onu kabul edenden Kur'an'ın istediği ilk esas, önce kendi şahsiyetini oluşturması ve olgunlaştırmasıdır.

Şahıs, taşahhus ve müşahhas kelimelerinin türediği köktür. Manası, görülen, müşahede edilen, ayakta dik duran, somut varlık demektir.

Teşahhus, şahıslaşmak, şahıs ve kişi olarak karşısına çıkma anlamındadır. Var olmak da ortaya çıkmak, meydanda somut olarak yerini almayı ifade eder. Varlığın karşıtı, zıddı yoktur. Yokluk ise karanlık bir boşluktur. Karanlık olduğu için hiç görülmez ve boşluk olduğu için de insan elini uzatsa eli boş olarak kendine döner. Varlık ise tam karşıdır, aydınlıktır ve dopdoludur. O kadar doludur ki, insanın eli içine girmez, gözü de ne kadar keskin olsa varlığın içine giremez, onun som ve soyut varlığını delemeyiz. İşte var olmak demek, kimseye boyun eğmeyen, kırılmayan, delinmeyen, herkesin gözü önünde şahıslaşan kimsedir. İnsan kendi nitelikleri ve özellikleri ile Ahmet, Melek olarak özdeşir ve ayniyet kazanır. O, bütün özelliklerinden meydana gelen, şahıslaşan niteliklerinin bütünü ile kendini gösterir, kişiliğini başkasına kabul ettirir. Başkasına varlığını ispat eder ve böylece kendi varlığının şuuruna varır ve başkası da onun varlığını görür, kavrar, itiraf ve kabul eder.

İşte insanın şahsiyet kazanması budur. Şahsiyet ile fert arasında bir fark koymak gerekirse, şahsiyette, işler ve davranışlar dışa dönüktür. Başkalarının gözü önünde olma, gözüne girme (görülme ve değerlendirme) sözkonusu olduğu için işlerini, özelliklerini dışa vurma, aksettirme ve yeni bir deyimle iletişimde bulunma faaliyeti vardır. Ferdियet veya ferdiyetçilikte; daha çok insanın kendisi ile ilgilenmesi ve dışarı ile alakadar olmaması ve ona önem vermemesi diye anlaşılabilir.

Şüphesiz insanın kişiliğini ve şahsiyetini ören bir sürü öğeler ve etkenler bulunmaktadır. Bunların çok değişik ve pek çeşitli olmasından sayısız şahsiyetler ve çeşitli aynı anlamı taşıyan şahsiyette insanlar yetişmektedir.

İnsanın bir özelliği de kendisine yapılan bir iyiliği ödeme ve geri verme arzusudur. Aynı şekilde yapılan bir kötülüğü de geri vermeye önem verir. Yapılan iyiliğe karşı bir iyilik yapmaya teşekkür denir; bu teşekkür sırf ağızdan teşekkür sözünü söylemekten ibaret olmayıp benzer bir şeyin ve aynı şeyin karşılık olarak verilmesidir. Tıpkı yapılan kötülüğün karşılığında da aynısı veya benzeri yapılır ki, buna da öd alma, intikam denir.

İnsanın böylece kendisine yapılan karşılık vermesi yaratılışındadır. Eğer, kendisine yapılan iyiliğe karşılık vermezse, kendisini eziklik içinde, boynu bükük hisseder ve görür. Bunun için, kendisine yapılan iyiliği ödemek zorunda kalır. Verene karşı kendisini, aşağı görür. Bundan kurtulmanın, tek çaresi karşılığını vermek ve ödemekle olur ki, böylece hürriyetine ve serbestliğine kavuşur, başı dik ve ayakta kalarak şahıslaşır, kişiliği tam olarak ortaya çıkar ve kabul görür.

Şüphesiz, insana verilen en büyük nimet ve yapılan en büyük iyilik var elmasıdır. Var olmak kadar büyük bir iyilik tasavvur edilemez. Diğer bütün iyilikler bundan sonra gelir ve ona dayanır. İnsan kendine büyük bir iyiliği yapana aynı veya benzer bir iyiliği yapmak zorunda olduğu şuurunu yaşar.

Bu varlığı insana veren Tanrı'dır. Tanrı'ya karşı nasıl bir iyilik yapılmalı ve ödemeli ki, bu iyiliğin altından kalkabilsin ve kendini hür hissetsin?

İşte Kur'an, insana bu karşı ödemeyi nasıl yapabileceğini ve yaptığı zaman da kendini en mutlu sayması gerektiğini anlatmaya gelmiştir. Bu, insanın sosyal mantığıdır.

İnsana varlığı veren Tanrı olduğuna göre, o, varlığını götürüp Tanrı'ya geri verecek. Bunu yaptığı zaman, Tanrı'nın verdiği ve yaptığı iyiliği tam anlamıyla ödemiş olacak ve böylece nimetin borcundan kurtulacak ve hür olacaktır. Ama varlığını Tanrı'ya nasıl geri verecektir? Sorun burada yatmaktadır. Kur'an bu sorunu çözmek üzere ve ödeme yolunu göstermek için gelmiştir. İnsana yaratılış mantığına göre öneride bulunacaktır.

İnsanın, varlığını kendisine veren Tanrı'ya gidip bunun karşılığını verecek kendinden başka birşeyi yoktur. "Onu Sana geri vermeye geldim", deyip secdeye kapanacak. İşte Tanrı'ya olan bu secde O'na vermiş olduğu varlığın karşılığı ve diyetidir. Kendini, varlığını kendisine veren Tanrı'nın emrine vermesi, O'na secde etmesidir.

İşte insan, varlığının bedelini secde ederek ödeyince Tanrı'sından varlığını tekrar geri alacak ve borcunu ödemekle de hürriyetine kavuşacak, borçlu olma esaretinden kurtulmuş bulunacak. Bunun için Tanrı'ya secde eden insan kadar onurlu, dikbaşlı ve hür, görevini yapmış olmanın şuurunda güven ve huzurlu bir şahsiyet sahibini bulmak, ancak görevini en mükemmel şekilde yaptığına inanan kimseyi yetiştirmekle mümkün olur.

Ama kendi öz varlığının kaynağını bilip, ona borcunu ödeyip, varlığında hürriyeti tadamayan kimse birçok kimseye yaptığı veya yapmasını ümit ettiği iyiliğe karşı kul ve köle olmak zorundadır. Onlar da değişince, efendisi değişecek, sanki pazar malı gibi menfaati gereği, menfaatinin bedelini ödemeye borçlu olacağı için- uğraşp duracaktır. Efendisi değiştikçe, şahsiyeti ve kişiliği de değişecektir.

Kur'an'da bunun için Allah "yalnız Bana tapacaksınız ve secde edeceksiniz. Benden başkasına tapmayacaksınız", (Taha 20/14) demiştir.

Allah'a tapan, (şeklen değil), gerçekten tapan, hiçbir kimse, insana tapmaz. Kur'an, insanın tapma içgüdüsünü yalnız Allah'a yaptırmakla, insanın insana tapmasının önüne geçmek istemiştir. Bu, insanoğluna Kur'an'ın en büyük armağanıdır. Allah'tan başkasına secde olmadığı gibi secdeye benzer olan el, etek, ayak öpmek de yoktur. Allah'tan başkasına bel bükülmez. Allah'a belini büken, başkasına bel bükemez. Çünkü Allah'tan başka hiçbir varlık, Allah'tan büyük değildir. En büyük varlığa secde eden ondan, çok aciz bir varlığa secde etmeyi kendine ve Allah'a hakaret sayar. Veli'ye, Ali'ye, şeyhe, hocaya da bel bükülüp el, etek, ayak öpülmez.

Allah'a gerçekten secde eden, Allah'ın yaptığı bütün insanlara eşitçe, hoş ve sevgi ile bakar. Onları kendisi ve kendisini onlar gibi görür. Gönlünde Allah olanın gönlüne şeyh de veli de kutup da giremez. Bunların olduğu kalbde Allah yok demektir. Allah ortaklığı, vasıtayı, sımarsı, komisyoncuyla put ve uydularını putlaperest sayar (Zümer 2). Bunlar Tevhid, Allahın bir olduğu mantığına zıt düşer. Hem Allaha inanmak, hem başkalarını Allah katına çıkarmak-peygamber de dahil-dindeki mantıksızlığın sersemcesi ve ayyaşcasıdır.

Secde Allah'a yapılan itaatlerin, ibadetlerin en üstün seviyesidir. Onun altında bir sürü ve değişik derecede itaatlar, ibadetler bulunmaktadır. Onların herbiri Allah'ın insana yaptığı iyiliği ödemedir ve onlara karşılıktır. İnsan Allah'a secde etmekle, Allah'ın yaptığı iyiliği itiraf ederek ödemiş oluyor. Böylece Allah'a karşı verecek borcu kalmadığı gibi Allah da bu ibadete karşılık birşey vermeye mecbur olmuyor. Çünkü insan, kendisine daha önce yapılmış olan iyiliği ödüyor ve ona teşekkür ediyor. Teşekkürüne tekrar teşekkür etmeye gerek yoktur. Yoksa sonsuza gider. Bu böyle iken Allah insana gene de mükafaat olarak cenneti veriyor. Cennet, insanın ibadetinin karşılığı olmayıp Allah'ın fazladan bir mükafaatı ve ödülü oluyor. Allah'a secde etmeyi bir kölelik, boyunduruk ve zillet kabul edenler iki yönden aldanmakta ve doğal, insanî eğilimlerden uzak düşmekte ve onları saptırmaktadırlar. Birincisi, insanın doğal eğilimi olan iyiliğe karşı iyilik yapmaktan ve ona teşekkür etme duygusundan yoksun olmasıdır. İkincisi de Allah'a boyun eğmeyi şerefine yediremeyenler en adi ve şeref küçültücü menfaatlere boyun eğmekten, kul ve köle olmaktan kendilerini kurtarmaları gene de şuurlarında gizli kalmış ilahi değerlerin bulunmasına bağlanabilir. Çünkü insanda kutsal duygular doğuştan bulunmaktadır. İnsanın kutsal değerlere dayanarak, çıkarlarını da kutsal haklığa dayandırması, bazı kimselerin onları sömürmesine

mani olamaması, insanoğlunun hakkını koruyamamasından kaynaklandığı tarihi olgularla daha iyi ortaya çıkmaktadır. Kur'an'ın ibadet mantığı ve felsefesi budur.

İşte Kur'an, insanın bu kutsal değerlerinin kötüye kullanılmasını önlemeyi en büyük amaç sayar.

### SONUÇ

Kur'an'ın emir ve yasakları insanın hür iradesine hitap eder. İnsan onlara uyup uymama hürriyetine sahiptir. Zaten böyle olmazsa sorumlu olmaz. Sorumluluk ve irade hürriyeti doğru orantılıdır. İrade hürriyeti genişledikçe sorumluluk da artar, daraldıkça, azalır.

Kur'an'ın emir ve yasaklarının sonuçları bazen hukukî sorumlulukları doğurur bazen de ahlakî davranışları şekillendirir ve onlara yön verir. Bu her iki durumda da, sonuçlar otomatik olarak zorunlu bir surette meydana gelmezler. Emir ve yasakların yapılıp yapılmaması, insanın hürriyetine bırakılmış olduğu gibi, yapılan bir emrin sebep olacağı sonucun da meydana gelmesi gene insanın iradesine bağlıdır. Bunu açıklamak için namaz kılmayı örnek vermek istiyorum. Çünkü namaz kılmanın sebep olacağı sonuç ayrıca Kur'an'da zikredilmektedir.

“Namaz kılın. Çünkü namaz, çirkinliklerden ve kötülüklerden (fahşa ve munker) alıkor” diyor Kur'an (Ankebut 29 / 45).

Şimdi namazın çirkinliklerden ve kötülüklerden alıkoyması zorunlu değildir. Evet, bu namaz mantığının dinî ve ahlakî gereğidir. Matematiksel bir sonuç ve gerek değildir. O sonucu vermesi de ayrıca insanın hür iradesini ve hür iradesini de dinin emirlerini tam olarak –sonuçlarıyla– yerine getirmekte kullanmasına bağlıdır. İnsanda bu irade hürriyetidir ki, namaz kıldığı halde fuhuş ve münker işleyebiliyor. Kur'an, insanın –mü'min de olsa– yanılabilceğini ve günah işleyebileceğini kabul etmiştir. Bu yanlış ve günahları tövbe ederek siler ve telafi edebilir ve böylece kendini temize çıkarabilir. Bu, İslamın insanoğluna en büyük hediyesi olup, geçmişini düzeltme ve kaybettiğini telafi etme imkanı sağlamaktadır.

İşte burada yapmaya çalıştığımız, Kur'an'ın emir ve yasakları arasındaki mantığa ve sebep-sonuç bağına kurmaya örnekler vererek müslümanları, önce mantıkî düşünmeye ve sonra din mantığını önemsetip ona göre davranmaya çağırmakta olduğuna dikkat çekmektir.

Kuran, insan oğluna iki önemli bilgi kaynağı verildiğini vurguluyor ve kendisi de bu ikisine dayanıyor. Akıl-Vahiy (Kuran). Kuran, aklın karşıtı ve onun alternatifi değil, onunla içiçe, onun destekleyicisidir ve ona dayanır. Kuranın, Kuranlığı akıl ile ispat edilir. Kuranın dayandığı din mantığı budur. Akıl gölgede ve geride, ikinci derecede görenler, Kuranın temel mantık ilkesine karşı gelmiş olurlar. Bu yanlış tutumlarından dolayı geri kalmışlar ve geri kalmaktan zevk alıyorlar. Çünkü bunda ısrar ediyorlar. Dünyada cehennemde gibidirler; ötesi dünyadaki durumları bundan iyi olmayacağını düşünmekten acizdirler. Çünkü mantığa ve düşünmeye düşmandırlar. Allah düşünenleri nasılsa korur.

## EVRENSEL KARŞILAŞMA HİRİSTİYANLAR VE MÜSLÜMANLAR GÖRÜŞÜYÖRLAR

Prof. Dr. Beyza BİLGİN

### GİRİŞ

19-21 Haziran 1992 de, Almanya'nın Kuzey Ren Vestfalya eyaletinin Marl şehrinde, Müslümanlarla Hıristiyanlar arasında düzenlenen geleneksel Diyalog toplantılarından, büyük çapta olanlarının ikincisi gerçekleştirildi. Toplantının adı, bu yazının başlığı olan "Evrensel Karşılaşma-Müslümanlar ve Hıristiyanlar Görüşüyorlar" idi. Ben bu toplantıya davet edilmişim. Yaşadıklarımı özetlemek istiyorum. Toplantının günleri öyle seçilmişti ki, ilk gün olan 19 Haziran Cuma, Müslümanların camilerde toplanıp birlikte ibadet ettikleri kutsal gün, son gün olan 21 Haziran Pazar ise, Hıristiyanların kiliselerde toplanıp birlikte ibadet ettikleri kutsal gün idi. Cuma günü toplantının açılışı yapılırken, caminin de açılışı yapıyordu. Programa göre, Hıristiyanlar ve Müslümanlar camide buluşacaklar, görevlilerin cami ve Cuma namazı ile ilgili bilgiler vermelerinden sonra, minareden öğle ezanı okunacak, Cuma namazı kılınacak, arkasından öğle yemeği yenecekti. Hıristiyanlar ve Müslümanlar camide toplandılar, konuşmalar dinlendi, fakat minareden ezan okunmadı. Önceden söz verildiği ve programa yazıldığı halde, yerel yönetim gereken izni encümeden çıkaramamıştı. Belediye seçimleri de yakındı. Belediye Başkanı özür diliyordu. Durum Müslümanlar arasında hayal kırıklığı yaratmıştı. Üçüncü gün Pazar ibadetinin yapılacağı kilisenin papazı söz aldı ve Pazar günü, bir saygı olmak üzere, kilisenin de çanlarının susacağını bildirdi. Gerçekten de Pazar günkü ibadet, çanlar çalınmaksızın yapıldı ve bu durum yerel gazetelerde yer aldı.

Cuma günü camide ezan içerde okundu. Biz kadınlar balkon kısmına çıktık, Müslümanlar, namaza katılmak üzere bir kenarda yer aldık, Hıristiyan hanımlar, namazı seyretmek üzere parmaklıklara yaklaştılar. İçlerinden bazıları, camiye saygı olarak başlarını örtmüşlerdi. Asıl salonda ise hoca hutbeyi okurken, Müslüman erkekler öne

geçip safları oluşturuyor, Hıristiyan erkekler arkaya çekilip, namazı izlemek üzere yerlerini alıyorlardı. Cami kalabalıktı, çocuklar da vardı.

Namazdan sonra alt kata inildi. Burası yemek salonu olarak hazırlanmıştı. İç salondaki masalara, cemaatten hanımların evlerinde pişirip getirdikleri yemekler dizilmişti. Herkes istediğini alıyor, masalara geçiyordu. Masalarda meyve suları, gazozlar, su, ekmek ve peçeteler dizilmişti. Neşeli geçen yemekten sonra çay içildi, sohbet edildi.

Saat 15.00 de tekrar camide toplandı. Mihrabın yanına masalar ve sandalyeler konulmuştu. Konuşmacılar oraya oturdular. Dinleyiciler yine halının üzerine, rahat bir şekilde oturmuşlardı. Bu bölümde Belediye Başkanı bir selamlama konuşması yaptı. Caminin hocası ve Din atışesi de caminin yapılmasına kadar yaşanan güçlükleri, Hıristiyan-Müslüman beraberliğinin getirdiği deneyimleri anlattılar. Hıristiyan iki papaz da bilgi alışverişini içeren konuşmalar yaptılar, "Biz Hıristiyanlar neye inanıyoruz?" konusunda bilgi verdiler. Konuşmalar Türkçeye ve Almancaya çevriliyordu. Ben de Almanca ve Türkçe bir konuşma yaptım. Daha sonra sorulu cevaplı serbest konuşmalara geçildi. İlgi yüksekti. Akşam yemeği için verilen aradan sonra, saat 20.00 de tekrar camide buluşuldu. Bu defa programda Hıristiyan-Müslüman müziği vardı. Kur'an'dan ve İncil'den okumalar, Yunus Emre'den şüirler ve ilâhiler, kasideleler okundu. Rewier-Glocken Korosu, kadın ve erkek elemanları ile Zebur'dan ilahiler seslendirdiler. Kıyafetleri, kadın ve erkek birörınak uzun kaftanlar şeklinde idi. Kadınlar camiye saygı olsun diye, başlarına yemeniler örtmüşlerdi. Çok beğenildiler, alkışlandılar.

İkinci gün sabahleyin 10.00-13.00 arasında, dokuz ayrı grup, dokuz ayrı yerde grup çalışmaları yaparak, birlikte yaşamının çok yönlü sorunlarını tartıştılar, çözümler için öneriler getirdiler. Saat 13.00 de Kilisenin Cemaat-evinde öğle yemeği yendi. Saat 15.00 de aynı yerde yeni bir oturum başladı. Bu oturumun adı "iyi komşuluk, barış ve eşitlik için müşterek sorumluluğumuz" idi. Konuşmacılar, yabancılar sorumlusu bayan Jacobsen, ben ve Vestfalya Protestan Kilisesi yüksek temsilcisi Dr. Beyer idi. Aradaki çaydan sonra, sorulara geçildi ve sabahki çalışma gruplarından alınan sonuçlar açıklandı. Akşam yemeği için görevlilere bir davet verildi.

Üçüncü gün, Pazar günü, saat 10.00 da Protestan Paulus kilisesinde toplandı. Burada normal ibadet düzeninin yanı sıra, cami hocası Cemal Öztürk de vaaz etti. Papaz Jasper'in vaazı Türkçeye çevrildiği gibi hoca Cemal Öztürk'ün vaazı da Almancaya çevrildi. Bir de Katolik papaz misafir olarak davet edilmişti. Bu da herhalde ender rastlanan



bir olaydı. Koro, çocuklar, gençler ve büyüklerden oluşan sevimli bir topluluktur. İçlerinde Türk çocukları da vardı. Bitiş duası, Protestan, Katolik ve Müslüman birlikte yapıldı. Barış, iyi komşuluk ve adalet için dua edilecekti. Ben adalet için dua etmek üzere görevlendirildim ve öyle yaptım.

Kilisedeki ibadet bittikten sonra cemaat-evine gelindi ve orada bir çay molasından sonra oturumlara devam edildi. Benim bu bölümdeki konuşmam "Biz Müslümanlar neye inanıyoruz?" idi. Dilek ve temennilerin ardından, saat 13.00 dek' kapanış yemeğinden sonra dağıldı.

Ben burada, bir örnek olmak üzere, ilk gün camideki programın bir parçası olan konuşmamı, Türkçe ve Almanca olarak vermek istiyorum. Türkçe ve Almanca metinler birbirinin tam tercümesi değildirler, her ikisi ayrı ayrı yazılmışlardır, fakat özde aynıdır.

Camide biraraya gelen Müslüman-Hıristiyan cemaatin Müslümanlarına:\*

**Muhterem kardeşlerim, değerli Müslümanlar!**

Allah'a şükürler olsun ki, gurbet elde evimizde gibiyiz. Bir camide biraradayız, minareli bir camide -bir gün ezan da okunacaktır- ve misafirlerimiz var. Müslümanlar ve Hıristiyanlar birlikteyiz. Sizler çalıştınız, bütün bunlara layık oldunuz ve Allah size verdi. Allah çalışana veriyor. Allah isteyene veriyor. Allah çalışarak isteyene, isteyerek çalışana veriyor.

Camiler, Allah sözünün edildiği, Allah sözünün öğrenildiği yerlerdir. Bizim sözümüz, Allah sözü ile birleşirse, süslenir, güzelleşir, dinlenip tutulmaya layık olur. Allah peygamberler aracılığı ile bize vahiyler göndermiş, bize bizi ve kendisini anlatmıştır. Biz kimiz? Allah kimdir? Niçin yaşıyoruz? Sonumuz ne olacak? Allah'ın sözleri-vahiyler, kutsal kitaplar şeklinde, bütün zamanlarda korunmuş, bütün zamanlarda en büyük saygıyı görmüştür. Onlar en güzel yazılarla yazılmışlar, en güzel ciltlerle ciltlenmişler, en güzel seslerle okunmuşlardır. Onların okunup öğrenildiği yerler, şimdi içinde bulunduğumuz bu cami gibi, hep en güzel şekilde yapılmışlardır. Ben öğrendim ki, bu caminin halıları, ahşap kısımları ile renk uyumu sağlasın diye, titizlikle seçilmiş, Belçika'da bulunup, alınmış getirilmiştir. Ne güzel! Cami bizim müşterek evimizdir. Bizler hepimiz Allah'a ait olduğumuz için, evimiz de Allah'ın evidir.

\* 19-21/6/1992 tarihlerinde Almanya'nın Marl şehrinde yapılan "Müslümanlarla Hıristiyanlar Görüşüyorlar" adlı toplantı çerçevesinde Fatih Camii'nde yapılan konuşma.

Camilerimize Allah'ın Evi dememiz bundandır. Oralara herkes korkmadan, çekinmeden, güvenle girer.

Allah sevgisi ile yapılan işler her zaman her yerde kabul görür, hiç eskimez, unutulmaz. İnsanlar yüreklerinde Allah sevgisi ile yaratılmışlardır. Çocuklar Allah'ı ne kadar çok severler! Allah'tan en çok korkanlar O'nu en çok sevenlerdir. Çünkü Allah'ı sevenler Allah'ı bilirler, tanırlar. Allah'ı bilenler ve tanıyanlar, Allah'ın yarattıklarını bilenler ve tanıyanlardır. Allah'tan en çok korkanların bilginler olması bundandır.

Şimdi ben Kur'an-ı Kerim'in bir suresinden söz etmek istiyorum. Sözüm bu sure ile güzelleşsin diye! Surenin ismi Tin, yani incir'dir. Tin suresinde iyi ile kötü arasındaki fark açıklanmakta, iyinin, eğer korunup gözetilmezse nasıl kötüye dönüşebileceği anlatılmaktadır. Sure şu anlamdaki ayetlerle başlamaktadır:

Bismillahirrahmanirrahim!  
İncire, zeytine, Sina dağına ve  
bu güvenli şehre yemin ederim ki,  
biz insanı en güzel şekilde yarattık,  
sonra onu aşağıların aşağısı kıldık. (Ayet 1-5)

İnsan, en güzel şekilde yaratıldığı halde, aşağıların aşağısı kınıyor ve bu olay, incir, zeytin, Sina dağı ve güvenli şehir misalleri ile birleştiriliyor. Bu dört değer arasındaki ortak özellikler neler olabilir acaba? Ben bu misalleri biraz açıklamak istiyorum.

İncir, tazesini de kurusu da çok değerli olan bir meyvedir. Değer onun içinde gizlidir. Eğer bakım görürse, yurt içinde ve dışında pazar bulan, mükemmel bir ürün olur. Fakat bakım görmezse, yabanileşir, küçük çekirdekler ve kurtçuklarla dolu, değersiz, yenilemez bir hale dönüşür.

Zeytin, içinde değer taşıyan, değerli bir üründür. Bakım görürse, lezzetli bir yiyecek olur; yağı çıkarılırsa, vızgeçilemeyecek faydalar sağlar. Zeytinyağının faydaları eski çağlardan beri bilinir. Hastalıkların tedavisinde, aydınlanma için kandillerde, bağış olarak ibadetlerde değerlendirilmiştir.

Sina dağı, herhangi bir dağ iken, Musa peygambere orada vahiy gelmesi ile, dünyaca saygı gösterilen, kutsal bir dağ olmuştur. Halbuki, Musa peygamber dağdan inmekte gecikince, aynı dağın eteğinde insanlar, Musa peygamberin kendilerini terkettiğini sanarak tekrar eski dinlerine dönüp yaptıkları inek heykeline tapabilmişlerdir.

Güvenliği ile ünlü şehirlerden biri olan Mekke ise Peygamberimizin doğduğu şehir olmasına rağmen, Peygamberimizin kendisi için güvenli olamamış, Peygamberimiz Mekke'den gizlice göç etmek zorunda kalmıştır. Medineliler Peygamberimizi korumuşlar, Medine bu sayede Medine olmuştur. Verilen dört misalin ortak yönlerinin böylece ortaya çıktığı kanaatindeyim. İncir ve zeytin ürünleri, Sina dağı ve güvenli Mekke şehrinde olduğu gibi, her şey, her yer ve herkes korunmaya, geliştirilmeye, bakılmaya muhtaçtır. İçlerinde ne kadar mükemmel kabiliyetler taşırlarsa taşırsınlar, kendi hallerine bırakılırlarsa, bozulabilirler, yozlaşabilirler, aşağıların aşağısına indirilebilirler. İnsan da böyledir. Şimdi surenin bir sonraki ayetini okuyorum. Anlam olarak şöyle:

Bismillahirrahmanirrahim!

“Yalnız inanıp yararlı işler işleyenler bunun dışındadır”. (Ayet 6).

İnsanlar inanıp yararlı işler işlerlerse, Allah'ın kendilerini yaratmış olduğu en güzel şekli koruyabilirler. İnsanların, en güzel şekilleri ile korunması, onların yararlı işler yapmalarına ve bu işleri inançla yapmalarına bağlanmıştır. Eğer işlerimizi inançla yapmazsak, kendimizden başkalarını ve çevremizi ihmal edersek, meydana gelecek bozulma ve yozlaşma sonunda bize dönecektir. Çağımızdaki çevre sorunu bu değil midir? Aşağıların aşağısına indirilmemek için, inanıp yararlı işler işlemede yardımlaşmalıyız, yarışarcasına çalışmalıyız.

Ben burada, Müslümanlar ve Hıristiyanlar olarak toplanmamızı bu açıdan değerlendirmek istiyorum. Müslümanlar ve Hıristiyanlar, bütün diğer insanlar ve bütün yaratıklar, hepimiz Allah'a aitiz. Allah'a ait olmakta eşitiz. Allah bizleri en güzel şekilde yarattığını söylemektedir. Öyleyse bu en güzel şeklimizi tanımaya çalışmalı, onu daima yeniden öğrenmeliyiz. Ancak o zaman onu korumanın yollarını bulabiliriz. Bunun için yardımlaşmalıyız.

Birlikte çalışmak ve yardımlaşmak için, barış ve güven ortamına ihtiyaç vardır. Barış ve güven ortamı bozuldu mu, veya böyle bir ortam hiç kurulamadı mı, çatışma başlar, savaş başlar. Savaş ise, güzel ve iyi olan, zorlukla kazanılmış olan şeyleri kolayca yok eder. Dünyamızın bir çok yerinde halen böyle acılar yaşanmaktadır. İslam dünyası için de, Hıristiyan dünyası için de benzer durum söz konusudur. Sadece Müslümanlarla Hıristiyanlar değil, Müslümanlarla Müslümanlar, Hıristiyanlarla Hıristiyanlar savaşıyorlar. Zaten artık İslam ve Hıristiyan dünyaları ayrımı kalmadı. İnsanlar birbirine yaklaştı, ibadet evleri

birbirine yaklaştı. İnşaallah hep birlikte, Allah sevgisi ile, iyiliklerde yardımlaşarak Allah'a daha da yakın olacağız.

Ökümenik, yani evrensel çalışma bugün için zor görünüyor. Diyalogu ve ökümenik çalışmayı başarmak kolay değildir. Fakat imkansız da değildir. İnanarak ve Allah sevgisi ile çalışılırsa, hiç bir şeyin imkansız olmadığı görülecektir. Ben bu görüşümü İncil'den bir söz ile desteklemek istiyorum. Hz. İsa diyor ki: "Eğer siz gerçekten inanırsanız, şu dağa, kalk, bulunduğu yeri değiştir, şu tarafa geç! diye emrederseniz ve dağ kalkar, sizin istediğiniz yere gider". (Matta 17, 20)

Ben iki ay kadar önce Güneydoğu Anadolu'daki Urfa şehrimize gitmiştim. Urfa çok sıcak, susuz çöl ovaları olan bir şehirdir. Şimdi Urfa'da büyük bir barajın yapımı tamamlanıyor. Dünyanın en büyük barajlarından biri Urfa'da olacak. Bu barajı görmeyi çok istiyordum. Gördüm ki, şimdiye kadar boşa akan suların toplanması için, bölgede birçok değişiklik yapılmış. Bazı yerler kazılıp alçaltılmış, bazı yerler doldurulup yükseltilmiş. Bana bir dağı gösterdiler. Şu dağı görüyorsun ya, dediler, o burada değildi, şu tarafta idi. Onu oradan kaldırdılar, buraya getirdiler! Halbuki bana hiç de öyle görünmüyordu. Dağ hep oradaymış gibi görünüyordu. O zaman İncil'deki bu sözü hatırladım ve yanımdaki arkadaşlara anlattım.

Peygamberimiz Hz. Muhammed'in bir hadisi şöyledir: "Bir dağın yerinden kayıp değiştiğini duyarsanız, inanın. Fakat bir insanın huyunda değişiklik olduğunu duyarsanız inanmayın." (Ahmed b. Hanbel, Müsned) Demek oluyor ki, uğraşılması en zor unsur, insan unsurudur. İnsan kendisi istemedikçe, ona zorla bir şey yaptırılamaz. İnsana anlatmak ve onu ister hale getirmek zaman alır, fakat imkansız değildir. İnançla yapılan çalışmalar gecikebilir, fakat hiç bir zaman boşa gitmez.

Birbirimizi korumalı, geliştirmeliyiz. Özellikle çocuklarımızı ve gençlerimizi, zamanın gereklerine göre yetiştirmeliyiz. İnsanlar ve yararlı işler yapanlar, hep en güzel şekilde yaşamalı, himayelerinde olanları da en güzel şekilde yaşatmalıdırlar.

#### CHRISTEN UND MUSLIME BEGEGNEN SICH\*

##### Liebe Schwestern und Brüder,

Herzlich willkommen in unserer Fatih Moschee. Ihr Christen seid hier unsere Gäste. Aber wir sind draußen Eure Gäste. Hier seid ihr

\* Ein Vortrag in Fatih Moschee beim Begegnungstagung vom 19 bis 21. Juni 1992 in Marl.

uns anvertraut. Außerhalb der Moschee sind aber wir Euch anvertraut. Im Grunde genommen sind wir also alle einander anvertraut worden. Wir Menschen wurden erschaffen als verständige Wesen und als Verantwortliche. Verantwortlich sind die Menschen darum, weil sie alle Geschöpfe, die Gott geschaffen hat, gebrauchen können. Sie können sie zerstören oder auch beschützen und pflegen. Wenn sie sie zerstören, so ist das auch für sie selbst zerstörerisch. Wenn sie sie beschützen und pflegen, ist das wiederum auch gut für sie selbst.

Man spricht öfter im Koran von der Schöpfung der Menschen. Dazu gehört die Sure vom Feigenbaum (al-Tin) 95, 4 + 5. Dort wird erklärt:

“Wir haben den Menschen in schönster, ebenmäßiger Gestalt erschaffen. Dann haben wir ihn in den niedrigsten der niedrigen Stände gebracht.” Die Menschen werden in den niedrigsten Stand gebracht, obwohl sie in schönster, ebenmäßiger Gestalt erschaffen sind. Nicht nur die Menschen, auch alle anderen Geschöpfe können verderben, selbst wenn sie die besten Möglichkeiten und die schönsten Talente besitzen. Alle Menschen und alle Dinge haben es nötig, gepflegt zu werden, geschützt zu werden und besser zu werden. Sie alle werden am schönsten, wenn sie gepflegt, geschützt und besser werden. Im folgenden Vers der Sure vom Feigenbaum wird dieser Zustand so erklärt:

“Ausgenommen die, die glauben und die gute Werke tun” (Vers 6).

Der Schutz der Menschen in ihrer schönsten Gestalt wird verbunden mit ihrem Glauben und ihren guten Werken. Der Glaube richtet sich auf Gott. Gutes tun heißt, die Geschöpfe Gottes zu pflegen, zu beschützen und zu fördern. Damit richtet sich auch dieses auf Gott. Wenn wir an die anderen Menschen und anderen Geschöpfe nicht denken, wird deren Zerstörung auf uns zurückfallen. Ist das nicht das Umweltproblem unserer Tage? Wir müssen einander helfen, in dieser Hinsicht Gutes zu tun. Ich möchte hier dieser Begegnung von Christen und Muslimen in dieser Hinsicht Bedeutung geben.

Wir alle, Christen und Muslime, andere Menschen und alle Geschöpfe gehören Gott. Gott hat nicht nur gesagt, daß er uns in schönster Gestalt schuf, sondern sogar in seiner eigenen. Wenn das so ist, sollen wir diese schönste Gestalt immer wieder neu finden. Wir müssen Wege finden, diese Gestalt zu schützen und sie einander beibringen. Wir sollen wetteifern und einander helfen, daß wir praktizieren, was wir schon gelernt haben. Frieden und Vertrauen brauchen wir, um zusammen zu arbeiten und um einander zu helfen. Wenn der Frieden und das Vertrauen verschwinden, beziehungsweise sich niemals gebildet haben, beginnen die Probleme, der Kampf und der Krieg. Der Krieg zerstört grausam das Schöne und Gute und alles,

was nur schwer wieder aufzubauen ist. Wir sehen heute vielen solchen Kummer in unserer Welt. In der muslimischen Welt wie auch in der christlichen gilt das gleichermaßen. Nicht nur Muslime kämpfen gegen Christen, sondern Muslime gegen Muslime und Christen gegen Christen. Es gibt heute keine Trennung mehr zwischen der christlichen und der muslimischen Welt. Die Menschen sind einander nähergekommen. Auch die Gotteshäuser sind einander nähergekommen. Wenn wir alle zusammen im Glauben und in der Liebe dem Guten weiterhelfen, so hoffe ich, daß wir alle noch näher bei Gott stehen werden. Die ökumenische Arbeit und der Dialog scheinen uns heute noch schwer und weit zu sein. Ökumenische Arbeit und Dialog zu erklären ist schwer. Aber es ist auch nicht unmöglich. Wenn wir im Glauben und in der Liebe zu Gott arbeiten, so wird man sehen, daß nichts unmöglich ist. Ich möchte dieses durch ein Wort Jesu unterstützen:

“Wenn ihr Glauben habt wie ein Senfkorn, so könnt ihr zu diesem Berg sagen: Hebe dich von hinnen dorthin! so wird er sich heben; und euch wird nichts unmöglich sein.” (Matthäus 17, 20). Vor zwei Monaten war ich in der Stadt Urfa in Südost-Anatolien. Urfa liegt mit seinem heißen Wetter und seiner trockenen Erde in einer endlosen Wüstenlandschaft. Jetzt wird in Urfa der Bau eines Staudamms beendet. Er wird einer der größten der Staudämme der Welt sein. Die Landschaft um den Staudamm hat sich durch das Sammeln des Wassers sehr geändert. Manche Stellen sind tiefer gegraben und abgesenkt worden, und manche sind auch höher gelegt worden. Die Leute haben mir dort einen Berg gezeigt. Und sie haben mir gesagt: “Guck mal auf diesen Berg. Siehst du ihn? Der war mal dort. Die Leute haben ihn von dort dahin gebracht. Mir schien, als ob der Berg dalag wie immer. Damals habe ich mich an diesen Vers erinnert und habe ihn zu meinen Freunden gesagt.

Die Heiligen Schriften sprechen zu uns durch Symbole. Wir sollen diese Symbole verstehen lernen, und wir werden noch viel Zeit brauchen dafür, aber wir werden es schaffen. Man kann im Glauben und durch ordentliche Arbeit alles schaffen. Wie gesagt, Wenn man zu einem Berg sagt, hebe dich, dann hebt er sich.

Wir sollen einander schützen und unsere Entwicklung gegenseitig fördern, und wir sollen einander Liebe und Vertrauen schenken. Wir sollen keinen Menschen fallen lassen.

Menschen, die glauben und Gutes tun, sollen in schönster Gestalt, in Gottes eigener Gestalt leben und leben lassen.

**Adalet, Barış ve İyi Komşuluk İçin Ortak Sorumluluklarımız\***

Sizleri saygı ile selamlıyor ve bu güzel toplantıdan dolayı kutluyorum. Sizler burada iyi komşuluk, barış ve adalet içinde, birlikte yaşamın şartlarını araştırıyorsunuz. Bu çok arzulanan bir durumdur. Böyle bir duruma, aynı bir tek dünyada yaşayan insanlar olarak hepimizin, hatta sadece insanların değil, bütün yaratıkların ihtiyacı vardır.

Yaratılış bir bütündür ve yaratılışın bütünlüğü içinde herkes ve her şey için bir yer vardır. Herkes ve her şey sevmeye, korunmaya ve öğretilmeye değerdir.

Dini inanç kendiliğinden bir eğitim yolu çizer. Yeter ki insanlar davranışlarını inançları doğrultusunda değiştirsinler ve geliştirsinsinler.

Marl'daki Müslüman-Hıristiyan Diyalogu ile ilgili olarak bana gönderilmiş olan dökümanları okudum ve öğrendim ki, Almanlar ve Türkler burada, birlikte yaşamak ve birbirine yardım etmek açısından epeyce yol katetmişlerdir. Sizler sohbetlerinizde birbirinize, samimi olarak sorular yöneltebilmişsiniz. Kanaatimce bu, güçlükleri aşmakta çok önemli bir aşamadır. Bu sorulardan benim ilgimi en çok çeken ikisi üzerinde biraz durmak istiyorum.

Sorulardan biri bir Hıristiyan'dan geliyordu ve şöyleydi: "Niçin Hıristiyanlara hep kafir deniliyor? Halbuki Kur'an'da kafirler ve puta tapanlarla Ehlikitap arasında açık bir ayırım yapılmıştır." Bu önemli bir sorudur. Kafirler ifadesi, çok ciddi, ağır ve olumsuz bir anlam taşımaktadır. Kur'an'da bu isimle, yani "Kafirler" diye kısa bir sure vardır. Bu sureyi Türkçe bir Kur'an tercümesinden okuyalım: (Sure 9)

Bismillahirrahmanirrahim

De ki: Ey Kafirler! Ben sizin taptıklarınıza tapmam.

Benim taptığıma da siz tapmazsınız.

Ben sizin taptığınıza tapacak değilim,

Benim taptığıma da sizler tapmıyorsunuz.

Sizin dininiz size, benim dinim banadır.

Burada Hz. Muhammed'in -Allah'tan alarak tabii- Kafirler! diye hitabettiği kimseler kimlerdi? Onlar Mekkelilerdi. Mekkeliler ise kafir değil, müşriktiler. Mekkeliler Allah'a inanıyor ve O'na saygı gösteriyorlardı. Fakat onlar Allah'ın yanısıra putlara da inanıyor ve onlara da Allah'a gösterdikleri saygı gibi saygı gösteriyorlardı. Putlara

\* 19-21 Haziran 1992 de Marl (Almanya)'da, Müslüman-Hıristiyan Diyalogunda, Cemaat-Evi'ndeki Panel'den bir konuşma

“ilah” diyorlardı. Kur’an bu tutuma karşı şöyle söylemiştir: “Allah’tan başka İlah yoktur. İlahınız sadece bir tek İlah’tır”.

Mekkeliler putçuluktan pek çok menfaatler sağlamışlardı. “Allahın Evi” denilen eski Kâbe ve çevresi kutsal sayılıp korunduğundan, kabileler putlarını buraya emanet ediyorlar, onları ziyaret için belli günlerde buraya geliyorlardı. Kâbe ve çevresi putlarla dolmuş, bir hac yeri olmuştu. Hac için gidiş gelişler çok önemliydi, Mekkelilere büyük gelir ve itibar sağlıyordu. Mekkeliler bu büyük imkanları kaybetmek istemiyorlardı.

İlerigelenlerden bir heyet Allahın Elçisi’ne geldiler ve bir antlaşma yapmak istediler. Hz. Muhammed mal, güzel kadınlar, yüksek mevki gibi tekliflerin hiçbirini kabul etmedi. Bunun üzerine onlar çok farklı, son bir teklifleri daha olduğunu söylediler. Allahın Elçisi ümitlendi ve sordu: “Nedir?” Anlattılar: “Bir yıl sen bizim ilâhlarımıza tap, bir yıl biz senin ilâhına tapalım. Bizim dinimiz seninkinden doğru çıkarsa, bundan sen faydalanırsın. Senin dinin bizimkinden doğru çıkarsa, biz bundan faydalanırız.” Allahın Elçisi böyle bir teklif karşısında şaşırıp ve titreyerek şöyle söyledi: “Ey Kâfirler! Ne istiyorsunuz? Bir tek olan Allah’ın yanısıra putlara tapmamı mı! Allah beni korusun! Bir Peygamber vahiyler üzeriade değişiklik yapmak iznine sahip değildir.”

“Kâfirler” Suresi işte bu olay üzerine vahyolunmuştur ve Allah’ın Elçisi ertesi günü, sabahın erken saatinde, bu sureyi Kâbe’de, Mekkelilere okumuştur.

Mekkelilerin teklifi gerçekten korkunçtu. Onlar, dinin, inananlar için önemini hiçe saymışlardı. Herhalde gerçekte kendileri onu önemsemiyorlardı. Eğer kendi dinlerine içtenlikle, gerçekten inanmış olsalardı, böyle bir teklifi asla getiremezlerdi.

Mekkeliler dinlerine önem vermiyor, onu menfaatlerine değışebiliyorlardı. Bu yüzden onlara “Kâfirler” denilmiştir.

Burada sizler, Müslümanlar ve Hıristiyanlar olarak, kendi dinlerinize dürüstlük ve samimiyetle bağlısınız. Sizlerin karşılıklı olarak birbirinizi incitmeniz doğru olmaz. Kur’an-ı Kerim’de böyle bir durum için şu uyarıda bulunulmuştur: (2 Bakara 113)

“Allah, ihtilâfa düşmekte oldukları bu davada, Kıyamet Günü’nde, aralarında hükmürü verecektir.

Diğer soru bir Müslümana aitti ve şöyleydi: “Sizi vicdanımızla hesaplaşmaya davet ediyorum. Acaba siz, Hıristiyan olmayanları da, tıpkı



kendinizi gördüğünüz gibi, barışa ve özgürlüğe özlem duyan, huzura ve güvene susamış insanlar olarak görüyormusunuz?"

Burada İncil'den birkaç ayet okumak istiyorum. Herkesi, düşmanları bile sevmek ile ilgili: (Matta 5, 43-47)

"Sen komşunu sevecek ve düşmanından nefret edeceksin! denildiğini işittiniz. Fakat ben size derim: Düşmanlarınızı sevin ve size eza edenler için dua edin; böylece göklerde olan Babanızın oğulları olursunuz. Zira O, güneşini kötülerin ve iyilerin üzerine doğdurur; yağmuru salih olanların ve olmayanların üzerine yağdırır. Eğer sizi sevenleri severseniz, karşılığınız ne olur? Vergi mültezimleri de öyle yapmıyorlar mı? Yalnız kardeşlerinizi selamlarsanız, fazla ne yapmış olursunuz? Putperestler de öyle yapmıyorlar mı?"

Son olarak yine Kur'an-ı Kerim'den bir ayeti hatırlatmak istiyorum: (2 Bakara 111)

"Yahudiler ve Hıristiyanlar dediler ki: Yahudi ve Hıristiyan olanlardan başkası asla cennete girmeyecek! Bu onların kuruntularıdır. De ki: Sözüünüz doğru ise delillerinizi getirin! Hayır, öyle değildir. İyilik yaparak kendini Allah'a veren kimsenin mükâfatı Rabbinin katındadır. Onlara korku yoktur, onlar üzülmeyeceklerdir."

Adalet, barış ve iyi komşuluk için ortak sorumluluklarımızla ilgili öğütler dinlerimizde bize verilmiştir. Bize düşen daha dindar olmak, dindarca hareket etmek ve yeni yetişenleri bu doğrultuda terbiye etmektir.

Saygılarımla.

### Unsere gemeinsame Verantwortung für Gerechtigkeit, Frieden und gute Nachbarschaft\*

Ich grüße Sie alle herzlich und gratuliere Ihnen zu dieser schönen Tagung. Sie suchen hier in eurem Teil nach Folgerungen für das Zusammenleben in guter Nachbarschaft, Frieden und Gerechtigkeit. Das ist sehr begehrenswert. So was brauchen wir für all in der einen Welt lebenden Menschen, und nicht nur für Menschen, für alle Kreaturen auch.

Der Schöpfung ist ein Ganzes. Innerhalb der Ganzheit der Schöpfung gibt es Platz für jeden und alles. Jeder und alles ist wert, geliebt zu werden, geschützt zu werden und gelehrt zu werden. Der religiöse

\* Ein Vortrag in Gemeindehaus beim Begegnungstagung vom 19 bis 21 Juni 1992 in Marl

Glaube ist schon von sich aus gewissermassen ein Erziehungsweg. Die Menschen müssen in ihrem Verhalten gemäss diesem Glauben entwickelt und verändert werden.

Ich habe die Dokumente über den Christlich-Islamischen Dialog und über die evangelischen Beratungsstelle für Islamfragen gelesen und gelernt, dass die Deutschen und Türken hier einen langen Weg hinter sich haben, im Versuch zusammen zu leben und gegeneinander zu ertragen. Sie haben in den Gesprächen offene Fragen einander stellen können. Meiner Meinung nach, das ist eine wichtige Stufe, die Schwierigkeiten zu überwinden.

Eine der offenen Fragen lautete so: "Warum werden die Christen als Ungläubige genannt, obwohl der Koran eine klare Unterscheidung zwischen Ungläubigen und Götzendienern und den Völkern des Buches macht?" Diese Frage hat mich sehr interessiert. Denn der Ausdruck Ungläubige ist von einer sehr ernsten, schweren und negativen Bedeutung. Im Koran steht eine kurze Sure mit diesen Namen, also "die Ungläubigen". Lesen wir die Bedeutung dieser Sure in einem deutschen Koranübersetzung: (Sure 109, die Ungläubigen)

Namen Gottes, des Erbarmers, des Barmherzigen.

Sprich: O ihr Ungläubigen, ich verehere nicht was ihr verehrt, auch ihr verehrt nicht, was ich verehere.

Weder ich werde verehere, was ihr verehrt haben, noch ihr verehere, was ich verehere.

Ihr habt eure Religion, und ich habe meine Religion.

Wer sind hier die Leute, denen der Prophet Mohammed vom Gott erhaltend als Ungläubige ansprach? Sie waren Mekkaner. Mekkaner waren aber keine Ungläubigen. Sie waren Polytheisten. Sie glaubten an Gott und verehrten ihn. Aber sie glaubten neben Gott auch manche Gottheiten an und verehrten sie, wie sie Gott verehrten. Sie nannten Gott "Allah" und die Gottheiten "llah". Der Koran sagte dagegen: Es gibt keinen Gott oder Gottheit ausser Allah. Ihre Gottheit ist nur einen einzigen Gottheit, Allah.

Die Mekkaner hatten inzwischen viele verschiedene Vorteile aus dem Götzendienst. Das uralte Gotteshaus Kaaba und seine Umgebung wurde voll von den Götzenbilder. Weil Kaaba und seine Umgebung heilig gesprochen war, brachten die Völkerschaften ihre Götzenbilder hierher, und kamen sie dann ab und zu, sie zu verehere. Das war ein großes Ereignis, ein großer Handel und eine große Achtung. Die Mekkaner wollten nicht solche grosse Beziehungen vollständig zerstören.

Hochgestellte Persönlichkeiten kamen zu Prophet und suchten eine Vereinbarung. Prophet Mohammed nahm keinen Vorschlag an, wie Reichtum, schöne Frauen, Präsidentschaft usw.

Sie brachten dann einen ganz Verschiedenen Vorschlag. "Das ist unser letzter Vorschlag" sagten sie. "Was wäre es"? fragte Mohammed. Sie ertzälten: "Bete Du ein Jahrlang gemäß unserer Religion, beten wir ein Jahrlang gemäß deiner Religion. Wäre unsere Religion richtiger als deine Religion, dann ziehst Du Vorteil daraus; wäre deine Religion richtiger als unsere, dann ziehen wir Vorteil daraus". Der Prophet erstaunte so einen Vorschlag und sagte zitternd: "O ihr Heidnischen! Was möchten Sie? Soll ich neben den einzigen Gott die Götzenbilder verehren! Gott bewahre mich!... Ein Prophet durfte keine Veränderung über den Offenbarungen zu machen."

Die Sure "die Ungläubigen" ist über diesem Gespräch offenbart worden, und der Prophet las ihn morgen früh den Mekkaner vor.

Mekkaner Vorschlag war in der Tat erschreckend. Sie haben so gerechnet, als ob die Religion den Gläubigen gleichgültig wäre. Sie waren sicherlich so. Falls sie aufrichtig und herzlich an ihrer Religion und Verehrung wären, würden sie keinen solchen Vorschlag bringen.

Sie konnten ihre Religion gegen ihre Vorteile eintauschen. Deswegen wurden sie als Ungläubigen angesprochen.

Sie sind aber hier als Muslime und Christen aufrichtig und herzlich an ihrer Religion festgebunden. Es wäre ungerecht, wenn sie gegeneinander beleidigen. "Gott wird am Tage der Auferstehung zwischen euch das urteilen, worüber sie uneins waren. So müssen Sie zu den guten Dingen um die Wette eilen." (2 Bakara 113).

Für mich war auch eine andere Frage interessant, diesmal von einer Muslim, und sie lautete so:

"So möchte ich Sie auffordern..., sich im Gewissen Rechenschaft zu geben, ob Sie in den Nicht-Christen bereits die gleichen Menschen entdeckt haben, mit der gleichen Sehnsucht nach Frieden und Freiheit, nach Ruhe und Sicherheit, dessen Erfüllung Sie für sich selbst so selbstverständlich beanspruchen." Jetzt möchte ich dazu einige Verse aus dem Evangelium nach Matthäus vorlesen. Liebe zu den Feinden, also Liebe zu den allen: (5, 43-47)

"Ihr habt gehört, dass gesagt worden ist: Du sollst deinen Nächsten lieben und deinen Feind hassen. Ich aber sage euch: Liebt euere Feinde

und betet für die, die euch verfolgen, damit ihr Söhne eures Vaters im Himmel werdet; denn Er lässt seine Sonne aufgehen über Bösen und Guten, und er lasst regnen über Gerechte und Ungerechte. Wenn ihr nämlich nur die liebt, die euch lieben, welchen Lohn könnt ihr dafür erwarten? Tun das nicht auch die Zöllner? Und wenn ihr nur eure Brüder grüsst, was tut ihr damit Besonderes? Tun das nicht auch die Heiden?"

Als letztes wieder aus dem Koran:

Sie sagen: Es werden das Paradies nur die betreten, die Juden oder Christen sind. Das sind ihre Wünsche. Bringt her euren Beweis, so ihr die Wahrheit sagt. Nein, wer sich völlig Gott hingibt, und dabei rechtschaffen ist, der hat seinen Lohn bei seinem Herrn. Diese haben nichts zu befürchten, und sie werden nicht traurich sein." (2 Bakara 111, 112).

Unsere gemeinsame Verantwortung für Gerechtigkeit, Frieden und gute Nachbarschaft, alle diese sind in unseren religiösen Erziehung anwesend. Bloss sollen wir mehr religiös handeln und die Heranwachsenden dafür zu erziehen.

Hochachtungsvoll.

## DUA

Sevgili Rabbimiz!

Yüce Tanrım!

Ey uçsuz bucaksız gökleri ışıklı yıldızlarla,

Azgın denizleri köpüklü dalgalarla süsleyen Allah!

Ey bizleri yoktan vareden Yaraticımız!

Bizlere, Senin yüceliğini tanımak üzere akıl verdin, gönül verdin.

Bizler, Senin yolunda başeğmiş müminleriz.

Seni Yüceltmek için, Senin sevginle, Müslümanlar ve Hıristiyanlar olarak biraraya geldik.

Bizler ancak Senin büyüklüğüne, Senin adaletinle ve Senin hoşgörünle büyüyebiliriz.

Şüphesiz yanlışlar yaptığımız olmuştur.

Sıkıntılar da çekmişizdir.

Fakat Sen, Sonunda bizleri hep bağışlamışsındır.  
 Bugün yine sıkıntılarımız vardır.  
 Sana inananlar, yine sana müracaat ediyoruz.  
 Bizleri; eriştirdiğin yücelikten indirme Allahım!  
 Birbirimize adaletle davranmamız için,  
 Çevremizi koruyup iyileştirmemiz için,  
 Bizlere anlayış ver, güç ver!  
 Ver ki, yüreklerimizdeki sevgin hiç kaybolmasın.  
 Bilmeden yaptığımız günahlarımız varsa, Bağışla Allahım!  
 Bağışla ki, kederli yüreklerimiz yıkansın, aydınlansın;  
 Yüreklerimizi yıkayıp aydınlatmak sana güç değildir.  
 Ey yüceler yücesi Rabbimiz.  
 Sen bizleri terketme, bizleri koru, bizleri bağışla!  
 Amin.

### DAS GEBET

Unser lieber Herr Gott!  
 Unser erhabener Gott!  
 Den endlosen Himmel mit Sternen, die wilden Meere mit schäumenden  
 Wellen geschmückt erschaffender Gott!  
 O uns von nichts erschaffender Gott!  
 Du hast uns Verstand und Seele gegeben, um  
 Deine Erhabenheit zu verstehen.  
 Wir sind die Gläubigen, die vor Dir den Kopf beugen.  
 Um Dich zu erheben, sind wir hier durch deine Liebe als  
 Muslime und Christen zusammen gekommen.  
 Wir können nur mit deiner Erhabenheit, mit deiner  
 Gerechtigkeit und mit deiner Toleranz aufwachsen.  
 Ohne Zweifel haben wir Fehler begangen.  
 Du hast uns aber am Ende verziehen.  
 Wir haben heute noch Sorgen

Wir wenden uns Dir wieder an!  
Bitte wende dein Gesicht von uns nicht ab!  
Bitte gib uns Kraft und Verständnis, um unsere  
Umwelt zu schützen und gegeneinander  
gut und gerecht zu verhalten.  
Gib uns diese Kraft, so daß unsere  
Liebe zu Dir nicht verschwindet.  
O Gott, verzeihe uns, wenn wir ohne  
Bewußtsein Sünde begangen haben!  
Verzeihe uns, daß unsere sorgvolle  
Herzen abgewaschen und beleuchtet werden können.  
Es ist Dir nicht so schwer, unsere  
Herzen säubern und erhellen.  
Unser erhabener Gott!  
Laß uns nicht alleine!  
Schützt uns und verzeihe uns!  
Amin.

## AUGUSTE COMTE'UN DİN SOSYOLOJİSİ

Doç. Dr. Münir KOŞTAŞ

Sosyologların bir çoğunun hareket noktası yaşadıkları dönemin yorumudur. Auguste Comte bu bakımdan iyi bir örnek teşkil eder. XIX. Yüzyıl ve onu temsil eden pozitivist felsefe XVIII. yüzyılın aşırı rasyonalizmine bir tepki olarak ortaya çıkmıştır. XIX. Yüzyıl boyunca Avrupa'da Din Sosyolojisi Auguste Comte ve onu takibedenlerin tekamül ettirdikleri bu felsefi doktrinin hakimiyetinden kendini kurtaramamıştır. Aynı şekilde bu dönemdeki "Din Sosyolojisi" çalışmalarında, Darwinizm'in tekamülcü görüşlerinin etkisi ile primitif (ilkel) toplumların dinlerini araştırarak dinin menşei ortaya konmaya çalışılmıştır. Bu bakımdan burada "Pozitivist Felsefe"nin temsilcilerinin "din" ve "sosyoloji" anlayışları ile ilgili dini bir tekamülü savunan teoriler ve bunların taraftarları hakkında biraz durmak gerekir.

Pozitivist felsefenin en önde gelen temsilcisi olduğu kadar sosyoloji ilminin de isim babası olarak kabul edilen Auguste Comte'u, "Din Sosyolojisi"nin kurucuları arasında kabul edebiliriz. O'nun din sosyolojisine dair görüşlerine temas etmezden önce sosyolojik görüşlerine bakmak gerekir.

Auguste Comte "Ecole Polytechnique" de yetişmiş bir mantık adamıdır. Analize oranla senteze öncelik vermek istediğinden, kurmak istediği sosyal bilimin (Sosyoloji'nin) konusunun, insan türünün tarihi olduğu sonucuna varır. Çağdaşlarının bir çoğu gibi, Auguste Comte, çağdaş toplumun bunalım içinde olduğunu düşünür ve toplumsal karışıklıkların açıklamasını kaybetmekte olan teolojik ve askeri toplumsal düzen ile doğmakta olan bilimsel ve sanayi sosyal düzeni arasındaki çelişkide bulur.

Auguste Comte'a göre teolojik ve askeri sıfatlarla belirginleşen belirli bir toplum tipi ortadan kalkmaktadır. Ona göre, Ortaçağ toplumunun temel özelliği Katolik Kilisesi'nin yorumladığı yüce dindi. Teolojik düşünce şekli, muhariplere verilen önemle kendini gösteren, askeri etkinliğin üstünlüğü ile çağdaştır. Şimdi ise, bir başka toplum

doğmaktadır ki, bu doğmakta olan toplumun özelliği bilimsel olmasıdır. Geçmiş dönemlerin düşünce şeklinin teologların ya da din adamlarının düşünce şekli olması gibi, modern çağın düşünce şekli, bilim adamlarının düşünce şeklidir. Bilim adamları, sosyal düzenin ahlakî ve entellektüel temelini yaratan sosyal kategori olarak, din adamlarının ya da teologların yerini almaktadır. Bilim adamlarının din adamlarının yerini alması gibi, kelimenin geniş anlamında sanayiciler, fabrika müdürleri, bankacılar muhariplerin yerini almaktadırlar. İnsanların bilimsel olarak düşünmeye başladıkları andan itibaren toplulukların ana etkinliği, insanlar arasındaki savaş olmaktan çıkar ve insanların tabiat ile savaşı ya da tabii kaynakların daha rasyonel kullanımı haline gelir<sup>1</sup>.

Auguste Comte'a göre insan düşüncesi birbirini takibeden üç merhaleden geçer. O, bunu da "Üç Hal Kanunu"nda göstermeye çalışır. Buna göre birinci merhalede insan düşüncesi, olguları, insanın kendisi ile kıyaslanabilecek varlık ya da güçlere malederek açıklar ki, bu döneme Auguste Comte "*Teolojik dönem*" der. İkinci dönemde insanlar "tabiat" gibi soyut nesnelere başvurur ki, bu da "*Metafizik dönem*" dir. Üçüncü dönemde insan, olguları gözlemekte ve aralarında belirli bir anda ya da zaman içerisinde varolabilecek düzenli ilişkileri belirlemekle yetinir ki, buna da "*Pozitif dönem*" denir. Değişik dönemlerde bilimlerin sıralandığı düzen bize, değişik alanlarda aklın pozitif hale gelmiş olduğu düzeni gösterir.

Üç Hal Kanunu ve bilimlerin sınıflamasının terkipteki amaç, matematik, astronomi, fizik, kimya ve biyolojide hakim olan düşünce şeklinin, siyaset konusunda da zorunlu olması ve toplumun pozitif bir bilimin, "*sosyolojinin*" meydana gelmesine yolaçması gerektiğini ispat etmektir. Ama bu terkiptin amacı, sadece sosyolojinin meydana getirilmesinin zorunlu olduğu göstermek değildir. Belirli bir bilimden mesela, biyolojiden başlayarak, metod konusunda kesin bir alt-üst olma sözkonusu olur. Auguste Comte'a göre artık bilimler analitik bilimler değil, zorunlu olarak temelde sentetiktir. Bu kelimeler A. Comte'un dilinde çeşitli anlamlara gelir. Mesela, inorganik tabiatın ilimleri olan fizik ve kimya, yalıtılmış, zorunlu olarak yalıtılmış olgular arasında yasalar ortaya koyduğu anlamda analitiktir. Buna mukabil biyolojide, canlı varlık bir bütün olarak düşünülmediği takdirde, bir organın veya bir fonksiyonun açıklanması imkansızdır. Özel bir biyolojik olayın anlamlı olması ve açıklanabilmesi, ancak tüm organizmaya oranla

1 Raymond Aron, *Les Etaps de la Pensée Sociologique*, Paris, Gallimard 1967, s. 78-79.



mümkündür. Canlı bir varlığın bir parçası keyfi olarak kesilse, ele ölü maddeden başka bir şey geçmez. Çünkü canlı madde, canlı haliyle genel ya da bütündür.

Bütünün parçaya önceliği düşüncesi, sosyolojide de uygulanmalıdır. Zira sosyal bir olgunun durumu, sosyal bütün içinde düşünülmeden anlaşılamaz. Dinin durumu da, toplumun bütünü düşünülmeden anlaşılamaz<sup>2</sup>.

Auguste Comte kurmak istediği sosyolojiyi genel olarak “sosyal statik” ve “sosyal dinamik” olmak üzere ikiye ayırır “*Sosyal Statik*” esas olarak sosyal “consensus” (sosyal uzlaşma) adını verdiği şeyi incelemekten ibarettir. Bir toplum canlı bir organizmaya benzer. Bir organın fonksiyonlarının incelenmesi, onu canlı varlığın bütünü içine koymadan nasıl imkansız ise, siyaset, devlet ve dini de incelemek, onları belirli bir anda toplumun bütünü içine koymadan imkansızdır. Şu halde, sosyal statik bir taraftan toplumun belirli bir andaki yapısının anatomik çözümlenmesini, diğer taraftan “consensus”ü belirleyen unsur ya da unsurların çözümlemesidir. Sosyal dinamik de, başlangıçta, sadece insan toplumlarının katettiği ardarda gelen evrelerin anlatımıdır. Diğer bir ifade ile toplumu meydana getiren unsurların tarih boyunca gelişmesini ele alıp incelemidir. Auguste Comte, gerek sosyal statik’de ve gerekse sosyal dinamikde dini temel unsur olarak ele alır. Statik açıdan topluma bakılınca aile, devlet ve din müesseselerinin olmadığı bir toplum söz konusu olamaz. Bir toplumun düzeninin ahenkli olabilmesi bunlar arasındaki dengeye bağlıdır. Din, eşya ve insanın tabiatından neş’ed eden ve toplu halde yaşayan insan için vazgeçilmez bir müessesedir. Çünkü insan toplumunun bulunduğu her yerde din mutlaka mevcuttur<sup>3</sup>.

Auguste Comte’a göre dinin incelenmesinin amacı, dinin bütün insan toplumlarındaki fonksiyonunu göstermektir. Din ikili bir zorunluluğun sonucudur. Her toplum zorunlu olarak “consensus”, yani toplumu meydana getiren kesimler arasında anlaşmayı, üyelerin mutabakatını ihtiva eder. Sosyal birlik, birlik ilkesinin, yani bir dinin bütün fertler tarafından kabul edilmesini zaruri kılar. Comte’a göre Dinin kendisi, insan tabiatının özelliği olan üçlü bir ayrımı ihtiva eder: a) Entellektüel bir görünüm, dogma; b) Tapınma ile dile getirilen duygusal bir görünüm, aşk; c) Pratik bir görünüm, tapınma<sup>4</sup>.

2 Raymond Aron, a.g.e. s. 80-81.

3 Auguste Comte, *Système de Politique Positive*, 5. Baskı, 2. Cilt, II. Bölüm, Paris 1929.

4 Raymond Aron, a.g.e., s. 110.

Comte'a göre din, kendinde insan tabiatının farklılaşmasını yansıtır. Sosyal düzeni tesis eden din'dir.

Dinamik Sosyal'da toplumların tekamül kanunu araştıran A. Comte, yukarıda da işaret edildiği gibi, bunu "Üç Hal Kanunu" (La Loi des Trois états)nda sistematize etmekte ve onu da din üzerine oturtmaktadır. Yani O'na göre insanların düşüncelerinin hareket noktasında din bulunmaktadır. İnsanlık pozitif çağa ulaşmaya kadar, dinin fiili etkisinde kalmıştır, diyerek dinlerin tekamülü ve gelişmesinin kanununu da ortaya koyduğunu öne sürmekte ve bunun fetişizm'den politeizme, oradan da monoteizme geçiş şeklinde olduğunu iddia eder. Üç Hal Kanunu'nun üçüncü merhalesinde, yani pozitif dönemde de insanlık bir dine sahip olacaktır.

Auguste Comte sosyolog olduğu kadar bir din kurucusu olarak da görünmek ister. Çağın dininin pozitivist etkide olabileceğini ve olması gerektiğini düşünür. O'na göre bu din, geçmiş dönemlerin dini olamaz, çünkü geçmişin dini, geçerliliğini yitirmiş bir düşünce şeklini gerektirir. Auguste Comte, ilmi düşünceli insanın "geleneksel anlayışa göre vahy'e, kilisenin din dersine ya da Tanrısallığa inanmayacağını düşünür"<sup>5</sup> ama bir başka taraftan dinin insanın sürekli bir ihtiyacını karşılamakta olduğunu da unutmaz. Comte'a göre insanın kendisini aşan bazı şeyleri sevmeye ihtiyacı olduğu için dine de ihtiyacı vardır. Buna göre toplumların dine ihtiyacı vardır, çünkü onların dünyevi gücü benimseyen ve ılımlı hale getiren ve insanlara yetenek hiyerarşisinin yanında hiç birşey olmadığını hatırlatan ruhi güce ihtiyacı vardır. Yeteneklerin teknik hiyerarşisini yerine koyabilecek ve ona belki de tersi bir değerler hiyerarşisi ekleyecek olan sadece dindir.

Comte'a göre sevgi ve birlik arayışında olan bir insanlığın bu sürekli ihtiyaçlarını karşılayacak olan din, insanlık dininin kendisi olacaktır. Auguste Comte'un bizi sevmeye davet ettiği insanlık, bayağılıklarıyla, haksızlıklarıyla görünen insanlık değil, insanların sahip oldukları ya da yaptıkları en iyi şeydir. Sonuçta belirli bir biçimde insanda, insanları aşan ya da en azından bazı insanlar da özde var olan insanlığı gerçekleştiren şeydir<sup>6</sup>.

#### Auguste Comte'un Din Sosyolojisinin Tenkidi

Görüldüğü gibi, Sosyoloji'nin kurucusu (veya isim babası) olarak ortaya çıkan Auguste Comte'un, sosyolojisinin aynı zamanda din

<sup>5</sup> Raymond Aron, a.g.e. s. 122.

<sup>6</sup> Raymond Aron, a.g.e. s. 122.

bir karaktere sahip olduğu açıktır. Dinin tekamül kanunu ortaya koymaya çalışırken yeni bir din kurucusu hüviyetine de bürünen Comte, dinin mahiyetinden söz ederken, dinin süjesi ile objesini diğer bir ifade ile dinin süjesi olan insanlığı aynı zamanda onun muhtevası olarak görmek suretiyle, onun insan ve toplumu aşan tabiatüstü ve ilâhî tarafını hiçe saymak suretiyle büyük bir hataya düşmüş olduğu muhakkaktır. Nirekim, Comte'un görüşlerinin pekçoğu, daha sonra sosyologlar tarafından reddedilmiştir.

Çağımızın büyük sosyologlarından biri olarak ülkemizde de tanınan Raymond Aron'un "Les Etaps de la Pensée Sociologique" (Sosyolojik Düşünmenin Evreleri) adlı kitabında, Auguste Comte'un din anlayışını değerlendiren yazısını burada aktarmak, herhalde yorum yapmaktan daha iyi olacaktır. Raymond Aron bu hususta şöyle demektedir:

"Büyük Varlık'ta sevdiğimiz özde var olan insanlık, geleneksel dinlerin Tanrısından gerçekleştirilen ve aşılan insanlıktan o kadar farklı mı? İnsanlığı Auguste Comte'un bizi yapmaya çağırdığı gibi sevmekle geleneksel dinlerin yüce tanrısını sevmek arasında kuşkusuz bir farklılık vardır. Ama Hıristiyanlığın Tanrısı insan olmuştur. Özde var olan insanlıkla Tanrısallık arasında Batı'nın din geleneğinde değişik yorumlara yol açan bir ilişki vardır.

Kendi açımdan, büyük bir dünyevi başarı kazanamadığı bilinen Auguste Comte'un dininin genellikle sanıldığı kadar anlamsız olmadığını düşünüyorum. Her ne olursa olsun, başka sosyologların isteyerek ya da istemeden yaydıkları dinsel ya da yarı dinsel başka birçok düşünceden çok üstün görünüyor. Seçilmiş insanlar dışında, insanlıkta bazı şeyler sevildiği sürece ekonomik ve toplumsal bir düzeni bu kurtuluş öğretisine inanmayan herkesin ölümü isteyecek ölçüde tutkuyla sevmek yerine, büyük insanların anlatımı ve simgesel olduğu özde var olan insanlığı sevmek kuşkusuz daha iyidir. Sosyolojiden eğer bir din çıkarmak gerekirse—ben bundan kişisel olarak kaçınıyorum— bana düşünülebilecek tek din yine de Auguste Comte'un ki görünüyor. Bu, toplumlar arasında birisini, kabile bağına bağlı olacak biçimde seçmeği ya da kimsenin bilmediği ve uğruna kuşkuların yok edilmeye başlandığı geleceğin düzenini sevmeyi öğretmez. Auguste Comte'un bize sevdirmeye çalıştığı bugünün Fransız toplumu, yarının Rus toplumu, öbür günün Amerikan toplumu değil, bazı insanların yetenekli olduğu ve bütün insanların yükselmesi gereken üstünlüktür.

..... Onun insan birliğinin sosyoloğu olduğunu söylemiştim: İnsan birliğinin sosyolojisinin zorunlu değilse de olası sonuçlarından

biri insan birliğinin dinidir. Büyük Varlık'ın dini, bütün insanlar arasındaki birlik için değişen insanda bulunan en iyi şeydir"<sup>7</sup>.

### Auguste Comte'un Tesirleri

Pozitivizm'in en büyük temsilcisi olarak kabul edilen Auguste Comte'un etkileri sadece kendi ülkesi dahilinde kalmamıştır. Nitekim İngiltere'de de onun felsefesinden etkilenenler olmuştur. Nitekim İngiltere'de H. Spencer, E. Tylor ve J. Frezer hem pozitivizmden hem de Darwinizm'den etkilenerek dinlerin tekamül teorisini geliştirmişlerdir. (1820-1903) yılları arasında yaşamış olan Spencer'in konumuzla ilgili eserleri şunlardır: "The Study of Sociology"; "Principles of Sociology"; "Descriptive Sociology".

Spencer'de hakim olan düşünce, sosyal alemin biyolojik âlem gibi organik sistemler olarak incelenebileceği tarzındadır. Tekamülcü görüş açısından Kâinat'ta herşey basitten mürekkebe, farklılaşmamış olandan farklılaşmış olana doğru bir hat üzerinde seyrederek. Spencer, zamanın biyoloji görüşünden almış olduğu bu düşünceleri dinin sosyolojik tetkikine de uygulamak istemiştir. Tıpkı Auguste Comte ve Emile Durkheim'de olduğu gibi dinin ilâhî tarafı hiçbir şekilde nazarı dikkate alınmadan, sadece dinlerin toplumlarda oynadıkları sosyal rol, yani dinin sosyal bütünleşmedeki yeri ile ilgilenerek fonksiyonalist bir din teorisinin temelini atmıştır denebilir. Spencer'in eserlerinin hemen hemen tamamında din hakim bir konumdadır. Spencer, zamanında hakim olan pozitivizmin etkisi ile din ile bilim arasında bir çatışmanın mevcut olduğunu ileri sürerek bunu aşmaya gayret sarfeder görünür. Spencer'e göre ilimlerin metotları dinin özünü teşkil eden "esrar" -sır'lar- karşısındaki hayret çatışma halindedir. Bu şekilde Spencer hem dini hem de bilimi izafileştirmek istemiştir. 19. Yüzyılda âdeta moda halinde olan dinlerin menşeyini araştırma gayreti Spencer'de de oldukça hakim fikir halindedir. Tarihi ve etnolojik materyelden hareketle basitten karmaşığa doğru gelişen bir tekamül halkasını çizmektedir. Doğru bir hat üzerinde cereyan eden bu tekamülü, olayların meydana geldiği toplumlara bağlamaktadır.

Spencer'e göre bir toplum ne kadar basit ise o toplumun dini de o derecede basittir. Dinin başlangıcının ailelerin atalarına tapınmaları şeklinde olduğunu ifade eder. Spencer'e göre insan, önce uyku ve rüya tecrübesi üzerinde düşünerek "ruh" ya da "eş" fikrini idrak etmiş,

<sup>7</sup> Raymond Aron, a.g.e. s. 117-118.

ondan sonra bir dinin ayin ve ibadet yönünü oluşturan kısmı tessüs etmiştir. Ruh kavramı sadece insanlara mahsus kalmayıp, insandan hayvanlara, bitkilere hatta cansız varlıklara da izafe edilmiştir.

Monoteizm'in ancak politeizm'den tekamül etmek suretiyle ortaya çıktığını iddia etmiştir<sup>8</sup>. Hıristiyanlık'daki azizleri ve bunlara karşı duyulan alakayı dikkate alarak Monoteizm'de de Politeizm artıklarının bulunduğunu ileri sürmüştür.

Spencer'e göre, dinin merkezinde ayin ve ibadetler yer almakta olup, ibadetlerin yönetimi ise din adamları ya da rahipler sınıfının ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Henüz farklılaşmamış olan toplumlarda ailenin başkanları aynı zamanda dini de idare eden başkan durumundayken daha sonra toplumların sosyal yönden farklılaşmaları sonucunda sosyal ve dinî fonksiyonlar da birbirinden ayrılmıştır. Dinî fonksiyonlardaki ihtisaslaşma ile din adamları arasındaki hiyerarşi meydana gelmiştir. Spencer'e göre mistisizm ve zühd hayatı bütün dinlerin evrensel özelliğidir. Esasen Spencer, bir din teessüs ettikten sonra, onun için de birtakım ayrılmaların -itizallerin- zorunlu olarak ortaya çıktığını, bunun da genellikle ruhban sınıfının yolsuzlukları ve dinin ilk safiyetini bozmalarına karşı bir reaksiyon veya bir protesto mahiyetinde ortaya çıktığını iddia etmekte ve mistisizmin de bu tür itizallerden biri olduğunu ifade etmektedir. 19. yüzyılın sosyologların pek çoğunda olduğu gibi Spencer de dinin tabiatüstü ve ilâhî yönünü hiç nazarı dikkate almadan dini birtakım esrarengiz olaylar karşısında duyulan hayret duygusuna irca etmiştir. İnsan toplumlarının vazgeçilmez bir unsuru olarak sosyal hayatta yer alan din gibi bir müesseseyi basit bir hayret duygusu ile ifade edilmeyeceği gayet açıktır. İşte bu nedenle Spencer daha sonra çok tenkid edilmiştir. Aynı şekilde, toplumların hayatının düz bir hat üzerinde seyreden bir tekamüle irca etmek istemesi, hatta dinin de aynı tekamül içinde cereyan etmiş olduğunu söylemesi tenkid edilmiştir. Nitekim Levi Strauss, kültür seviyeleri son derece ilkel olan toplumlarda bile Monoteizm'e rastlanmış olduğunu, bu sebeple maddi ve teknik alanda görülen tekamüle paralel bir şekilde manevi ve dinî bir gelişmeden söz edilemeyeceğini belirtmekte ve monoteizmin politeizm'den tekamül suretiyle meydana geleceğini ifade etmektedir<sup>9</sup>.

8 Bu hususta G. Tümer'in A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisinin 28. sayısındaki Makaleye bakınız.

9 Levi-Strauss C., "Racet et Histoire", Paris 1961.

## TÜRK MÛSİKİSİ MAKAMLARINDA GEÇKİ

“Mûsikî, sesleri kulağa hoş gelecek şekilde birleştirmek sanatıdır”.

J.J. ROUSSAU

Yrd. Doç. Dr. Ruhi KALENDER

### I- Geçkinin Tanımı

Türk Mûsikisinde bir makamdan diğer bir makama geçerken yapılan değişikliğe geçki (Batı Mûsikisinde modulation) denir. Başka bir deyişle geçki;<sup>1</sup> bir makamdan diğerine gidişten ibârettir. Her geçki bir yürüyüşün ifâdesidir. Bazı mûsikî eserleri geçkisiz yâni tek makamla yapılmıştır. Makamlarda geçki, vasıtalarının iyi kullanılmasına bağlıdır. Tek makamın insanı bıktıracağı gibi, birbiri ardından makam değiştirmek de yorgunluk verebilir. Geçki çeşitli gâyeler için yapılır. Bu gâyelerin başlıcaları, mûsikî eserlerinin icrâsında monotonluktan kurtulmak, güzelliği ve çeşitliliği temin etmek, özel bir fikri ve duyguyu dinleyenlere aktarmaktan ibârettir.

Geçkinin yapılaş yöntemlerine geçmeden bâzı önemli terimleri açıklayalım.

*Ayrt Notası* : Bir mûsikî eserinde geçkiyi işâret eden ses, meselâ Sûznâk makamında iken birden mi-bekar (tabii işâret) kullanılırsa, makamın dizisine yabancı olan bu ses, bir makam geçkisinin başlangıcını gösterir. Buna ayırt notası denir<sup>2</sup>.

*Eldeki (asıl) Makam* : Mûsikîde bir makamdan diğer makama geçildiği yâni geçki yapıldığı zaman birinci makama “asıl makam veya eldeki makam”, ikinci makama “geçkiye giden makam” denir. Geçkiler birbiri ardınca sıralanınca, her bir makam kendinden önceki makama

1 Mûsikî makamlarında geçki yapıldığı gibi, usüllerde geçki yapıldığı zaman, usûl geçkisi meydana gelir. Buna usûl geçkisi denir. Bazı mûsikî eserlerinin içinde (dîni ve lâidîni) çok güzel kullanılmış usûl geçkileri vardır. Örnek olarak Nâyî Osman Dede'nin Segâh Sâz Semâisi gösterilebilir.

2 Yılmaz Öztuna, Türk Mûsikîsi Ansiklopedisi, I/ 87.

nisbetle “gidilen makam” ve kendinden öncekine nisbetle eldeki makamdır<sup>3</sup>.

**Hüviyet :** Bir makamın dizisindeki seslerden her birinin, tiz ve pest taraflarında bulunan seslere nisbetle sınırlandırılmış şahsiyeti, meselâ çargâh makamındaki bûselik (Si) perdesi, düğâh (Lâ) perdesinden bir tanînî (tam ses) tiz ve çargâh (Do) perdesinden bir bakıye (yarım ses) pest olarak sınırlanmıştır. İşte bûselik sesinin hüviyeti, çargâh makamı içinde budur. Eğer “Si” notasına bir koma (en küçük ses birimi) bemolü koyarak segâh yapılsa, onu düğâhtan bir büyük mücenneb (8 komalık ses aralığı) tiz ve çargâhtan bir küçük mücenneb (5 komalık ses aralığı) pest duruma getiririz. Bu haliyle hüviyetini değiştirmiş oluruz. Bu değişik hüviyet, çargâh makamının yapısına aykırıdır. Kesin olarak bir geçkiye delâlet eder<sup>4</sup>.

**Yabancı Ses :** İçinde bulunulan makamın dizisinde bulunmayan sese yabancı ses denir. Örneğin: Nihavend makamında re bemolü kullanırsak, mutlaka bir geçkiyi ifade eder<sup>5</sup>. Yabancı sese örnek olarak H. Sadettin Arel’in Çargâh Sâz Semâisinden iki ölçü verelim.



**Uzak Makam :** Bir makama göre, ortak özellikleri az olan makama uzak makam denir. Bir makama göre, uzak makama yapılan geçkiye uzak geçki, yakın makama yapılan da yakın geçki denir. Bu iki geçkiyi ileride açıklayacağız. Müzikolog H. Sadettin Arel, dizisinde dörtten fazla ortak ses bulunan makamlar “yakın”, dörtten az ortak sesleri bulunanlar “uzak” makamlardır demektedir. Uzak makama H. Sadettin Arel’in Nîm-zirgülede Hüzâm makamındaki Durağundan örnek verelim. Bkz. 77. sh.

**Yakın Makam :** Bir makam dizisine benzer bir diziye sahip, başka bir makama yakın makam denir. Böyle bir makama geçmek (geçki yapmak) kolay ve hemen olur. Örneğin, Uşşâk ile Bayâtî, Muhayyer ile Hüseyinî, Hüzâm ile Segâh, Sûznâk ile Hicazkâr gibi ma-

3 Öztuna, a.g.e., I/ 89.

4 Öztuna, a.g.e., I/ 276.

5 Öztuna, a.g.e., II/ 376.

6 Öztuna, a.g.e., II/ 356.

NİM-ZİRGÜLE 'DE HÜZZAM DURAK' DAN  
( Ben mest-i canan olmuşum )

H. S. Arel

NA\_MÜ Nİ\_SAN\_DAN GEÇ\_Mİ ŞİM  
DU\_YA\_LI AS\_KIN SIR\_RI\_Nİ  
KÜ\_Lİ Cİ\_HAN\_DAN EL YU\_DUM  
BU\_LA\_LI AŞ\_KIN CEN\_Cİ\_Nİ

NİM-ZİRGÜLE'de Hüzam'dan Büselik'de Çargâh'a geçiş

kamlar yakın makamlardır. Yakın makamın karşıtı da uzak makamdır. Nevâ ile Sûznâk, Hicâz ile Evc, İsfahan ile Şeddiaraban, uzak makamlardır. Burada şekilde görüldüğü gibi Sûznâk ile Hicâzkâr makamları yakın makama bir örnektir.

SÜZNÂK

HİCAZKÂR

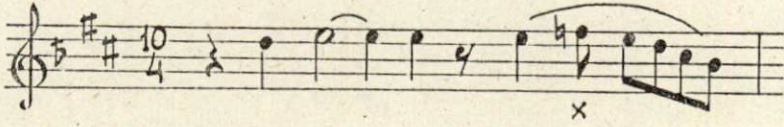
## II- Makam Geçkilerinin Türleri

### 1- Geçici Geçki

Çok az devam eden bir geçkiden sonra, hemen asıl makama dönen geçkiye geçici geçki denir. Geçici geçkiye Dr. Suphi Ezgi'nin Uzzâl makamında yapılmış bestesinin başından bir ölçüyü örnek olarak veriyoruz. Aşağıda şekil üzerinde görülen X işareti Uzzâl makamından Hümâyûn makamına yapılan geçkiyi göstermektedir<sup>7</sup>.

<sup>7</sup> Öztuna, a.g.e., I / 229.





### 2- Kesin Geçki

Başka bir makama geçip, yeni makamda uzunca kalan geçkiye-sürekli geçki denir. Bu geçki, geçici geçkinin karşıtıdır<sup>8</sup>. Şekilde görüldüğü gibi bir makam içindeki kürdî perdesi, segâh perdesine döndürülme suretiyle kesin geçki yapılmış ve bu geçki devam etmektedir.



### 3- Sürekli Geçki

Uzun zaman devam eden geçkiye sürekli geçki denir. Bunda genel olarak donanım yerine geçkinin donanımı konulması tercih edilir. Türk Müsikişinin bir çok formlarında çok defa 3. hanede sürekli (devamlı) geçki yapılmaktadır. Sürekli geçkiye H. Sadettin Arel'in Ferahnümâ makamındaki Durağından bir örnek verelim<sup>9</sup>. Bkz. 79. sh. Örnek: 1

### 4- Süreksiz Geçki

Çok devam etmeyen geçkiye süreksiz geçki denir. Bu geçki bazı hallerde tek yabancı nota ile yapılabilir. Donanım değişikliği söz konusu değildir. Süreksiz (devamsız) geçkiler yeknesaklığı giderir ve belirli gayeleri temin ve ifade eder<sup>10</sup>. Bu geçkiye örnek olarak H. Sadettin Arel'in Ferahnüma durağını verelim. Bkz. 79. sh. Örnek: 2

### 5- Uzak Geçki

İçinde bulunduğu makam ile aynı özellikleri taşıyan, başka bir makama yapılan geçkiye uzak geçki denir. Uzak geçki ani ve güzel olursa,

8 Aynı eser, I/ 340.

9 Aynı eser, II/ 257.

10 Öztuna, a.g.e., II/ 258.

## ÖRNEK : 1

FERAHNÜMÂ DURAK' dan

H. S. Arel

SU — İ ZÂN — LA EY — LE — ME TAH — RİB  
 KAL — BİM HÂ — NE — SİN  
 ZÂ — Hİ — RÜ BÂ — TIN PE — RİY — LE  
 UÇ — MA — ĞA EY — LE HE — VES

dinleyenlerin kulağında sürpriz bir lezzet meydana getirir. Isıtılmadan geçilirse mütenafir (kulağa hoş gelmeyen sesler) olur. Mâhûr makamın-

## ÖRNEK : 2

FERAHNÜMÂ DURAK

H. S. Arel

AŞK İ — LE NÜS EY — LE — YEN  
 BEZ — Mİ E — ZEL PEY — MÂ — NE — SİN

dan segâha geçmek veya segâh makamından mâhûra geçmek, uzak bir geçkidir. Segâhtan hüzzâm veya hüzzâmdan segâh makamına geçmek, şüphesiz yakın bir geçkidir<sup>11</sup>. Uzak geçkiye örnek olarak uşşaktan uzzâl'a geçişi verelim.

Uşşak' dan

Uzzâl 'e

11 Öztuna, a.g.e., II/ 573.

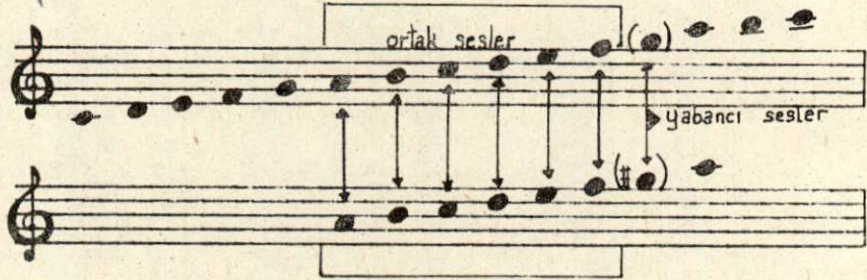
## 6- Yakın Geçki

İçinde bulunulan makamın dizisine benzer bir diziye sahip makama yapılan geçkiye yakın geçki denir. Bu geçki uzak geçkinin karşıtıdır. Notalarda (seslerde) vazife değişikliklerinden faydalanılarak yapılır<sup>12</sup>. Yakın geçkiye bir örnek verelim.



## III- Geçkinin Yapılışı:

Örneklerini vereceğimiz bir geçki şöyle yapılmaktadır. Birinci makam kendine özgü bütün karakteristik yönleriyle devam etmekteyken, bu makamın dizisinin seslerinden birinin veya bir kaçının değiştirilmesi halinde, bu değişiklik kulak tarafından algılanarak hissedilir ve yeni bir makam meydana çıktığı için, makam geçkisi yapılmış olur. Çeşitli makamların dizilerinde birbirinin aynı olan seslere ortak sesler, olmıyanlara yabancı sesler adı verilmektedir. Örnek olarak çargâh dizisiyle büselik dizisinin seslerini karşılaştıralım:



Bu iki dizi arasında, la, si, do, re, mi, fa notaları ortak seslerdir. Yukarıda parantez içinde gösterilen sol notası büselik dizisine sol diyez notası da çargâh dizisine yabancıdır. İki makam dizileri arasında ne kadar çok

12 Aynı eser, II/ 377.

13 "G" makam dizilerinde "Güçlü" sesinin kısa yazılışı.

ortak ses bulunursa, bu makamlar birbirine o derece yakın sayılmaktadır. Eğer ortak sesler az olursa, yani yabancı seslerin çokluğu nisbetinde makamlar birbirinden uzaklaşırlar. Aşağıdaki örnekte görüldüğü gibi, hüseyni ve nevâ makamlarının dizilerindeki bütün sesler eşit olduğundan bu iki makam çok yakındır.

The image shows two musical staves. The first staff is labeled 'G (13)' and 'NEVÂ'. It shows a scale starting on G4 (the first line) and ascending to G5 (the second space). The notes are G, A, B, C, D, E, F#, G. The second staff is labeled 'G' and 'HÜSEYİNİ'. It shows a scale starting on G4 (the first line) and ascending to G5 (the second space). The notes are G, A, B, C, D, E, F#, G. Both scales are numbered 1 through 8 below the notes.

Makam dizilerinde dört veya daha fazla ortak ses bulunan makamlara yakın, dörtten daha az ortak ses bulunan makamlara uzak makam adı verilir. Yakın makamlar arasındaki geçkiye yakın ve kolay geçki, uzak makamlar arasındaki geçkiye, uzak ve zor geçki denilmektedir<sup>14</sup>. Bu iki geçkinin bazı özellikleri vardır. Uzak geçkiler yakın geçkilerden daha fazla kulağa çarpıcı ve dikkat çeker, hatta bazen hayret uyandırır, çirkinliği nefreti, korkuyu, hayranlığı ve bunlara benzer bir çok duyguları tasvir etmede uzak geçkinin bu özelliklerinden faydalanılabilir. Uzak geçki ise, bir veya bir kaç geçkinin yardımı ile ya da doğrudan doğruya yapılır. Fakat uzak geçkinin en kuvvetli tesiri, doğrudan yapılmasıyla olmaktadır<sup>15</sup>.

Bir müzik eseri hangi makamdan yazılmışsa, o makam asıl makam kabul edilir. Diğer makamlara geçki yapılması onu etkilemez.

Geçkinin yapılması için iki yol vardır. Birincisi dizideki seslerin vazifelerini değiştirmektir<sup>16</sup>. İkincisi ise, seslerden birinin veya bir kaçının hüviyetini (diyez, bemol, bekar) değiştirmektir. Geçki yapılırken

14 H. Sadettin Arel, Türk Müsiki Nazariyatı Dersleri, s. 49.

15 Aynı eser, s. 53.

16 Vazife değişikliği: Bir dizinin yedi derecesi (perdesi) ve her derecenin ayrı bir vazifesi vardır. Bu vazifelerin birinde yapılacak değişiklik makam geçkisine sebep olabilir.

bu iki yoldan gereğine göre, bazen biri bazen diğeri, bazen de her ikisi kullanılabilir. Dizileri eşit olan iki makam arasında geçki daima vazife değişimi yoluyla yapılır. Mesela nevâ makamından hüseyini makamına geçki yapılması için, yalnız güçlü vazifesinin dördüncü dereceden (yani makamın dördüncü perdesi) alınıp, beşinci dereceye (makamın beşinci sesi) verilmesi yeterlidir. Bu iki makam arasındaki fark, güçlülerin değişik olmasından ibarettir (yukarıdaki nevâ ve hüseyini örneğine Bkz.)

Nevâ makamından hüseyini makamına geçkiyi bir örnekle gösterelim:



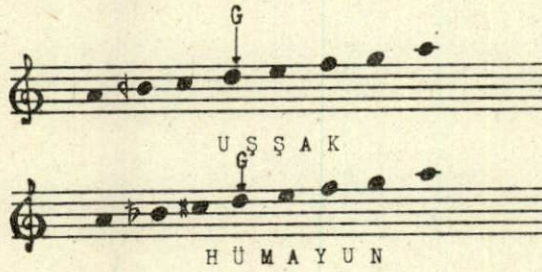
Nevâdan hüseyiniye geçerken, seyri esnasında, nevâ makamında seyrederken, karar kısmında yapılacak bir değişiklik yoktur. Duraklar ve çeşniler eşittir. Yapılacak değişiklik güçlülerin vazifelerini değiştirmektir. Nevâ perdesinde durmadan, hüseyini perdesi üzerinde, uşşak dörtlüsü ile muvakkat karar yaparak, yerinde hüseyini beşlisiyle düğâh perdesine inilerek hüseyini makamına geçilmiş olur. Yine nevâ makamından rast makamına geçki yapmak için, vereceğimiz örnekte dizideki derecelerin cazibelerini değiştirmek yeterlidir.

Yukarıdaki örnekte gördüğü gibi, nevâ makamı ile rast makamının bütün sesleri eşit ve güçlülere aynıdır. Yalnız durak sesleri farklıdır. Seyir anında gezinirken, yerinde uşşak dörtlüsü ile düğâh perdesinde kalacağımız yerde rast perdesine inip yerinde rast beşlisi ile karar verirsek nevâ makamından rast makamına geçmiş oluruz. Yalnız vazife



değiştirilmek yoluyla yapılan geçkilerde gidilen makamı tanıyabilmemiz için, seslerin vazifelerine dikkat etmek gerekmektedir. Geçkinin yapılması için ikinci yol ise dizileri eşit olmayan iki makam arasında geçki hüviyet<sup>17</sup> değiştirilmek suretiyle yapılır. Eğer bu makamların dizilerindeki seslerin vazifeleri farklı değilse böylece vazife değişikliğine gerek yoktur. Fakat vazifelerde fark varsa, bu takdirde hüviyetle beraber vazifenin de değişmesi gerekir. Örneği ileride gösterilen uşşak makamından hümâyun makamına geçki yapmak istenirse, bu iki makamın dizilerindeki seslerin vazifeleri farksız olduğundan yalnız ikinci ve üçüncü perdelerin yine hüviyetlerini değiştirmekle kâhır. Fakat arkada gösterilen uşşak makamından uzal makamına geçki yapılacak olursa, hem hüviyet hem de vazifece değişiklik yapmaya mecbur kalınır<sup>18</sup>.

Geçkileri yapmak ve tanımak için, hepsini belli kaidelere bağlamak mümkün değildir; yukarıda açıkladığımız geçki çeşitlerinden başka, sürekli ve süreksiz geçkiler de yapılmaktadır<sup>19</sup>.



17 Hüviyet değişikliği: Bu değişiklik ilk makamın dizisindeki bir sesin diyez, bemol ve bekar gibi işaretlerle hüviyetinin değişmesi neticesinde meydana gelen makam geçkisidir.

18 Arel, a.g.e., s. 50-54.

19 Her iki geçki hakkında örnekleriyle daha geniş bilgi almak için, Dr. Suphi Ezgi'nin, Nazarı ve Ameli Türk Müsikisi adlı eserinin, IV. cildinin 272-275. sahifelerine bakılabilir.

## SONUÇ

Bilindiği gibi akıl, insanı diğer varlıklardan ayıran tek özellik değildir. Bunun yanında "Hıssiyât-ı Âliyye" (yüksek duygular) adı verilen din duygusu ve estetik (güzellik duygusu) yalnız insanlara ait özelliklerdendir. İnsanın fitratında bulunan estetik duygusu, insanı birbirinden güzel şeylere, örneğin bunlardan biri olan müsikîye (kulağa hoş gelen nağmelere) yöneltmektedir. Ses ve söz insânî duyguların ifade edilmesini sağlayan iki temel vasıtaadır. Müsikînin konusu sestir. Ses ve sözün birleşmesiyle besteler (sözlü eserler) meydana gelmiştir. Sözsüz eserlere Enstrümental müsikî (Peşrev, saz semaisi v.s.) denir.

Türk müsikisinde yaklaşık 550 makam tesbit edilmiştir. Bunlardan günümüzde kullanılan makam çeşitleri 100'ü aşmamaktadır. Bu makamları kullanarak birbirinden güzel besteler yapan, Türk müsikîsinin dâhi bestekârları, bu eserlerinde, kulağa hoş gelecek makam geçkileri yaparak insandaki estetik duygusuna hitap etmişlerdir. Bu tür hitâbet, bir duygu ve düşüncenin en güzel nağmelerle ifade edilerek başkalarına aktarma sanatıdır. Bu bestekârlardan birkaçını örnek olarak verelim.

Klâsik Türk müsikîsi ve Dinî Müsikînin en büyük ustalarından biri olan Buhûrî Zâde Mustafa İtrî (1640-1712) Efendi'nin din dışı "Nevâ Kâr" bestesi Türk Müsikînin şabeselerindendir. Bu eserdeki kompozisyon dehâsını aşmıştır. Birçok makam ve usûl geçkisiyle bestelenmiş uzun bir eserdir.

Dinî müsikîde ise, O'nun en önde gelen eserlerinden, rast makamında N'at-ı Şerifi ve Segâh tekbirini zikredebiliriz.

Kutb-i Nâyi Osman Dede (Ölümü: 1730) Mevlevî Şeyhi ve Türk Din Müsikîsinin büyük bestekârlarındandır. O'nun "Mirâciye" adlı bestesi Dinî Müsikînin elimizde bulunan en büyük ve en uzun formudur. Eser 30 makamdan yapılmıştır. Binlerce geçkiyi ihtivâ eden, uzun icrası esnasında dinleyicileri büyüleyen eser, Segâh başlayıp İsfahan makamı ile bitmektedir.

Hammâmî Zâde İsmâil Dede Efendi (1778-1846) Klâsik Türk Müsikîsi ve Dinî Müsikînin en büyük dâhi bestekârlarındandır. O, hem din dışı (Rast Kar-ı Nâtık, Kâr-ı Nev v.s.) hem de dinî musikî (Ayinler: Sabâ, Hüzzam, Nevâ, Bestenigâr, Ferahfezâ... İlâhiler v.s.) sahasındaki eserlerinde kullanıldığı çeşitli makam ve geçkileriyle, müsikî sanatındaki gerçek yerini ve dehâsını ortaya koymuştur.

Hüseyin Saadettin Arel, (1880-1955) de hem dinî hem de dindışı mûsikî eserlerindeki geçki zenginliği bakımından anılmağa değer bir bestekârdır. Arel, tek ve klişe halindeki geçkilerini kullanmıştır. Eserlerinde modern mûsikî anlayışının önemli ifâde elemanlarından olan, gâye, konu ve hissin tebliği, geçki zenginliği, uzak makamlara geçmek geçkiyi meydana getiren ortak sesleri tanımakla mûsikî estetiğini ortaya koymuştur. Hatta O'nun, Türk Mûsikisinde gerek vokal ve gerekse enstrümental bestelerinde akla gelmeyen geçkileri kullandığı görülmektedir.

Bu vesile ile yukarıda adı geçen, ahirete intikal etmiş olan diğer Türk Mûsikisi Bestekârlarını da rahmet ve saygı ile anıyoruz.



## HOCA AHMED YESEVİ

(Ö. 562 / 1167)

Doç. Dr. Ethem CEBECİOĞLU

Kaynaklarda hakkında yeteri kadar bilgi bulunmayan Ahmed Yesevî'nin hayatı, oldukça kalın bir menkabe sisi altında gizlenmiştir. Bu konuda Fuat Köprülü'nün yaptığı çalışma henüz aşılabılmış değildir. Köprülü, Ahmed Yesevî'yi ele alırken, onun ilmî bakımdan tesbit edilen hayatı ile halk arasında destanlaşan hayatını, ayrı zeminlerde anlatma ihtiyacını hissetmiştir. Biz, bu yazımızda, sosyal vicdanda teşekkül etmiş Ahmed Yesevî'yi, imkân elverdiği ölçüde birinci plana iterek anlatmaya çalışacağız. Onun hakkındaki bilgileri, Divan-ı Hikmet başta olmak üzere, ikinci ve üçüncü el kaynaklardan elde etmek mümkündür.

Ahmet Yesevî, Batı Türkistan'da, Çimkent'in doğusunda Tarım ırmağına dökülen Şahyâr nehrinin küçük bir kolu olan Karasu üzerindeki Sayram kasabasında doğdu<sup>1</sup>. Eski adı İsbicâb veya Akşehir olan Sayram, coğrafi açıdan önemli bir kavşak noktasındaydı. Ancak bazı kaynaklar, onun Yesi (Türkistan)'de doğduğunu kaydeder ki eskiden buraya Yassı denildiği, ancak zamanla Yası ve Yesi'ye dönüştüğü söylenir<sup>2</sup>.

Ahmed Yesevî'nin hangi tarihte doğduğu kesin olarak bilinmemekle birlikte, şeyhi Hoca Yusuf Hemedânî'nin h. 535 / m. 1140'daki vefatı, göz önünde tutulursa, onun XI. yüzyılın ikinci yarısında dünyaya geldiği söylenebilir<sup>3</sup>.

1 Köprülü, Fuat Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar, Ankara 1976, s. 61-2; Hazinî, Cevâhirü'l-Ebrâr min Emvâci'l-Bihâr, Süleymaniye Ktb. Halis Efendi Kitapları, s. 49. Bu eser Yesevîlik konusunda önemli bir kaynak durumundadır. Sülüs yazısı ile Mahmûd b. Hasan b. Şeyhu'n-Nakşebendî tarafından h. 1002 / m. 1593 Rebiülevvel'inde istinsahı bitirilen 324 sayfalık bu cildi, iki kısımdan meydana gelir. 221 sayfalık kısmı Türkçe, bir miktar eksikliği bulunan geri kalan kısmı da, Farsça olup, Hazinî adlı bir Yesevî dervişi tarafından III. Murad devrinde yazılmıştır. Eserin her iki kısmı da aynı konuları anlatmaktadır.

2 Esin, Emel, "Ahmed Yesevî Külliyesi", TDVİA, c. II., s. 162.

3 Eraslan, Kemal, "Ahmed Yesevî", TDVİA, c. II., s. 160.

Babasının Şeyh İbrahim adlı, yörede tanınmış bir sufi olduğu ve nesebinin de Hz. Ali(k)'ye dayandığı kaydedilir. Annesi de Şeyh İbrahim'in halifelerinden Musa Şeyh'in kızı Ayşe Hatun'dur. Küçük yaşta, anne ve babasını kaybeden Ahmed Yesevî, ablası Gevher Şehnâz ile Yesi'ye giderek orada yerleşir<sup>4</sup>.

Yesi'de ilk tahsil hayatına başlayan Ahmed Yesevî, menkabelere göre, küçük yaşta Hızır'ın sohbet ve irşadına nâil olur, hayatını öküzü-nün sırtına yerleştirdiği, kendi el emeğinin mamûlü tahta kaşıkları satarak idâme ettirir.

Yine menkabelere göre, ashabdan Arslan Baba, Hz. Resûlullah(s)'-dan aldığı hurma emanetini, Yesi'ye gelerek, sahibi olan Ahmed Yesevî'ye teslim eder<sup>5</sup>. Onun manevî eğitimini üstlenen Arslan Baba, kısa zamanda bu küçük talebesini olgunlaştırır. Ahmed Yesevî'nin şöhreti her tarafa yayılır, ancak, Arslan Baba bir yıl sonra vefât eder. Bunun üzerine Ahmed Yesevî, ilim ve irfânını artırmak üzere, Aşya'nın önemli İslâmî merkezlerinden biri olan Buhara'ya gider. Orada Tayfûriyye (Nakş-bendiyye)'den Hoca Yusuf Hemedânî (440 / 1049-535 / 1140)'ye bağlanılır. Yusuf Hemedânî, Hadis, Usûl-i Fıkıh, Hilâf ve Nazar'da ileri seviyede bir bilim adamı idi. Hemedânî, İsfahan ve Semerkand'da uzun süre hadis tahsil etti<sup>6</sup>. O, Nizâmîye Medresesi gibi önemli bir eğitim müessesesinde ders verecek kadar parlak bir ilmi kariyere sahipti<sup>7</sup>. Kaynaklara göre, bu zatın şeyhi Ebû Ali Farmedî, Hüccetü'l-İslâm İmam Gazalî'nin de şeyhidir<sup>8</sup>. Ahmed Yesevî, Hanefî mezhebinde fıkıh âlimi olan bu hocası ile, çeşitli bölgelerde yolculuklar yaptı<sup>9</sup>. Hemedânî'nin Nakşî silsilesindeki yeri şu şekildedir: Hz. Muhammed(s), Ebû Bekir (13 / 634), Selmân-ı Fârisî (35 / 655), Kâsım b. Muhammed (102 / 720), Ca'fer-i Sâdık (148 / 765), Ebâ Yezîd Tayfûr el-Bistâmî (216 / 831), Ebu'l-Hasen Harakânî (425 / 1034), Ebû Ali Fârmedî (477 / 1084), Yusuf Hemedânî (535 / 1140), Hoca Ahmed Yesevî (562 / 1167)<sup>10</sup>.

4 Aynı yer; Fıġlah, Ethem Rubi, Türkiye'de Alevilik ve Bektâşilik, Ankara 1991, (II. baskı), s. 106; Kufrah, Kasım, Nakşbendiliğın Kuruluş ve Yayılışı (basılmamış doktora tezi), İstanbul Üniversitesi 1949, s. 31.

5 Eraslan, Kemal, Ahmed-i Yesevî, Divan-ı Hikmet'ten Seçmeler, Ankara 1983, ss. 16-7; Kufrah, Nakşbendiliğın Kuruluş ve Yayılışı, s. 30.

6 Kufrah, ag.e., ss. 14-5.

7 Aynı eser, s. 15.

8 Muhammed b. Abdullah Hânî, Adâb, çv.: A. Hüsrevoğlu, İstanbul 1980, s. 57.

9 Köprülü, İlk Mutasavvıflar, ss. 65-7.

10 Abdülmecid b. Muhammed el-Hanî, el-Hadâiku'l-Verdiyye fi Hakâiki Ecillâ-i'n-Nakş-bendiyye, İstanbul 1308, ss. 90-109; Muhammed b. Abdullah Hânî, age, ss. 37-59.

Yusuf Hemedânî, Hz. Peygamber(s)'in sünnetlerine sıkı sıkıya bağlı idi<sup>11</sup>. Sade bir yaşantıya sâhipti; odasında, hasır, keçe, ibrik, iki yastık ve bir tencereden başka eşya yoktu<sup>12</sup>. Şeyhindeki bu özelliklerin, aynen Ahmed Yesevî'ye de yansıdığını ve onun da sade bir hayat sürdürdüğünü görüyoruz. Şeyhi vefat edince, yaptığı vasiyet üzere, balifeleri ardarda irşâd makâmına geçer: Abdullah Berkî, Hasan Endakî, Ahmed Yesevî ve Abdülhâlık Gücdüvânî. Bu sıra içinde zamanı gelince, bir süre irşâd makâmında bulunan Ahmed Yesevî, nöbeti Abdülhâlık Gücdüvânî'ye bırakıp Yesî'ye döner, vefat edene kadar burada kalır, tarikatını yayar<sup>13</sup>.

İmam Muhammed b. Ali silsilesine bağlı olduğu için kendisine "hoca" veya "hâce" lâkabı verilmiştir. Ahmed Yesevî, Hâce Ahmed, Hâce Ahmed Yesevî, Kul Hâce Ahmed gibi isimlerle de anılmaktadır.

Ahmed Yesevî'nin İbrahim adında bir oğlu olmuşsa da, kendisi hayatta iken vefat etmiş veya Türkistan'daki Yesevî rivâyetlerine göre, Karamanlılar tarafından öldürülmüştür<sup>14</sup>; herkes tarafından sevilen ve herkesi seven bir kişinin bu muameleye mâruz kalmasını imkân dahilinde görmüyoruz, bizce bu nakil zayıftır. Kaynaklara göre, bu oğlundan başka, Gevher Şehnâz ve Gevher Hoşnâz adlı iki kızı olmuş, nesli, Gevher Şehnâz vasıtası ile devam etmiştir<sup>15</sup>.

Ahmed Yesevî, geçimini kaşık yontup satarak sağlayan, el emeği ile geçinmeyi teşvik eden bir sûfi idi<sup>16</sup>.

Ahmed Yesevî, 63 yaşına gelince, Hz. Peygamber(s)'in ömrünün o kadar oluşunu kendisine "usvê" edinip, yer altına kazdirdığı mezar şeklindeki çile hücreğine girerek ömrünün geri kalan kısmını orada geçirdiği kaydedilir<sup>17</sup>. Kesin olmamakla birlikte 120 yaşına kadar yaşadığı ve 562/1167'de öldüğü kaydedilir. Mezarının bulunduğu bölgede Ahmed Yesevî'nin, mezarı civarına defnolanlara kıyâmette şefâat edeceği inancı yaygın olduğu için, Kırgız ve Kazak Türkleri cenazelerini türbe yakınlarına getirmekte ve buraya defnetmektedirler<sup>18</sup>.

11 Köprülü, a.g.e., s. 71.

12 Aynı eser, ss 69-70.

13 Lamî, Terceme-i Nefehâtü'l-Üns, İstanbul 1270, s. 411; Muhammed b. Abdullah Hanî, Adâb, s. 59; Kufralı, Nakşbendîliğin Kuruluşu, s. 19.

14 Togan, Ahmet Zeki Velidi, Umumi Türk Tarihine Giriş, İstanbul 1980, s. 320.

15 Eraslan, "Ahmed Yesevî", TDVİA, c. II., s. 160; Köprülü, İlk Mutasavvıflar, ss. 76-7.

16 Eraslan, Divan-ı Hikmet'ten Seçmeler, s. 26.

17 Hazinî, agy, v. 88. vd. Yaptırıldığı çilehanesinde, vaktini zikirle geçiren Ahmed Yesevî zikrettikçe göğsü dizlerine sürtüne sürtüne zedelenir. Bu yüzden kendisine "Ser Halka-i Sînerişân" denir.

18 Eraslan, "Ahmed Yesevî", s. 160.

Ahmed Yesevî'nin etrafında, hayatında olduğu kadar öldükten sonra da bir saygı hâlesi teşekkül etti. Meselâ Ahmed Yesevî'nin hayranlarından biri de, Sultan Sencer'dir. Ashâb-ı Kirâm'ın yolundan ayrılma-lığı için, kendisini çok beğendiğini söyleyen Sultân Sencer, ona, fukarasına dağıtmak üzere, 50.000 altın hediye etmiştir<sup>19</sup>. Bu, onun, yönetici kesimle irtibât hâlinde olduğunu gösterir.

Yine kendisinden yaklaşık iki asır sonra, Timur (ö. 1405)'un rüyâ-sına girer, Buhara'ya sefer yapmasını ve muzaffer olacağını müjdeler. Bu müjde aynıyla çıkar. O da, şükrâne olmak üzere ona anıt-mezar şeklinde bir türbe yaptırır<sup>20</sup>.

Yine Timur'un 1402'de Çubuk Ovası'nda Sultan Yıldırım Bâyezid ile yaptığı "Ankarâ Savaşı"nda vukû bulan ilginç bir olayda, aynı durum söz konusudur. Savaş öncesi Hoca Ahmed Yesevî'nin Makâmât'ından tefe'ül eden Timur, şu mızralarla karşılaşır:

Yelda giceni şem'i şebistân itkân  
Bir lahzada âlemni gülistan itkân  
Bes müşkil işim tüşübdür âsân itkân  
Ey barçanı müşkilini âsân itkân.

Timur devamla şöyle diyor: "Ben bu rubâiyi hıfzettim. Kayser-i Rûm (Sultan I. Bâyezid) askeriyile karşılaştığımda, bunu yetmiş def'a okudum; zafer hâsil oldu". (Vakı'ât-ı Timur çev.: Hocendli Kadı Mahdûm Nebî Cân Hâtif, Taşkent 1308)<sup>21</sup>.

Hoca Ahmed Yesevî'nin yaşadığı dönemde, Türkistan yeni İslâm-laşan bölgelere komşuluk etmekteydi. Bu psikosantrik konumu sebebiyle Türkistan, İslâmlaşma sürecinin ivme kazandığı XIII neü yüzyıl Anadolu'su gibi özel bir misyona aday olarak görülüyordu. Nitekim Yesevî'nin şeyhi Hoca Yusuf Hemedânî de, hristiyan ve mecûsilerin evlerine ziyârette bulunup, onlara tathî dil ve akli deliller ile İslâm'ı anlatırdı<sup>22</sup>. Şeyhirdeki bu mübellîğlik vasfı, Ahmed Yesevî'de de görülür. İslâm'ın yayılması için Ahmed Yesevî'nin yetiştirdiği talebeler, oldukça fedâkâr bir çabanın mümessili olmuşlardır<sup>23</sup>. Onun yakın çevresinde 12.000, uzak çevresinde de 90.000 kadar müridi ve

19 Ali Şir Nevâyî, Nesâyimü'l-Mahabba min Şemâyimi'l-Fütüvve, İstanbul 1979, s. 78.

20 Köprülü, İlk Mutasavvıflar, ss. 79-80; Eraslan, agm, s. 160.

21 Köprülü, İlk Mutasavvıflar, s. 41.

22 Aynı eser, s. 69.

23 F. Köprülü, W. Barthold, İslâm Medeniyeti Tarihi, Ankara 1977, s. 187.

24 Köprülü, İlk Mutasavvıflar, s. 74.

çok sayıda halifesi vardı<sup>24</sup>. Onun basit anlatım tarzına sahip oluşu ve halka inebilmesi, öğretilerinin toplum vicdanında hızla yansımaya imkân sağlamıştır<sup>25</sup>.

Onun ilk ve önde gelen halifesi, Arslan Baba'nın oğlu Mansûr Atâ (Ö. 594 / 1197)'dir. O ölünce, yerine, oğlu Abdülmelik Atâ, o da ölünce yerine oğlu Tâc Hâce (Ö. 607 / 1210) geçmiştir ki bu son zât meşhûr Zengi Atâ'nın babasıdır<sup>26</sup>.

Ahmed Yesevî'nin ikinci halifesi Harizmli Sa'îd Atâ (Ö. 615 / 1218)'dir. Onun üçüncü halifesi Süleyman Atâ (ö. 582 / 1185); dördüncü halifesi de Hakîm Atâ'dır. Süleyman Atâ, Harizm'de irşâd faaliyetlerinin de bulundu. 1185'de vefat edince, Akkurgan'a defnedildi. Zengi Atâ, onun yetiştirdiği en önemli sufüdür. Zengi Atâ'nın Orta Asya steplerinde meşhur olmuş dört halifesi vardır ki onlar da şunlardır: Uzun Hasan Ata, Seyyid Ata, Sadr Ata (Sadreddin Muhammed), Bedr Atâ (Bedreddin Muhammed)<sup>27</sup>.

Yeseviyye silsilesi, Zengi Atâ'nın halifelerinden Seyyid Atâ ile Sadr Atâ vasıtasıyla devam etmiştir<sup>28</sup>.

Ahmed Yesevî'nin şeyhi Hemedânî, bir hanefî fakihî idi<sup>29</sup>. Esasen Maverâünnehir bölgesinde, ehl-i sünnet akımı, gelenekselleşmenin verdiği motive edici bir güce sahipti. Ahmed Yesevî bu güçlü nüvenin etkisiyle yetişmiş ve ölene kadar da bu espiriyi her iklimde, herkese nakletmiştir. Bu durumu ile Ahmed Yesevî, zahirî ilimlere vâkıf bir bilim adamıdır, zira hocası ve şeyhi Yusuf Hemedânî, Nizamiye Medresesi'nde ders verecek duruma kadar yükselmiş parlak bir kariyer sahibi idi. Yesevî, hanefî fakihidir. O, râfizilik ve itizâlin yayılmasına engel olmak, hattâ halk kitlelerini, bu tür ayrılık unsurlarından uzak tutmak için, fevkalâde hassâs davranıyordu<sup>30</sup>. Bizce onun bu yönde ortaya çıkan durumu, tasavvufî kişiliği kadar önemlidir. Ahmed Yesevî, ağır başlı bir bilim adamı olmasına rağmen, irşâd faaliyetlerinde bulunduğu Yesi bölgesinde, bozkırlarda yaylak-kışlak göçebeliliğine adapte olmuş, Asya Tipi Üretim Tarzının klasik temsilciliğini yapan Türk boylarına,

25 Ülken, Hilmi Ziya, Türk Tefekkürü Tarihi, İstanbul 1933, c. I., s. 83.

26 Kufrah, Nakşbendiliğin Kuruluş, s. 32; Terceme-i Reşehât, s. 15; Eraydın, Selçuk, Tasavvuf ve Tarikatlar, İstanbul 1981, ss. 182-3.

27 Kufrah, age, ss. 32-3; Abdülmecid Muhammed b. el-Hânî, el-Hadâik, s. 109; Eraslan, "Ahmed Yesevî", TDVİA, c. II., s. 161.

28 Kufrah, Nakşbendiliğin Kuruluş, s. 33.

29 Muhammed b. Abdülmecid el-Hânî, Hadâik, s. 108.

30 Fiğlalı, Ethem Ruhi, Türkiye'de Alevilik, Bektâşilik, Ankara 1991 (ikinci baskı), s. 89.

daha açık bir deyişle, kırsal kesimin sade insanlarına sesleniyordu. İlmî yüceliğine rağmen, halk sadeliğine inmenin sırrına ermişti. Zira bu hanif dininin asıl Peygamber(s)i ümmetine, “insanlara, anlayacakları tarzda hitabetmeleri”ni emrediyordu. Mevlânâ'nın tabiriyle “ârifin yetmiş iki dili olmalı” idi. Bu nedenle ârif, her kesimden insan ile iletişim kurabiliyordu. İşte Ahmed Yesevî, sade hayata alışık, yaşantısı oldukça basit Türk insanına bu irfânı sâyesinde ulaştırmaya muvaffak olmuştu.

Türkler, eski din ve kültürlerinden kalma, şiirle, hatta kopuz da çalmak suretiyle hitabelerde bulunma yolu ile, ilden ile, obadan obaya, işittikleri anlam yüklü veciz ifâdeleri, ağızdan yayıyorlar ve bazı katkılarla da bunu zenginleştiriyorlardı. Bu konuda, Türklerin pratik ve cevval zekasının önemli bir etkisi olduğunu da kabul etmemiz gerekir.

İşte Ahmed Yesevî, İslâm'ı, bu sade yaşayışa sahip insanlara, ağır, fikhî, felsefî terimlerin doğuracağı kargaşadan uzak şiirsel yolla, halkın kavrayabileceği basitlikte anlatmaya çalışıyordu. Onun şiirleri san'at yapma kaygusundan ve lirizmden uzaktı. İmam-ı Rabbanî'nin bireylere irşâd için gönderdiği mektupların icrâ ettiği sosyo-moral fonksiyonun aynısını, Ahmed Yesevî tarafından, bütün bir Orta Asya Müslüman Türk muhitine, İslâm'ı anlatmak üzere söylenmiş “hikmet” denilen şiirleri icrâ etmişti<sup>31</sup>.

O bir medreseli olarak, şeriat ile tasavvufu, ehl-i sünnet inancı doğrultusunda sıkıca meczetmiştir. O, bu yönü ile Köprülü'nün heterodoxe suçlamasını hak etmemiştir<sup>32</sup>. “Osmanlı Devletinin Kuruluşu” kitabındaki suçlaması ile Fuat Köprülü kendi içinde paradoksa düşerek “İlk Mutasavvıflar” kitabında şöyle der: “Divan-ı Hikmet'in tedkikinden ve şahsiyetinin teşekkül ettiği çevreden pek kolay anlaşılabilmesi gibi, Hoca Ahmed Yesevî, ağır, uzak görüşlü, muhakemeli bir Türk mutasavvıfıdır... Onun eserlerinde umumî itikadları sarsacak hususî imalara rastlanamaz. Çok geniş bir görüş noktasından, şeriata karşı az çok dikkatsiz hareket eden büyük bir kısım İran sufilerinde mevcut fikir ve temâyüller, bu büyük Türk şeyhinde hemen yok gibidir. Bir vakit namaz kılmayanın domuzdan farkı olmayacağını söyleyecek derecede, şer'î hükümlere fazla bağlılık gösteren Hoca Ahmed, her manzûmesinde günahlarından bahsederek istiğfar eyler, ... Vahdet felse-

31 İmam-ı Rabbanî'nin mektuplaşma vasıtasıyla Hoten'den Şiraz'a kadar seslenmesi, yaşadığı devir açısından, orijinaldi. Bunun için bkz.: Bilgin, İbrahim Edhem, Devrimci Sufi Hareketleri ve İmam-ı Rabbanî, İstanbul 1990.

32 Köprülü, Fuat, Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu, Ank. 1959, s. 98.

fesine en çok daldığı “benim Allah ile özel bir vaktim vardır” makâmından, “ölmeden önce ölünüz” sarayından, “Allah’da farî olma” deryâsından en çok bahsettiği zaman bile şeriat silâhını unutmaz”<sup>33</sup>.

Esasen Fığlalı’nın da haklı olarak ifâde ettiği gibi, hristiyan teolojisine ait heterodexe ve ortodexe terimlerinin, aynıyle İslâmî literatüre alınması, kullanılması, fevkalâde, ciddi yanlışlıklara sevkedebilecek bir kavram kargaşası doğurabilir<sup>34</sup>.

Geniş bir Orta Asya Türk etnosantrik coğrafyasında etkili olan Ahmed Yesevî’nin kurduğu Yesevîliğin, Doğu Türkistan’ın küçük bir kısmı ve Seyhun havzasındaki dar çevrede yaşayan şüliğin etkisinde kalarak heterodex karakter kazandığını<sup>35</sup> ileri sürmek, kabûlü sıkıntılı bir iddia olarak görülmektedir.

Onun, çevresine anlaşılabilir bir üslûbla mesaj iletme çabası, bizce şürsel bir komünikasyondur. İslâm’ı anlatırken, çevresinde daha önce, geçerli olan bir kültür modunu kullanmaktan kaçınmaması, onun tutuculuktan uzak, geniş görüşlü bir şahsiyete sahip bulunduğunu gösterir. İslâm’ı anlatan şürler Hz. Peygamber (s) ce de kabul görmüştür.

Onun, hece vezninde söylediği manzûmelere “hikmet” deniyordu. Bu, Anadolu’da “ilâhî” diye anılan forma tekâbül ediyordu<sup>36</sup>. Şürleri, Kur’ân-ı Kerim’in, bir tür yorumu şeklinde kabûl edilmelidir<sup>37</sup>.

Divân-ı Hikmet’te, millî edebiyat geleneğine sıkıca bağlı kalınması, kâfiye yerine halk edebiyatını örnek alarak yarım kâfiyeler kullanılması ve bunların çoğunlukla fiil çekimlerinden meydana getirilmesi, eski redif usûlüne aynen uyma gibi özellikler dikkat çekmektedir<sup>38</sup>.

Divan üzerinde çalışma yapar. Eraslan’ın “Divan-ı Hikmet’in eski ve güvenilir bir nüshası bize ulaşmamıştır” şeklinde ulaştığı sonuç ile<sup>39</sup> Ülken’in, Divan-ı Hikmet nüshaları arasındaki bariz dil ve muhtevâ farklılığına bakılarak, bunların çeşitli kişilerce yazıldığını söylemek mümkündür, yorumu<sup>40</sup> birlikte mütâlaa edilecek olursa, şu anda elimizdeki Ahmed Yesevî’ye ait Divan’ın günümüze orijinal şekliyle intikal etmediği ileri sürülebilir. Hikmetler, zaman içinde kay-

33 Köprülü, İlk Mutasavvıflar, s. 76.

34 Fığlalı, Türkiye’de Alevilik, s. 109.

35 Barthold, Köprülü, İslâm Medeniyeti Tarihi, s. 192.

36 Öztürk, Yaşar Nuri, Tasavvufun Rubu ve Tarikatlar, İstanbul 1990, s. 280.

37 Köprülü, İlk Mutasavvıflar, s. 75.

38 Aynı eser, s. 148.

39 Eraslan, Divan-ı Hikmet, s. 49.

40 Ülken, Türk Tefekkür Tarihi, c. I., s. 82.

bolmalar ve eklenmelere maruz kalmakla birlikte, kendi içinde bir rûh ve mânâ bütünlüğüne sahiptir. Kimin tarafından yazılırsa yazılsın, hepsi, Ahmed Yesevî'nin inanç ve kanaatlerini yansıtmaktadır. Divan hece vezninde yazılmış olmasına rağmen, hangi Türk diyaleğinin kullanıldığı hususu edebiyatçı ve dilcilerin çalışma alanına giren bir husus olarak görülmektedir.

"Fakr-nâme", Divan-ı Hikmet'in mensûr bir önsözü durumunda olmakla birlikte Ahmed Yesevî'ye ait görülmemekte, daha sonra Divan-ı Hikmet'i tertip edenlerce yazıldığı kaydedilmektedir<sup>41</sup>.

Onun kurduğu Yeseviyye tasavvuf okulu, hemen her yönü ile Türk kimliğini yansıtır. Prensiplerini Ahmed Yesevî'nin koyduğu Yesevilik, açık zikir kullanmayı, sülûk metodu olarak uygulayagelmıştır<sup>42</sup>. Bektaşilik ve Nakşendilik başta olmak üzere çok sayıda tasavvuf okulunu etkilemiştir<sup>43</sup>. İkanîyye başta olmak üzere, adı pek duyulmadık tarikatların silsileleri, Ahmed Yesevî'ye dayanır<sup>44</sup>. Hoca Bahâeddin, Yesevî şeyhlerinden biri olan Halil Ata (Maveraünnehir Sultanlığı da yapmıştır)'dan uzun yıllar istifade etmiştir<sup>45</sup>.

Zikir sırasında ses, boğazdan hızar veya bıçkı sesi gibi çıktığından, buna, zikir-i erre, zikir-i minşârî, bıçkı zikri gibi isimler verilmiştir<sup>46</sup>.

Bu zikrin yapılışı şu şekildedir: Zikir-i errenin yolu, iki elini, iki uyluğunun üzerine koyarak, nefesini de göbeğine doğru vererek "hû" deyip nefesi de göbek altından uzatarak, baş, bel, sırt aynı hizaya getirilmek sûretiyle, şiddetle "Hayy" diyerek, zikre bu tarz üzere devam etmektedir<sup>47</sup>.

Yesevilik, Harezmsâhlar döneminde Kıpçak ve Oğuz kabilelerinin bir çoğunda, öteki tasavvuf mensuplarına ve bu arada Kübrevîlere çok üstün durumdaydı<sup>48</sup>. Yine Horasan bölgelerinde iskân eden Türkmenler arasında, Yesevî dervişleri faaliyet hâlindeydi<sup>49</sup>.

41 Eraslan, "Ahmed Yesevî", TDVİA, c. II., s. 161.

42 Haririzâde Kemaleddin, Tıbyânü Vesâilî'l-Hakâyık, Süleymaniye, İbrahim Efendi, no: 430-432, c. III., s. 265

43 Birge, John Kingsley, The Bektashi Order of Dervishes, London 1965, s. 21 vd., Çubukçu, İbrahim Ağâh, Türk Düşünce Tarihinde Felsefe Hareketleri, Ank. 1986, s. 116; Doğrul, Ö.R., İslâmîyetin Geliştirdiği Tasavvuf, İst. 1948, s. 116.

44 Köprülü, İlk, s. 108; Barthold, Köprülü, İslam Medeniyeti Tarihi, ss. 19-6.

45 Köprülü, İlk, s. 109.

46 Aynı eser, s. 105.

47 Haririzâde, Tıbyân, c. III., s. 265.

48 Kafesoğlu, İbrahim, Harezmsâhlar Devleti Tarihi, Ankara 1966, ss. 291-2.

49 Köprülü, Fuat, Türk Edebiyatı Tarihi, İstanbul 1926, s. 228.



Ahmed Yesevî, ashında, Türkistan bölgesinde zuhûr etmiş ilk mübellîğ değildir. Ondan yaklaşık iki buçuk asır önce yaşayan Hallâc-ı Mansûr (ö. 309)'un bu bölgelerde, kendi dervişleriyle birlikte tebliğ faaliyetlerinde bulunduğunu görüyoruz<sup>50</sup>. Ancak, daha öncekiler, kuvvetli bir şekilde, Fars kültürünün etkisi altında kalmışlar ve eserlerini Farsça olarak vermişlerdir. Onun yerli dili kullanması, kısa zamanda adının yankılanmasına sebep olmuştur. Bu yüzden, daha sonraki devirlerde bile, hürmetlerin odağı hâline gelmiştir. Meselâ, Fazlullah Isfahânî, Mihmânâme-i Buharâ adlı eserinde, Şeybanî Han'ın Ahmed Yesevî'ye karşı derin bir hürmet hissi ile dolu olduğunu, hatta bu sebeple Yesî'de bir cami yaptırdığını (veya tamir ettirdiğini) kaydeder<sup>51</sup>.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, Ahmed Yesevî, Allah sevgisinde erimiş ve bu sevginin motive edici gücü ile, Orta Asya Türk muhitine başta tebliğcilik olmak üzere çeşitli hizmetlerde bulunmuş büyük bir sufîdir. Çevresine rağmen olmamış, yaşadığı toplumla bütünleşmiştir. Köylü, kentli herkesle diyalog kurabilmiş, basit bir göçebenin olduğu kadar, sultanların da gönlünü kazanmıştır. Onun İslâm'ın esprisinde bulunan "sevgi" boyutunu yakalaması, bir inkılâba neden olmuş iken, biz, neden hâlâ "sevgisizlik" ummanında herkesi tekfir ile meşgûlüz.

İnsanın herşeyin merkezi olarak ele alınıp değerlendirilişi (antropoloji), her ne kadar XVIII. yüzyıllara kadar inerse de, bu konudaki çalışmalar gerçek kimliğine XX. asırda kavuşmuştur. Ekzistansiyalizm, fröydizm, pragmatizm vb. çok sayıda idealist öğretiler, antropolojik öğeler taşırlar. Bütün bu öğretilerde, insan, temel hakikattir; dünya insanın tabiatından türeyen bir olgudur<sup>52</sup>.

İnsanı hayvandan ayıran nitelik farkının *geist* denilen bir alan olduğunu ileri süren Max Scheller, bu alanı "saf bir etkinlik" şeklinde tanımlıyordu. Ona göre insan, diğer varlıklar gibi, maddî vücûdu olmasına rağmen, düşünce-ruh, insanla başlamış olup, bu durum, insandan önce mevcûd değildir. Onun *geist*'i, aklı, ide bilincini, seçme gücüne sahip olmayı ve heyecan etkinliklerini ihtivâ etmektedir. Bu konuda daha sonra Arnold Gehlen ve Nicolai Hartmann gibi filozoflar da

50 Altıntaş, Hayrani, Tasavvuf Tarihi, Ankara 1986, s. 74; Schimmel, Annemarie, Tasavvufun Boyutları, çv.: Ender Gürol, İst. 1982, ss. 68-9; ayr. bakz: Massignon, Louis, La Passion d'al-Hallaj, c. I., ss. 17, 767; Bedevî, Abdurrahman, Tarihu't-Tasavvufi'l-İslâmî, Kuveyt 1978, ikinci baskı, s. 38.

51 Köprülü, Barthold, İslâm Medeniyeti, s. 190.

52 Hançerlioğlu, Orhan, Felsefe Sözlüğü, İstanbul 1989, s. 187.

insanı, bütünlüğü içerisinde ele alarak, onun özgür yanını, hayvandan ayrılan yönünü işlemişlerdir<sup>53</sup>.

Hocamız Ahmed Yesevî, şiirlerinde insanı kendi bütünlüğü içerisinde ele alarak, bu hususu vahyin ruhu doğrultusunda dile getirmiş olmasıyla, husûsiyet arzeden bir kişiliğe sahiptir. İnsan, Allah tarafından kendisine bahşedilmiş "düşünce-ruh" denilen özelliğiyle varlıkların en şerefli durumuna gelmiş ve bütün bir âlem, onun bu yönü önünde boyun eğmiş (emrine musahhar kılınmış) görüntüsü vermektedir. Kendi seçimi ile bu âleme gelmemiş olan insân, Allah'tan bir yön (emr) olan ve O'ndan gelen özünü (ruhunu) dünyadaki hayatının kronolojik akışı içerisinde yüksek değerler alanına tevcih etmek suretiyle olgunlaştırmak (kul olmak) misyonunun sahibidir. İşte bu misyonun gereği, kul, hayat çizgisi içerisinde kemâle erdikçe bir takım ruhî değişim (sprituel transformation) ler ve bir takım tecrübelerle yüzyüze gelir ki, biz bunu, genel bütünlüğü gözönünde tutarak, psiko-tarih olarak isimlendirmek istiyoruz. Hayvandan daha aşağı (bel hum edall) noktasına kadar<sup>54</sup> alçalabilen insan, ahsen-i takvîm<sup>55</sup> olmanın zirvesinde, melekleri bile geri bırakacak kabiliyeti hâiz olarak yaratılmıştır. İşte insan, akıl ve ihtiyârî ile, bu olgunlaşma basamaklarını aştıkça "cennette, aklı ölçüsünde mevki sahibi olma" müjdesine erecektir.

Gerçekten her insan, az veya çok bu başarıyı hayatının kronolojisi içerisinde gözleyebilir. İnsan, doğuştan getirdiği olgunluğu arama ve yüksek değerler alanına yönelme gibi özelliklerin motive etmesi ile düşünme ve davranış modlarında olgunlaşmaya başlar. Orta yaşta, genç yaşın toyluğu, çiğliği, uzağı görememe gibi özelliklerini görmek, çoğunlukla mümkün değildir.

İmam Gazzalî "el-Munkız"ında, olgunluğa doğru giden yolda geçirdiği ruhî olayları, otobiyografik olarak güzel bir tarzda işlemiştir. Onun, yakın olgunluğunu arama serüveni, taklid noksanlığından kurtulmaya yönelik çalışması, büyük bir insanî başarıdır<sup>56</sup>.

Aynı psiko-tarih süreci, büyük Türk şafisi Yunus Emre için de söz konusudur. Onun cünûn, füsûn ve sükûn boyutlarında ele alınabilecek manevî tekâmül süreci, bir başka insanî başarı örneğini teşkil eder<sup>57</sup>.

53 Aynı eser, s. 188.

54 A'râf (7), 179.

55 Tîn (95), 4.

56 İmam Gazzalî, el-Munkız, nşr.: A. Subhi Furat, İstanbul 1978.

57 Araz, Nezihe, "Yunus Emre'nin Hayatında Cünûn, Füsûn-Sükûn Evreleri" (Yunus Emre Sempozyumu Bildirileri) Ankara 1990, ss. 113-121.

Mutasavvıfımız Hoca Ahmed Yesevî de, Divan-ı Hikmet'inde, kendi psiko-tarihini otobiyoğrafik tarzda ele almış, sene sene ortaya çıkan ruhî tecrübeleri detaylarıyla gözler önüne sermiştir<sup>58</sup>. Hoca Yesevî'nin altmış üç yaşına kadar olan mânevî tecrübelerinin nasıl olduğunu görelim.

Ancak her şeyden önce vuzûha kavuşmasını zorunlu gördüğümüz bir hususa işâret etmeden geçmek istemiyoruz.

Ahmed Yesevî onbir yaşına kadar, yüksek değerler alanına ait kişisel deneyimlerini kendi ifâdesiyle şu şekilde anlatmaktadır:

Doğumu:

Tokuz ây ü tokuz künde yirge düştüm  
Tokuz sa'at tura'lmadım kökke uçtum  
Arş u kürsî pâyesini barıp kuçtum  
Ol sebebdin altmış üçde kirdim yirge<sup>59</sup>

1, 2 ve 3 Yaşlar:

Bir yaşında ervâh manga ülüş birdi  
İki yaşda peygamberler kilip kördi  
Üç yaşında çil-ten kilip hâlm sordı  
Ol sebebdin altmış üçde kirdim yirge<sup>60</sup>

4 yaş:

Tört yaşında Hak Mustafa birdi hurma  
Yol körsettim yolga kirdi niçe gümrah  
Kayda barsam Hızır Baba'm manga hemrâh  
Ol sebebdin altmış üçde kirdim yirge.<sup>61</sup>

5 yaş:

Bir yaşında bilim bağlap tâ'at kıldım  
Tatavvu' rûze tutup âdet kıldım  
Kiçe kündüz zikrin aytıp râhat kıldım  
Ol sebebdin altmış üçde kirdim yirge<sup>62</sup>

58 Makalemizde Divan-ı Hikmet'in Hicrî 1314, Taşkent baskısını kullandık.

59 Ahmed Yesevî, Divan, s. 9.

60 Aynı eser, s. 10.

61 Aynı yer.

62 Aynı yer.

6 yaş:

Altı yaşda turmay kaçdım halâyıkdın  
 Kökke çıkıp ders öğrendim melâyıkdın  
 Dâmen kisip heme ehl ü alâyıkdın  
 Ol sebebdin altmış üçde kirdim yirge<sup>63</sup>

7 yaş:

Yiti yaşda Arslan Babam izlep tapdı (buldu)  
 Her sır körüp perde birle büküp yapdı  
 Bihamdillah kördüm didi izim öpdü  
 Ol sebebdin altmış üçde kirdim yirge

8 yaş:

Sikizimde sikiz yandın yol açıldı  
 Hikmet aytdıp başlarımga nur saçıldı  
 Bilhamdillah pîr-i mugân mey içirdi  
 Ol sebebdin altmış üçde kirdim yirge

9 yaş:

Tokuzumda tolğanmadım toğrı yolğa  
 Teberrük dip alıp yördi koldım kolğa  
 Kıvanmadım bu sözlerge kaçdım çölge  
 Ol sebebdin altmış üçde kirdim yirge<sup>64</sup>

10 yaş:

On yaşında oğlan boldung kul Hâce Ahmed  
 Hâcelikke binâ koyup kılmay tâat  
 Hâce min dip yolda kalsang vây ne hasret  
 Ol sebebdin altmış üçde kirdim yirge<sup>65</sup>

11 yaş:

On birimde rahmet-derya tolup taşıdı  
 Allah didim şeytan mindin yırak kaçdı<sup>66</sup>

Bu manzûm otobiyoğrafide, Ahmed Yesevî doğumundan itibâren onbir yaşına kadar, şu tasavvufî hallere ulaşmıştır: 1. Göğe uçmak, 2. Arş ve kürsî pâyesini elde etmesi, 3. Ruhlardan hisse almak, 4. Peygamberlerin gelip kendisini görmeleri, 5. Kırklarla buluşması, 6. Hz.

63 Aynı yer.

64 Ahmed Yesevî, Divan, s. 11.

65 Aynı eser, s. 12.

66 Aynı eser, s. 13.

Peygamber(s)'den hurma alması, 7. Sapmış kişilere doğru yolu göstermesi, 8. Hızır ile arkadaşlık yapması, 9. Tâate yönelmesi, 10. Oruca devam etmesi, 11. Gece gündüz Allah'ı zikretmesi, 12. İnsanlardan kaçması, 13. Göğe çıkıp meleklerden ders alması, 14. Alâkalardan ve dünya ehlinde uzaklaşması, 15. Şeyhi Arslan Baba ile buluşması, 16. Maneviyattan sekiz yol açılması, 17. Pir-i Muğân (Hz. Muhammed-s- veya Şeyh'den)dan mâneviyat şarabı içmesi, 18. Oğul olması, 19. Haceliğe (ilim adamı olmaya) yönelmesi, 20. Kulaklarına zikret nidasının gelmesi, 21. Şeytanın kendisinden kaçması, 22. Sen-ben fikri ve geçici heveslerin kaybolması.

Hoca Ahmed Yesevî 0-12 yaşları arasında, yukarıdaki dinî spiritüel tecrübeleri yaşamıştır. Bu tür içe ait hallerin, sübjektif olması sebebiyle, başkası tarafından doğrulanması güçtür. Anlayabilmek için aynı hâli yaşamak gerekir. İşte bu nedenle, olay karşısında biz, kabul etme veya etmeme gibi iki karşıt tavırla yüzyüzeyiz. Biz, bu tür tecrübelerin, tasavvuf psikolojisinde çeşitli kişilerce yaşanmış benzerleri bulunması dolayısı ile, "doğru" olarak kabul edilmesi gerektiğine inanıyoruz. Yani bu hallerin yaşanabilmesi mümkündür.

Ancak, bu noktada, ikinci bir problemle yüzyüze geliyoruz. Bu tür, yüksek tasavvufî tecrübeler ve soyut düşünceler, acaba 0-12 yaşlar arasındaki çocuk tarafından yaşanabilir mi? İşte, bu soruya biz, olumsuz cevap veriyoruz. Zira modern psikoloji çalışmaları, bize, çocukluk merhalesindeki soyut düşüncenin onbir yaştan önce gerçekleşmeyeceğini gösteriyor. Çocuklukta Allah fikri bile somuttur. Kaldı ki, melekler, gökler, ruhlar gibi soyuta ait derinlikleri ifâde eden kavramların, çocuğun zihin ve ruh dünyasında yansımaya bulması nereden mümkün olsun? Çocuklukta, soyut düşünce ve vicdânın gelişmesi mümkün değildir. Bir insanda bu tür soyut düşüncelerin ve vicdanın gelişimi, ancak onbir yaşından sonradır<sup>67</sup>.

Bilimsel açıdan, böyle bir vâkıayı tesbit ettikten sonra, ister istemez akla şöyle bir soru geliyor: Ahmed Yesevî gibi bir mâneviyat üstadı ve ahlâkçının, üzerinde taşıdığı bu vasıf sebebiyle yalan söylemesi, mümkün görülememektedir. Bu takdirde, onun anlattığı sübjektif tecrübeleri nasıl izâh edebiliriz? İşte bu noktada tasavvuf terminolojisi, bize yardımcı olacaktır. Tasavvuftaki "velâdet (doğum)" kavramı, talibin mürşide intisâb etmesi ve tarikata girmesi şeklinde tanımlanır. Bu ikinci doğum (velâdet-i sâniye), manevî doğum (velâdet-i ma'neviyye),

67 Selçuk, Mualla, Çocuğun Eğitiminde Dinî Motifler, TDV yay., Ankara 1991 (II. baskı), ss. 32, 75, 102, 109, 162.

ruhsal doğuş (velâdet-i rûhiyye) gibi isimlerle anılır. Hz. İsa'ya atfedilen bir ifâdede, insanın iki kere doğmadan melekût âlemine yükselimiyeceği kaydedilir. Birinci doğumda, madde âlemi ile bağ kuran insan, ikinci doğuşunda mânâ âlemi ile irtibât kurar<sup>68</sup>.

Hoca Ahmed Yesevî'nin şiirlerinde (hikmet) bahsettiği spiritüel tecrübeler, bu açıdan bakıldığında, ortaya koyduğumuz problem bir parça çözüme kavuşur.

Hoca Ahmed Yesevî, âilesi tasavvufi yönüyle şöhret yapmış bir sûfidir. Hoca Ahmed Yesevî'nin babası Şeyh İbrahim, Sayram'ın ünlü şahsiyetlerindendir<sup>69</sup>. Al med Yesevî'nin ilk tasavvufi tecrübelerini, şeyh olan babası vasıtasıyla yaşamış bulunması düşünülebilir. Yedi yaşında Arslan Baba adlı şeyhle buluşması<sup>70</sup>, onun tasavvufi hayata başlayışının yedinci senesinde olması gerekir. Yine, Ahmed Yesevî'nin, doğar doğmaz dokuz saat duramayıp göğe uçuşması<sup>71</sup>, onun tasavvufa ilk adım attığı gün yaşamış olduğu bir tecrübe şeklinde değerlendirilmelidir. İnsanın ruhî tekâmülünde aşkın, soyut düşünceye yatkınlık kazanabilmesinin ilmî olarak onbir yaşından sorraya ait bulunuşu gözönünde tutulursa, Ahmed Yesevî'nin bu mânevî doğumunun, maddî doğuşa ait onbir veya onu takip eden yaşlarda vukû bulduğunu söyleyebiliriz. Bu takdirde Arslan baba ile 18-20 yaşlarında karşılaşmış ve ondan mânevî emâneti almıştır. Bir insanın, bu yaşta mânevî alanda olgunluğa mazhar olması makûldür.

Şimdi, Hoca Ahmed Yesevî'nin kendi anlatımına bağlı kalarak psiko-tarihini ele alabiliriz.

Dokuz saat:

Tokuz ây ü tokuz künde yirge tüştüm  
Tokuz saat tura'lmadım kökke uçtum  
Arş u kürsî pâyesini barıp kuçtum  
Ol sebebdin altmış üçde kirdim yirge<sup>72</sup>.

Tasavvufta langaj mes'elesi önem arzeder<sup>73</sup>. Tasavvufta metafora dayalı anlatımlar, disiplin içi özel langaj yapılanması sebebiyle

68 el-Hafnî, Abdülmun'im, Mu'cemu Mustalâhâti's-Süfiyye, Kahire 1980, s. 268; Sühreverdî, Avârifü'l-Ma'ârif (İhyâ kenarında), Kâhire 1339, c. II., s. 18 vd; el-Hânî, Muhammed b. Abdullah, Kâhire 1308, ss. 3, 30.

69 Ahmed Yesevî, Divan-ı Hikmetten Seçmeler, Haz. Kemal Eraslan, s. 15.

70 Ahmed Yesevî, Divan, s. 11.

71 Aynı eser, s. 9.

72 Aynı yer.

73 Altıntaş, Hayrani, "Tasavvuf", AUFİD, c. XXXI, ss. 73-84.

ilginç görüntüler arzeder. Meselâ “meyhâne”, içki içmeye mahsus yeri ifâde eden bir kelime olmasına rağmen, tasavvufî terminolojide, kemâle ermiş ârifin ilâhî aşk ve marifetle dolu gönlü anlamına gelir<sup>74</sup>. Aynı özel anlatım Hoca Ahmed Yesevî'nin bu dörtlüğünün ilk mısraında da görülmektedir. Onun “yirge tüşüm” ifâdesi, insanın aslına yönelişinin başlangıcını belirler ki bu, daha önce de ifade ettiğimiz gibi, mânâ âlemine olan doğuşu simgeler.

İkinci mısradaki “kökke uçtum” ifâdesi, rûh âlemindeki yücelişe mazhariyeti gösterir. “Kök”, Arapçada “semâ”ya tekâbül eder ki, anlamı yükselme, yüceliş, şeklindedir<sup>75</sup>. Yukarıda da ifade ettiğimiz üzere kelimeyi lûgat anlamıyla ele alırsak, Hocamızın kanatlanmış bir kuş gibi bulutlara yükselmesi ortaya çıkar ki, bu imkânsızdır. O zaman bu tabir, insanın kendi yüce aslına, yani yüksek değerler alanına yükselişini gösterir. Nitekim üçüncü mısradaki “arş ve kürsîyi kucaklaması”, onun yücelişinin vardığı noktayı gösterir. Tasavvuf istilâhında arş, altı cihetten münezzeh (soyut) bir mekân, bütün mah-lûkâtı içine alan yüce bir mahal, mü'minin kalbi gibi çok sayıda anlamı bulunan aşkın alana ait bir kavramdır<sup>76</sup>. Kürsî ise, emir ve yasak yeri<sup>77</sup>, fiilî sıfatların topluca ortaya çıktığı, ilâhî kudretin bulunduğu yer, idam-icâd ve emr-nehyin nüfûz mahalli olup, tafsil (ayrıntı) ve ibhâm (belirsizlik)ın menşeidir<sup>78</sup>. İşte Hocamız Ahmed Yesevî, bu arş ve kürsî ile kucaklaşma diye tanımladığı spiritüel tecrübeyi, sülûkunun ilk demlerinde yaşamış olmalıdır.

İnsan rûhu, kopup geldiği yüceliğe paralel olarak, sonsuz yetenekleri hâizdir. Sonlu olan akl ile, bu sonsuzu kavrama çabasına girişmek, diğer spiritüel tecrübeleri anlamada olduğu gibi, imkânsızdır.

Kalbî sezgi alanının tecrübelerini anlamak, ancak o alana girmek, yani o tecrübeyi yaşamakla mümkündür. Ruhta, sebep-sonuç ilişkilerine göre çalışan âlemin kanunları geçerli olmamasına karşılık, onun da kendine göre bağlı bulunduğu bir takım kurallar vardır. Ahmed Yesevî'nin yaşadığı spiritüel deneyim de, aklî açıdan ele alındığında abartılı imiş gibi gelen, göğe çıkma, arş ve kürsî pâyesini kucaklama tecrübeleri, ait olduğu alana göre değerlendirilmelidir. Ancak başta

74 Tehânevî, Kitabu Keşşâfî Istilâhâtî'l-Fünûn, Kalkûta 1862, c. II., s. 1563.

75 Lewis, Ma'lûf, el-Müncid, Beyrut 1973, s. 352.

76 Hasan eş-Şarkâvî, Mu'cemu Elfâzî's-Süfiyye, Kahire 1987, ss. 208-9.

77 İbn Arabî, Istilâhâtü's-Süfiyye (Cürcanî, Ta'rifât içinde), Kahire 1357, s. 244.

78 el Hafnî, Mu'cem, s. 106.

da açıkladığımız gibi, insanın, bu tür soyut alana ait tecrübeleri, belirli bir yaştan sonra yaşaması gerekir.

Bir yaşında:

Bir yaşında ervah manga ülüş birdi<sup>79</sup>

Mutasavvıfımız Ahmed Yesevî, tasavvufî tecrübelerinin ilki olarak, ruhlarla feyz yolu ile temasa geçmiş görüyor. "Ülüş birmek (nasib vermek)" feyz almak anlamına gelir. Nitekim Yunus Emre, bu konuda şöyle der:

Tecelliden nasib erdi kimine  
Kiminin maksûdu bundan içeri<sup>80</sup>

Ruhlardan feyze mazhar olanlar, gıdalarını, ruhen fizik-ötesi alandan alma durumunda demektir ki, bu, aslında Allah tarafından ihsân edilir<sup>81</sup>.

İki yaşında:

İki yaşta peygamberler kilip kördi<sup>82</sup>

Son Peygamber Hz. Muhammed(s)'in vefatından yaklaşık dört buçuk asır sonra yaşayan Hoca Ahmed Yesevî, ruhânî âlemde hayatlarını sürdüren peygamberlerin manevî ziyaretleri ile şereflenmiştir. Her peygamber güzel ahlâkla süslenmiştir. Ancak her birinde, ilk anda göze çarpan, dominant karakterde bir ahlâkî özellik bulunur. Meselâ, Hz. İsa'nın azizliği ve temizliği, Hz. İbrahim'in halillliği, Hz. İsmail'in teslimiyeti, Hz. Yahya'nın iffeti<sup>83</sup> gibi. Peygamberlerin, ruhânî âlemde bir kimse ile buluşmaları, kendilerindeki dominant özellikleri, o kimenin özüne transfer etmeleri şeklinde sonuçlanır.

Üç yaşında:

Üç yaşında çil-ten kilip hâlm sordı<sup>84</sup>.

Kırklar, veliler hiyerarşik silsilesinde, Allah'a yakın, gayb erenlerinden kırk velidir. Üçler, yediler de bu hiyerarşi içerisinde bulunurlar. Bu zevatın, Allah tarafından manevî idareye memur oldukları ileri

79 Divan, s. 10.

80 Uludağ, Süleyman, Tasavvuf Terimleri Sözlüğü, İstanbul 1991, s. 364.

81 Tehânevî, Keşşâf, c. II., s. 1117.

82 Divan, s. 10.

83 Altıntaş Hayrani, Tasavvuf Tarihi, Ankara 1986, ss. 22-3.

84 Divan, s. 10.



sürülür<sup>85</sup>. Hoca Ahmed Yesevî, üç yaşında kırklarla temasa geçmiş görüyor. Yani, onlarda bulunan ruhânî özelliklerden de istifâde etmiştir.

Dört yaşında:

Tört yaşında Hak Mustafa birdi hurma  
Yol körsettim yolga kirdi niçe gümrâh  
Kayda barsam Hızır Babam manga hemrâh  
Ol sebebdin altmış üçde kirdim yirge<sup>86</sup>.

Hoca Ahmed Yesevî'nin dört yaşındaki spiritüel tecrübeleri şunlardır: 1. Örnek (usve) olması hasebiyle Hz. Peygamber(s)'in rûhâniyetinden olumlu yönde istifâdelerde bulunması, 2. Sapmışları iştâd etmesi, 3. Hızır ile arkadaşlık yapması.

Tasavvufi yolda olgunluk kazanmanın vazgeçilmez şartı, sâlikin hâl ve davranışlarında, Hz. Muhammed(s)'i kendisine örnek edinmesidir. Bu husus Kurân-ı Kerim'de şu âyetle vurgulanmıştır: "Muhakkak Allah'ın Rasûlünde sizin için güzel bir örnek vardır"<sup>87</sup> O'nun hayatı, her türlü ifrât ve tefritten uzaktı. Kur'ân-ı Kerim'i en iyi anlayan ve yaşayan insandı. Prototip müslüman örneği idi. O, bu yönü ile, sufilerin örnek aldığı bir olgunluk timsâli idi<sup>88</sup>. Hoca Ahmed Yesevî de, kendisine Hz. Muhammed(s)'i örnek almış bir sâfidir. Nitekim, O'nun izinden gitmeye başlamasıyla birlikte, yoldan çıkmış kişilere doğru yolu gösterme gibi önemli İslâmî bir görevi ifâya yönelmiştir.

Hızır, İslâmî literatürde, üzerinde hayli tartışmalar bulunmakla beraber, halk arasında ve özellikle sâfîlerde âb-i hayat (ölümsüzlük suyu)'ı içerek kıyâmete kadar yaşama ayrıcalığını elde etmiş sâlih bir kul olarak kabûl edilmiştir<sup>89</sup>. İnanca göre, e, sıkıntılı zamanlarda yardım için veya tasavvufi bir hakikati göstermek, ilâhî sırları (ilm-i ledün) bildirmek için insanlarla temasa geçer, onlarla arkadaşlık yapar<sup>90</sup>. Kehf Suresi'nde ledün ilmini öğrenmek isteyen Hz. Musa'ya öğretmenlik yapan Hızır, yine aynı amaca yönelik olarak çeşitli sâfîlerle de beraber olmuştur<sup>91</sup>.

85 Pakahn, Mehmet Zeki, Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü, İstanbul 1983, c. III., s. 38.

86 Divan, s. 10.

87 Ahzâb (33), 21.

88 Altıntaş, Hayrani, Tasavvuf Tarihi, ss. 32-6.

89 Serrâc, Ebû Nasr, Kitâbü'l-Lüma', nşr.: A. Mahmûd Tâhâ Sürûr, Kâhire 1960, s. 332. Keklik, Nihat, İbn Arabî'nin Eserleri ve el-Fütûhât el-Mekkiyye, İstanbul 1974-1980, IIa, 81-2; IIb, ss. 289-290.

90 Gazalî, İhyâ, c. I., s. 302; c. III., s. 152; İmam-ı Rabbanî, Mektûbât, çev.: Hüseyin Hilmi Işık, İstanbul 1968, s. 468.

91 Bkz. Kehf (18), 60-82.

Diğer sûfiler gibi, Hoca Ahmed Yesevî de Hızır'dan istifâde etmiş görülüyor. Hocamız nereye gittiyse, yanında yol arkadaşı olarak Hızır'ı bulmuştur.

Ahmed Yesevî'nin şiirde "Hızır Babam" ifâdesine bakarak, Hızır'ın ona üstadlık, müşidlik yaptığını, yani maneviyat bilgileri verdiğini anlıyoruz. Zira tasavvufî literatürde "baba", müşid şeklinde değerlendirilir<sup>92</sup>.

Beş yaşında:

Biş yaşında bilim bağlup tâ'at kıldım  
Tatavvu'la rûze tutup âdet kıldım  
Kiçe kündüz zikrin aytıp râhat kıldım  
Ol sebebdin altmış üçde kirdim yirge<sup>93</sup>

Ahmed Yesevî, beş yaşında ta'ate yönelmiş, nafîle oruç (rûze) tutmayı alışkanlık hâline getirmiş, gece-gündüz Allah'ı anarak kalbî huzûr (râhat kıldım) halini elde etmiş görülüyor.

Tasavvufî olgunluk yolunda olanların takvâya yönelmesi, Kur'an'dan kaynaklanan bir temele dayanmaktadır: "... Şüphesiz sizin Allah katında en şerefli, en yüceniz, takvâda en ileri olanınızdır..."<sup>94</sup>. "Şu gerçek ki, insan için çalıştığından başkası yoktur"<sup>95</sup>. İslâm'da kimsenin kimseye bir üstünlüğü ve imtiyâzı yoktur. Üstünlük, kulun Allah'a kullukta derinleşmesi ile mümkün olur<sup>96</sup>. Ahmed Yesevî'nin tatavvu' (nâfile) oruçlara yönelişi, açlığın insanın ruhî gelişiminde ve arınmada oynadığı rol sebebiyledir. Az yeme, az uyuma gibi riyâzet uygulamaları nefisteki şehvî arzuları kırmak içindir. Tasavvufta riyâzetsiz sülûk düşünülmez<sup>97</sup>. Ancak, herkesin riyâzeti, nefsi yanının kuvvetli olup olmamasına göre şiddetli veya hafif olur<sup>98</sup>.

Zikir, kalbî itmi'nân ve huzûr sağlar. Nitekim bir âyet-i kerime bunu ifâde eder: "Dikkat, kalpler, Allah'ı zikir ile huzûra kavuşur"<sup>99</sup>. Yine bir hadiste, zikir ile Allah arasında bir perde bulunmadığı kayde-

92 Uluğaç, Süleyman, Tasavvuf Terimleri Sözlüğü, s. 80.

93 Divan, s. 10.

94 Hucurât (49) 13.

95 Necm (53) 39.

96 Altıntaş, Tasavvuf, s. 16.

97 Eşrefoğlu Rumi, Müzekki'n-Nüfûs, İstanbul 1976 (Divan yay.), ss. 364-5; Gölpınarlı, Abdülhakî, "Çile", İA.

98 Dehlevî, Şah Veliyyullah, Huccetullahi'l-Râliğa, Kahire trz., c. I., s. 54.

99 Ra'd (13), 28.]

dilir<sup>100</sup>. Yine çok çok zikre Kur'ân'da emir kipi ile yer verilmesi<sup>101</sup>, bu hususun önemini gösterir. Kur'ân'da çeşitli kalıplarda 275 defa geçen zikir kelimesi<sup>102</sup>, hatırlamak, anmak, öğüt almak vs. gibi anlamları bulunan bir kelimedir. Tasavvuf terminolojisinde, Allah'ı hatırlamayı, O'nu unutmamayı ifade eder<sup>103</sup>. Bu mısralarda bahsettiği gibi, mutasavvıfımız Hoca Ahmed Yesevî'nin çokça namaz, oruç ve zikre yönelişi, kendisini Allah'a yaklaştıracak amellerin önemine inandığını gösterir. İnsanın mânevî tekâmülünde, bu tür bedenî (dış) ve zihnî (iç) uygulamaların gerekli olduğu hususu, tasavvufî sülûk için vaz geçilmez görülür. Bu tür ibadet hayatına derûnî olarak girmeden, insan şahsiyetinin Kur'ânî-Nebevî doğrultuda yapılanması düşünülemez.

Altı yaşında:

Altı yaşda turmay kaçtım halâyıkđın  
Kökke çıkıp deis öğrendim melâyıkđın  
Dâmen kisip heme ehl ü alâyıkđın  
Ol sebebdin altmış üçde kirdim yirge<sup>104</sup>.

Tasavvufî sülûkta, toplum içinde (celvette) yaşamak esas olmakla birlikte, insanın ruhunu arındırması ve içe yönelişi gerçekleştirip kendi özüne ulaşması için, kısa bir süre toplumdan uzak kalması gerekir. Zihnî konsantrasyon, hâtıraların dağınıklığından kurtulma, Allah üzerinde murâkabe ve tefekkür, kesintisiz huzur ve zikir, yalnızlıkta (halvet) daha kolay sağlanır<sup>105</sup>. Fromm'un da ifade ettiği gibi, "yalnız kalabilme yeteneği, sevebilme yeteneğinin tek şartıdır"<sup>106</sup>. Suhreverdi, daha ilginç bir yaklaşımla halveti, insanlara arınmış olarak dönmenin ve bu hal ile onlarla uyuşmanın bir aracı şeklinde görür<sup>107</sup>.

Halk ile kaynaşacak ruh temizliğine ermek üzere yalnızlığa (halvete) çekilmek, tasavvufta Hz. Musa'nın kırk gün Tur'da Allah ile başbaşa kalışı<sup>108</sup> ve Hz. Peygamber(s)'in Ramazan'ın son on gününde itikâf yapmasına<sup>109</sup> dayandırılır.

100 Dehle: f, a.g.e., c. I., s. 159; c. II., s. 573.

101 Ahzâb (33), 41.

102 Muhammed Fuad Abdülbakî, el-Mu'cemü'l Müfehres, İstanbul 1982, ss. 270-5.

103 Altıntaş, Tasavvuf, s. 136; Uludağ, Tasavvuf Terimleri, s. 539.

104 Divan, s. 10.

105 Cebecioğlu, Ethem, Hacı Bayram Veli, Ankara 1991, s. 156.

106 Fromm, Erich, Sevmeye San'atı, İstanbul 1967, s. 106.

107 Suhreverdi, Şihâbüddin Ebû Hafs Umer, Avârifü'l-Ma'ârif, Mısır 1968, 53. bab.

108 Akşemseddin, Risâletü'n-Nûr, Süleymaniye, Hacı Mahmûd Efendi, no: 2863, v. 78b.

109 Aynı yer; ayr. bkz.: Eraydın, Selçuk, Tasavvuf ve Tarikatlar, İstanbul 1983, s. 61; Mevdûdî, Hz. Peygamber, çev: Ahmed Asrar, Ankara 1984, c. II., s. 108.

İşte Ahmed Yesevî'nin de halktan uzaklaşması (uzlet), melekût yüceliğine ulaşan iç âlemindeki engin boyutlara yükselip, o temiz öz ile temasa geçip arınmayı öğrenmesi (veya melekler gibi saflaşması), bu espiri ile izâh edilir. Kalbini her türlü maddî bağlardan kesen Ahmed Yesevî, meleklerden, melek gibi saf olmayı öğrenmiş, yani ruhunu arındırmıştır.

Yedi yaşında:

Yiti yaşda Arslan Babam izlep taptı (buldu)  
Her sır körüp perde birle büküp yaptı  
Bihamdillah kördüm didi izim öpti  
Ol sebebdin altmış üçde kirdim yirge<sup>110</sup>.

Rivâyete göre Arslan Baba sahabedendir. Hz. Peygamber(s)'den bir hurma emânet almış, onu Ahmed Yesevî'ye getirip teslim etmiştir<sup>111</sup>. Ahmed Yesevî, şiirinde bu hususa işâret etmektedir. Bu konu, Divan'ın başka yerlerinde biraz daha detay verilerek dile getirilmiştir.

Sır, gönül ehli ve keşif sahiplerinden başkasının idrâk edemediği hususlar, tasavvufî duygu ve bilgilere denir<sup>112</sup>. Arslan Baba, Ahmed Yesevî'de gördüğü sırları gizlemiştir. Bu husus göz önünde tutulursa, Ahmed Yesevî, bir takım sırlara sahiptir ve bu sırların saklanması lâzımdır. Bu sırlar sadece erbabına söylenebilir.

Manzûmede anlatılan ve Arslan Baba'nın Ahmed Yesevî'de görüp de öptüğü iz, acaba nedir? Bu, acaba Peygamber(s) Efendimiz'deki gibi, onun vücûdunda bulunan bir "ben" midir? Yoksa mânevî olarak belirli ahlâkî özellikleri üzerinde taşıyor olması mıdır? Yahut, ikisi arasındaki özel bir şifre midir? İşte bu hususu bilemiyoruz.

Sekiz yaşında:

Sikizinde sikiz yandın yol açıldı  
Hikmet ayt dip başlarımğa nûr saçıldı  
Bihamdillah pîr-i muğân mey içürdi  
Ol sebebdin altmış üçde kirdim yirge<sup>113</sup>.

Yol, Allah'a ulaştırıcı her şeyin sembolik ismidir<sup>114</sup>. Allah'a giden yollar, pek çoktur. Yolun sekiz oluşu, yolların ulaşacağı sekiz cenneti

110 Divan, s. 11.

111 Hoca Ahmed Yesevî, Divan-ı Hikmetten Seçmeler, haz.: K. Eraslan, ss. 16-7.

112 Uludağ, Tasavvuf Terimleri, s. 430.

113 Divan, s. 12.

114 el-Hafnî, Mu'cem, s. 168.

göstermek içindir. Tasavvuf istilâhı olarak pîr-i muğân, Hz. Muhammed (s)dir<sup>115</sup>. Aşk şarabını sunan hakiki kâmil mürşide de pîr-i muğân denir<sup>116</sup>. Mey içmek, aşkın gelebe çalmasını ifade eder<sup>117</sup>. Bu durumda şeyhimiz Hoca Ahmed, Allah'ın rızasına (sekiz cennete) giren yola girer, nurlara mazhar olur. Bu ilhâmî bilgi, onun içe doğuşa ve manevî aydınlamaya (illüminasyon) mazhar olduğunu gösterir. Bu nimete eren kişi, hikmetle konuşmaya başlar. Artık Hoca Yesevî, aşk şarabını içmekte, Mevlâsına duyduğu iştiyâkı artmaktadır.

Dokuz yaşında:

Tokuzumda tolğanmadım toğrı yolğa  
Teberrük dip alıp yördi koldım kolğa  
Kıvanmadım bu sözlerge kaçdım çölge  
Ol sebebdin altmış üçde kirdim yirge<sup>118</sup>.

Dokuz yaşında, Ahmed Yesevî, kendisini hâlâ noksan görüyor ve bunu doğru yola girmemiş olmakla belirtiyor. Bu, tasavvufî sülûk yolunda, mahviyet, tevâzu, kendini zelil ve değersiz görme ile ilgilidir<sup>119</sup>. Bir kimse kendisini olgun görürse, artık onun için ilerleme yolunda bir hedef kalmamış olur. Ama noksan görürse, daha ulaşacağı nice olgunluk hedefleri var demektir. En olgun varlık Allah'tır. Hiç bir insanî ferdin Allah olması düşünülemediğine göre, hiç bir kimsenin mutlak olgunluğa ulaşabildiğinden bahsetmesi, saçma olur. İnsan sürekli olgunluk yolunda ilerler ilerler. Ancak bu yolda nihâyet yoktur, tıpkı sahili bulunmayan okyanus gibi. Hoca Ahmed Yesevî'deki kendini noksan bulma halinin dayandığı espi, işte budur.

Ahmed Yesevî'nin çöle kaçması, yani insanlardan uzak, halvet hayatını tercih etmesi, kendi kendini murakabe ve muhasebe ile özelleştirmeye tabi tutması, bir takım, zikir, ibâdet, mücâhede ve riyâzetle kendini olgunlaştırması, içine girip yaşayacağı toplumun lehine bir davranıştır. Zira, toplumda olgun insanlara, her zaman fazlasıyla ihtiyaç vardır.

On yaşında:

On yaşında oğlan boldung kul Hâce Ahmed  
Hâcelikke binâ koyup kılmay tâ'at  
Hâce min dip yolda kalsang vâý ne hasret  
Ol sebebdin altmış üçde kirdim yirge<sup>120</sup>

115 Divân, s. 12.

116 Uludağ, Tasavvuf Terimleri, s. 384.

117 Aynı eser, s. 333.

118 Divân, s. 12.

119 Kâşânî, Abdürrazzâk, Istilâhâtü's-Sûfiyye, thk. tlk.: Mahmûd Kemal İbrahim Cafer, Mısır 1981, s. 80.

120 Divan, s. 12.

On yaşında, olgun biçimde ibadeti gerçekleştirememesine rağmen, ilmiye yoluna giren Ahmed Yesevî, "hocayım, bilim adamıyım" diye gurura kapılma durumunda, bir kişinin tasavvufi olgunluk yolunda ilerliyemeyeceğini beyân ediyor. Genelde, mal, mevki, şan, şöhret sevgisi, varlık duygusu gibi hususların olgunlaşmaya engel teşkil ettiği kabul edilir<sup>121</sup>. Bu yolda, mahv ve fakr duygusu, insanı olgunluğa gitmeye Allah'a yönelmeye vesile olur<sup>122</sup>. Ahmed Yesevî'nin ilim kibir ve gururu ile yolda kalmayı büyük hasret olarak nitelemesi, ilginç bir değerlendirmedir. Yine Hocamız Yesevî, ilim adamlığı ile İslâm'ı ciddi bir şekilde yaşamının başbaşa gitmesini, âlimin ilmiyle âmil olmasını ısrarla savunur. Ki bu, bilgi-uygulama uygunluğu açısından sağlıklı bir bütünleşmeyi gösterir.

On bir yaşında:

On birimde rahmet-derya tolup taşıdı  
Allah didim şeytan mindin yırak kaçdı<sup>123</sup>.

Bu beyitte, şu âyete telmih vardır: "Kim Rabman'ın zikrinden yüz çevirirse, ona bir şeytanı arkadaş veririz ve o şeytan onun ayrılmaz dostudur"<sup>124</sup>.

On iki yaşında:

Hay ü heves mâ vü menlik turmay köçti  
On ikide bu sırlarını kördüm muna<sup>125</sup>

Hoca Ahmed Yesevî, on iki yaşında, boş arzuların, sen-ben ikiliğinden kurtulmuş görülüyor. Bu suretle ikilikten kurtulan Hocamız, birliğe (tevhide) ermiştir. Allahü Tealâ bu konuda "(Ey Muhammed-s.-!) Nefsinin hevâsını tanrı edineni görmedin mi?"<sup>126</sup> buyurur. İşte sufinin, nefsin bu boş hevâsından kurtulması, huzûra ve tevhide erme yolunda önem arzeder. Çünkü huzur, kesrette değil, vahdettedir.

On üç yaşında:

Onüçümde nefs hevânı kolğa aldım  
Nefs başığa yüzming belâ karmap saldım<sup>127</sup>.

121 Bilmnen, Ömer Nasuhi, Dinî ve Felsefî Ahlâk Lügatçesi, İstanbul 1967, ss. 62, 106.

122 Sühreverdî, Avarifü'l-Me'ârif Tasavvufun Esasları, çev.: H.K. Yılmaz, İrfan Gündüz, İstanbul 1989, s. 615.

123 Divan, s. 13.

124 Zahruf (42), 36.

125 Divan, s. 13.

126 Casiye (45), 23.

127 Divan, s. 13.

Sülûk yolundaki mürid, iniş-çıkışlı (telvîn) bir rota izler. On ikisinde hevâ ve hevesten kurtulan Hoca Ahmed'in, bir yıl sonra nefis arzularına kapılıyor olması ve bu yüzden çok sayıda belâyâ mârûz kalması ilginçtir.

Kuşeyrî'nin de ifade ettiği gibi, nefis, kulun kötü huyları ve çirkin sıfatları, kötü his ve huyların yeni olan bir latîfedir<sup>128</sup>. Bu durumu ile nefis, kötülüğe meyledicidir. Bu yüzden kontrol altında tutulması gerekir. Nitekim Hz. Peygamber(s) bir duasında "Ey Rabbim, Beni bir ân bile nefsimle başbaşa bırakma" demiştir<sup>129</sup>. Bu iniş ve çıkışlar, nefis terbiyesinde her zaman olabilir. Ahmed Yesevî'de de bu iniş-çıkışları görüyoruz.

Ondört yaşında:

Tekebbürni yirge urup basıp aldım  
On tördümde toprak-sıfat boldum muna<sup>130</sup>.

Bu beytten Hoca Ahmed Yesevî'nin nefis hastalığından kibirden kurtulduğunu görüyoruz. On yaşında ilim hayatına başlayan Ahmed Yesevî'nin, o dönemdeki "Hâce min dip yolda kalsang vay ne hasret"<sup>131</sup> diye ifade ettiği ilim kibiri, gerçekten, on dört yaşında başına belâ olmuş görülüyor. Ancak Hoca Yesevî, büyülenmeyi tevazu ile, yani toprak sıfat olarak gidermiştir.

Onbeş yaşında:

On bişimde hûr ü gilmân karşı kildi  
Başın üzüp kol kavşurup ta'zîm kildi  
Firdevs athğ cennetidin muhzır kildi  
Didâr için barçasını koydum muna<sup>132</sup>.

Hocamız, Allah'a cennet arzusu ile yaparken, bu hali aşarak, Allah'a zâtı için kulluğa yöneliyor ki, ideal olanı da budur<sup>133</sup>.

Onaltı yaşında:

On altımda barça ervâh ülüş birdi  
Hay hay sizge mübârek dip Adem kildi  
Ferzendim dip boynum kuçup könglüm aldı<sup>134</sup>.

128 Kuşeyrî, er-Risâle, Kahire 1966, s. 44.

129 Ahmed İbn Hanbel, el-Müsned, (Çağrı. Yay.), c. v., s. 42; Mansur Ali Nasır, et-Tâc, Mısır trz., c.v., s. 128.

130 Divan, s. 13.

131 Aynı eser, s. 12.

132 Aynı eser, s. 13.

133 Tehânevî, Keşşâf, c. II., s. 947.

134 Divan, ss. 13-4.

Onaltı yaşında bütün ruhlarla görüşen Ahmed Yesevî, ebu'l-beşer Hz. Adem'in tebriğine mazhar olur. Tebrik acaba ne konudur? Şüphesiz, Ahmed Yesevî'nin ulaştığı veya elde ettiği mânevî dereceler, bu tebriğin konusunu teşkil etmektedir. Hz. Adem, tüm insanlığı kendi şahsında temsil eden ilk insandır. Ruhânî âlemden, Ahmed Yesevî'nin onunla karşılaşması, ayrıca ruhlardan nasib alması, onun rûhen kazandığı yeni kabiliyetleri gösterir.

Onyediyedi yaşında:

On yitimde Türkistan'da turdum muna<sup>135</sup>.

On yedide manevî bir tecrübeden bahsedilmiyor.

On sekiz yaşında:

On sekizde çil-ten birle şarab içtim  
Zikrin aytıp hâzır turup köğsüm tişt'im  
Rûzî kıldı cennet kizip hûrlar kuçtım  
Hak Mustafa cemâllerin kördüm muna<sup>136</sup>.

Hocamızın onsekiz yaş tecrübeleri kısaca şunlardır: a) Kırklarla aşk şarabı içmesi, b) Zikirle göğsünü deşmesi (zikr-i erre'de, göğüs, dize sürtündüğü için deşilir), c) Nasibe mazhar olup cennete girmesi, d) Hz. Muhammed (s)'i görmesi.

Ondokuz yaşında:

On tokuzda yitmiş makâm zâhir boldı.  
Zikrin aytıp iç ü tışım tâhir boldı  
Kayda barsam Hızır Babam hâzır boldı  
Gavsü'l-gıyâs mey içürdi toydum muna<sup>137</sup>.

Yesevî'nin ondokuz yaşındaki ruhî tecrübeleri:

a) Yetmiş makâm görmesi: Makâm, sâlikin çabasıyla ulaştığı merhaleye denir<sup>138</sup>. Makamlar, hâllerin aksine kalıcıdır. Tasavvuftaki yetmiş makâmın ilki tevbe, sonuncusu abdiyyettir. Şiire göre, Hocamız bunların hepsini elde etmiştir.

b) Ahmed Yesevî'nin zikir ile içinin dışının tertemiz olması. Yani o, zikirle maddî ve manevî pisliklerden arınmıştır.

135 Aynı eser, s. 14.

136 Aynı yer.

137 Divan, ss. 14-5.

138 Kuşeyrî, er-Risâle, s. 32; ayr. bkz.: Altıntaş, Tasavvuf Tarihi, ss. 51-4.



c) O, nereye varsa Hızır ile buluşmuştur. Ancak, ona "baba" dediğine bakılırsa, Hızır'ın onu irşâd ettiği ortaya çıkar. Zira tasavvuf terminolojisinde irşâd pozisyonunda olanlara "baba" da denir<sup>139</sup>.

d) Gavs: Kendisinden dua yoluyla yardım (himmet, istimdâd) istenildiği zaman, kutba "Gavs" denir<sup>140</sup>. Ahmed Yesevî, bu mısırada zamanın en büyük kutbundan (veya velisinden) manen istifâde etmiş, yani aşk şarabı içmiştir.

Yirmi yaşında:

Yaşım yitti yiğirmige ötdim makâm  
Bihamdillah pîr hidmetin kıldım tamâm  
Dünyadaki kurt u kuşlar kıldı selâm  
Ol sebebdin Hakk'a yavuk boldum muna

Mü'min irmes hikmet işitip yıglamaydur  
İrenlerni aytkan sözün tınglamaydur  
Âyet hadis mazmûnını anglamaydur  
Bol rivâyet arş üstide kördüm muna

Rivayetni körüp Hakk'a sözleştim min  
Yüz ming türlüğ melâyikke yüzleştim min  
Ol sebebdin haknı şöylep izleştim min  
Cân ü dilim anga fedâ kıldım muna<sup>141</sup>.

Sülûkta hizmet, mânen yol alabilmenin çok önemli şartlarından biridir<sup>142</sup>. Ahmed Yesevî Hocamız, bu hizmeti yirmi yaşında tamamlamıştır. Bu sûretle makâmlar aşmış, hayvanlarla konuşur hale gelmiş, selâmlaşmıştır. O, bu aşamada şu şekilde bir müşahede (vizyon) ye mazhar olmuştur: "Arş üzerinde şu rivayeti gördüm: Hikmet dinleyip ağlamayan erenlerin sözünü dinlemeyiz, Kur'ân ve âyetin ruhunu kavrayamayan mü'min değildir". Ruhî saflaşmayı elde eden sufiler, bir takım ilhamî bilgilere mazhariyet kesbederler. Ancak bu tür bilgi-de kriter olarak Kur'ân ve sünnete uygunluk aranır. Nitekim Ebû Süleyman Dârânî (ö. 215 / 830) bu konuda şöyle der: "Nice defalar, sufiler taifesine mahsus bir nükte ve hikmet kalbime düşer de, Kitab ve Sünnet'ten iki âdil şahit bunun doğruluğuna tanıklık etmedikçe, bunları günlerce kabul etmem"<sup>143</sup>. Hoca Yesevî, bu yaşta mahlûkât

139 Uludağ, Tasavvuf Terimleri, s. 80.

140 Cürcanî, Ta'rifât, s. 142; Şarkavî, Mu'cem, s. 235.

141 Divan, s. 14.

142 Gölpınarlı, Abdülbaki, Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri, s. 161.

143 Kuşeyrî, er-Risâle, s. 15.

ile konuşmuş, meleklerle karşılaşmış, Hakk'ı söylemiş, canını Hakk'a fedâ etmiştir.

Yirmi bir yaşında:

Kul Hâce Ahmed yaşıng yitti yigirme bir  
Ne kılğay sin günahların tağdın ağır  
Kıyâmet kün gazab kılsa Rabbım Kâdir  
Eyâ dostlar neçük cevab aygum muna

Hoş gayibdin kulakımğa ilhâm kildi  
Ol sebebdin Hakk'a sığınıp kildim muna  
Barça büzürg yığlıb manga in'âm birdi  
Ol sebebdin Hakk'a sığınıp kildim muna<sup>144</sup>

Hoca Ahmed yirmi bir yaşındaki tasavvufî tecrübelerinde mahv belirtleri gösteriyor. Bu mısralarda, ayrıca, havf hali sezilmektedir. Daha önceki senelere ait recâ hâlinin optimist karakteri, şimdi yerini havf'a (bir çeşit pessimist hâle) bırakmıştır. Havf'ın orijini Kur'an'a dayanır. Nitekim Allah, kendisinden korkulması gerektiğini bir takım âyetlerde vurgulamaktadır<sup>145</sup>. Havf, özellikle içinde bulunulan hâl veya gelecekle ilgili olur<sup>146</sup>. Hocamız, bu hâle bağlı olarak kendini levmetmekte, günahlarını dağlardan daha büyük bulmakta, kıyamet-teki yerini "gazab"a lâyık görmektedir. Hoca Ahmed Yesevî, bu şekilde kendini zelil, hakîr, mahvolmuş, zavallı, garib biri olarak anlatmaktadır. Bu tecrübenin ardından, ilhâma mazhar olan Ahmed Yesevî, ululardan ni'met alma şerefine ermiş görülüyor.

Yirmi iki yaşında:

Min yigirmi iki yaşda fenâ boldum  
Merhem bolub çın dertlikke devâ boldum  
Yalğan âşık çın âşıkka güvâh boldum.  
Ol sebebdin Hakk'a sığınıp kildim muna<sup>147</sup>.

Fenâ makâmı, Muhyiddin ibn Arabî'nin dediği gibi "kulun fiilini kendisine değil, Allah'a ait görmesidir"<sup>148</sup>. Yine, fenâ, kulun rezil ve zemmedilmiş ahlâktan kurtulması, övülen güzel huylara sahip olması

144 Divan, s. 15.

145 Al-i İmrân(3), 175; Nahl(16), 50; Ra'd (13), 28; Secde (32), 16.

146 Altuntaş, Tasavvuf Tarihi, s. 126.

147 Divan, s. 15.

148 Muhyiddin ibn Arabî, Istilâhâtü's-Sûfiyye (Ta'rifât içinde), s. 236.

dır<sup>149</sup>. Müridin kendisini şeyhinde fânî kılması denen ve kendi isteklerini, şeyhinin isteklerine paralel duruma getirmesi şeklinde tanımlanan hâl, Allah'da fenâya ermenin başlangıcı olarak görülür<sup>150</sup>.

Fenâya eren Ahmed Yesevî, kötü huyları kaybolup, iyi huylarla süslediği için, artık başkasına yük olmak şöyle dursun, yardım eden, yaralara merhem olan iyilikle dolu bir insan hâline gelir. Gerçek aşkı tattığı için, gerçek aşkla sahtesini ayırdedebilir hâldedir.

Yirmi üç yaşında:

Eyâ dostlar yaşım yitti yigirme üç  
Yalğan da'vâ tâ'atlarım barçası pûç  
Kıyamet kün ne kılğay min bürehne lûç  
Ol sebebden Hakk'a sığınıp kildim muna<sup>151</sup>.

Yirmi üç yaşında, Ahmed Yesevî'nin da'vâdan kaçtığı, yokluk duygusunda iyice derinleştiğini görüyoruz. Serrâc, "da'va"yı, benlik olarak veya nefsin sahip bulunmadığı şeye malik imiş gibi, ortaya çıkışı olarak değerlendiriyor<sup>152</sup>. Sâlik, bu durumda hakikatleri bilmekten mahrûm kahr<sup>153</sup>. Hoca Ahmed Yesevî, da'vâsının yalan, tâ'atlarının boş, kıyamet gününde sermayesi olmayan, çıplak zavallı, şaşî bir kişi olduğunu söylemekle kendi nefsinin âciz ve hor görmekte, hâlâ olgunluktan uzak kaldığını vurgulamaktadır. Noksanını bilmek gibi kemâl olmaz, fahvâsınca, bu hâl dıştan olumsuz gibi görünse de, muhtevâsındaki espri bakımından olumludur.

Yirmi dört yaşında:

Min yigirme törtte kirdim Hak'dın yırak  
Ahiretka barur bolsam kanı yerâk  
Ölgenimde yıglıp urung yüz ming tayak  
Ol sebebden Hakk'a sığınıp kildim muna  
Cenazemni arkasından taşlar atıng  
Ayakımın tutup südreğ gürge ilting  
Hakk'a kulluk kılmağdın dip yançıp tiging  
Ol sebebden Hakk'a sığınıp kildim muna<sup>154</sup>.

149 Kuşeyrî, er-Risâle, s. 36.

150 Şarkavî, Mu'cem, ss. 227-8; el-Hafnî, Mu'cem, s. 207.

151 Divan, s. 16.

152 Serrâc, Lüma', Kahire 1960, s. 428.

153 Şarkavî, Mu'cem, s. 141.

154 Divan, s. 16.

Hocamız, daha önceki hâline devamla nefsini kırmayı, suçlamayı, zelil görmeyi sürdürüyor. Kendisini a) Hak'tan uzak, b) Ahiret hazırlığı yapmamış, c) Ölünce, cesedi sopayla döğülmesi, taşlanması gereken bir günahkâr olarak görüyor. Hatta kendisini, cenaze töreni yapılmaya layık bile bulmuyor. Yesevî'nin bu ifâdeleri, zül, mahv, fakr, inkisâr, fenâ gibi duyguların insan üzerinde yaptığı ruhî etkiyi göstermesi bakımından çok anlamlıdır.

Yirmi beş yaşında:

Yazuk bilen yaşım yitti yigirme biş  
Sübhan igem zikr örgetip kögsümğni tiş  
Kögsümdeki girihlerim sin özüng yiş  
Ol sebebdin Hakk'a sığnıp kıldim muna<sup>155</sup>.

Bu mısralarda, Hoca Ahmed Yesevî, Allah'tan zikrin hakikatine ulaştırmasını niyaz ederek, zikri göğsüne (kalbine) iyice yerleştirmesi ve kalbindeki düğümleri (pislikleri) çözmesi için talepte bulunuyor. Buna, tasavvuf istilâhında "fenâ fi'l-mezkûr" denir. Sufinin bu durumda, şuurunun bütün bölümlerini Allah sevgisi ile doldurması ve o sevgi yerleştikten sonra, insanda nefsaniliğin kalmaması ve ilâhî kemalâta doğru yücelmesi söz konusu olur<sup>156</sup>. Zikrin, insanı zikredilene (Allah'a) doğru yükseltmesi gibi bir fonksiyonu vardır ki, bu durumda Hoca Ahmed'in dediği gibi, kulun kalbinde Allah'tan gayri her şey (mâsivâ) kaybolur.

Yirmi altı yaşında:

Min yigirme altı yaşda sevdâ kıldım  
Mansûr-sıfat didâr üçün gavga kıldım  
Pîrsiz yörüp derd ü hâlet peydâ kıldım  
Ol sebebdin Hakk'a sığnıp kıldim muna<sup>157</sup>.

Hoca Ahmed Yesevî, yirmi altı yaşında muhabbetullah'da öylesine derinleşmiştir ki Hallâc-ı Mansûr gibi, Allah yolunda, ölüm bahasına savaş vermiştir. Allah aşkına ulaşan kişi, Allah'ta fânî olduğu için, şeyh ve Hz. Peygamber'de fenâyı aşmıştır. Bu durumu ile o, artık şeyhinden ayrı (pîrsiz) dolaşmış, dertlere müptelâ olmuş hallere marûz kalmıştır.

155 Aynı yer.

156 Uludağ, Tasavvuf Terimleri, s. 540.

157 Divan, ss. 16, 17.

Yirmi yedi yaşında:

Min yigirme yiti yaşda pîrni taptım (buldum)  
Her sır kördüm perde birlen büküp yaptım  
Astânesin yastanıban iz'in öptim  
Ol sebebdin Hakk'a sığınıp kildim muna<sup>158</sup>.

Bu kıt'adan anlaşılın odur ki, Hocamız, sadece bir şeyhe hizmet etmemiş, olgunluk yolunda kendisine önderlik yapacak çeşitli mâneviyat üstadlarının peşinden koşmuştur. Bizim bildiğimiz şeyhleri, Arslan Baba ve Hâce Yusuf Hemedânî'dir. Bir de Hızır'dan üveysî olarak ders aldığı kendisi kaydeder<sup>159</sup>. Bu mısralarda adı geçen şeyhin Hoca Yusuf Hemedânî olmadığını zannediyoruz. Zira Ahmed Yesevî, bu kıt'adan itibaren, yer altına girdiği altmış üç yaşına kadar, adını zikretmediği bir başka şeyhe intisab ettiğinden bahsetmektedir. Tarihî olarak bildiğimize göre, onun ölene kadar hizmet ettiği şeyh, sadece Hemedânî değildir. Divan-ı Hikmet'in 14 ncü sayfasında "Bihamdillah pîr hizmetin kıldım tamam" dediği pîr kimdir? Buna cevap verme mevkiinde değiliz. Ancak yukarıda, "ben yirmi yedi yaşında pîri buldum" dediği Şeyh'in Hemedânî olmaması gerekir. Zira o, yirmi yaşında bir başka pîre hizmeti tamamlamış görülüyor. Hoca Ahmed, burada zikrettiği şeyhin her sırrını görüp kapatmış, eşğine yaslanıp, izini öpmüştür.

Yirmi sekiz yaşında:

Min yigirme sikiz yaşda âşık boldum  
Kiçe yatmay mihnet tartıp sâdik boldum  
Andın songra dergahığa lâyük boldum  
Ol sebebdin Hakk'a sığınıp kildim muna<sup>160</sup>.

Hoca Ahmed, yirmi sekizinde, muhabbetullah'da derinleşmiş, buna bağlı olarak gece uykularını terk ile çeşitli riyâzetler çekmiş, sonunda sıdk makâmına ermiştir. Onun erdiği sadâkat, tasavvufta, ni'met ve nikmet, safâ ve cefâ gibi konularda kalbin güç kazanması, değişikliğe uğramaması diye tanımlanır<sup>161</sup>. Sıdk ise, sır ve alâniyetin eşit halde bulunmasıdır<sup>162</sup> ki, bu, insanın olduğu gibi görünmesi veya görüldüğü gibi olması demektir. Şeyhimiz, bir takım riyâzetlerle, bu sıdk makamını elde etmiştir. Ona göre, Şeyhin yüce dergâhına ermek için

158 Divan, s. 17.

159 Aynı eser, ss. 14, 18.

160 Aynı eser, s. 17.

161 el-Hafnî, Mu'cem, s. 149.

162 Aynı eser, s. 150: Cürçânî, Ta'rifât, s. 116.

önce bu sıdk makâmının sahibi olmak gerekir. Sıdk makâmını elde etmek riyazete bağlı olduğu için, Şah Veliyyullah'ın da ifâde ettiği gibi, şehvî yönü kuvvetli olanın, çekeceği mihnet de ağır olur<sup>163</sup>. Ancak, şu hususa işaret etmekte yarar görüyoruz. Tasavvufî olgunluk yolundaki eğitimde, nefsin öldürülmesi değil, terbiye edilmesi esastır.

Yirmi dokuz yaşında:<sup>164</sup>

Bir kem otuz yaşka kirdim hâlm harâb  
Işk yohda bola'lmadım misl-i türâb  
Hâlm harâb bağrım kebab közüm pür-âb  
Ol sebeb'din Hakk'a sığnıp kıldım muna<sup>165</sup>.

Allah'ı sevmenin insandaki belirtileri, Hocamızda da tecellî etmiştir. Allah'tan ayrı kalmanın verdiği ıstırap ile hali harâb, ciğeri yanık, gözü yaşlı bir durumdadır. Bu, insanın ait olduğu özden ayrı düşmesiyle ortaya çıkan gariplik, tasa, keder, üzüntü, yani kısaca yabancılaşma (alienation)'dan başka bir şey değildir.

Otuz yaşında:

Otuz yaşında otun kılıp köydürdiler  
Cümle büzürg yığlp dünya koydurdılar  
Urup söğüp yalğuz Haknı söydürdiler  
Ol sebeb'din Hakk'a sığnıp kıldım muna<sup>166</sup>.

Hocamız, mâneviyat üstadlarının, eğitimi ile Allah'ı muhabbetle zikre koyulmuş görünüyor. "Cümle büzürg" yani maneviyat erenlerinin büyükleri, Hocamıza masiva'yı terkettirip, masivayı yaratan Allah'a yönlendirmişlerdir. Bu şekilde büyüklerin manevî yardımına himmet denir, bu bir lütuf, ikrâm ve ihsândır<sup>167</sup>. Büyüklerin himmeti büyük olur, tıpkı, küçüklerin himmetinin zayıf ve güçsüz olduğu gibi... Himmet, bir bâtinî güçtür; kalbin bütün ruhânî gücü ile Hak yönüne veya diğer yüce bir amaca yönelmesi ve kasıta bulunmasıdır<sup>168</sup>. Bu himmete eren Hocamız Ahmed Yesevî'nin hâli, kendi ifâdesi ile şudur:

163 Dehlevî, Şah Veliyyullah, Huccetullahi'l-Bâliğa, c. I., s. 56.

164 Divan'da, 29 yaş, kıt'adan da anlaşılacağı üzere atlanmıştır. Ancak bir sonraki kıt'anın 30 yaş, diye başladığı gözönünde tutulursa, ve manzumenin genel akışı, yaş atlaması olmadan cereyan ettiği düşünülürse, burada bir istinsah hatasının varlığından söz edebiliriz. Bizce bu kıt'adaki yaş 29 olmalıdır.

165 Divan, s. 17.

166 Aynı yer.

167 Baltacı, Tasavvuf Lügati, s. 90.

168 Bilmen, Dinî ve Felsefî Ahlâk Lügatçesi, s. 134.

Kul hâce Ahmed dünya koysang işing biter  
 Kögsündeki çıkkın âhıng arşka yiter  
 Can birende Hak Mustafa kolung tutur  
 Ol sebebdin Hakk'a sığnıp kildim muna<sup>169</sup>.

Otuz bir yaşında:

Otuz birde Hızır Babam mey içürdi  
 Vücûdumdın azâzilni pâk kaçurdı  
 Sevdâ kıldım yazuklarım Hak kiçürdi  
 Andın songra Hak yoluğa saldı dostlar<sup>170</sup>.

Ahmed Yesevî, üveysî yoldan, Hızır'la münasebet hâlinde ve ondan feyz almaya devam ediyor. Ondan mey içmesi, Allah aşkının derinliklerine daldığını veya Allah'a âşık olma yolunda kâbiliyetinin arttığını gösterir. Allah aşkının arttığı yerde şeytanî duygular (azâzil) insandan uzaklaşır, kaybolur. Allah, muhabbeti artan Ahmed Yesevî'yi bağışlamış, Hak yoluna sardırmıştır.

Otuz iki yaşında:

Otuz iki yaşda yitti Hak'dın fermân  
 Bendelikke kabul kıldım kılma arman  
 Can birürde bir gün sanga nûr-ı imân  
 Garîb cânım şadman bolub küldi dostlar<sup>171</sup>.

Bast hâli, ilâhî rızâyâ erme ile birlikte ortaya çıkıyor. Allaha kavuşma muştusu olan bu durum, Ahmed Yesevî'yi sevindirir, yüzünü güldürür. Burada Fecr suresinin sonlarındaki şu âyetleri görür gibi oluyoruz: "Ey huzura kavuşmuş nefis! Hoşnut etmiş ve hoşnut edilmiş olarak Rabbine dön. Katıl kullarımın arasına, gir cennetime!"<sup>172</sup>. Ondaki bu hâlin tezâhürü, kendi ifâdesi ile şu şekildedir:

Hâlıkımdın haber yitti şâkir boldum  
 Her kim sögti belki tipti sâbir boldum  
 Bu âlemde hiç uhlamay hâzır boldum  
 Hay ü heves mâ vü menlik kitti dostlar<sup>173</sup>.

169 Divan, s. 18.

170 Ayn yer.

171 Ayn yer.

172 Fecr (89), 27-30.

173 Divan, s. 19.

Otuz üç yaşında:

Otuz üçde sâkî bolub mey üleşdim  
Câm-ı şarâb kolğa alıp toya içtim  
Leşger tüzüp şeytan birle köp uruştım  
Bihamdillah iki nefsim öldi dostlar<sup>174</sup>.

Tasavvuf terminolojisinde sakî mürşid, mey ilâhî tecellî ve cezbe-yi<sup>175</sup> ifâde eder. Bu manzumedeki arlatımlarda, Hoca Yesevî'nin irşâd makâmına oturduğunu anlıyoruz. Ve artık Hocamız, ölmeden ölmenin sırrını elde etmiştir. Başta Yunus Emre olmak üzere hemen bütün mutasavvıflarda gördüğümüz "ben" ve "aşkın ben" diyebileceğimiz insanda iki nefsin bulunduğu hususu<sup>176</sup>, Ahmed Yesevî'de de görülmektedir. İki nefsin ölmesinden maksad, onun hayvanî nefsinin ölmesi bu dünyadan geçmesi, ilâhî nefsinin (aşkın ben) ölmesi de âhiretten geçmesidir. Dolayısıyla da o, hedefini sadece Allah'a yönelttiğini belirtmiş oluyor.

Otuz dört yaşında:

Otuz dörtde âlim bolup dânâ boldum  
Hikmet ayt dip Sübhân idi güyâ boldum  
Çil-ten birle şarab içdim hemrâh boldum  
İç ü tışım Hak nurğa toldi dostlar<sup>177</sup>.

Ahmed Yesevî'nin hocası Yusuf Hemedânî, güçlü bir âlim, bir Hanefî fakihidir. Yesevî, ondan hem fıkıh, hem de tasavvuf öğrenmiştir. Yani onun zahirî ve batınî ilimlerdeki hocasıdır. Ahmed Yesevî'nin dânâ (âlim)lik mertebesine erişti, onun İslâm'ın ilmî yönüne hâkim olduğunu gösterir. Bizce, bilim adamlığı yönü ile tasavvufî yönünün aynı anda onda bulunması, onun en önemli yanındır.

Hikmet, eşyanın vücûdda bulunan hakikatlarını anlatan bir ilimdir. Bu âli değil nazârî bir ilim olup insanın gücü ölçüsünde ortaya çıkar<sup>178</sup>. Hocamız, "hikmet"li söylemeye, Allah'ın kendisine "söyle" demesiyle başlamıştır. Yesevî geleneğini Anadolu'da temsil eden Hacı Bayram Veli, bu şekilde hikmetli şiir söylemeyi, evliyanın kerameti olarak tanımlamıştır<sup>179</sup>. Zira bu, Allah'ın sevdiği kuluna verdiği ilhâmla

174 Aynı yer.

175 Uludağ, Tasavvuf Terimleri Sözlüğü, s. 333.

176 Çubukçu, İbrahim Ağâh, Yunus Emre ve Felsefesi, Ankara 1992, ss. 20-21.

177 Divan, s. 19.

178 Cürcanî, Ta'rifât, s. 81.

179 Cebecioğlu, Ethem, Hacı Bayram Veli, ss. 156. vd.



ortaya çıkar. Mutasavvıfımız, kırklarla cezbe ve muhabbet şarabından nûş etmeyi sürdürüyor ve bunun sonucu olarak bütün vücudu nurla doluyor, gözükmetedir.

Otuz beş yaşında:

Otuz bişde mescid kirib devrân sürdüm  
Tâliblerge ışk dükkânın tola kurdum  
İğri yolğa her kim kirdi söğtüm urdum  
Aşıklarğa Hak'dın müjde yitti dostlar<sup>180</sup>.

Şeyhimiz artık, mürşidlikte, dervişlerin maneviyat eğitimi ile meşguldür. Mescide girmiş, oraya gelen herkesle temas hâlinde bulunmuştur. Tâliblere aşk dükkânı kurmuş, onları Allah'ı sevmeye, Allah'ı da onları sevdirmeye çalışmıştır ki şeyhin görevi de budur<sup>181</sup>. Yanlış yola girenleri dil ve el ile ikaz eden Ahmed Yesevî, en-nehyu ani'l-münker görevini de üstlenmiştir.

Otuz altı yaşında:

Otuz altı yaşda boldum sâhib-kemâl  
Hak Mustafâ körsettiler manga cemal  
Ol sebebdin közüm yaşlığ kâmetim dal  
Işk hançeri yürek bağrım tildi dostlar<sup>182</sup>.

Hoca Ahmed Yesevî, otuz altı yaşında kemalât yolunda zirveler kat'etmektedir. Artık O, hayru'l-beşer olan Hz. Muhammed(s) ile ruhânî âlemde görüşme nimetine de ermiştir. Aşk elinden ıstıraplarla kıvranan Hocamız, boyu dal gibi ince kalmış, zayıflamış, gözü yaşlı hale gelmiştir. Çünkü aşk ağlatır. Aşık, aslından ayrı kalmanın derin bilincini yaşamaktadır. Ona ıstırap veren de budur. Yani ayrılığın yakıcı hasretidir. Bu yabancılaşmadan kaynaklanır<sup>183</sup>.

Otuz yedi yaşında:

Otuz yiti yaşka kirdim uyğanmadım  
İnsâf kılıp Allah sarı tolğanmadım  
Seher vaktde zârî kılıp ingrenmedim  
Tevbe kıldım hâcem kabûl kıldı dostlar<sup>184</sup>.

180 Divan, s. 19.

181 el-Hafnî, Mu'cem, s. 143.

182 Divan, s. 19.

183 Çubukçu, İbrahim Agâh, Yunus Emre ve Felsefesi, ss. 23-27.

184 Divan, ss. 19-20.

Diğer dörtlüklerde de sık sık tesâdüf ettiğimiz gibi, Ahmed Yesevî, hâlâ uyanamamaktan (gafletten), lâyıkiyla Hakk'a yönelemekten şikâyet ediyor. Bir sufi için, seher vakti çok önemlidir. Seher vakti, teheccüd namazının kılındığı vakit olup, sabah namazının başladığı imsâkten öncedir. O, "seher vakti ağlayarak, inlemedim" derken, o demi gereği gibi değerlendirememenin ıstırabını dile getirir. Burada, artık gözyaşlarının sona erdiği temkîn makâmı veya mahv dediğimiz kulun yaptığı amelleri küçük görmesi yok sayması hâli de söz konusu olabilir. Seher (teheccüd) vakti için Kur'an-ı Kerim'de, Allah şöyle der: "Şüphesiz gece kalkışı (kalp ve uzuvlar arasında) tam bir uyum'a ve sağlam bir kırâate el erişlidir"<sup>185</sup>. Yine bir âyet: "gecenin bir kısmında uyanarak sana mahsus bir fazlalık olmak üzere, namaz kıl. Rabbinin, seni övgüye değer bir makâmâ göndereceğini umabilirsin"<sup>186</sup>. "Ey örtüsüne bürünen (Resûlüm)! Geceyi tamâmen değil de yarısını, yahut yarıdan az eksliğini veya fazlasını, yatmadan (ibâdetle) geçir. Ve Kur'an-ı Kerim'i tane tane oku"<sup>187</sup>. İşte bu âyetler sufileri geceyi uykusuz kalp, ibâdet, zikir ve Kur'an-ı Kerim tilâvetine yöneltmiştir<sup>188</sup>. Son mısradâ, tevbesinin kabul edilmesini zikrettiğine göre, onu, içinde bulunduğu bu hâlden daha ileri bir hâle yükselmiş kabul edebiliriz.

Otuz sekiz yaşında:

Otuz sikiz yaşka kirdim ömrüm ötti  
Yığlamay mu öler vaktim yavuk yitti  
Ecel kilip peymânesin manga tuttu  
Bilmey kaldım ömrüm âhir boldı dostlar<sup>189</sup>.

Istırap devam ediyor. Hocamız, ömrünün çok çabuk geçmesinden şikâyetçi gözüküyor. Vakit tasavvufta çok önemlidir. Sufi için vakit, müstakbel ve mazi endişelerinden kurtulup, Allah'tan gelen bir vâridin sırrının sûfide aydınlanması ve Hak ile hoş olması hâlidir<sup>190</sup>. Hak ile beraber olmaya vakit, denir. Hak ile beraberliğin bulunmadığı demlere vakit denmez. Sufiler, vakti kılıç gibi keskin olarak değerlendirirler<sup>191</sup>.

185 Müzzemmil (73), 6.

186 İsrâ (17), 79.

187 Müzzemmil (73), 1-4.

188 Altıntaş, Tasavvuf Tarihi, ss. 30-1.

189 Divan, s. 20.

190 Altıntaş, a.g.e., s. 55.

191 Kuşeyri, er-Risâle, s. 31.

Otuz dokuz yaşında:

Otuz tokuz yaşka kirdim kıldım hasret  
 Va diriğa ötti ömrüm kanı tâ'at  
 Tâ'atlıklar Hak kaşıda hoş sa'âdet  
 Kızıl yüzüm tâ'at kılmay saldı dostlar<sup>192</sup>.

Yukarıda ifâde ettiğimiz gibi Hoca Ahmed Yesevî, Allah'ın kendisine verdiği "zaman" nimetini hakkıyla değerlendiremediğini düşünerek, pişmanlık duygularını ifâde eder. Hayatını tamamen ibadetle ve topluma hizmetle geçiren böyle ihlâşlı bir kulun, amelini boş ve yok görmesi, kendini ibadet kibriden kurtarması, varlık duygusundan uzaklaşması da, bir olgunluktur. Bu şekilde, nefisteki varlık ve benlik duygularını silme, yerine iyi özellikleri yerleştirme, tasavvufta, mahv olarak değerlendirilir<sup>193</sup>. "Kızıl yüzüm" ifadesine bakarak, Hocamızın sarışın olduğunu söyleyebiliriz.

Saç u sakal hûb akardı könglüm kara  
 Rûz-ı mahşer rahm itmeseng hâlm tebâh  
 Sanga ayân amelsiz min köptür günah  
 Cümle melek yazuklarım bildi dostlar<sup>194</sup>.

Hocamızda aynı mahviyet devam ediyor. Yesevî geleneğini, şiirleriyle Anadolu topraklarında sürdüren Hacı Bayram Veli de mahv (yokluk) duygusuyla, yüksek mertebelere erdiğini şu dizeleri ile belirtir:

Elfakru fahrî elfakru fahrî  
 Demedi mi âlemlerin fahrî  
 Fakrını zikret fakrını zikret  
 Mahv u fenâda buldu bu gönlüm<sup>195</sup>.

Bir Hadis-i Şerif'te şöyle zikredilir: "Tevazu göstereni, Allah yükseltir"<sup>196</sup>. Sufiler, İmam-ı Rabbânî'nin de ileri sürdüğü gibi, kendilerini köpeklerden ve kâfirlerden bir aşağı görmüşlerdir. Zira köpek, âhirette hesaba çekilmeyecek, kafir ise son demlerindeki tevbesi sebebiyle kurtulabilecektir<sup>197</sup>. Yine Cübeyr b. Nefir'in, en kötü kibir olarak,

192 Divan, s. 20.

193 Kuşeyrî, er-Risâle, s. 39.

194 Divan, s. 20.

195 Cebecioğlu, Ethem, Hacı Bayram Veli, s. 70.

196 Aclunî, Keşfül-Nafâ, c. II., s. 242.

197 İmam-ı Rabbânî, Mektubât, c. I., s. 222.

“ibâdet kibri”ni görmesi<sup>198</sup>, Hocamız Ahmed Yesevî’de de ma’kes bulmuş görülüyor. O çok ibâdet ettiği halde, şüirlerinde sanki hiç ibâdet etmemiş, Allah’a layık amel yapmamış gibi anlatımlara yöneliyor. Faizî, bir şüirinde tevazuyu şöyle öğer:

O rütbe, mürtefi bünyâddır kasr-ı tevâzu k’im  
Riyâz-ı cennete nezzâre kabildir zemîninden<sup>199</sup>.

Kırk yaşında:

Kul hâce Ahmed kırkğa kirding nefsingni kırk  
Munda yığlap âhirette bolgil arık  
Post-ı iman şeri’atdur, mağzi tarîk  
Tarîk kirgen Hak’dın ülüş aldı dostlar<sup>200</sup>.

İlk iki mısradada, nefsini iyice kırmayı sürdüren Ahmed Yesevî, “...Az gülüp, çok ağlasınlar...”<sup>201</sup> âyetine dayanarak bu dünyada çok ağlamanın, âhirette gülmeye vesile olacağını savunur. Şeriat, imanın postu, yani zahiri iken, tarikat batını, özü olmaktadır. Ona göre, tarikata giren kişi, özüne dönmüş, ashna kavuşmuş ve nasibini almış demektir. Bu şekilde o, diğer sufilerde görüldüğü gibi, şeriat, tarikat, hakikat, iman gibi kavramları ayrı olarak değil bir görür<sup>202</sup>.

Kırk bir yaşında:

Kırk birimde ihlâs kıldım yol tapay dip  
İrenlerdin her sır körsem min yapay dip  
Pir-i muğân izin alıp min öpey dip  
Zâtı uluğ hâcem sığnıp kildim sanga<sup>203</sup>

İhlâs, garazsız muhabbet, kalp saflığı, hüsn-i niyyet, yapılan bir işte gösterilen samimiyet, amelin pisliklerden arınması, içte ve dışta eşit olması demektir; ayrıca Allah’tan gayri her şeyden sıyrılmaya da ihlâs denir<sup>204</sup>. İhlas kulluğun vazgeçilmez şartıdır. Hocamızında ifâde ettiği gibi, ihlâsa yapışanın gittiği yol, doğrudur. Ona göre, görülen sırların saklanması ve müşidinin izinin öpülebilmesi (yani şeyhine amelen, kavlen ve fikren uyulabilmesi) ancak ihlâsla mümkün olmaktadır.

198 Ebû Nuaym İsfehânî, Hilyetü'l-Evliyâ, Mısır, 1932, c. III., s. 180.

199 Bilmen, Dinî ve Felsefî Ahlâk Lügatçesi, s. 29.

200 Divan, s. 21.

201 Tevbe (9), 82.

202 Dehlevî, Şah Veliyyullah, Altaf el-Kuds, ss. 23-4.

203 Divan, s. 21.

204 Cürcânî, Ta’rifat, s. 8; Bilmen, Dinî Felsefî Ahlâk Lügatçesi, s. 7.

Kırk iki yaşında:

Kırk ikide tâlib bolub yolğa kirdim  
İhlâs birle yalğuz Hakk'a köngül birdim  
Arş ü kürsî levhdin ötüp kalem kizdim  
Zatı uluğ hâcem sığnıp kildim sanga<sup>205</sup>.

Hocamız irşâd makâmında olduğu halde, kendini yola yeni girmiş bir tâlip gibi görüp, ihlâsla sadece Allah'a gönül vermiş, mânevî âlemde arş, kürsî, levh ve kalem'i görmüştür. Ahmed Yesevî'ye göre, ihlâsh olmak, kendini yolun başında gibi görmek, mahviyet içinde bulunmakla ortaya çıkar.

Kırk üç yaşında:

Kırk üçünde Hakkı izlep nâle kıldım  
Köz yaşımını akuzuban jale kıldım  
Beyâbanlar kizip özüm vâle kıldım  
Zâtı uluğ hâcem sığnıp kildim sanga<sup>206</sup>.

Bu mısralarda, Ahmed Yesevî'nin, öze yönelmenin en önemli vasıtası olan aşkı derinliğiyle yaşadığı görülüyor. Hakk'a uyararak ah ü zâr etmek, göz yaşı dökmek ve çöller gezip şaşkın, garip kalmak, öze duyulan uzaklık hissini şiddetinden kaynaklanan hâllerdir. Âşık olan kişi, sahralarda bir takım sebeplerden kurtulma, sevdiği Hak ile başbaşa olma ve O'nunla teselli bulma yoluna girer. Allah'ı verdiği nimetler sebebiyle sevmek, nisbeten daha noksan bir sevgidir. Hocamız, Kâşânî'nin de ifade ettiği gibi, Allah'ı sırf zâtı için garazsız bedelsiz olarak sevmektedir. Ki bu, diğer bütün sevgilerin kaynağıdır<sup>207</sup>. Zâtî sevgiye ulaşanlar, ya toplum içinde Allah ile mânevî ıssızlık çöllerinde başbaşadır veya maddeten toplumdan ayrılıp, yalnızlık ve garipliği içten duyduğu bâdiyelerde gezinti yapmaktadır. Bâdiyelerde, ekmek, su, insan, hayvan hattâ çoğu zaman bitki bile bulunmaz; işte kul, aneak burada her türlü maddî sebeplerden kurtulmuş, Allah ile arada bir vasita bulunmadan başbaşa kalmıştır. İskât-ı vesâil orada tam olarak gerçekleşir<sup>208</sup>.

Kırk dört yaşında:

Kırk törtümde muhabbetni bâzârıda  
Yakam yırtım yığlap yördüm gülzârıda  
Mansûr yanghğ başım birib ışk dârıda  
Zâtı uluğ hâcem sığnıp kildim sanga<sup>209</sup>.

205 Divan, s. 22.

206 Aynı yer.

207 Kâşânî, İstılâhâtü's-Sûfiyye, ss. 78-9.

208 Altıntaş, Tasavvuf Tarihi, s. 83.

209 Divan, s. 22.

Allah aşkından çoşan yakasını yırtan, feryad eden Ahmed Yesevî, aşkın gül bahçesinde gezen ve Hallâc-ı Mansûr gibi, çilelerin adamı ölümüne hazır bir erdir<sup>210</sup>. Allah'ın aşkına düşen kişi bütün çile ve dertlere tahammül edebilir, hâle gelmiştir. Âşkın hayatında dikenler yoktur. Güller, güzellikler, hayırlar, iyilikler, kemâller vardır. Âşık, cennetteki kalbi huzûr ve itmi'nânı, insân boyutunda olmak üzere ölmeden önce bulmuştur. Yani ölmeden önce ölerek spiritüel dünyasındaki cennetin mânevî meyvelerini devşirmek ve onlarla gıdalanmakla meşğuldür.

Tasavvufta, "Hallâc" bir aşk eri sembolü olarak kullanılır. Onun Allah aşkı uğruna canını verdiği "dârağacı", "dâr-ı mansûr" olarak, bütün sûfilerin "cânından geçmeleri"nin sembolik ifade biçimidir<sup>211</sup>.

Kırk beş yaşında:

Kırk bişimde sindin hâcet tilep kildim  
Tevbe kıldım her iş kıldım hatâ kıldım  
Yâ ilâhım rahmetingni uluğ bildim  
Zatı uluğ hâcem sığnıp kildim sanga<sup>212</sup>.

Hocamız, Allah'tan hâcet dileğinde bulunmakta, ancak olgun bir sûfinin Allahtan başkasına, başka putlara ihtiyac duymamaktadır. Onun dileği kanımızca, Allahın hoşnutluğunu kazanmak olmalıdır. Şeyhimiz, onca olgunluğuna rağmen nefsinin tebrie etmiyor, hâlâ hatalı, kusurlu ve noksan görerek tevbe ediyor. "Allah'a firâr ediniz..."<sup>213</sup> âyetinin mânâsına uygun olarak, her fırsatta nefsinin noksanlığından, Mevlâsına doğru kaçıyor. İnsan korktuğu bir şeyden firâr eder. Ayetteki espiri, nefsin hevasının insanı Allah'ın rızasından uzaklaştıracak derecede ilahlık yönüne sahip bulunmasına dayanmaktadır, diyebiliriz. Zira bir ayette Allah "Ey Muhammed(s.)! nefsinin hevasını ilâh edineni görmedin mi?"<sup>214</sup> İşte insan, bu puttan, Allah'a kaçmaktır. Şeyhimiz "Benim acımam herşeyi kuşatmıştır"<sup>215</sup> âyetinin bilincine ermiştir. Bu şekilde olan sufi, bütün mahlûkata (hayvan, bitki, insan vs.) bu acımayı yaygınlaştırmıştır. Tasavvufî açıdan Allah'ın iki türlü acıması söz konusudur. 1.) Rahmet-i İmtinânî: Allah'ın salih amel sahibi veya ibadet edip etmemesine bakmaksızın bütün herkese olan acıması, 2.) Rahmet-i Vücûdiyye: Allah'ın muttakî

210 Altıntaş, Tasavvuf Tarihi, ss. 73 vd.

211 Gölpınarlı, Abdülbaki, Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri, s. 83.

212 Divan, s. 22.

213 Zariyat (51), 50.

214 Furkan (25), 43.

215 A'râf (7), 156.

kullarına âhirette va'dettiği rahmet.<sup>216</sup> Acımanın insan yaratıcılığı üzerindeki katkısı büyüktür.

Kırk altı yaşında:

Kırk altımda zevk u şevkım tolup taşdı  
Rahmetingdin katra tamdı şeyhten kaçtı  
Hakdın ilhâm refik bolup bâbın açtı  
Zatı uluğ hâcem sığnıp kildim sanga<sup>217</sup>.

Tasavvuf terimi olarak zevk, ilâhî tecellilerin yavaş yavaş zuhûra gelmesi ve tecellî başlangıcı<sup>218</sup>, Allah'ın velî kullarının kalplerine attığı irfân nuru ki, velî bu nûr vasıtasıyla Hak'ı bâtıldan ayırır<sup>219</sup>. Bu durumda Hocamız, kırk altı yaşında tecellilere veya irfân nûrlarına mazhar olmuş görülüyor. Sonuçta bu, Allah'ın rahmetiyledir. Şeytan, Allah'ın rahmetinden koğulmuş (racîm) tür. Ahmed Yesevî işte bu şeytanın vesvese ve iğvâsından kurtulmuş, dolayısıyla şeytanî fikirlerden arınmıştır. Kur'ân-ı Kerim'de, takva sahiplerine Allah tarafından, kendisine ulaşan yolların açılması, doğru yolun gösterilmesi ile ilgili şu âyetler dikkat çekicidir: "Eğer takvalı bir hayat sürerseniz, size furkânı (Hakkı bâtıldan ayırdetme özelliğini) bahşederiz"<sup>220</sup>. "Uğrumuzda çaba gösterenleri, (bize ulaşacak) yollarımıza ulaştırırız"<sup>221</sup>. Bu âyetlerin ifade ettiği gibi, dinî yaşantısında incelik ve hassaslık boyutuna ulaşmış kimseler (muttakiler)de, bir tür doğru yola sevkedici, sezgisel karakterde özellikler gelişir. Buna belki ilhâm, belki de hads denebilir, ki netîcesi bakımından, bu, içte vukû bulan bir doğuştur. Şiirden anladığımız kadarıyla Ahmed Yesevî'de bu hâl meydana gelmiş ve Allah ona "bâbın" (yani kapısını, kendine ulaşan yolu) açmıştır. Şüphesiz, Allah'ın kendisine bu şekilde kapı veya yollar (sübül) açtığı kişi, O'nun rızasına ermiş demektir.

Kırk yedi yaşında:

Kırk yitimde yiti yakdın haber yitti  
Sakî bolub câm-ı şarâb hâcem tuttu  
Şeytân kilip nefis hevânı özi yuttu  
Zâtı uluğ Hâcem sığnıp kildim sanga<sup>222</sup>.

216 Kaşanî, Istılâhât, s. 149.

217 Divan, ss. 22-23.

218 Sülemî, Ebû Abdurrahmân, Tabakâtü's-Sûfiyye, Kahire 1949, s. 498.

219 Cürcanî, Tarîfât, s. 95.

220 Enfâl (8), 29.

221 Ankebût (29), 69.

222 Divan, s. 23.

Yanan kavrulan Hocamız, yine aşkın sarhoş edici özelliğine marûz kalıyor. Daha önce, Allah'ın rahmeti sonucu kaçan şeytân, sanki tekrar hocamıza musallat olmuş görülüyor. Burada, dikkat edilirse, Ahmed Yesevî, yazdığı otobiyografik psiko-tarihinde, kendisini asla Peygamberler gibi günahattan azâde (ma'sûm) görmüyor ve özellikle de göstermiyor. Yani o, bir kuldur ve hatâdan berî değildir, günaha kapalı değildir. Zira, nefis ve şeytanla uğraş vermesi konusundaki ifâdeleri, bu espiyriyi göstermektedir.

Kırk sekiz yaşında:

Kırk sikizde aziz candın bîzâr boldum  
Güneh derdi kesel kıldı bîmâr boldum  
Ol sebebdin Hak'dın korkup bîdâr boldum  
Zâtı uluğ Hâcem sığnıp kildim sanga<sup>223</sup>.

Yukarıdaki mısralarda, bu dünyâ, Hocamıza ağır gelmeye başlamış görülüyor. Maddî beden Allah'a kavuşmada en büyük engel, aşılması ve çekilmesi gereken bir çiledir. Tıpkı vefât ederken "bu çilesi bol dünyadan ayrılıyor" diyen Ebû Hâmidüddin Aksarayî gibi<sup>224</sup>, Ahmed Yesevî de, bir an önce madde sıkıntısını üzerinde atmak istemektedir. Madde dünyası, insanın özüne yabancılaşma sebebidir. Onun aşılması, tam anlamıyla, ölümle mümkün olmaktadır. Bu yüzden her Allah âşığı, ölümü Allah'a kavuşma vasıtası olarak görür. "Biz O'na mahsusuz ve O'na döneceğiz"<sup>225</sup>.

Günah şuuru oldukça derinleşen Hocamız, bu durumda kabza tutulmuş görülüyor. Kendi tâbiriyle o, bîmâr (yani hasta) olmuştur. Bu mısralardan, havf duygusunun itici gücünün, onun Allah'a yönelmesine sebep olduğu anlaşılıyor. Onun günahattan korkması, cehennemde yanma korkusu değil, cehenneme girip Hakk'ı görme nimetine mazhar olamama, o güzel Mevlasına kavuşamama endişesi sebebiyledir. Bilindiği gibi, Allah cehennemden değil, cennetten görülecektir<sup>226</sup>.

Kırk dokuz yaşında:

Kırk tokuzda ışkıng tüşti köyüp yandım  
Mânsûr-sıfat haly ü hişdin kaçıp tandım  
Türlüğ türlüğ cefâ tıgdi boyun sundım  
Zâtı uluğ Hâcem sığnıp kildim sanga<sup>227</sup>.

223 Aynı yer.

224 Corulu, Şinasi, Fmir Sultan, (Tercüman 1001 Temel Eser, no: 8), yrz., trz s. 154.

225 Bakara (2), 156.

226 es Sabûni, Nureddin, Mâtüridiyye Akaidi, çev. Bekir Topaloğlu, DİB yay., s. 97.

227 Divan, s. 23.



Yine aşk. Aşk ateşinden yanmakta olan Hocamız, Hallâc gibi hisimlerden ayrılmış, çeşitli cefalara uğramış, ama sabretmiş. Zira aşk, sabrı gerektirir. Yaratanı, Yaratan'dan ötürü hoş görebilmek için, Yaratan'dan razı olmak ve O'nu sevmek lâzımdır. Ve bu, Hocamızda fazlasıyla vardır.

Elli yaşında:

İlligimde ir min didim, fi'lim za'if  
 Kan tökmedim közlerimdin bağrım izip  
 Nefsim için yörer irdim it dik kizip  
 Zâtı uluğ Hâcem sığnıp kildim sanga<sup>228</sup>.

Hocamızda "bast" hâlini görüyoruz. Bu durumda o, cemâl tecellilerinin verdiği optimist ruh hâli içinde, "fazla er olmamakla birlikte, er, benim" der. Daha önceki kabz hallerinin aksine olarak o, bu haliyle bastta, iyimser görülüyor. Bu hal, temkîn olarak da nitelendirilebilir. Zira, bu durumda olan sufîde, taşkınlık gibi görülen, bağrın ezilmesi (zıkr-i erre çekilirken göğüs dizlere vurulur, buna bağır ezilmesi veya deşilmesi denir), gözlerden kanlı yaşlar gelmesi görülmez. Bu durumdaki sufi, dağlar gibi sabittir. Gözyaşları ve feryadı dış âleme yansımaz, o, iç âleminde göz yaşı döker, feryad eder. Nitekim, Allah için ağlayan birini gördüğü zaman, Hz. Ebû Bekir (r.) "biz de bir zamanlar böyleydik" demiş ve içinde bulunduğu temkîn durumuna işâret etmiştir. Tasavvufta nefis, köpek ile sembolleştirilir. Hocamız, gezmesini, köpeklere benzeterek, artık bu hâli aşlığını belirtmiştir.

Elli bir yaşında:

İlli birde çöller kizip giyah yidim  
 Tağlar çıkıp tâ'at kılıp közüm oydım  
 Didârımı köe'lmedim cândın toydım  
 Bir ü barım didâringni körer min mü?<sup>229</sup>

Ahmed Yesevî, yine tecerrüd ile, riyâzetlere dahiyor. İnsanlardan ayrılıp, çöller geziyor, acıkınca otlar yiyor, dağlarda tâ'ate yönelip gözünü Allah'dan gayrı herşeye kapatıyor. Hocamız, candan doymuş (bıkmış) fakat, hâlâ sevgilisine ulaşamamış, zirâ beden engeli daha kalkmamıştır. "Bir ve var olan Allah'ım yarın âhirette Seni görür müyüm? Acaba Sana kavuşabilecek miyim?" diye endişe duyan Ahmed Yesevî'nin, özüne kavuşma işkiyâkı oldukça artmıştır.

228 Aynı yer.

229 Divan, s. 23.

Elli iki yaşında:

İllic iki yaşda kiçtim hânümandın  
Hânümânım ne körüngey belki cândın  
Başda kiçdim cândın kiçdim hem imândın  
Bir ü barım didâringni körermin mü?<sup>230</sup>

Bu yaşın Yesevî'si her şeyden geçmiştir. Her şeyi aşmış, daha çok ötelerin arzusundadır. O, evden barktan, candan, avâm imanından, hepsinden geçmiş, Allah'ın cemâlini görme arzusu ile dolmuştur. "Seni sevmek benim dinim imanım, Beni din ü imandan ayırma Allah'ım" diyen Eşrefoğlu Rumî gibi, Hoca Ahmed Yesevî'nin de dini imânı "Allah'ı görebilme arzusunda yoğunlaşmış ve bu duygu ona "Bir ve var olan Allah'ım cemâlini acaba görebilir miyim? diye endişeli ifâdeleri söyletmiştir. Burada Ahmed Yesevî'nin imandan geçmesi sözünün, ta avvuftaki iman terimine yüklenen mânâda anlaşılması gerekir. Evliyanın imanı, ulûhiyeti temaşa etmek, vuslat derecesine ermek, Bir'den başkasını görmemektir. Âşıklar ise din, mezhep ve iman mertebesinin üstünde bulunan hakikat ve aşk mertebesinden bahsederler. Meselâ, Fuzulî şöyle der:

Kangı büttür (puttur) bilmezem imânımı gâret kılan  
Sende iman yok ki sen aldın deyem imanımı<sup>231</sup>

Hoca Ahmed Yesevî'nin imândan geçmesi, işte bu mânâdadır. Yoksa o, imanı terketmiş bir mürted veya müşrik değildir.

Elli üç yaşında:

İllic üçde vahdet meydin rûzî kıldı  
Yoldın azğan gümrâh idim yolğa saldı  
Allah didim lebbeyk diben kolum aldı  
Bir ü barım didâringni körer min mü?<sup>232</sup>

Şeyhimiz bu yaşta aradığı gerçek vahdete ermiş görülüyor. Daha önce yol şaşkıını iken, Allah onu kendi yolunda dâim kılmıştır. Gerçek mânâda "Allah" diyen Ahmed kuluna, Mevlâsı "Lebbeyk" (Buyur) diyerek karşılık vermiştir. Ki Allah bir kuluna olumlu karşılığı Mardiyeye mekâmında verir.

230 Divan, s. 24.

231 Uludağ, Tasavvuf Terimleri Sözlüğü, s. 246.

232 Divan, s. 24.

Elli dört yaşında:

İllic törtde vücûdlarım nâlân kıldım  
Ma'rifetni meydanında cevân kıldım  
İsmail dik aziz cânım kurban kıldım  
Bir ü barım didâringni körer min mü?<sup>233</sup>

Hoca Ahmed Yesevî, bu yaşta inleyen, ma'rifet meydanında gezen, Hz. İsmail (zebîhullah) gibi canından geçen bir âşıktır.

Elli beş yaşında:

İllic bişde didâr üçün gedâ boldum  
Köydüm yandım kül dik takı fenâ boldum  
Bihamdillah didâr izlep ada boldum  
Bir ü barım didâringni körer min mü?<sup>234</sup>

Ahmed Yesevî, elli beş yaşında, Allah'ın cemâlini her yerde arayan, her duada isteyen bir dilenci gibidir Hak kapısında... Aştan yanar, kavrulur kül olur, fenâyâ erer, nefsin tüm pislikleri silinir. Sonunda Allah'a kavuştuğu için hamd ü senâlar eder. Ama "acaba, âhirette Rabbimin cemâlini görür müyüm" ıstırabını hâlâ çekmektedir.

Elli altı yaşında:

İllic altı yaşka yitti mungluğ başım  
Tevbe kıldım akar mu kin közde yaşım  
İrenlerdin behre almay içim tışım  
Bir ü barım didâringni körermin mü?<sup>235</sup>

Burada dertli başım dediği, hayat boyunca vuslat için çektiği sıkıntılar, belâlar ve üzüntülerdir. Massignon'un Hallâc'ı anlatan kitabına "La Passion d'al-Hallaj"<sup>236</sup> yani "Hallâc'ın İstırabı" adını vermesi boşuna değildir. Zira Allah'a kavuşma yolunda atılan her adımda sıkıntı ve ibtilâlar artar. Bu nedenle "kurb-ı sultan, âteş-i sûzandır" denmiştir. Bir hadiste de şöyle buyrulmuştur: "Belâların en şiddetlisi peygamberlere, daha sonra velileredir"<sup>237</sup>.

Hocamız tevbekâr olduğundan bahsederken, yukarıda da ifâde ettiğimiz gibi, artık temkine ermiş, dıştan ağlaması bitmiştir. İçinin

233 Divan, s. 25.

234 Aym yer.

235 Aym yer.

236 Massignon, Louis, *La Passion d'al-Hallaj*, Paris 1975.

237 Serrâc, Lüma', ss. 330, 429.

ve dışının erenlerden nasip alması, onların zahiri ve bâtinî edebleriyle edebilenmesi veya zahiri ve batını ilimlerinden istifâde etmesi demektir.

Elli yedi yaşında:

İllig yiti yaşda ömrüm yıl dik ötti  
Eyâ dostlar amelsiz min başım kattı  
Bihamdillah pîr-i muğân kolum tuttu  
Bir ü barım didâringnı körermin mü?<sup>238</sup>

Elli yedi yıl, bir rüzgâr gibi, göz açıp kapayana kadar gelip geçmiş-  
tir. Ahmed Yesevî Hocamız, bunca yıl işlediği ameli yeterli bulmamakta,  
amelsizim diye yakınmaktadır. Ancak şeyhinin elinden tutması, manevî  
açıdan yardımcı olması onu teselli etmektedir.

Elli sekiz yaşında:

İllig sikiz yaşka kirdim min bî-haber  
Kahhâr igem nefsimni kıl zîr ü zeber  
Himmet birseng şom nefsimge ursam teber  
Bir ü barım didâringnı körermin mü?<sup>239</sup>

Ahmed Yesevî, onca olgunlaşma çabasından sonra, hâlâ nefsinden  
yakınmakta, Allah'tan onun iyice yıkılması için niyazda bulunmaktadır.  
Onun nefsini kırmak için Allah'tan manevî yardım talebinde bulun-  
ması, Hz. Yûsuf'un "Andolsun ki kadın Yûsuf'a karşı istekli idi.  
Râbbinden bir işâret görmeseydi, Yûsuf da onu isteyecekti..."<sup>240</sup>  
şeklindeki ilâhî yardıma mazhar olması espirisine dayanır. Nefse galebe  
konusunda, Peygamberlerin bile Allah'ın yardımına ihtiyacı varsa,  
Ahmed Yesevî'nin niçin olmasın?

Elli dokuz yaşında:

İllig tokuz yaşka yittim dâd u feryâd  
Can birerde cânânımını kılmadım yâd  
Ne yüz birle sanga aytay kılğıl âzâd  
Bir ü barı didâringnı körermin mü?<sup>241</sup>

Can verirken sevgilinin adını anamamaktan endişe eden Hocamız,  
"Ey Allahım! Hangi yüzle Senden bağışlanma dileyeyim" diyor ve  
ekliyor "Acaba Bir ve var olan Allah'ımın cemâlini görebilecek miyim?"

238 Divan, ss. 25-6.

239 Divan, s. 26.

240 Yûsuf (12), 24.

241 Divan, s. 26.

Altmış yaşında:

Közüm yumup tâ açkunça yitti altmış  
Bilim bağlap min kılmadım bir yahşı iş  
Kiçe kundüz bi-ğam yördüm hem yaz ü kış  
Bir ü barım didâringni körer min mü?<sup>242</sup>

Yine kendi amelini beğenmiyor. Ömrünü boşa geçirmiş kabul ediyor. Dağlar gibi amelini yok sayıyor.

Altmış bir yaşında:

Altmış birde şermende min ilâhımdın  
Eyâ dostlar köp korkar min günâbımdın  
Candın kiçip penâh tiley Hudayımdın  
Bir ü barım didâringni körer min mü?<sup>243</sup>

Hocamız, Allah'a bakmaya yüzü olmayan, O'ndan utanan, günâhından korkan, Allah'tan yardım dilenen bir pozisyonadadır.

Altmış iki yaşında:

Altmış iki yaşda Allah pertev saldı  
Başdın ayağ gafletlerim rehâ kıldı  
Cân ü dilim akl u hûşum Allah didi  
Bir ü barım didâringni körer min mü?<sup>244</sup>

Allah'ın nuru Hocamızı aydınlatır ve onu gafletten kurtarır. Duaları kabul olunmuştur. Artık Hocamızın kalbi ve aklının senkronik olarak Allah demeye başlamış olduğunu görüyoruz.

Altmış üç yaşında:

Altmış üçde nidâ kildi kul yirge kir  
Hem canıng min cânâning min canıngni bir  
Hû şemşirin kolğa alıp nefsingni kır  
Bir ü barım didâringni körer min mü?<sup>245</sup>

Ve Ahmed Yesevî hem canının hem de cananının canını vererek mezara girme noktasına geliyor. Ona göre Hz. Muhammed(s). 63 sene yaşamıştır, o halde bu dünyada o kadar yaşamak gerekir. Hocamız, bu yaşta ihtiyarî olarak mezara girmiş ise de, bundan sonra daha uzun süre yaşamıştır.

242 Aynı yer.

243 Aynı yer.

244 A.g.e., s. 27.

## DEĞERLENDİRME:

Altmış seneye sığdırıldığı intibamı veren bu uzun manzumeyi şu şekilde değerlendirmek istiyoruz:

1- Hocamız, altmış üç sene ömür sürdüğünden bahsederken, acaba tasavvufi olarak yaşadığı değişken özellikli hallere mi yaş demek istiyor, yoksa, gerçekten bildiğimiz takvim planında ele alabileceğimiz bir yaş kavramı mı söz konusudur. Biz, onun vuslat macerasıyla sonuçlanan sülûkunun bütününü göz önünde tutarak, yaşadığı spiritüel olgunlaşma macerasının her safhasına "yaş" dediği kanısındayız. Ancak bu kanımızın tartışmaya açık olduğunu da kabul ediyoruz.

2- Hoca Ahmed Yesevî mezara girdiği dönemde, temkin dönemine girmiş görüyor. Zira Hu kılıcı ile nefsi kırması, artık onun fenâ basamaklarında, ölmeden önce ölmeyi elde ettiğini gösteriyor. O, ölmeden maddî planda mezara girmeden önce, nefsi kontrol altına almayı başarmıştır.

3- Hocamızın şeyhlerinin sayısı, Arslan Baba ve Hoca Ahmed Yesevî ile sınırlı değildir. Divan'ın muhtevasından, onun Hızır'dan ders aldığı anlaşıldığı gibi, üveysilikte daha ileri giderek, çeşitli peygamberlerden de istifade etmiştir. Yine bunların da ötesinde, maddî planda en az bir veya bir kaç maneviyat üstadına hizmet ettiği, Divan-ı Hikmet'in anlatımlarından hissedilmektedir.

4- Hocamız, bilim adamı olduğu için, şiirlerinde şatahât, türrehât gibi, şeriat kâhplarını yırtan ifâdelere yer vermemiştir. Salik - meczûb olma ile bunun bir bağlantısı olduğunu zannediyoruz.

5- Ahmed Yesevî'nin bütün sıkıntısı, Allah'a Kur'ânî bazda, gerçek bir kul olmaktır. Manzûmelerinde, bu kaygıyı ifâde eden mısralara sık sık rastlamak mümkündür.

## HİRİSTİYANLIKTAKİ VAFTİZ ANLAYIŞI ÜZERİNE BİR ARAŞTIRMA

Doç. Dr. Mustafa ERDEM

### GİRİŞ

Türkçe'de "vaftiz", Fransızca'da "baptême", İngilizce'de "baptism" ve Almanca'da "taufe" şeklinde ifade edilen kelime, Yunanca "baptein" veya "baptezain" kelimelerinden gelmektedir. Bu kelimelerin hepsi suya dalmak, yıkanmak<sup>1</sup> veya necasetten temizlenmek gibi anlamlara gelmektedir.<sup>2</sup> Bu şekli ile vaftizin İslâm'daki abdeste benzeri olduğunu iddia edenler de olmaktadır.<sup>3</sup>

Terim olarak vaftiz, Hıristiyanlıkta, dine girmek, "aslî günahtan"<sup>4</sup> kinli geçmişten temizlenmek ve kutsal hayat tarzına kavuşmak<sup>5</sup> amacıyla ve belli usullere riayet etmek suretiyle su ile yapılan bir sakrament (ayin)'dir.<sup>6</sup>

Hz. İsa ile Hıristiyanlık tarihi içinde yer alan vaftiz, şekli ve gayesi farklı da olsa, Yahudilik başta olmak üzere, birçok dinde görülmektedir.

Hemen hemen her dinde benzeri uygulamalara rastlanan vaftizin başlangıç tarihi hakkında kesin bir bilgi vermek zorlaşmaktadır. Terim anlamı ve uygulama şekilleri itibarıyla vaftiz, eski din ve kültürlerden başlayarak belli bir tekâmül geçirmiş ve Hıristiyanlıkta bir inanç esas haline gelmiştir.

Vaftizin, Hıristiyanlıktaki yeri ve önemine geçmeden önce onun eski kültürlerde bulunan şekline genel olarak gözetmek gerekmektedir.

1 Bkz. Charles Perrot, "Baptême", Dictionnaire Des Religions, Ed. Paul Pauport, Paris, 1983, I / 145; Michel Meslin, "Baptism", The Encyclopedia of Religions, (ER), Ed. Mircea Eliade, New York, 1987, II / 59.

2 Bkz. İlyas Makar, İmanî, el-Kadâyâ el-Mesihîyyetü'l-Kübra, Kahire, 1981, s. 490.

3 Bkz. Michel Meslin, II / 59.

4 Bkz: A. Beaujean, "Baptême", Dictionnaire de la Langue Française, Paris, 1883, s. 87.

5 Bkz. İlyas Makar, 491.

6 Bkz. John R. Hinnells, "Baptism", The Penguin Dictionary of Religions, America, 1987, s. 62; A.M. Besnard, O. Clément, R. Mehl, Hıristiyan İlahiyatı, Ter. Mehmet Aydın, Konya, s. 137.

Medeniyetin ilk ortaya çıktığı yerler olarak bilinen Yakınoğu'da, suların temizleme özelliği ve manevî gücünden bahsedilmektedir. Babil'deki "Enki Kültü"nde su dönemi bir yere sahiptir.<sup>7</sup> Eski Mısır'da, ana rahminde bazı lekeler aldıkları gerekçesiyle yeni doğan çocuklar "vaftiz" edilmiş ve "Oziis Efsanesi"ne göre de, günahlarından temizlenmesi için ölüne üzerine Nil nehrinin suyundan dökülmüştür.<sup>8</sup>

Hristiyanlık öncesi Yunan Mitolojisinde ölümsüzlük kültü ile vaftiz arasında bir ilgi kurulmakta, eski Yunan dinî öğretilerinde günahları gidermek için bir takım törenler yapıldığı belirtilmektedir. Bu törenlerden biri de "vaftiz"dir. Eski bir belgede yer alan "elbiselerine suya gir, sonra dışarıya çık, elbiselerini değiştir, arkana bakmadan git" cümlesinden vaftizin suya girme şeklinde olduğu ve dine giriş ifade ettiği anlaşılmaktadır.<sup>9</sup>

Eski Yunan felsefesinde, suyun kutsallığı ve değişiklik (transformasyon) yapma gücüne sahip olduğu belirtilmiş, kişinin tanrının ilhamını almaya uygun temizlik düzeyine ulaşması için suyun gerekliliği üzerinde durulmuştur.<sup>10</sup>

"Cybele Kültü"nde, vaftize benzer bir kan ayininden söz edilmektedir. Buna göre; dine yeni giren kimse bir çukura indirilmekte ve üzerine bir dananın kanı akıtılmaktadır. Bu uygulamanın amacı; dine yeni giren kimseye fizikî dinçlik ve manevî bir önem kazandırmaktır. Bunun yanında, kan vaftizi olan kimşenin ebedî bir doğum elde ettiğine de inanılmaktadır.<sup>11</sup>

Hz. İbrahim ve Allah arasındaki ahitleşmenin alemeti olan sünnet<sup>12</sup> ile vaftiz arasında bir ilgi kurularak<sup>13</sup>, vaftizin onun zamanında dinî bir gereklilik olarak biliniş uygulandığı ileri sürülmüştür.<sup>14</sup> Aynı şekilde "Tanah"da bulunan bazı hükümler<sup>15</sup> dinî bir yıkanma ve arınma olarak nitelenmiş ve Hristiyanlıktan önce Yahudilikte açık bir şekilde vaftizin uygulandığı belirtilmiştir.<sup>16</sup> Nitekim Yahudilikte, maddî temizlik ya-

7 Bkz. Charles Perrot, I / 145.

8 Bkz. Michel Meslin, II / 59.

9 Bkz. Michel Meslin, II / 59-60.

10 Bkz. Michel Meslin, II / 60.

11 Bkz. Michel Meslin, II / 60.

12 Bkz. Tekvin, 17 / 9-14.

13 Bkz. Romalılara, 2 / 25-29; Koloselilere, 2 / 11-12.

14 Bkz. İlyas Makar, 492-5.

15 Bkz. Sayılar, 19 / 1-22; Levililer, 14; 15; 16 / 24-25.

16 Bkz. Charles Perrot, I / 145.



nunda manevî temizlik, putperestliğin kirlerinden arınmak, yeni dine girmek, Allah'ın kavmi olmak ve onunla birlikte bulunmak için bazı uygulamalar vardır<sup>17</sup>.

Bu uygulamalar büyük ölçüde su ile yapılmaktadır.<sup>18</sup> Ayrıca onlarda kuşan<sup>19</sup> ve mesih yağının<sup>20</sup> temizlenme ve arınma için kullanıldığı da görülmektedir.

Yahudilikte, doğumdan belli bir süre sonra, çocukların veya dine yeni giren kimselerin sünnet edilmesi dinin bir gereğidir. Buna ilave olarak, din adamları bu kimseleri, sünnetten sonra yedi gün içinde, şekli ve mahiyeti kendilerine has olmak üzere, vaftiz etmektedir. Hahamlar, mühtedinin şahsî kirleri yanında, Tevrat'da kir olarak belirtilen şeyleri de katarak onu vaftiz etmek ve onun, daha sonra, kurban merasimine katılmasına izin vermektedirler.<sup>21</sup>

Yahudi vaftizinde; mühtedi, gerçek niyetinin ne olduğunu öğrenmek için, özel bir sorgulamaya tabi tutulur. Bunda başarılı olanlar, sünnet edildikten sonra şahitlerin huzurunda, çıplak olarak su havuzuna sokularak "vaftiz" edilir ve bu şekilde vaftiz olan gerçek bir Yahudi olarak kabul edilir.<sup>22</sup>

Yahudilerde, özellikle sürgün sonrası, İran ve Yunan etkisi altında su ile yıkanma ayini çoğalmış, vaftiz kelimesinin Ferisî kâtipler arasında kullanıldığı görülmüştür.<sup>23</sup> Hillel okulunun etkisi ile vaftiz gelişmiş ve Babil Talmud'una, her mühtedinin yeni doğmuş bir bebek olduğu şeklinde girmiştir.<sup>24</sup>

Yahudiler arasında vaftizin uygulandığına dair açık bilgilere, Essenler mezhebinden söz eden rivayetlerde rastlanmaktadır. Esseniler, vaftizi insana kutsal hayatı kazandıran şey olarak kabul etmektedir. Ancak bunlarda, dine yeni giren bir kimsenin vaftiz edilebilmesi için bir yıllık deneme ve müşahadeye tabi tutulması gerekmektedir.<sup>25</sup> Bu sürenin sonunda mühtedi, özel ayin şeklinde uygulanan yemin,

17 Bkz. Hezekiyel, 36 / 25-28.

18 Bkz. Levililer, 8 / 6; 15 / 20 vd; 16 / 24; 17 / 15-16.

19 Bkz. Levililer, 12. Bab; 14. bab.

20 Bkz. Levililer, 8 / 10-12 vd.

21 Bkz. Michel Meslin, II / 60.

22 Bkz. Michel Meslin, II / 60, Ayrıca Bkz. W.K. Lowther Clarke, Concise Bible Commentary, London, 1952, s. 231.

23 Bkz. Charles Perrot, I / 145.

24 Bkz. Michel Meslin, II / 60.

25 Bkz. Michel Meslin, II / 60, Ayrıca bkz. Hristiyau İlahiyatı, 137.

geleneksel dua ve kutsal kitaplara saygısını gösterdikten sonra bu mezhebe girebilmektedir.<sup>26</sup>

Bugün Irak'da yaşayan ve Sâbiiler olarak da bilinen Mandeenler arasında vaftiz uygulanmaktadır. Bu uygulamada yiyecekler suya daldırıldıktan sonra helal olmakta, çocuk temizlenmiş, günahkâr ise affolunmuş kabul edilmektedir. Sâbiilerde doğum, evlenme ve cünüplükten temizlenme amacıyla olduğu gibi cemaatle suya dalmak şeklinde de vaftiz yapılmakta<sup>27</sup> ve bu işlem için haftanın ilk günü olarak bilinen Pazar günü tercih edilmektedir. Kutsal kitapları "Ginza"da bulunan "akan suda vaftiz yaparak ben seni ışık dünyasına getirdim" ifadesi, Sâbiilerin vaftizlerini akarsuda yapmalarına sebep olmaktadır. Aynı şekilde "Ginza"da yer alan "bu akan suyun sihihi gibi olmak için beyazlara bürün" cümlesinden esinlenerek Sâbiiler, vaftiz olanlara beyaz elbise giydirmektedir.<sup>28</sup> Ayrıca Sâbiilerin ölülerini vaftiz ettiklerine dair bazı rivayetler de nakledilmektedir.<sup>29</sup>

#### A- Hz. Yahya ve Hıristiyanlık Öncesi Vaftiz

Vaftiz konu edildiğinde akla gelen ilk isim Hz. Yahya'dır. Hz. Yahya, Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm'da peygamber olarak kabul edilip Hz. Zekeriya'nın oğlu ve Hz. İsa'nın çağdaşdır.<sup>30</sup> O, Hıristiyan inancına göre vaftizi uygulayan ve "Vaftizci Yahya"<sup>31</sup> adıyla meşhur bir peygamberdir.<sup>32</sup> Her ne kadar Yuhanna'da, Hz. Yahya'nın peygamber olmadığı, kendi ifadesiyle açıklanmakta ise de<sup>33</sup>, Luka İncilinde onun özellikleri arasında peygamberliğine yer verilmektedir.<sup>34</sup>

Hıristiyanlara göre Hz. Yahya, daha önce Musevî peygamberler tarafından uygulanan ve tavsiye edilen "su banyosu"ndan etkilenmiştir.<sup>35</sup>

26 Bkz. G. Bardy, A. Tricot, *Le Christ, Encyclopedia Populaire des Connaissances Christologiques*, Paris, s. 85.

27 Bkz. İsmail Cerrahoğlu, *Kur'an ı Kerim ve Sâbiiler*, A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, Ankara, 1962, cilt: X/111.

28 Bkz. Michel Meslin, II/60, Ayrıca Bkz. Ekrem Sankıoğlu, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*, İstanbul, 1983, s. 119.

29 Bkz. Michel Meslin, II/59.

30 Bkz. Al-i İmran, 38, 41; En'am, 85; Meryem, 1-15; Enbiya, 89-90; Krş. Zekarya, 1/1-7; Luka, 1/5-25, 57-67; 3/2.

31 Bkz. Matta, 3/1; Luka, 3/3-16.

32 Bkz. Luka, 1/76.

33 Bkz. Yuhanna, 1/21.

34 Bkz. Luka, 1/76.

35 Bkz. W.K. Lowthe-Clarke, s. 231.

Eski Ahit'de "yıkının, temizlenin"<sup>36</sup>, "beni zufa ile temizle de pak olurum, beni yıka da kardan ak olurum"<sup>37</sup>, "suçu ve murdarlığı temizlemek için... orada bir pınar açılacak"<sup>38</sup> şeklinde yer alan cümleler Hz. Yahya'nın yaptığı vaftizin temelleri olarak değerlendirilmektedir. Aynı zamanda bu ifadeler, su ile yapılan vaftizin, Yahudilerce bilinen ve uygulanan bir ayin olduğu şeklinde yorumlanmaktadır.<sup>39</sup>

Hıristiyanlık öncesinde yaygın olan şekli ile Vaftiz, sünnet olduktan sonra, Kutsal Mabed'e (Süleyman Mabedi) girecek ve evlenecek olanlara yapılmaktadır. Yahudilikte vaftiz, başlangıçta temiz su birikintilerinden yararlanarak yapılırken sonradan Ürdün nehrinin sularıyla icra edilen gınahtan arınma şeklinde, Mabed'e hasredilen, bir tören şeklini almaktadır.<sup>40</sup>

Hız. Yahya, kendisinden önce yapılan vaftize yeni bir anlam kazandırmış, kendini toplumda karşılaşılan problemlerin çözümünden sorumlu hissetmiş, insanları rahatlatmak için onları vaftiz etmiştir. Çevresinde günah çıkaran biri olarak kabul edilen Hz. Yahya, günahlarını itiraf ederek affa uğramak isteyen insanlara tevbe, dua, züht ve oruç tavsiye etmiş<sup>41</sup> ve Ürdün nehrinde onları vaftiz yapmıştır.<sup>42</sup> Bu özelliğiyle o, Hıristiyanlar tarafından, diğer İsrail peygamberlerinden farklı bir değerler dirmeye tabi tutulmuş, onun yaptığı vaftiz; Tanrı'nın hüküm gününe bir hazırlık, o günü bekleyen cemaate katılmak için, herkese yapılması gereken dinî bir gereklilik olarak kabul edilmiştir.<sup>43</sup>

Mevcut İnciller ve Hıristiyan ilahiyatçılar, yukarıda belirtilen esaslar çerçevesinde Hz. Yahya'nın insanları günahlarından temizlemeleri amacıyla vaftiz ettiğini kabul etmektedir.<sup>44</sup> Nitekim Hz. Yahya'nın çağdaşı olan Hz. İsa'da vaftiz edilmek üzere onun yanına gitmiş ve vaftiz olmuştur.<sup>45</sup> Ancak, İsa'nın vaftiz edilmesi olayı, sonradan, gerek İncil yazarları, gerek Pavlus ve gerekse bazı Kilise Babaları tara-

36 Bkz. İşaya, 1/16.

37 Bkz. Mezmurlar, 51/7.

38 Bkz. Zekarya, 13/1.

39 Bkz. W.K. Lowther Clarke, s. 231.

40 Bkz. Charles Perrot, 1/146; Michel Meslin, II/61.

41 Bkz. De Bossuet, *Elévations Sur les Mystères*, Paris, 1906, s. 330-31, John McKenzie, *Dictionary of The Bible*, America, 1965, s. 79; Krş. Matta, 3/1-16.

42 Bkz. John McKenzie, s. 79; Muhammed İzzet et-Tahtavî, *en-Nasraniyye ve'l-İslâm*, Kahire, 1987, s. 62.

43 Bkz. W.K. Lowther Clarke, s. 231, Krş. Ezekiyal, 37/14; Joel, 2/29.

44 Bkz. Matta, 3/5-6; Luka, 3/3. Krş. De Bossuet, s. 330-331.

45 Bkz. Matta, 3/16; Markos, 1/9; Luka, 3/21.

findan değişik şekillerde yorumlanmış, ileride Hz. İsa'ya atfedilecek insanüstü özelliklerin temeli, hatta ilânı olarak değerlendirilmiştir. Hz. Yahya'ya atfedilen "ben mesih değilim ancak onun önünde gönderildim... O büyümek bana da küçülmek gerekir"<sup>46</sup> cümlesiyle İsa yüceltilmiş ve övülmüştür.<sup>47</sup> Fakat Yahya'nın günahkârları vaftiz etme olgusu ve İsa'nın vaftiz olma realitesi "kendisi bundan münezzehtir ve ihtiyaç hissetmediği"<sup>48</sup> şeklinde yorumlanarak, onun sıradan bir insan olmadığı ve gerçekte vaftize ihtiyaç duymadığı belirtilmek istenmiştir.

Hıristiyanlara göre Hz. Yahya'nın yaptığı vaftiz, Hz. İsa'yı keşfeden, ona giden yolu hazırlayan bir vaftiz olarak görülmüştür. Onun yaptığı vaftiz özünde, Kutsal Ruh, ilâhî lütuf, günahkârların yararlandığı semavî rahmetin bulunmadığı ve sade bir su vaftizi olarak nitelenerek İsa ve onun öğretilerini benimseyenlerin yaptığı vaftizin gerçek olduğu ima edilmiştir.<sup>49</sup>

#### B- İsa'nın Vaftiz Olması ve Hıristiyanlıkta Vaftizin Yerleşmesi

Hz. İsa'nın bülüğ çağı sonrası döneme ait bilgiler incillerde yok denecek kadar azdır. Matta, Markos ve Luka incillerinde, İsa'nın kısa bir hayat hikayesi bulunmaktadır. Burada İsa, dinî sorumluluklarını yerine getirmek isteyen samimi bir Yahudi olarak tanıtılmakta,<sup>50</sup> dinî geleneğin pratiklerinden sayılan vaftiz olmak için, Vaftizci Yahya'ya gitmekte ve onun tarafından vaftiz edilmektedir.<sup>51</sup>

Hz. Yahya, "Fakat benden sonra gelen, benden daha kuvvetlidir. Onun çarıklarını taşımağa ben layık değilim. O sizi Ruhulkudus ile ve ateş ile vaftiz edecektir"<sup>52</sup>. "Benden sonra, benden daha kuvvetlisi geliyor. İğilip onun çarıklarının bağını çözmeğe ben layık değilim. Ben sizi su ile vaftiz ettim, fakat o sizi Ruhulkudus ile vaftiz edecektir"<sup>53</sup> şeklindeki ifadelerle Hz. İsa'nın kendisinden daha yüce bir makamda olduğunu haber vermiştir. Daha sonra Hz. İsa'nın vaftiz olmak için kendisine geldiğini gören Hz. Yahya, tevazu ile, "Ben senin tarafından vaftiz olunmağa muhtacım, sen bana mı geliyorsun"<sup>54</sup> diyerek onun

46 Bkz. Yuhanna 3/28-30.

47 Bkz. Matta, 3/13-16; Markos, 1/7-8; Luka, 3/16.

48 Bkz. İlyas Makar, 491.

49 Bkz. De Bossuet, s. 332.

50 Bkz. Luka, 2/27.

51 Bkz. Matta, 3/13-16; Markos, 1/9-11; Luka, 3/21-22.

52 Matta, 3/11.

53 Markos, 1/7-8; Krş. Luka, 3/16-17; Yuhanna, 1/27.

54 Matta, 3/14.

vaftize ihtiyacı olmadığına işaret etmiştir. Bundan sonrası Yuhanna incilinde şu şekilde anlatılmaktadır: “Ertesi gün, İsa'nın kendisine gelmekte olduğunu Yahya görüp dedi: İşte dünyanın günahını kaldıran Allah'ın kuzusu. Benden sonra bir adam geliyor ki, benden ileri oldu, çünkü benden önce idi, diye söylediğim adam budur. Ve ben onu bilmezdim, fakat kendisi İsrail'e bildirilsin diye, ben su ile vaftiz ederek geldim. Yahya şehadet edip dedi. Ruhun gökten güvercin gibi indiğini gördüm ve onun üzerinde kaldı. Ben onu bilmezdim; fakat su ile vaftiz etmek için beni gönderen, bana kendisi dedi: Kimin üzerine ruhun inip kaldığını görürsen, Rubulkudüs ile vaftiz eden odur. Ben de görüp: Allah'ın oğlu budur diye şehadet ettim.”<sup>55</sup>

Hız. Yahya'nın önceden haber verdiği durum yaptığı vaftiz ile tecelli etmiş ve o, daha önce görmediği İsa'yı alametleriyle tanımıştır. İncillerin beyanına göre İsa'nın vaftiz olayı şu şekilde sonuçlanmıştır: “Ve İsa vaftiz olunup hemen sudan çıktı ve işte gökler açıldı ve Allah'ın Ruhunun güvercin gibi inip üzerine geldiğini gördü ve işte göklerden bir ses dedi: Sevgili oğlum budur, ondan razıyım.”<sup>56</sup>

Hız. İsa'nın vaftiz olması, Hıristiyan ilâhiyatçıların çeşitli yorumlarına sebep teşkil etmiştir. Nitekim insanların, günahlarından arınmak için Hız. Yahya'ya vaftiz olmak üzere gitmeleri, Hız. İsa'nın günahkâr olup olmadığı sorusunu akla getirmiştir. Şayet Hız. Yahya günahkârları vaftiz ediyorsa Hız. İsa neden onun yanına gitmiştir? Hız. Yahya'ya isnat edilen ifadelerle itimat eden ilâhiyatçılar, İsa'nın esasta vaftize ihtiyaç hissetmediği noktasında birleşmişler ve onun vaftiz olmasını şahsî günahlarından arınmak yerine insanları günahlarından temizlemek için bir başlangıç olarak değerlendirmişlerdir.<sup>57</sup> Hatta E. ki Ahit'de geçen; “İşte, kendisine destek olduğum kulum, canımın kendisinden razı olduğu seçme kulum; Ruhumu onun üzerine koydum; milletler için hakkı meydana çıkaracaktır...”<sup>58</sup> şeklinde tanıtılan kimseyi İsa olarak yorumlamışlardır.<sup>59</sup>

Hız. Yahya tarafından vaftiz edilen Hız. İsa'nın, incillerde anlatılan bu özelliklerine rağmen, kendisinin herhangi bir kimseyi vaftiz ettiği bilinmemektedir. Ancak, “İmdi siz gidip bütün milletleri şakirt edin,

55 Yuhanna, 1/29-34.

56 Matta, 3/16-18; Krş. Markos, 1/10-11; Luka, 3/22.

57 Bkz. De Bossuet, 339-40; Krş. Romahlara, 6/2-4.

58 İşaya, 42/1.

59 Bkz. De Bossuet, 341.

onları Baba ve Oğul ve Ruhulkudüs ismi ile vaftiz eyleyin"<sup>60</sup> ifadesi vaftizin dini bir emir olarak Hristiyanlar arasında uygulanmasının sebebi olmaktadır. İnsanlardan iman edip vaftiz olanların kurtulacağı belirtilmekte, iman etmeyenlerin mahkum olacağı açıklanmaktadır.<sup>61</sup> Böylece iman ile vaftiz arasında bir ilgi kurulmaktadır.

### C- Hristiyanlıkta Vaftizin Gayesi ve Önemi

Hristiyanlıkta vaftiz, çeşitli maddî ve manevî yararları olduğuna inanılan ve dinen yapılması gerekli olan bir sakramenttir. Bunun Hristiyanlıktaki yerini ve hangi gaye ile yapıldığını belirtmeden önce Hz. Yahya'nın yaptığı vaftizin özelliklerine işaret etmekte yarar vardır.

Hz. İsa'dan önce, çeşitli problemlerle karşılaşan insanlar, bu problemlerin çözümünde Hz. Yahya'dan yararlanmışlardır. O, kendisine gelenlere yardımcı olabilmek gayesi ile bazı öğütler vermiş, günah işlememeleri için onları uyarmıştır. Bu arada günah işlemiş olan fakat affolunmayı isteyen insanlara Hz. Yahya, tevbe, züht ve oruç gibi manevî arınma yollarını göstermiş, onları Ürdün nehrinde vaftiz etmiştir.<sup>62</sup> Bununla birlikte Yeni Ahit'de yeralan "Çünkü Yahya su ile vaftiz etti ve fakat çok gün geçmeden, siz Ruhulkudüs ile vaftiz olacaksınız"<sup>63</sup> cümlesi esas alınarak Hz. Yahya'nın vaftizinin Kutsal Ruhtan mahrum olduğu belirtilmiştir. Hatta onun vaftizi, yapılacak olan Hristiyan vaftizi karşısında küçümsenmiş, insanlara lütuf ve semavi rahmet vermediği, günahkârların ondan tam olarak yararlanmadığı şeklinde nitelenmiş, bütün bunların İsa'nın vaftizine bırakıldığı ileri sürülmüştür.<sup>64</sup>

Kutsal Ruh ve semavî ateşle dolu olduğuna inanılan İsa'nın vaftizi; Kutsal Ruh'un bu suyu canlandırdığı, üretici yaptığı ve cesedi yıkarken kalbi ateşlendirdiği gerekçesiyle Hz. Yahya'nın vaftizinden üstün görülmüştür.<sup>65</sup> Bu durumda Hz. İsa'nın vaftizini kabul edenlerin farklı gaye ve hedeflerinin bulunması gerekmektedir. Temelde ideal bir Hristiyanın özelliklerini gösteren ve vaftiz ile gerçekleşeceğine inanılan gayeler şunlardır:

60 Bkz. Matta, 28/20.

61 Bkz. Markos, 16/16.

62 Bkz. De Bossuet, 330.

63 Resullerin İşleri, 1/5.

64 Bkz. De Bossuet, 332.

65 Bkz. De Bossuet, 332; Krş. Matıa, 3/11; Luka, 3/16; Yuhanna, 3/5; Resullerin İşleri 1/5; 19/4.

- 1- Hıristiyanlığa girmek,
- 2- Aslı günahattan kurtulmak,
- 3- Günahsız olarak yeniden doğmak ve yaratılmak,
- 4- İsa ile bütünleşmek,
- 5- Ruhî canlılığa kavuşmak,<sup>66</sup>

Bütün bunlar inanılarak yapılan bir vaftizin kişiye kazandırdığı nimetlerdir. Nitekim bir insan vaftiz olmak suretiyle "Teslis"e inancını açıklamış ve Hıristiyanlığa girmiş olmaktadır. Böylece o, İsa ile bütünleşerek ruhi canlılığa kavuşmakta ve her türlü günahattan kurtulmaktadır. Ayrıca vaftiz insanlara şu imkanları da sağlamaktadır:

- 1- Melekût alemine girerek, insanî sıkıntılardan kurtulmak,
- 2- Hıristiyanlığı kabul etmekle imtiyazlı bir sınıfa girmiş olmak,
- 3- Vaftiz sayesinde zilletten kurtularak fazilet ve şerefe ermek.
- 4- Hayatın kesilmesi ve bu alemden uzaklaşmak,
- 5- Belirli kişilerden kurtularak sorumluluk duygusu ile birlikte çeşitli nimetlere kavuşmak.

Baba-Oğul-Ruhulkudüs adına vaftiz olan bir Hıristiyan "Teslis"e inancını açıklamış<sup>67</sup> ve yeryüzünde insanın kavuşabileceği en büyük nimete kavuşmuştur. Nitekim vaftiz, önceleri sünnetten beklenen şeylerin daha mükemmel ve manevî bir şekle sokulmuş halidir.<sup>68</sup> Sünnet sadece bir sembol olarak görülürken, vaftiz, zorunlu olarak insanın iç dünyasını ilgilendirmekte, çocukların Hıristiyan öğretisiyle terbiye edilmesine vesile olmaktadır.<sup>69</sup> Böylece vaftiz hem büyük, hem de çocukların ruhi canlılıklarını kazanarak iman yoluyla Kilise'ye üye olmalarını sağlamaktadır.<sup>70</sup>

66 Bkz. De Bossuet, 339; John McKenzie, 79; John Power, "The Call To Penance in The Old Testament", Sin and Repentance, Ed. Dennis O'callaghan, Dublin, 1967, s. 23-25; Ceymis Eni, İmullahut en -Nizâmî, Kahire, 1971, s. 1074; Matta Henry, Tefsir-i Matta, Ter. Markos Davud, Kahire 1977, II/ 545; The Rey-Mermet, Nu'minu, Lübnan, 1983, s. 392; Karl Rahner-Herbert Vorgrimler, "Baptism", Dictionary of Theology, New York, 1985, s. 39; F.L. Cross, "Baptism", The Oxford Dictionary of Christian Church, Oxford, 1985, s. 127; M. İzzet Tahtavi, s. 63, Krş. Yuhanna, 3/ 5; Resullerin İşleri, 2/ 38; Romahlara, 6/ 4-5; Galatyalılara, 3/ 27.

67 Bkz. Yusuf Reyya, el-Lâhutu'l-Mesîhî ve'l-İnsanu'l-Muasır, Beyrut, 1984-5 (I-II), II/ 68; İlyas Makar, 494, 498.

68 Bkz. İlyas Makar, 494, Krş. I Kosintoslulara, 10/ 1-3.

69 Bkz. İlyas Makar, 496, 499, Krş. Yuhanna, 3/ 5-7.

70 Bkz. Ceymis Eni, 1074, Krş. Resullerin İşleri, 2/ 41-47.

Vaftizde, iman, davranışlar (amel) ve pişmanlık ifadesi (tevbe) biraraya gelmektedir. Bu işlemde kişi samimi olarak Mesih ile birleşir; kurtuluşa, günahların affına ve Kutsal Ruhun inayetine ulaşır. Böylece Mesih, vaftizde parlayan bir ışık ve hayat veren bir kaynak olur.<sup>71</sup>

Vaftiz olmak suretiyle, yukarıda işaret edilen hususlara nasıl kavuşulacağı konusunun izahının aklen mümkün olamayacağını belirten Gregory Baum, Hıristiyan vaftizinin etkilerinin hissedilebilmesi için tecrübe edilmesinin gerekli olduğunu; daha açık bir ifade ile Hıristiyan olmayanın bu sırları kavrayamayacağını belirtmiştir.<sup>72</sup> Eğer bir kimse Tanrı'nın aşkının semavî ateşiyle dolu olarak vaftizden çıktığına inanmazsa yapılan vaftiz İsa'nın vaftizi değildir. Vaftizin olgunlaşması Tanrı'yı sevmeye bağlıdır. Bunun yolu da İsa ile bütünleşmektir. İsa ile bütünleşmenin yolu ise, ancak onun ateşi ile vaftiz olunmak, onun tarafından kutsanmaktan geçmektedir.<sup>73</sup>

Hıristiyanlıkta vaftizin sembolik ve teolojik önemini ilk tanımlayan Pavlus olmuştur. Ona göre mühtedî suya girerek, İsa'nın ölümüne katılmakta (haça gerilmekte) onun yeniden dirilmesi ile de yeni bir manevî hayata sahip olmaktadır.<sup>74</sup> Pavlus'a göre günah, akan su ile değil ancak Rabbin ölümü ve yeniden dirilmesi ile temizlenmektedir. Hıristiyan, vaftiz yoluyla bu yeni varlığa katılabilmektedir. O, vaftiz suyunu ilk önce günahkâr kişinin daldığı ölüm suyu, sonra da onun içinden çıktığı hayat suyu olarak tanımlamaktadır.<sup>75</sup>

Bütün bunlar, Hıristiyanlıkta, vaftizin tam olarak yerine getirilmesi gereken dinî bir ayin olduğuna işaret etmektedir. Allah'ın emirlerine engel olacak şeyleri tümüyle ortadan kaldırmak için vaftiz olmak gerekmektedir. Zira vaftiz olan herkes İsa'nın yoluna girmekte ve günahlarından arındığı şuuruna ermektedir.<sup>76</sup>

Hıristiyanlıkta İsa'nın vaftizi, kendisinde Baba, Oğul ve Ruhlukudüs'ün tezahür etmesi sebebiyle, onun alenî vaizliğinin ilânı ve teslis

71 Bkz. Gregory Baum, "Baptism", Encyclopedia of Theology Ed. Karl Rahner, New York, 1986, s. 67-69.

72 Bkz. Gregory Baum, s. 66.

73 Bkz. De Bossuet, s. 332-333.

74 Bkz. Romahlara 6/3-4, Ayrıca Bkz. Michel Meslin, II/62; Mircea Eliade, İmgeler Simgeler, çev: M. Ali Kılıçbay, Ankara 1992, s. 185.

75 Bkz. Titusa, 3/5-6; Ayrıca Bkz. Karl Barth, Dogmatic in Outline, Ter. G.T. Thomson, London-1949, s. 131; Hans Lietzmann, A. History of Early Church, Ter. Bertram Lee Woolf, New York, 1961 sh. 120-121.

76 Bkz. De Bossuet, s. 339.



adına vaftiz etme misyonunun havarilerine verilmesi şeklinde anlaşıl-  
maktadır.<sup>77</sup> Havariler Yahya'nın vaftizinden farklı olarak teslis inan-  
cının ikrarına götüren iç değişimin gereğini de yerine getirmektedirler.<sup>78</sup>

Vaftiz, dinî hayata ve kilise cemaatına girmeye vesile olduğundan  
dolayı, ruhî aydınlanma için bir araç olarak kabul edilmiştir. Doğu  
kiliselerinde vaftiz yoluyla Hıristiyan ayınlarına başlayanlar "aydın-  
lanmış" olarak isimlendirilmektedir. Nazianzus'lu Gregory vaftiz olan  
mühtediyi, Tanrı'nın insanda sembolik olarak doğuşunu simgeleyen  
ışığa gözlerini açmış kimse olarak tarif etmektedir. Havari Ephasions  
"uyuyan kişi uyan. İsa senin üzerine parlayarak doğacak"; İskenderiyeli  
Clement "vaftizlendik aydınlandık, aydınlandık adapte olduk, adapte  
olduk mükemmelleştirildik, mükemmelleştirildik ve biz ölümsüzleş-  
tirildik" ifadeleriyle vaftizi aydınlanma şeklinde nitelemişlerdir. Böylece  
ilk dönemde kilisede vaftiz, açıkça kişinin ilâhî ışığı tanınması ve daha  
bu dünyada iken edebî hayata katılması için gerekli bir giriş olarak  
kabul edilmektedir.<sup>79</sup>

Sakramentlerin veya daha geniş anlamda dinî değerlerin öncelikleri  
konusunda bazı görüş ayrılıkları bulunan Hıristiyan teologlarının hepsi,  
vaftizin önemi ve vaftiz olan kimsenin İsa ile bütünleştiği inancında  
birleşmektedir. Bu gerçek, Gregory Baum tarafından şöyle ifade edil-  
mektedir: "Bugünkü Hıristiyanlara göre vaftiz, halâ bütün sakrament-  
lere bir giriş (başlangıç) Hıristiyan hayatına ve bundan sonra nihâi,  
eskatolojik son olan ebedî hayata bir giriş kapısıdır. Vaftiz "aslı günah"ı  
ve bütün kişisel günahları giderir, Hıristiyanları, takdis edici inayet  
vasıtasıyla ilâhî tabiatın iştirakçisi yapar. O, kişiyi, diğer sakramentleri  
kabule ve kiliseye, diğer sahipler gibi, bağlılığa ortak olmaya çağırır  
ve yetki verir." Ancak bütün bunların tecelli edebilmesi için kişinin  
Hıristiyanlığı inanç olarak kabul etmesi, itaat ve azim ile kendi özel  
hayatında bunu somutlaştırması gerekmektedir.<sup>80</sup>

Hıristiyanlıkta, vaftiz konusunun doğrudan veya dolaylı bir şekilde,  
çeşitli tarihî olaylarla ilgilendirilerek önemine işaret edilmektedir.  
Bunların başında Hz. Adem-Hz. İsa arasındaki ilişki veya karşılaştırma  
gelmektedir. Vaftiz olan kimse, İsa'nın yolundan giderek, Adem'in  
günahından sonra yeniden giydiği, eski yozlaşma ve günah elbiselerinden  
sıyrılmakta, Adem'ir düşüşten önceki (cennetteki) konumuna geri

77 Bkz. Matta, 28/19; Yuhanna, 4/1-2.

78 Bkz. Michel Meslin, II/61.

79 Bkz. Michel Meslin, II/62.

80 Bkz. Gregory Baum, s. 69.

dönmüş olarak kabul edilmektedir. Kirillos "Ey harika şey. Herkesin gözü önünde, hiç utanç duymadan çıplaktınız. Bunun nedeni cennette hiç utanç duymadan çıplak olan ilk Adem'in imgesini kendiniz de taşıyor olmanızdır" diyerek Adem-İsa arasındaki ilişkiye dikkat çekmektedir.<sup>81</sup>

Vaftizin temel unsurunun su olması sebebiyle, vaftizle Nuh tufanı arasında bir benzerlik kurulmaktadır. Vaftizde suya dalan kimselerin, günahlarından dolayı sularda boğulan insanları temsil ettiği, sudan çıkarken de, yeni Nuh-İsa sayesinde, o kimsenin yeni bir hayata kavuştuğuna inanılmaktadır.<sup>82</sup>

Hıristiyanlıkta vaftizin su ile yapılması ona ayrı bir önem verilmesine sebep olmaktadır. Tertullianus'a göre su, ilâhî nurun ilk makamını teşkil etmektedir. Canlı yaratıkları üretilmesi için ilk defa suya emredilmiş,<sup>83</sup> hayatta olan her şey sudan üretilmiştir. Tanrı'nın bizzat insanı yaratırken su kullanması, vaftizdeki suyun içinde hayat verme özelliğinin bulunduğu inancını pekiştirmiştir. Ayrıca vaftiz suyu üzerine, Kutsal Ruhun üretkenliğini kazandıran bir duanın yapılması, vaftiz olan kimseye ebedilik ve selamet kazandırması bakımından önemli görülmüştür.<sup>84</sup>

Genel anlamda vaftiz, Hıristiyan hayatının dinî ve ahlâkî bütünlüğünü göstermekte, geçmişi hatırlatarak ruha aslî durumunu kazandırmaktadır.<sup>85</sup>

#### D- Vaftizin Yapıldığı Zaman ve Şekli

Hıristiyanlıkta çeşitli gayelerle yapılması gerekli görülen vaftizin kimlere ve ne zaman yapılacağı hususu tartışma konusudur. Zira vaftizin yapılış gayesi, onun yapılacağı zaman ile yakından alakalandırılmaktadır. Nitekim her insanın "aslî günah"la<sup>86</sup> dolu olarak doğduğuna inananlar, bu günahı temizlemek için, doğumundan belli bir süre sonra, onlara, vaftiz yapılmasını istemektedirler. Bunlara karşı çıkan bazı teologlar ise, vaftizi Hıristiyan olmanın bir gereği olarak kabul etmekte, dolayısıyla, insanın belli bir fizikî ve aklî olgunluğa ermesi gerektiğini şart koşmaktadırlar. Bu sebeple, bunlar, henüz kendileri ile

81 Bkz. Mircea Eliade, s. 187; Adem-İsa konusunda geniş ilgi için Bkz. Mustafa Erdem, Hz. Adem (İlk İnsan), Ankara 1993, s. 91-96.

82 Bkz. Mircea Eliade, s. 186.

83 Bkz. Mircea Eliade, s. 184, Krş. Enbiya, 30.

84 Bkz. Mircea Eliade, s. 184-5.

85 Bkz. De Bossuet, s. 311.

86 Bu konuda geniş bilgi için bkz. Mustafa Erdem, 84-91.

ilgili karar veremedikleri için çocukların vaftiz edilmesini uygun bulmamaktadırlar.

Hıristiyanlık tarihî bir bütün olarak ele alındığında İsa'ya gerçekten inanan ve ona itaat eden herkese vaftiz yapıldığı görülmektedir. Ayrıca ana ve babası veya onlardan herhangi biri inanmış ve kiliseye bağlı olan kimselerden doğan çocuklara da vaftiz yapılagelmektedir. Yetişkinler sözkonusu olduğunda iman ikrarını bozacak herhangi bir şeyi olmayan ve kalben sadık bir şekilde iman edenlere, Hıristiyan öğretisini kabul ettiğini veya İsa'ya imanını açıklamak şartıyla vaftiz uygulanmaktadır.<sup>87</sup>

Hız. İsa'dan sonra Hıristiyanlığın ilk dönemlerinde, farz bir ibadet anlayışı içerisinde Hıristiyanların çocuklarını vaftiz ettirdikleri görülmektedir. Çocuk vaftizinin Eski Yahudi-Hıristiyan cemaatı ile bağlantılı olduğunu ileri süren Gerhard Blail, bunun II. asırda Hıristiyanlar arasında görüldüğünü, ilk Kilise Babaları İrenaus, Tertullianus ve Origenes'in çocuk vaftizini tanıdıklarını belirterek, 200. cü yıllara ait Grobin yazıtlarında çocuk vaftizi uygulamalarından söz edildiğini nakletmektedir.<sup>88</sup>

Çocukların vaftizi ile ilgili ilk ciddi tartışmaların ve görüş ayrılığının II. asrın sonlarına doğru Kibriyanus ile Tertullianus arasında olduğu dikkati çekmektedir. Yeni doğan her çocuğun "aslı günah"tan etkilenip etkilenmediği konusu üzerinde odaklaşan bu tartışmalarda, yetişkin-çocuk problemi üzerinde durulmadığı görülmektedir. Daha çok vaftizin amacını tesbit etmek için ortaya atılan fikirlerde Kibriyanus, Yahudilikteki "sünnet" geleneğinin benzeri olarak, çocukların doğduktan sonra sekizinci güne kadar vaftiz edilmesinde ısrar etmektedir.<sup>89</sup> O, günahsız olanların bile vaftiz edilmesi gerektiğini ileri sürerek "onlar günahsız oldukları halde neden vaftiz edilmeyecekler diye sormakta, vaftizin her halukârda yararlı bir ayin olması sebebiyle uygulanması gerektiğine işaret etmektedir.<sup>90</sup> Tertullianus ise, çocukların, vaftizin anlamını kavrayabilecekleri bir yaşta vaftiz edilmelerini istemektedir.<sup>91</sup> O, "mademki çocuklar masumdur, neden vaftiz edilmelidir" şeklinde sorarak, vaftizin masum olanlardan ziyade günahkârlara yapılmasının gereği üzerinde durmaktadır. Ona göre çocukların masumiyetini iddia

87 Bkz. Ceymis Eni, s. 1075.

88 Bkz. Gerhard Blail, *Meine Evangelische Kirche*, Stuttgart, 1983, s. 31.

89 Bkz. İlyas Makar, s. 498.

90 Bkz. Yusuf Reyya, I/115.

91 Bkz. İlyas Makar, s. 498.

etmek, vaftiz edilmelerini istememektir. Oysa herkes asli suçtan etkilenmektedir. İşte vaftiz, Adem'den bütün insanlığa miras yoluyla geçen bu günahı, ortadan kaldırmak için yapılmalıdır.<sup>92</sup> Böylece her ikisi de çocukların vaftiz edilmesi konusunda birleşmektedir.

Vaftizin kimlere ne zaman yapılacağı hususundaki tartışmalar daha sonraki dönemlerde de devam etmiştir. Nazianzus'lu Gregory İsa'ya iman ve Hıristiyan hayatına girmeleri için, insanların daha ilk günlerinden itibaren vaftizle mühürlenmelerini, mutlaka vaftiz olmalarını istemektedir.<sup>93</sup> Ambroise de Kipriyos'un fikirlerine paralel olarak, asli günahı temizlenmekten ziyade, Allah'ın melekutuna hazırlanmak için çocukların vaftiz edilmesi görüşünü paylaşmıştır. St. Augustin ise çocuklarda asli günahın bulunduğunu, vaftizin İsa'ya ve onun öğretilerine iman ile, bu günahı temizleyen bir sembolden ibaret olduğunu söylemiş ve çocukların vaftiz edilmeleri görüşüne katılmıştır.<sup>94</sup>

Vaftizi, Yahudilikteki "sünnet" in, Hıristiyanlıkta aldığı bir şekil ve onun uzantısı olarak görenler; Yahudilikte çocukların dinin tabii üyesi olmaları sebebiyle sünnet edildikleri noktadan hareket etmişler ve Yeni Ahit'deki bazı cümleleri buna delil göstererek<sup>95</sup>, babalarının Kilise'ye üye olmaları sebebiyle çocukların da kilisenin tabii üyesi sayılabileceğini kabul etmişlerdir. Dolayısıyla Kilise, çocukları da kapsadığı için onların vaftiz edilmeleri gerektiğini belirtmişlerdir.<sup>96</sup>

İlk devirlerde, Kilise Babaları arasında dinî teferruat olarak görülen, zaman zaman tartışmalara sebep olan çocukların vaftizi, IV ve V. yüzyıllarda normal olarak kabul görmüştür. VI. yüzyıldan itibaren son zamanlara kadar özellikle Katolik Kilisesi, yetişkinlerin refakatinde çocuk vaftizine izin vermiştir. X ve XI. yüzyıllarda bebeklerin doğumundan hemen sonra vaftiz edilmesi çok popüler bir hale gelmiş, bu durum XIII. yüzyılın sonuna kadar devam etmiştir. Çocuk vaftizi XIV. yüzyılda basitleştirilerek, çocuğun başının üstüne su dökülmesi şeklinde, sembolik bir suya daldırma ayini olarak uygulanmaya başlanmıştır.<sup>97</sup>

Çocukların, Hıristiyan öğretisiyle terbiye edilmesinde vaftizin etkisi olacağını ileri sürenlere, "vaftiz gerçeğe işaret eden bir sembol-

92 Bkz. Yusuf Reyya, I/114-115.

93 Bkz. İlyas Makar, s. 498

94 Bkz. İlyas Makar, s. 498.

95 Bkz. Resullerin İşleri, 10/48; 16/15, 33; 18/8; I Korintlulara, I/46.

96 Bkz. Ceymis Eni, s. 1077; Gerhard Blail, s. 31.

97 Bkz. Michel Meslin, II/62.

dür" diye karşı çıkanlar olmuştur. Gerçek olmazsa sembolün işe yaramayacağını belirten bu görüş sahipleri; Markos 16/16 cümlesindeki "kim inanır ve vaftiz olursa kurtulur" ifadesini delil göstererek, vaftizin imana bağlı olduğunu ileri sürmüşlerdir. Buna göre çocuk önce iman ederek yeniden doğmuş gibi olmalı ve sonra da vaftiz yapılmalıdır.<sup>98</sup> Böylece iman etmek için gerekli olan bülüğ çağı, vaftiz olmak için de uygun bir zaman olarak tayin edilmiş bulunmaktadır.

1517'de Batı'da meydana gelen Reform hareketinde, çocuk vaftizi de belli başlı tartışma konuları arasında yer almıştır.<sup>99</sup> Çocuk vaftizinin yaygın bir şekilde uygulanması bazı Hıristiyanların tepkisine yol açmış ve "Yeni Vaftizciler"<sup>100</sup> grubunun ortaya çıkmasının başlıca sebebi olmuştur. Bu yeni hareketin mensuplarına göre; Hıristiyan cemaatine katılma ayini, sadece İsa yoluyla kurtuluşa ereceği kanaatine varan ve vaftiz edilmesini isteyen yetişkinlere münhasır kılınmıştır. Dolayısıyla bunlar, sorumluluk çağına gelmemiş çocuğa yapılan vaftizin geçerliliğini inkâr etmiş, daha önceden, çocukken vaftiz olanların, yetişkin olarak tekrar vaftiz olmalarını istemişlerdir.<sup>101</sup>

Yeni Ahit'de çocuklara vaftizin gerekli olduğuna dair hiçbir kesin belgenin bulunmadığını belirten Gerhard Blail, incillerde geçen bilgilerin kesinlikle çocuk vaftizi olarak yorumlanamayacağını iddia etmektedir.<sup>102</sup> Michel Meslinde Kilise'nin ilk dönemlerinde bebek vaftizinin belki de uygulanmadığını belirterek, iç değişimin bütün sonuçlarını kabul etmekte isteksiz davrananların, ölüm anına kadar, vaftizi erteleyebileceklerini söylemektedir.<sup>103</sup>

Günümüzde Hıristiyan kiliseleri arasında yetişkinlerin vaftizi ağırlıkta olan bir görüştür. Bunda şüphesiz, kişinin inanarak Hıristiyan olma isteği ve bunun için vaftizi bir araç olarak seçmesinin rolü büyüktür. İncillerde bu konularda ayrıntılı bilgilerin bulunmaması ve ilk dönemlere ait çelişkili ifadelerin nakledilmesi, konunun tartışılarak gündemdeki yerini korumasının nedeni olmuştur. Vaftizin uygulanmasında, yetişkinler üzerine açıklanan görüşler temel teşkil etmiş, çocuklar toplumun bir parçası olması sebebiyle, Kilise ve Mesih cemaatine kabulünün uygun olacağı üzerinde durulmuştur. Günümüzdeki uygulamalarda

98 Bkz. İlyas Makar, s. 496.

99 Bkz. Michel Meslin, II / 62.

100 Geniş Bilgi için Bkz. Michel Meslin II / 63.

101 Bkz. Michel Meslin, II / 62; Gerhard Blail, 30.

102 Bkz. Gerhard Blail, s. 31.

103 Bkz. Michel Meslin, II / 61.

çocuklar anne ve babalarıyla birlikte, yetişkinler gibi muamele görmekte, iman ikrarı, vaftiz isteği ve şeytandan kurtulma gibi dinî gerekçelere dayanarak vaftiz edilmektedir.<sup>104</sup> Bazı teologlar, Hıristiyan çocuklarının vaftiz edilmemeleri durumunda helâk olacakları korkusuyla değil, Hıristiyan kilise muhitinde doğduğu ve onun üyesi bulunduğu için vaftiz yapılmalarının uygun olacağını ileri sürmektedirler.<sup>105</sup>

Katolik Kilisesi, çocukları vaftiz etmek için, Hıristiyan ebeveynlerden, vaftiz ana ve babalarından bir iman ikrarı istemektedir. Böylece çocuk, doğumundan itibaren vaftizin inayetinden yararlanmaktadır. O, bülüğ çağına ulaştığında, daha önce yapılan vaftizini şahsî bir iman ikrarı ile kabul edip etmemekte serbest olmaktadır.<sup>106</sup>

Vaftiz için özel bir gün yoktur. Kilisenin ilk yıllarında Paskalya gecesi ve Pentacost'da yer aldığı<sup>107</sup> veya Cumartesi günü yapıldığı rivayet edilmiştir.<sup>108</sup> Daha sonra çeşitli vesilelerle vaftiz günleri ihdas edilmiş veya şartların gereğine göre hergün vaftiz yapılması uygun bulunmuştur.

Katolik Kilisesi, vaftizin vaktini serbest bırakmakla birlikte, çocuk ve hastaların mümkün olduğu kadar çabuk vaftiz olmasını gerekli görmüştür.<sup>109</sup> Kendi adetlerine göre yapılan vaftizi, kişinin selameti için zaruri olduğuna inanan Katolikler, ölüm tehlikesi olan doğmamış çocukların bile vaftiz edilebileceğini kabul etmişlerdir.<sup>110</sup>

Vaftizin kimlere ne zaman yapılacağı problemi, kimlerin vaftiz yapacağı sorusunu gündeme getirmiştir. Bütün Hıristiyanlar vaftiz'in, Hıristiyan cemaatının liderleri tarafından yapılması gerektiğini kabul ederek bu sorunun cevabında birleşmişlerdir.<sup>111</sup> Tertullianus, vaftizin sadece Psikopos tarafından yapılabileceğini ileri sürmekle beraber bu inanç daha sonra yumuşatılarak, başkalarının da vaftiz yapması uygun görülmüştür.<sup>112</sup>

104 Bkz. Gregory Baum, s. 69.

105 Bkz. Ceymis Eni, s. 1077.

106 Bkz. Hıristiyan İlahiyatı, s. 137.

107 Christian Rauch, Taufe, (in) Die Religion in Geschichte Und Gegenwart, Hermann Gunkel, Leopold Zscharnaack, Tübingen-1931, II. Baskı, 5/1023; Michel Meslin, II/61; K. Bihlmeyer, H. Tuchle, I. ve IV. yüzyıllarda Hıristiyanlık, cev. Antun Göral, İstanbul-1972, s. 86.

108 Bkz. Chateaubriand, Génie du Christianisme, Paris, 1966, I/75.

109 Bkz. Christian Rauche, RGG, 5/1023.

110 Bkz. Christian Rauche, RGG, 5/1025.

111 Bkz. Michel Meslin, II/61, 62; Chateaubriand, I/75.

Vaftizi yapan kimşe konusunda esnek bir yol izleyen Ceymis Eni, kilisenin yasal olarak görevlendirdiği bütün rahiplerin vaftiz yapabileceğini açıklamaktadır. Ona göre böyle birinin yaptığı vaftiz her yerde geçerlidir. Resmî görevlilerden birisinin bulunmaması halinde inanmış bir Hıristiyan da vaftiz yapabilir.<sup>113</sup>

Vaftiz konusunda biraz daha serbest davranan protestanlar, vaftiz yeri olarak mahallî kiliseyi kabul etmekle birlikte, şartların elvermemesi halinde ev vaftizini mümkün saymışlardır.<sup>114</sup> Bunlar geçerli yapılmış bütün vaftizleri Hıristiyanlığa kabul için benimsemişlerdir.<sup>115</sup>

Netice itibariyle vaftiz, Kiliselerin en üst seviyedeki görevlileri tarafından yapılmaktadır. Ancak imkânların tam olmadığı yer ve zamanlarda bu görev, her seviyedeki din görevlisi hatta bir Hıristiyan için mümkün görülmüştür.<sup>116</sup>

Hıristiyanlar, uyguladıkları vaftizi, bir anlamda, Vaftizci Yahya'nın yaptığıının devamı olarak görmektedirler. Ancak onun vaftizi nasıl yaptığına dair, İncillerde açık bir bilgi bulunmamaktadır. Hz. İsa'nın vaftiz olması ile ilgili olarak nakledilen rivayetlerde ayrıntılara girilmeksizin "ve İsa vaftiz olunup hemen sudan çıktı"<sup>117</sup> şeklinde bir ifade yer almaktadır. Buna göre Hz. Yahya'nın insanları "suya batırma" şeklinde vaftiz ettiği anlaşılmaktadır.<sup>118</sup> Hz. Yahya'nın vaftizi ile ilgili kısmen de olsa bilgi veren inciller, Hz. İsa'nın yaptığı vaftizden veya vaftiz edip etmediğinden hiç söz etmemektedirler.<sup>119</sup> Dolayısıyla vaftizin dinî uygulama biçimi hakkında tatmin edici, detaylı bilgilere sahip değiliz.

Tertullianus ve Hippolytus gibi ilk devir Hıristiyan teologları, uygulanagelen vaftizde Hz. İsa'nın yaşadığı çağ ve bölgenin etkilerinin hissedildiğini ve bunun akarsu vaftizi şeklinde olduğunu belirtmektedirler. Gerek bunlardan gerekse St. Amroise'den nakledilen bilgilerden, kilisenin ilk yıllarında, vaftiz olacak kimseye ilâhî isimlerin herbirisi (Teslis'in unsurları olmalı) söylettirilerek suya daldırma şeklinde vaftiz edildiği anlaşılmaktadır.<sup>120</sup>

112 Bkz. Christian Rauch, RGG, 5/1023.

113 Bkz. Ceymis Eni, 1074-5.

114 Bkz. Christian Rauch, R.G.G., 5/1023.

115 Bkz. Christian Rauch, R.G.G. 5/1025-6; Gerhard Blail, s. 34.

116 Bkz. Christian Rauch, R.G.G. 5/1025-6.

117 Bkz. Matta, 3/16; Ayr. Bkz. Markos, 1/10.

118 Bkz. M. İzzet et-Tahtavi, s. 64.

119 Bkz. Gerhard Blail, s. 31.

120 Bkz. Gregory Baum, s. 68; F.L. Cross; s. 126; Chateaubriand, 1/76-7; John McKenzie,

Yusuf Reyya, Romalı Hipolytus'un 215'de yazdığı "Elçilerin Taklidi" isimli kitabına dayanarak vaftizin yapılış şekli hakkında şunları nakletmektedir:

Vaftiz olunandan iman ikrarı istenir. Rahip veya Papaz suyun kenarında durur ve yardımcısı, vaftiz olmak isteyenle birlikte suya iner. Papaz vaftiz olmak isteyenin başına elini koyarak:

— Kâdir olan Baba Allah'a iman eder misin? diye sorar. Vaftiz olan "ben O'na inanırım" diye cevap verir. Bunun üzerine Papaz vaftiz olanı birinci defa suya batırır. Sonra tekrar elini onun başına koyarak:

— Ruhulkudüs vasıtasıyla békire Meryem'den doğan, ölen, defnedilen, üçüncü gün ölümler arasından kalkan, Baba'nın sağ tarafında oturan, daha sonra canlı ve ölümleri dindar etmek için tekrar gelecek olan Allah'ın oğlu İsa Mesih'e inanır mısın? diye sorar. Vaftiz olan, ben inanırım diye cevap verir. Tekrar papaz tarafından suya batırılır. Sonra aynı şekilde:

— Ruhulkudüs'e, Kutsal Kilise'ye ve cesedim dirileceğine inanır mısın? diye sorar. O da evet dedikten sonra üçüncü kez suya batırılır. Sonra vaftiz olan sudan çıkar. Bu uygulama üçüncü asra kadar inen Hıristiyan teologlarının eserlerinde yaygın olan bir usuldür. Tertullianus, Kibriyanus, İskenderiyeli Diyanisyus bunlardan bazılarıdır.<sup>121</sup>

Kilise'nin ilk yıllarındaki vaftiz uygulamaları ile ilgili olarak St. Ambroise şu bilgileri vermektedir:

Vaftiz, Cumartesi günü adayın burun ve kulak delikleri açılarak görevlinin "açılmız" tabiriyle başlar. Çocuk kutsalların kutsallığına sokulur. Merasimde piskopos, papaz ve yardımcısı hazır bulunur. Onların huzurunda şeytanın yaptıkları reddedilir. Çocuk, önce karanlıkların sembolü olan Batı'ya, sonra İsa ile birleşmeyi sembolize etmek üzere, nur ve ışığın sembolü olan Doğu'ya döndürülür. Piskopos kutsal kitabın sırlarını gösteren havuzu takdis eder. Haç işareti ile tathlaşan havuz sularına mühtedi, teslisin şerefine üç defa dalar. Bu arada ona su, kan ve ruhun vaftizde şahitlik ettikleri öğretilir. Sonra piskopos elini mühtedinin başına koyarak o, seçkin soya ve Tanrı'nın milletine katılmış olur. Daha sonra ayakları yıkanır ve ona çocukluk elbisesi gibi beyaz elbise giydirilir. Hıristiyanlığa ait bazı bilgiler verildikten sonra piskopos yüksek sesle bir havarinin şu sözlerini söyler: "Tanrı Baba size mührünü vurdu. Tanrınız İsa sizi doğruladı ve sizin kalbinize kutsal-

121 Yusuf Reyya, II/68.



ların feyzini lütfetti..." Daha sonra bir ayin yapılarak vaftiz seramonisi sona ermektedir.<sup>122</sup>

Vaftizin suya dalma şeklinde yapılacağı konusuna bazı Hristiyan çevrelerinden itirazlar olmuştur. Bunlara göre, Hristiyanlıktaki vaftiz ile Hz. Yahya'nınki arasında bir ilgi kurulsa ve ilk vaftiz uygulamalarının suya dalma şekliyle yapıldığı varsayılsa bile, bu mantiken doğru değildir. Zira Hz. Yahya'nın yalnız başına, aralarında kadın-erkek, genç-ihtiyar üçbin kişiyi sadece perşembe gününde suya daldırarak vaftiz etmesi aklen mümkün olamaz. Zaten Yeni Ahit'de vaftizin suya dalma şeklinin dışında, suyu dökme veya serpmeye yoluyla da yapılabileceğine işaretler bulunmaktadır.<sup>123</sup>

Vaftiz kelimesinin Yunanea karşılığının tam olarak suya batırma anlamı ifade etmediğini belirten Evangelistler, su serpilerek yapılan vaftizi, suya batırılarak yapılanı tercih etmişlerdir. Onlara göre gerçek vaftizde suya batırma zarurî değildir. Nitekim bunlar Yeni Ahit'de Hz. Yahya'ya atfedilen sözlerin hiçbirinin, suya batırma anlamında kullanılmadığını ileri sürmüşlerdir.<sup>124</sup>

Bütün bunlar, ister serpmek ister dökmek isterse daldırmak suretiyle olsun vaftizde kullanılan malzemenin su olduğu konusunda ittifak bulunduğunu göstermektedir. Ancak vaftizde suyun kullanımı zaman, mekan ve şartlara göre değişiklik göstermektedir.

Vaftiz genel anlamda, dinî bir merasim çerçevesinde, toplanmış bulunan cemaat huzurunda yapılmaktadır. Ev vaftizlerinde çoğunlukla cemaat ailenin yanında, arka planda kalmaktadır. Vaftizde şahitlerle birlikte ebeveynin de hazır bulunması, soruların şahitlerle birlikte onlara da yöneltilmesi gerekli görülmektedir. Hristiyan kültüründe özel durumlara mahsus "acele vaftiz" de vardır. Bir tehlike anında en basit şekli ile vaftiz ve dua şeklinde yapılmaktadır. Bu çeşit vaftizlerden, son zamanlarda, rahip takdisi de istenmektedir.<sup>125</sup>

Vaftiz, vaftiz taşı denilen yerde yapılmaktadır. Bu II. yüzyıldan beri vaftiz suyunun kabı, havuzu olarak bilinmektedir. Piskopos veya rahip orada daldırma veya su dökme şeklinde vaftiz yapmaktadır.

122 Bkz. Chateaubriand, I/ 76.

123 Bkz. İlyas Makar, s. 500, Krş. Matta, 3/ 11; 15/ 2; Markos, 1/ 8; 7/ 1-5; Luka, 3/ 16; 11/ 37-39; Yuhanna, 1/ 33; Resullerin İşleri, 1/ 5; 11/ 16; I Korintoslulara, 12/ 3; İbraniilere, 9/ 10.

124 Bkz. Ceymis Eni, 1077. Krş. Matta, 3/5-6; Markos, 1/ 5; Luğa, 3/ 6-21; Resullerin İşleri, 2/ 38-41; 8/ 26-30; 9/ 17-18; 10/ 47-48; 16/ 33; 22/ 12-16.

125 Bkz. Christian Rauch, 5/ 1023-1024.

Tarihte küfe, kazan, kupa vs. gibi değişik şekillerde vaftiz taşlarına rastlanılmaktadır.<sup>126</sup>

### SONUÇ.

Yaptığımız araştırma, vaftizin uzun bir tarihi geçmişi olduğunu göstermektedir. Başta Ortadoğu olmak üzere, Eski Mısır, Yunanistan ve Uzakdoğu'da vaftizin bilindiği, orların dini inanışlarına göre, farklı şekillerde bile olsa uygulandığı görülmektedir. İnsanlar, vaftizin günahları temizleyeceğine, yeni bir doğuş ifade edeceğine, böylece dünyada ve öldükten sonra kendilerinin mutluluğuna vesile olacağına inanmışlardır.

Yahudilikte de, günah anlayışı bulunmakta, günahtan kurtulma ve manen arınma için çeşitli yollar tavsiye edilmektedir. İnsanların maddi-manevi temizliği için birinci derecede sudan yararlanılmakta, ayrıca kurban ve meşh yağının arındırma özelliğine inanılmaktadır. Yahudiliğe giriş veya Yahudi olmanın özelliğini göstermesi bakımından "sünnet"e ayrı bir önem verilmektedir. Yahudiliğin son dönemlerinde özellikle sürgün sonrası, çeşitli çevre kültürünün etkileri görülmekte ve bir çeşit su vaftizine rastlanmaktadır. Daha çok Ferisî ve Essenî mezhepleri arasında görülen bu uygulamanın Hıristiyanlıkta dinî bir ayin olarak yapılması istenen vaftizin altyapısını oluşturduğu öne sürülmektedir.

Vaftiz denildiğinde Hz. Yahya ve Ürdün Nehri akla gelmektedir. Hz. İsa'dan önceki peygamber olan Yahya'nın insanları günahlarından arındırmak için Ürdün nehrinde vaftiz ettiği rivayet edilmektedir. Hatta bu uygulamanın etkisinde kalan Mandeenler arasında da akarsu vaftizinin uygulandığına dair bilgiler bulunmaktadır.

Hz. Yahya'nın çağdaşı olan Hz. İsa da, diğer Yahudi cemaatinin üyeleri gibi, ona gitmiş ve vaftiz olmuştur. İşte dinî bir uygulama olarak vaftizin meşhur olması ve Hıristiyanlıkta da uygulanmasının temel sebebi de budur.

İnsanları günahlarından temizlemek için vaftiz eden Hz. Yahya, bu amaçla kendisine gelen Hz. İsa'yı vaftiz ederken sergilenen tablo, Hıristiyanlıktaki İsa'nın ve O'nun tavsiyesi olan vaftizin önemi bakımından bir ehemmiyet arz etmektedir. Zira, Hz. Yahya peygamberî bir sezgi ile, büyük bir insanın vaftiz olmak için kendisine gelmekte olduğunu keşfetmiş ve onun manen daha yüce bir makamda olduğunu

<sup>126</sup> Bkz. Christian Rauch, 5/1026.

belirterek tevazu göstermiştir. Uyguladığı vaftizin su banyosundan ibaret olduğunu belirten Hz. Yahya, Hz. İsa'nın insanları Kutsal Ruh ile vaftiz edeceğini belirtmiş ve bir anlamda gerçek vaftizin onun tarafından yapılacağına işaret etmiştir.

Hz. İsa ile ilgili en eski bilgilerin bulunduğu İnciller onun Hz. Yahya tarafından vaftiz edildiğinde birleşmektedirler. Ancak Hz. Yahya, onun Kutsal Ruh ve ateşle insanları vaftiz edeceğini haber vermesine rağmen, İncillerde Hz. İsa'nın vaftizinden hiç söz edilmemektedir. Bu ise vaftizin Hıristiyanlıktaki dinî temeli bakımından bazı müşkülleri beraberinde getirmiştir. Hz. İsa'nın havarilerine, vaftizi uygulama yolundaki emirleri, tatbik safhasında bazı problemlerle karşı karşıya kalmıştır.

Hz. Yahya'nın uyguladığı su vaftiz'inin, Hz. İsa'nın içinde Kutsal Ruh bulunan vaftizden daha basit olduğu yolundaki Hıristiyan iddiasına karşılık, Hz. İsa'nın herhangi bir örnek bırakmaması, yeni vaftizin üstün olma özelliğini ortaya koyma imkanı vermemiştir.

Hıristiyanlar, uyguladıkları vaftize Hz. Yahya'nınkini esas almış ve onun gibi suyu malzeme olarak kullanmak zorunda kalmışlardır. Zaten bütün dinlerde maddî ve manevî temizliğin ana maddesinin su olması sebebiyle Hıristiyanların uygulayacakları vaftizde alternatiflerinin olmaması pek tabiidir. Ancak onlar uyguladıkları vaftizin yüceliğini ifade işini İncillerde önce Hz. Yahya'ya yaptırmışlar sonra da buna inandıklarını söylemişlerdir. Kutsal Ruh veya ateş vaftizi gibi pratikte uygulanmayan fakat varolduğuna inanılan manevî unsurlar, Hıristiyanların, Hz. Yahya'nın vaftizine ilave ettikleri, bununla da kendilerinin tatmin olmaya çalıştıkları hususlardır.

Hz. İsa'dan sonra Hıristiyanlıkta en önde gelen kimse olarak bilinen Pavlus,-Hz. İsa'nın Hıristiyanlıkta bugünkü şekliyle tanınması da onun sayesinde olmuştur- Vaftizin dinî bir sakrament olarak yerleşmesinde ve bugünkü şekliyle bir anlam kazanmasında etkili olmuştur. Nitekim vaftiz, çoğunlukla Pavlus tarafından geliştirilen "aslı günah" doktrininin bir alternatifi olarak görülerek, her Hıristiyanın mutlaka yapması gereken bir ayin halini almıştır. Ayrıca Hıristiyanlığın yayıldığı bölgelerin eski paganist (putperest) kültürün tesirinde olması, Hıristiyanlıkta, çeşitli inanışlarda olduğu kadar vaftizde de etkili olmuştur. Vaftizin ilâhî dinlerden ziyade, Eski Mısır, Eski Yunan ve Eski Mezopotamya'da biliniyor olması, bugünkü Hıristiyanlığın kültürel ve dinî temellerine de ışık tutmaktadır.

Hangi kaynaktan gelirse gelsin, hangi inanışın devamı olursa olsun vaftiz, Hıristiyanlığın bütün mezheplerince kabul edilen dini bir gerekliliktir. Hemen hemen bütün Hıristiyanlar, vaftiz sayesinde insanların Hıristiyanlığa girerek, aslı günahattan kurtulmasına ve İsa ile bütünleşerek nimete kavuşmasına; böylece dünya ve ahiret mutluluğuna ermesine sebep olduğuna inanmaktadırlar.

Temelde her yaştan insana, dine girmek veya nimete kavuşmak için yapılması gereken vaftiz, ilk dönemlerde aslı günahattan kurtulma düşüncesiyle daha çok çocukluk yaşlarında uygulanan bir ayin olmuştur. Ancak dine girmenin irâdî bir davranış olduğunu belirten bazı ilâhiyatçıların itirazı, vaftizin bülüğ çağına eren kimselere tatbik edilmesi neticesini doğurmuştur. Fakat vaftizden elde edilecek beklentiler, uygulamada esnek davranılmasını zarurî kıldığından her dönem herkesin, özellikle Hıristiyan muhitinde çocukların vaftiz edilmesine sebebiyet verilmiştir. Dolayısıyla bu prensip kiliseye mensup kişilerin sayılarını çoğaltırken, Hıristiyanlığın yayılmasında sevgi ve hoşgörü prensibinin pratize edilmesini kolaylaştırmıştır.

Hıristiyan dünyasında aynı esnekliği vaftiz yapacak kimseler konusunda da görmekteyiz. Zira belli dönemlerde sadece üst düzey kilise görevlileri vaftiz yapabilirken, sonradan kendisi vaftiz olmuş herkesin her yerde vaftiz edebilme imkânı sağlanmıştır. Yine ilk dönemlerde Hz. Yabya'nın yaptığı vaftizin devamı kabul edilerek, suya daldırma veya batırma şeklinde uygulanan vaftiz, her alandaki kolaylaştırmaya paralel olarak su dökme veya su serpmeye şeklinde uygulanır hale gelmiştir.

ELMALILI MUHAMMED HAMDİ YAZIR'IN  
TEFSİR ANLAYIŞI

Dr. Halis ALBAYRAK

Elmalılı Hamdi Yazır'ın tefsir anlayışını bir çerçeveye oturtabilmek için geleneksel Fatiha-Nas türü Kur'an Tefsirlerinin özelliklerini tanımak gerekir. Çünkü Elmalılı da mütedavil Kuran Tefsirlerini kaynak olarak kullandığını söylemekte ve tefsiri, en azından onlara tertip bakımından ilk bakışta benzerlikler arz etmektedir. Öyleyse bu noktada geleneksel tefsirin belli başlı ayırıcı özelliklerine çok kısa bir biçimde değinmek gerekir.

Bilindiği gibi ilk dönemlerde Hz. Peygamber, sahabe ve tabiinden rivayet ağırlıklı bir mecrada yürüyen tefsir, sonraları tefsir terminolojisinde "dirayet tefsiri" olarak adlandırılan yeni bir yapıya ve anlayışa kavuştu.

Dirayet tefsiri gurubuna dahil edilebilecek tefsirlerde artık müfessirlerin kendi birikimlerine dayalı olarak Kur'an ayetleri hakkında fikir yürüttüklerini görüyoruz.

Böylece tefsirin kaynakları arasında Kur'an, sünnet ve sahabe görüşleri yanında kişilerin şahsî yorumları da katılmış oldu. Yani Kur'an müfessirleri artık sadece rivayetler arasında tercih yapmakla sınırlı kalmıyor, kendi eğilimlerine, fikrî ve ilmî seviyelerine göre yorumlar yapabiliyorlardı. Bu arada tefsir alanında metot ağırlıklı müstakil çalışmalar da zamanla İslam ilim ve kültür hayatında yerini buluyordu.

Ulûmu'l-Kur'ân'a dair müstakil eserlerle, bütün Kur'an ilimlerini cem'eden eserler Kuran Tefsirlerinin yanında bir başka macrada gelişmesini sürdürüyordu.

Bu süreç içerisinde Kur'ân Tefsirleri, tefsir terminolojisinde yerini bulan ve problem olarak ortaya çıkan unsurları da bünyesine aldı.

Artık Kur'ân Tefsirlerinde, Kur'ân, sünnet ve sahabe görüşlerinin yanında yeni kavramlar ve yeni problemler de münakaşa ortamı buldu. Bunlar, muhkem-müteşabih, nasih-mensuh, âm-hâs, mutlak-mukayyed, mübhemât, hakikat-mecaz, i'caz, tenasüb, yedi harf, kıraat, esbabu'n-nüzul, müşkilü'l-Kur'ân vs. gibi konulardır.

Bilindiği gibi bunların bir kısmı tamamen nakle dayalı, bir kısmı, bizatihi Kur'an'ın kullandığı terimlerdir kaynaklanmış, bir bölümü, Kur'an kelimelerinin tasnife tabi tutulması sonucu oluşmuş, bir kısmı metnin tesbitiyle bir kısmı da metnin tezyiniyle alakalıdır.

Aşağı yukarı geleneksel Fatiha-Nas türü tefsirlerde bu kavramlar hemen bütünüyle yerini bulmuştur. Fakat her müfessirin mezhebi ve fikri temayülüne, ilmî seviyesine ve birikimine dayalı olarak tefsirlerinde bazan birtakım unsurlara fazla yer verilmiş, bir kısmına daha az temas edilmiştir.

Geleneksel Tefsirin bunlardan başka bir temel özelliği daha vardır ki o da, Kur'ân'ı bütüncü bir yaklaşımla tefsir etme konusundaki noksanlıklardır.

Elmahlı'nın tefsir anlayışını da, niteliklerini ana hatlarıyla saydığım geleneksel Fatiha-Nas türü Kur'an tefsiri yazan müfessirlerin anlayışından ve metodundan ayrı düşünmek doğru olmaz. Şu halde diyebiliriz ki Elmahlı'nın tefsir anlayışında da dile getirdiğimiz temel noktalarda geleneksel Kur'an Tefsiri yazan müfessirlerin anlayışıyla büyük bir benzerlik vardır. Yani önceki Kur'ân Tefsirlerindeki unsurların hepsini, Elmahlı'nın tefsirinde bulmak mümkündür. Hak Dini Kur'ân Dilin'de kelimelerin lügavî ve istilâhî manalarının ele alınmasından metnin eşsizliğinin, sureler ve ayetler arası tenasübün vurgulanmasına, ayetlerin nüzul sebeplerinden nasih-mensuh konusuna, sahabe ve tabiin-müfessirlerinin görüşlerinden daha sonraki müfessirlerin yorumlarına kadar akla gelebilecek bütün unsurlar mevcuttur. Zaten Elmahlı'nın en çok başvurduğu kaynaklar da mütedavil Kur'an Tefsirleridir.<sup>1</sup> Tefsirinin mukaddimesine baktığımızda hemen her müfessir gibi o da, tefsirin kaynaklarını dört ana noktada topluyor. Bunların ilk üçü, Kur'-

<sup>1</sup> Söz konusu Kur'an Tefsirleri, Taberi'nin Camiul-Beyan'ı, Zemahşeri'nin Keşşâf'ı, Beydavî'nin Envaru't-Tenzil'i, Râzi'nin Tefsir-i Kebir'i, Cessas'ın Ahkâmu'l-Kur'ân'ı, Ebu-Hayyan'ın el-Bahru'l-Muhit'i, Ebussuud'un, İrşâdu'l-Akli's-Selim'i ve Alûsî'nin Rûhu'l-Mean'sidir. Hak Dini Kuran Dili, İstanbul, tarihsiz (Mukaddime, ss. 20-21).

ân, Peygamber(as)in hadislerinde varid olan tefsirler, sahabe ve tabiinden tefsirle alakalı olarak nakledilen görüşlerdir. Dördüncüsü de onun ifade-  
siyle "Bu üç esas teharri edildikten sonra ulûm-u arabîyye ve şerîyye  
ile makulâtı ilmiyye dairesinde istihrac edilebilen te'vil kısmıdır."<sup>2</sup>

Cerek mukaddimesindeki tefsirle ilgili genel kendi tefsiriyle ilgili özel metodik yaklaşımlarından gerekse bizzatihi tefsirinden anlaşıl-  
dığına göre Elmalılı, geleneksel tefsir çizgisinde yapısal bir değişiklik  
yapmayı düşünmemiştir, denebilir.

Bunun sebeplerinden biri, Türk okuyucuya hitabetme kaygısı olabilir. Bir diğeri Diyanet İşleri Başkanlığı'nın sipariş verirken öne  
sürdüğü ön şartlar olabilir. Esasen her iki ihtimali de aynı oranda  
mümkündür. Türkçe okuyup yazan insanlar o güne kadar tefsirin  
söz konusu olan bütün unsurlarını ve bu alanda biriken malumatı  
genişçe ihtiva eden Türkçe bir tefsirle karşılaşmamışlardı.

Türkçe okuyan ve yazan okuyucu kitlesine en azından Kur'ân  
ayetleriyle ilgili olarak önceki tefsirlerde yeralan bilgi ve yorumların  
büyük bir kısmını sunmak Elmalılı için bir gereklilik olmuştur denebilir.

Doğal olarak büyük bir kısmı Kur'ân'ın baştan sona tefsiri tarzında  
olmasa da Elmalılıdan önce de Türkçe kaleme alınan tefsirler vardı.  
Fakat en azından Latin harfleriyle ve Hak Dini Kuran Dili hacminde  
bir tefsirin bulunmadığını rahatça söyleyebiliriz.

## I. ELMALILİYİ ÖNCEKİ MÜFESSİRLERDEN AYIRAN HUSUSLAR

Elmalılı Hamdi Yazır'ın tefsirde köklü bir metot değişikliğine  
gitmemiş olması, onun önceki müfessirlerden ayrılan yanlarının olma-  
dığını göstermez.

Hamdi Yazır'ın herşeyden önce aldığı eğitim, içinde yaşadığı  
kültür, o dönem dünyasının siyasi, sosyal, ekonomik, ilmî ve felsefi  
açıdan taşıdığı özellikler itibariyle önceki müfessirlerden çok daha farklı  
bir dünyanın insanı olduğu son derece açıktır.

Bu basit gerçek, doğal olarak Elmalılı Hamdi Yazır'a, Kur'ân'ı  
anlama ve yorumlamada yeni bir bakış açısı kazandırmıştır. Ayrıca  
özellikle Batı Felsefesini yakından tanınması onun, kendinden önceki  
müfessirlerden farklı bir bakış açısı yaklalamasını intac etmiştir.

Şu halde onun farklı yanlarına kısaca bir göz atalım.

2 Mukaddime, ss. 29-30.

### A- Okuyucuyla Bütünleşmesi

Kendilerini Kur'ânı anlama ve açıklamaya adanmış insanlara Kur'ân'ın yüklediği görev hiç şüphesiz onun yüce mesajını diğer insanlara anlayacakları bir üslupla anlatmaktır.

Elmalı, tefsirinin büyük bir bölümünde okuyucuyla Kur'ân arasında içten, sıcak, heyecan verici, duygulandırıcı, hem fikrî hem de kalbî bir ilişki kurmaya çalışmıştır.

O, Kur'ân'ın metnini açıklamak yerine, metinden kendisine akseden ve oradan gerçek hayatla buluşan, son olarak gönül ve akıl imbiğinden geçen fikirleri, duyguları ve anlamları okuyucuyla paylaşmayı yeğlemiştir.

Açıkçası o, Kur'ân'ın metninde çakılıp kalmadan, ama metinle hem ayet çerçevesinde hem de Kur'ân bütünlüğü çerçevesinde sıkı sıkıya bağlı bir biçimde vahyi, tâbi olduğu insan türünün bir temsilcisi olarak kendisiyle ve gerçek hayatla bütünleştiren bir anlayışı sergilemektedir.

Bu tarz bir tefsiri mütedavil diğer tefsirlerin birçoğunda—en azından benzer yoğunlukta— bulabilmenin kolay olmayacağını sanıyoruz.

Bu anlayışıyla Elmalı, Peygamberin varisleri olan ulemâ sınıfının bir üyesi olarak insanla Kur'ân arasında kurulması gerekli köprüyü çağına göre büyük ölçüde kurmuştur, diyebiliriz.

### B- Döneminin Gündeminde Olan Konularla Yakından İlgilenişi

Elmalı, döneminin gündeminde olan sosyo-ekonomik, felsefi, ahlakî, dinî, hukukî, fikrî konular ve problemlerle yakından ilgilenişi açısından kendinden önceki Kur'ân müfessirlerinden farklıdır. O, her ne kadar bazan Kur'ân hakkında öncekilerin yaptığı yorumlar yığınını içinde takılıp kalsa da çoğunlukla Kur'ân'ı, muhataplarıyla bütünleştirmeyi amaç edinmiştir. Elmalı, Kur'ân'la şöyle veya böyle ilgili olarak yaşanan hayat içinde özelde İslâm Dünyasını, genelde bütün insanlığı etkileyn her tür düşünce ve akımın değerlendirmesini, kendi Kur'ân anlayışına göre yapmayı tefsir anlayışının bir gereği saymıştır. Çünkü Kur'ân'ın gerçek hayatla bağlantısını doğru, sağlıklı ve sağlam zeminlerde oluşturmanın gereği, Kur'ân araştırmacıları için vazgeçilmez bir noktadır.



Bu bakımdan Hamdi Yazır da gününe kadar kaynağı hariçten olsun veya müslüman bünyenin içinden olsun İslam Dünyasında oluşan mezhebî, tasavvufî, felsefî ve fikrî akımları kendi Kur'ân anlayışına göre değerlendirme yoluna gitmiştir.

Mesela Elmalılı, Bakara Suresinin 165. ayetini tefsir ederken münasebet düştüğü için panteizm'e ve müslüman mutasavvıfların "vahdet-i vücud" anlayışına temas ederek bunların, Kur'ân'ın öngördüğü Allah anlayışıyla ne ölçüde bağdaşabildiğini incelemiştir.

Anlayabildiğimiz kadarıyla o, panteizmle vahdet-i vücûtuçuluğu özdeşleştirmekten yana değildir.

O, vahdet-i vücûtuçuların, Allah anlayışlarını "Allahtan başka mevcut yoktur" şeklinde formüle ettiklerini, buna mukabil panteizmde "Her mevcut Allah'tır." tarzında bir formül bulunduğunu ifade ederek arada büyük farkların bulunduğunu anlatmaktadır.<sup>3</sup>

Öte yandan o, Hanbeliler içinde zuhur eden Vehhabî çizgisinin mensuplarının bir başka aşırılığa düştüklerini anlatmaktadır.<sup>4</sup>

Elmalılı özellikle Batı Dünyasından gelen felsefî telakkileri Kur'ân'ın ruhuyla bağdaşmayan bazı fikirleri ele alarak onların tutarsızlığını ortaya koymaya çalışıyor. Gerçekten Batı Dünyası ile ilgili tahlillerinde o, batılının geçirdiği safhaları, mücadelelerini ve ulaştıkları fikrî, siyasî ve ilmî sonuçları yakından tanıyan bir mütefekkir görüntüsü veriyor.<sup>5</sup> Ayrıca bazan yeni ekonomik sistem ve nazariyelerin hayata yansıyan Kur'ân'a aykırı tutum ve uygulamalarını tenkid ediyor.

Mesela Bakara Suresinin 274. ayetinin tefsiri sadedinde o, tüketime dayalı ekonomik sistemi savunanları eleştiriyor; yerinde, ve ekonomik manada gerçekçi harcama ile mahza istihlak arasındaki farkı ortaya koymaya çalışıyor.<sup>6</sup>

### C- Felsefî Konulara Ağırlık Verişi

Elmalılı'nın felsefî konulardaki farkını ve temayüzünü vurgulamadan geçmek olmaz.

Bize göre o, bu yönüyle Fatıha-Nas türü tefsir yazan diğer Kur'ân müfessirlerinden oldukça farklıdır. O, bu alanda özgün yorum ve tespitlere sahiptir.

3 Hak Dini Kuran Dili, I, 576-577.

4 A.g.e. I, 577-578.

5 A.g.e. I, 196-197.

6 A.g.e. II, 949.

Çünkü bilebildiğimiz kadarıyla İslâm Felsefecilerinin Kur'ân'ı baştan sona tefsir eden eserleri elimizde mevcut değildir. Onların diğer eserlerinde doğal olarak Kur'ân ayetleriyle ilgili felsefî yorumlarının olduğu bilinen bir husustur.

Burada Kur'ân'ı baştan sona tefsir edenler arasında felsefî birikimi açısından Tefsir-i Kebir sahibi Fahrüddin er-Razî'yi anmak gerekir. Ancak Elmalılı'nın en azından XX. asırda yaşamış biri olarak batıda felsefenin asırlar içinde geldiği en son seviyeyi ve o seviyeye gelinceye kadar geçirdiği merhaleleri yakından bilmesi, onu, Fahrüddin er-Razî'ye göre farklı bir konuma getiriyor. Ayrıca Razî'nin tefsirinde kelâmî münakaşaların felsefî konulardan çok daha fazla yekun tuttuğunu belirtmek gerekir.

Görebildiğimiz kadarıyla Elmalılı'nın felsefî izahlarında en fazla yer tutan konu, Kur'ân'ın da gerçekten çok sıklıkla ve önemle üzerinde durduğu konu olan Allah-âlem ilişkisidir. Özellikle de Allah-insan ilişkisi...

#### **D- İstidrad Kabilinden Makale Görünümünde Açıklamalarda Bulunuşu**

Hamdi Yazır'ın tefsir metodunda önceki müfessirlerden ayrılan bir diğer husus, onun lüzumlu gördüğü durumlarda bazı ayet veya ayet gruplarının tefsiri sadedinde istidrad kabilinden açıklamalarda bulunmasıdır.

Bu ilave açıklama ve yorumlar adeta ilgili konuda kaleme alınmış fikrî insicam ve mantıkî silsile gibi telif unsurlarını taşıyan müstakil makaleler görünümündedir denebilir.<sup>7</sup>

Bu kabil uzunca izahatta bulunduğu bölümlerde Elmalılı, mütefekkirliğini, filozofluğunu, hem dinî hem de pozitif ilimlerdeki ehliyetini göstermektedir.

Kanaatımızca Elmalılı'nın bu zengin muhtevalı açıklamaları, bilgi, ilim ve irfan hazinesidir. Umarız yapılacak sadeleştirmeler bu hazinenin günümüz insanına aşının halavetini ve zenginliğini bozmadan ulaştırırlar.

Bu tarz bir tefsir ilk bakışta en azından şekil açısından Elmalılı için bir nakısa gibi görülse de onun, Kur'ân'ın muayyen konulardaki

<sup>7</sup> A.g.e., II, 914-929.

bakışını doğrudan hayatın içine girerek, insanlığın ürettiği bilgi birikimini kullanarak ortaya koyması çok önemlidir. Okuyucu farkında olmadan bilgi seviyesini yükseltiyor ve bu da, onun, Kur'an'ı anlama seviyesini giderek yukarılara tırmandırıyor. Ancak burada şunu söylemek gerekir ki önceki müfessirler de bazı ayetlerin tefsirini uzun bazılarını kısa tutmuşlardı. Onlar da bilgi birikimlerinin ağırlık merkezine doğru kayan ilave açıklamalarda bulunmuşlardır. Gerçi hemen her müfessir hangi konuda daha çok bilgi sahibiyse o konuyla ilgili açıklamalarını genişçe yapmıştır. Fakat bunların yukarıda ifade ettiğimiz gibi müstakil makale görünümünde olmadıklarını söylemek durumundayız. Üstelik Elmalı, bir veya birkaç konuda değil, hemen her ilimle alakalı olarak bu tür istidradlarda bulunmuştur. Felsefeden pozitif ve sosyal bilimlerin hemen bütün dallarına kadar her alanda yorumlarda bulunduğu gibi, dini ilimlerin hemen hepsiyle ve dilbilimin bütün yönleriyle alakalı açıklamalarda da bulunmuştur. O, bu cephesiyle çağının allamesi Fahrüddin er-Razi'ye benzemektedir. Ancak özellikle felsefede, pozitif ve sosyal bilimlerdeki ilerleme gözönüne alınırsa Elmalı'nın Kur'an'ı yorumlamada daha büyük bir avantaja sahip olduğu rahatlıkla söylenebilir.

## II. ELMALILININ GELENEKSEL TEFSİR ANLAYIŞI ÇİZGİSİNDE KALDIĞI BAZI NOKTALAR VE ORTAYA ÇIKAN DURUM

Elmalı'nın geleneksel tefsir anlayışından kopmaması, onun kalıplarını tartışma konusu yapmaması doğal olarak Fatiha-Nas türü tefsirlerde düşülen metodik yanlışların, onun tarafından devam ettirilmesini intac etmiştir. Bize göre metod yanlışlarının patenti Elmalı'ya ait değildir. Ona ait olan bu yanlışları sürdürme yanlışıdır. Elmalı'nın geleneksel tefsir anlayışı çizgisinde kalışını üç temel noktada ele almak uygun olacaktır.

### A- Müfessirlerin Tefsir ve Yorumlarını Şekillendiren Kur'an Telakkileri ve Elmalı Hamdi Yazır'ın da Hemen Hemen Aynı Paralelde Oluşu

Kur'an'ın insan için ne ifade ettiği, Kur'an'ın insana nasıl baktığı, ona muhatap olarak ne gibi bir değer afettiği konusundaki Kur'an anlayışımız, bizim Kur'an'ı anlamamızın tarzını ve niteliğini belirler.

Bu bakımdan Kur'ân'ın insan için ne ifade ettiği konusunu yine Kur'ân'dan alarak yapılan yorumlarda bu noktayı odak olarak ortaya koymak, en azından bir müfessir için gerekliliktir. Bu noktayı sağlamca tesbit etmeksizin girişilecek yorum ve açıklamalar dağınıklıktan ve dayanaksızlıktan kurtulamazlar.

Geleneksel Kur'ân tefsirlerinde Kur'ân'ın insan için ne ifade ettiği konusuna bakarsak, genelde onun, insan için herşey demek olduğu gibi bir düşüncenin varlığı seziliyor.

Bu, kişiyi, insanın insan olarak taşıdığı özellikleri kullanmasına pek gerek olmadığı fikrine götürür.

Bu durumda zihinleri Kur'ân'ın bağrında kilitlerden ve bağlardan kurtarma yerine zihinler sadece Kur'ân'a kilitlenir.

Bunun içindir ki zaman zaman Kur'ân, sadece sayısız hikmetler, ince ve derin manalar taşıyan bir kitap konumuna getirilmiştir.

Nitekim gerek Kur'ân'ı baştan sona tefsir eden müfessirler gerekse diğer İslam Uleması, hemen bütün mesailerini Kur'ân'ı bu manada incelemeğe harcamışlardır.

1- Müfessirlerin Kur'ân'dan hikmet çıkarma gayretleri ve her konuya Kur'ân'dan işaretler bulma çabaları ve Elmalılı'nın aynı tutumu sürdürmesi:

Müfessirler öylesine çok ve gereksiz hikmet arayışına girmişler ki yer yer Kur'ân'ın, mubatapları için yol gösterici, yönlendirici, yaşanan hayat gerçeğine etkili, özlü, anlaşılır ve müşahhas umdeler sunan bir kitap olduğunu adeta unutmışlardır. Onlar, Kur'ân'a sadece Allah kelamı gözüyle bakıp, insan unsuruyla münasebetini gözardı ettikleri içindir ki mesailerini hep Kelamullahın ne kadar üstün, ne kadar güzel, ne kadar etkileyici, bizim bilebildiğimiz ve bilemediğimiz ne kadar hikmet ve manalarla dolu bir kitap olduğunu göstermeğe, gereğinden fazla gayret sarfetmişlerdir.

Allah Kelamının insanlar için olduğu, onun asıl rolünün, onların dünyada varlık içindeki bütün bağlantıları çerçevesinde yaratılış amaçlarını gerçekleştirmelerini sağlamak olduğu fikri, zaman zaman ihmal edilmiştir.

Yani Kur'ân'a gidip or dan açık yönlendirmeleri, tavsiyeleri, insanın aklıyla, vicdanıyla ahenkli beraberlikler kuran ilkelerini alıp, onları insanlarla gerçek manada bütünleştirme düşüncesi geleneksel tefsirde hakettiği yeri almamış gibi görünüyor.

Çaba, Allah Kelamı olan Kur'ân'ı, yine Allah için anlama şekline dönüşmüş, onun insan için varolduğu fikri bazan ikinci plana düşmüştür.

Kur'ân metafizik unsurlardan sözederken, bilahare özellikle felsefi antropolojinin konusu olan hususları dile getirirken, ahlak alanına ait prensipleri vazederken amaç insan olduğu halde müfessirler her nedense genellikle bu unsurları, Allahın kutsî-kelamı fikrinin manevi baskısı, otoritesi çerçevesinde değerlendirmeyi daha uygun bulmuşlardır

Elmalılı da önceki müfessirler kadar olmasa da zaman zaman bu kabil hatalara düşmemiştir diyemeyiz. O da bazan gerek olmadığı halde hikmetler aramış, ayetleri hedefledikleri asıl noktadan alarak hiç ilgisi olmayan konularda kullanmıştır.

Yine o, yer yer kendisini ayetlerden delil bulma ihtiyacında hissetmiştir. Çünkü ötedenberi müfessirler, "şu ayet şuna delalet eder", "şu ayetin şu bölümü şuna işaret eder" gibi ifadelerle her konuya Kur'ân'da dayanak arama yoluna gitmişlerdir.

Elmalılı da bu geleneği bir ölçüde devam ettirmiştir diyebiliriz.

Mesela o, Bakara Suresinin 155. ayetinde sözü edilen "açlık" olgusuyla farz oruç arasında bir bağlantı kurmaya çalışıyor ve orucun burada zikredilen açlıktan bir pay olduğunu söylüyor<sup>8</sup> ki bize göre bu ayetin, siyak-sibak çerçevesi içinde hedeflediği husus tamamen farklıdır.

Çünkü orada insanın hayatı boyunca zaman zaman güçlüklerle, musibet ve belalarla karşılaşacakları bildiriliyor. İnanan insanın bu güçlüklerle karşı nasıl bir reaksiyonda bulunacağını Allah tarafından deneneceği belirtiliyor.

Tabii olarak sabredenlerin ve mülkün gerçek sahibini hatırlayanların bu imtihanda başarılı olacağından bahsediliyor. Bu yüzden bu ayette sözü edilen açlıkla oruç arasında bağlantı kurmak, ayetleri ilgili oldukları konudan çekip alakası olmayan bir noktaya götürmektir.

Bu konuyla ilgili bir misal daha vermek istiyoruz. Mesela o, (Bakara: 16) *فما ربحت تجارتهم* ifadesinde geçen "ticaret" kelimesi hakkında şöyle demektedir:

"Bu tasvirde ticaretin büyük bir medhi vardır."<sup>9</sup>

Oysa ticaret insan hayatının gelişim süreci içinde zamanla zaruret halini almış insanî bir aktivitedir. Ticaret, insanların zaman zaman biçimini değiştirdikleri fakat asla vazgeçemedikleri bir faaliyettir.

8 A.g.e. I, 628.

9 A.g.e. I, 242.

Bu faaliyetin güzelliği için hiç alakası olmayan bir mana ortamında delil aramaya gerek yoktur.

Bu tür yaklaşımlarda pratiğe yansıyan herhangi bir yön yoktur. Üstelik bu ayetin sevk edildiği çerçevede böyle bir mana bulmak en son akla gelebilecek şeydir.

Burada Kur'an'ın karşısında insanın bilgisini, görgüsünü, tecrübesini adeta sıfır düzeyinde zannetmek ve Kur'an'ın herbir biriminin, insanın bilgisi haricinde muhtevalar taşıdığını sanmak durumu hasıl olur ki bu da doğru değildir. Halbuki Allah bilen, öğrenebilen, yaşarken tecrübe ve bilgisini artırma kabiliyetinde olan insanlara onların bilgi seviyelerini hesaba katarak hitab ediyor. Yani mutlak gaybla ilgili konular hariç, Allahın bildirmesinin dışında bilinemeyecek hususlar hariç insanın bildiği, farkında olduğu, anlayabildiği, kavrayabildiği öğeler ve motifler kullanıyor Allah Teala.

2- Elmalı'nın metinle olgular dünyası arasındaki bağı yerinde kuramayan müfessirlerin izinden gitmesi:

Müfessirlerin Kur'an anlayışlarındaki temel sapmalardan ikincisi de onların, Kur'an'la yaşanan hayat, Kur'an'la insan, daha doğrusu Kur'an'la olgular dünyası arasındaki örtüşmeyi, uyumu gözden kaçırmalarıdır.

Kur'an'ı yorumlarken Kur'an'ın metin bütünlüğü yanında onun olgular dünyasıyla da bütünleşmesi noktası ihmal edildiğinde hem insan müdahalesiyle Kur'an'ın dinamizmi ortadan kaldırılmış oluyor hem de bir nice yeni probleme kapı aralanıyor.

Nitekim nesh probleminin ortaya çıkışını bu noktaya bağlamak mümkündür.

Elmalı da özellikle ahkâma konu olan ayetlerin tefsirinde nüzul ortamını hesaba katmayan, olayların akış ve gelişimi gerçeğiyle ilgilenmeyen müfessirlerin tavrını yer yer benzer bir biçimde sürdürmüştür, denebilir.

Öte yandan o, Kur'an'da neshin varlığını inkar etmenin nassın zahirini inkar olacağını söylemekle, neshi inkar edenlerin bir bakıma küfre düşebileceklerine işaret etmiş gibidir.<sup>10</sup> Her halükarda bu hüküm oldukça ağırdır.

<sup>10</sup> A.g.e., I, 620.

Esasen bize göre nesh hadisesinde de diğer bazı konularda olduğu gibi Kur'an'la insan, Kur'an'la yaşanan ve istihaleler geçiren hayat arasındaki bağı, uyumu ve zaman zaman örtüşmeyi sanki bir tür yok farzediş sözkonusudur. Elmalılı'nın da en azından neshle ilgili yorumlarında bu tutumu sergilediği söylenebilir. Oysa muhtemeldir ki nesh denen şey, hayattaki çeşitliliğe karşılık Kur'an'ın, muhataplarına sunduğu alternatiflerdir.

Neshle ilgili ayetlerin hangi şartlarda indirildiği gözönüne alınırsa hem Bakara Suresindeki ayette hem de Nahl Suresindeki ayette hayatın akışı içinde Allahın insanlara sunduğu yeni seçenekleri akıllarına sığdıramayanlara her fırsatta Peygamberi karalamaya ve onun pübüvvetine gölge düşürmeğe çalışan kişilerin anlamsız, ama maksatlı ve yıkıcı propagandalarına cevap vermek amaçlanmaktadır. İlgili ayetleri hedefledikleri bu noktadan çekerek başka alanlara taşıma temayülü giderek İslam Dünyasında bir türlü çözümlenemeyen nesh problemini doğurmuştur.

Esasen denebilir ki nesh konusunun problem haline gelişi hayat için olan Kitabullahı, sadece Kitabullah olarak telakki etme yanlısından kaynaklanmıştır.

3- Kur'an'daki bütün kelime ve ifadelerin medlullerini tesbit gayreti ve Elmalılı'nın da aynı yolu izlemesi:

Geleneksel tefsirde Kur'an'ın anlaşılmasının adeta bütün kelimelerin medlullerinin kesin olarak tesbitiyle özdeş hale getirildiğini görürüz. Oysa Kur'anın bazı kelimelerinin medlullerinin müfessirin veya asrının bilgi birikimiyle anlaşamadığını tesbit etmek zaten Kur'an'ı anlamak demektir.

Bu, Kur'an'ın, insanı aşan, onun ihata edemeyeceği bir yanının bulunduğunu zorunlu olarak ikrar olacağından, Kur'an'ı anlamanın bizatihi kendisidir.

Bu tutum, Kur'an'ın anlaşılması işinin sadece muayyen bir çağda yaşayan insanlara münhasır kılınmayacağı gerçeğinin kabulüdür. Dolayısıyla bu, Kur'an'ın yorumlanma sürecinin kıyamete kadar sürececek oluşunun teslim olunmasıdır. Böyle bir fikir de Kur'an'ın her asrın insanıyla; her fikri ve ilmi seviyeden insanla gerçekçi zeminde ilişki kuran ve evrenseli kucaklayan bir kitap oluşunu kabullenmek demektir ki asıl Kur'anı anlamak bu olsa gerektir.

Yoksa bilgi edinme vasıtalarımızla ulaşamadığımız bir konu ile alakalı spekülâtif izahlarda ve zorlamalarda bulunmak Kur'ân'ı anlamak ve yorumlamak değildir.

Görünen o ki müfessirler, sonraki nesillere açıklanmadık bir kelime ve tesbit edilmedik bir medlûl bırakmamayı kendilerine görev edinmişlerdir.

Pek ender insana nasip olabilecek engin düşünce ufuklarına uzanan Elmalılı, müteşâbihat konusundaki değerli yorumlarına rağmen yer yer kendi düşüncesiyle çatışan yorumlarda da bulunabilmektedir.

Başka hiçbir misal vermesek bile Ali İmran'ın başındaki el-Hurufu'l-l-mukatta'dan *الم*'in *إله الإهوالم الحى القيوم* olduğu yolundaki yorumu bile onun az da olsa geleneksel çizginin bu yöndeki şartlandırmasından kendini koruyamadığını göstermeğe yeter. Üstelik Elmalılı kıraat imamlarının eda ile alakalı farklı okuyuşlarını mesned alarak böyle bir yoruma varmıştır.

4- Metnin (nazmın) güzelliği ve eşsizliği ile ilgili açıklamalara fazla yer verilmesi ve Elmalıhının tutumu:

Dördüncü olarak bir noktayı daha zikretmek gerekir ki o da, müfessirlerin Kur'ân metninin eşsizliği ve güzelliği ile ilgili izah ve yorumlar yapma; ayetler ve sureler arasında tenasüb arama çabalarıdır. Müfessirler bu konuda bazan zorlamalara ve pek ikna edici olmayan yakıştırmalara düşmekten uzak olmamışlardır.

Elmalıhının da bu konudaki geleneği devam ettirdiğini rahatça söyleyebiliriz.

Sonuç itibariyle diyebiliriz ki Kur'ân'ın insan için ne ifade ettiği konusundaki ötedenberi süregelen yaygın yanlış bir kanaatin sonucu olarak yukarıda kaydetmeğe çalıştığımız, bize göre hatalı veya gereksiz denebilecek yorumlar ortaya çıkmıştır.

#### **B- Kuranı Tefsir Kaynağı Olarak Kullanmada Hatalar ve Elmalılı**

Elmalılı Kur'ân'ı tefsir kaynaklarının başında zikrederek Kur'ân'ı Kur'ân'la tefsir etmekte, başka bir ifadeyle Kur'ân'ı bir bütün olarak değerlendirmektedir.

Bu konuya ne kadar önem verdiğini onun muhkem ve müteşâbihle ilgili olarak serdettiği şu metodik tespitlerinde görüyoruz. Elmalılı şöyle diyor:



“Bütün âyâtı Kur’ân’da da bu muhkemat esastır. Hem bunların herbiri ayrı ayrı olarak “ümmühatı kütüb” değil, nizamı tevhid ile mecmuu birden ümmülkitabdır. Her ayeti muhkeme, diğer ayeti muhkeme ile mukayese edilmek şartıyla manaları hükümleri yakinen tayin olunur.

Herbiri nefsinde muhkem olmakla beraber yekdiğerine nazaran ıtlak-u takyid, umum-u husus, takrir-u tefsir, istisna veya tahsis veya nesih gibi nisebi müayyene ile bir alakai muhkemeleri de vardır.

Bunun için sureti umumiyede muhkematın kuvvetlerinde, haysiyeti ihkamlarında derecatı mahsusa da vardır ki bunlar, zahir, nass, müfesser, manayı hassıyla muhkem olmak üzere dört mertebe üzere-dirler. Muhkematın bu nizamı vahdetle mukayeseleri de ilmi Kur’ân’ın usuli muhkemesindedir.

Bunu nazarı dikkate almayan, muhkematın mecmuunu bir ümm olarak mülahaza etmeyen veya edemeyenler, tabiri aharle istikrarı tam yapmadan fehmi istidlal ve kıyasa kalkışanlar ilmi muhkeme eremezler, hata ederler, işte ayetin bir kısmı böyle ümmülkitab muhkemat, bunların mukabilinde diğer bir kısmı da müteşâbihattır.”<sup>11</sup>

Tefsiri baştan sona incelendiğinde gerek Kur’ânî kavramların açıklanmasında gerek kelimelerin Kur’ân’daki manalarının tesbitinde gerekse daha büyük Kur’ân birimlerinin birbirleriyle irtibatlarının kurulmasında onun, Kur’ân’ı bir bütün olarak gördüğünü, tefsir ve yorumlarını bu esas çerçevesinde yaptığını söylememiz gerekir.

Bu konuda misal vermeğe gerek görmüyoruz. Çünkü Kur’ân,ı kaynak olarak çok sık bir biçimde kullanmaktadır. Belki de denebilir ki Hak Dini Kur’ân Dili, Şenkiti’nin “Advau’l-Beyan fi İdahi’l-Kur’ân bi’l-Kur’ân”ı hariç Fatiha-Nas türü tefsirler arasında Kur’ânı bir bütün olarak değerlendirenlerin başında gelir.

Fakat bu tür tefsirlerde Kur’an konu konu açıklanmadığı için zaman zaman Kur’ânı bir bütün olarak ele almak müfessirler için oldukça zor olmuş, hatta bu konuda en fazla hassasiyet gösteren eş-Şenkitî bile irtibatlı olabilecek bütün ayetleri, bütün Kur’an birimlerini bir ayetin veya ayet grubunun tefsirinde yanyana getirememiştir. Dolayısıyla Kur’ânı baştan sona ayet ayet tefsir etmenin bizatihi kendinden kaynaklanan elverişsiz bir durum vardır.

11 A.g.e., II, 1036.

Bu tarz tefsirlerde her ayet, hatta her ayetin muayyen bir bölümü çoğu zaman müstakil olarak ele alınıp tefsir edildiği için, her ifadenin adeta bağımsız bir hüküm bildirdiği düşünölmüş ve ifadelerin sevk edildiği ayet çerçevesindeki açıklayıcı, kayıtlayıcı, tahsis edici ve belirleyici unsurlar gözardı edilmiştir.

Elmalılıda da bu tutumu görmek mümkün.

Mesela لا إكراه في الدين (Bakara 256) ayetiyle وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله (Bakara 193) ayeti arasında bir çelişki olduğunun düşünölebileceğini dile getirerek bu iki ayetin birbirini nesh veya tahsis edebileceğini ileri sürmüş; hatta ayette sözü edilen müşriklere din hürriyetinin verilmemesinin özellikle لا إكراه في الدين hükmünün tatbikini temin için olduğunu söyleyebilmiştir.<sup>12</sup>

Herşeyden önce her iki ayetin hedeflediği noktalar aynı değildir. Biri din çerçevesi içinde veya dine girme konusunda zorlama yektur fikrini işliyor, diğeri ise siyasî ve dini ayrılık dolayısıyla birbirleriyle anlaşamayıp savaş durumuna giren iki topluluk arasındaki durumdan bahsediyor.

Bütün bunlar bir yana aynı ayetin ikinci bölümünde savaştan vazgeçtikleri takdirde artık o müşriklere karşı savaşın sürdürölmemesi gerektiği konusuna işaret vardır. Bu durumda ayetin kendi bütönlüğü içinde anlaşılmamış olması söz konusudur.

Elmalılı bu iki ayet arasındaki sözde çelişki üzerine müfessirlerin çeşitli yorum, yakıştırma ve zorlamalarını tefsirine uzun uzun dercöt-meyi de ihmal etmemiştir.<sup>13</sup>

Elmalılı zaman zaman da olsa yine önceki müfessirlerin düştükleri siyak-sıbak çerçevesini gözardı ediş yanlışına düşmekten kendini alamamıştır.

Mesela o, هدى للناس ifadesiyle ilgili açıklamaları sırasında هدى للمتقين ifadesini de hatırlatarak hidayetini, "hem maksuda ulaştırma" hem de "doğruyu gösterme" manalarının bu iki ifadede ortaya çıktığını anlatmakta. Sonra "ittika"nın hem lügat manası üzerinde durmakta hem de Kur'an'ın diğeri pasajlarında geçtiği ortamlardaki değişik manalarını incelemektedir. Elmalılı, konuyla ilgili ayetleri serdederek ittikanın, Kur'an'da haşyet, iman, tevbe, taat, terk-i masiyet, ihlas manalarında kullanıldığından bahsetmektedir.

12 A.g.e., II, 865.

13 A.g.e., II, 865-868.

Gerçekten bu tutumuyla onun, Kur'ân kavramlarının yine Kur'ân bütünlüğü içinde anlaşılması gerektiği prensibini tathibî olarak gözettiğini görüyoruz. Fakat daha sonra Kur'ân'ın bütünlüğünü gözetme prensibine karşı gösterilen bu itinalı tutum Kur'ân'ın daha küçük birimlerinden olan siyak-sibak çerçevesine gösterilmiyor. O, Kur'anın bütün insanlara hidayet bahsettiği temel prensibinin *هدى للمتقين* ifadeyle zedelenir gibi olduğunu varsayarak buradaki "müttakîn" tabirini, dalalette olup hakka yatkın, küllî şüpheden uzak, fitrat-ı selimeye ve hevânın güdümünde olmayan akla sahip kimseler olarak anlamalıyız demektedir.<sup>14</sup> Oysaki o, ayetlerin tertibinin tevkifi olduğunu her fırsatta vurgulamakta ve değil ardarda gelen ayetler arasında, surenin başka bölümlerindeki ayetlerin birbirleri arasında çeşitli açılardan tenasüb aramaktadır. Fakat nedense o, *الذين يؤمنون بالغيب* ile başlayan ve çeşitli özellikleri sayılan kimselerin müttaki olduklarını hesaba katmaz. Onun bu tutumu, yine geleneksel tefsirdeki her Kur'ân birimini ayrı ayrı ele alan atomcu tefsir anlayışının sürdürülmesinden başka birşey değildir.

Elmalılı yine pek az da olsa Kur'ânı bir bütün olarak değerlendirememeye durumuna düşmüştür.

Mesela *ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم* ayetini açıklarken sadece Mutaffifin Suresindeki *كلا بل ان على قلوبهم* ayetini zikrediyor ve yorumunu yaparken buradaki ifadeyi kayıtlayan diğer ayetlerden yardım almıyor. Dolayısıyla "cebr" fikrine cevap vermekte tabii olarak güçlük çekiyor.<sup>15</sup> Oysa Kur'anın diğer pasajlarında kalplerin niçin mühürlenmediği daha açık bir şekilde anlatılıyor.<sup>16</sup>

### III. ELMALILININ RİVAYETLERLE İLGİLİ TUTUMU

Elmalılı'nın gerek Peygamber gerekse sahabe ve tabiinden gelen rivayetlere olması gerekenden fazla yer verdiğini ve onlara Kur'ân tefsirindeki gerçek değerlerinin üstünde önem atfettiğini söyleyebiliriz.

Tefsirini baştan sona bu gözle gözden geçirenler bunu kolaylıkla görebilirler. En azından rivayetlerin hacim itibariyle tefsirinin bünyesinde işgal ettiği yer bile bu kanaati edinmeğe yeter.

14 A.g.e., I, 169-170.

15 A.g.e., I, 214-217.

16 Bkz. Nisâ 155, Gâfir 35, Muhammed 16, Münafikûn 3.

### A- Hadisleri Tefsir Kaynağı Olarak Kullanış Tarzı

Elmahlın özellikle ahkâm ayetlerini tefsir ederken Hz. Peygamberin ilgili konudaki söz ve davranışlarını yeri geldikçe kullandığını görmekteyiz.<sup>17</sup> Ayrıca onun sünnetin Kur'anı neshedebileceğine kâil olduğunu da söylemeliyiz.<sup>18</sup>

Öte yandan bazı ayetlerin tefsiri sadedinde açıklama getirdiğini düşündüğü hadislere tenkide tabi tutmadan herhangi bir titizliğe gerek duymadan yer vermektedir.<sup>19</sup> Ancak pozitif bilimlerin vardığı kesin sonuçlarla bağdaşmayan hadislere tefsirinde pek yer vermediğini görmekteyiz.

Nitekim Peygamber (as.)'den Ebu Zerr el-Gıfari'nin rivayet ettiği güneşin doğuşu ve batışıyla ilgili dünyanın kendi eksenini etrafında dönüştüğü gerçeğiyle bağdaşmayan hadisi<sup>20</sup> tartışma konusu yapmadığını görüyoruz.<sup>21</sup>

### B- Sahabe ve Tabiûn Müfessirlerinden Rivayet Edilen Görüşler Karşısındaki Tutumu

Bilindiği gibi geleneksel tefsirin kaynaklarından biri de sahabe ve tabiûn müfessirlerinden bize ulaşan Kur'an'ın tefsiriyle alakalı haberlerdir.

Tefsirin bu kaynağı hem rivayet hem dirayet tefsirlerinde kullanılmamıştır. Ancak sahabe ve tabiûnden gelen haberler hele müşahadeye dayanmayan, sonraki nesillerin üzerinde fikir yürütebileceği türden ise, onlar esasen ihtiyat ve temkinle karşılanmalı, dolayısıyla o açıklamalar kesin doğrular olarak alınmamalıdır.

Sahabenin ayetlerin indirildiği şartları yaşamış olmaları, onların bu alanla ilgili beyanlarını nezdimize başvurulması zaruri kaynak derecesine yükseltir. Ancak Kur'an'ın her birimiyle ilgili olarak yaptıkları yorumlar ve açıklamalar, sahabenin bilgi ve düşünce seviyesine, anlayış ve kavrayışına, kısaca aldığı kültüre ve edindiği tecrübelerine dayanmaktadır. Bu bakımdan söz konusu açıklamaların, ifadelerin ma-

17 A.g.e., III, 2094.

18 A.g.e., I, 614.

19 A.g.e., IV, 4192.

20 Taberî, Cami'ul-Beyan, XXIII, 5.

21 Elmahlî, A.g.e. VI, 4030.

larından ziyade medlulleriyle ilgili olanlarını tartışılmaz doğrular olarak almak doğru olmaz. Çünkü bu durumda sahabenin bilgi ve fikir seviyelerine dayalı olarak yaptıkları izahları, Yüce Yaratıcının evrensel mesajıyla özdeşleştirme tehlikesi sözkonusu olabilir. Halbuki yorumlar sınırlı varlıkların sözleridir. Kur'ân ise Mutlak Varlığın sözüdür. Yorumlar zaman içinde değerlerini yitirebilir. Ama Kur'ân'a böyle birşey izafe etmek mümkün değildir.

Kur'ân bazı birimleriyle o devrin insanının problemleriyle, o dönem insanının dünyasıyla ilgilenirken bir yönüyle de bütün insanlığı muhatap aldığı için çoğu ifadeleriyle de bütün bir insanlıkla kolay ve anlamlı bir ilişki kurmaktadır.

Bu bakımdan denebilir ki insanlar, ilmi ve fikri alanda daha ileri noktalara ulaştıkça Kur'ân tefsirinin kaynakları da o ölçüde artmakta ve çeşitlilik kazanmaktadır. Çünkü Kur'ân her seviyeden ve her mihitten insanla fikri ve hissi bağ kurma özelliğini sürdürmektedir.

Bu durumda Kur'ân'ı anlarken insanın ürettiği bilgiden yararlanmak en doğru yoldur.

İnsanlığın oluşturduğu bilgi birikimine ulaşılabileceğini önceden bilen Allah tarafından gönderildiği içindir ki Kur'ân, o bilgilerin sahipleriyle de gerçekçi bir zeminde ilişki kurabilmektedir.

Mesela atmosferde meydana gelen tabii hadiselerle ilgili olarak insanlık birçok kanuniyeti keşfetmiş, bu meyanda şimşek, yıldırım ve gök gürültüsü gibi tabiat olaylarındaki geçerli kanunlar da keşfedilmiştir.

Tabiidir ki Kur'ân'ın indirildiği dönemlerde bunların oluşum biçimleri bilinmiyordu. Ama buna rağmen Kur'anın bütün kelime ve terkiplerin medlullerini tesbit etmek, Kur'ân'ı anlamak olarak telakki edildiğinden olsa gerek hakkında bilgi edinme vasıtalarıyla bilgi sahibi olunamayacak konularda da fikir yürütülmüştür.

Nitekim sahabe ve tabiinden nakledilen haberlere baktığımızda gök gürültüsüne melek, şimşeğe meleklerin kamçılarının görüntüsü gibi açıklamalar getirilmiştir.<sup>22</sup>

Bu durumda bir müfessir acaba Kur'anı açıklarken bunları mı kaynak olarak almalı, yoksa yeni bilgiler ışığında mı ilgili ayetleri yorumlama cihetine gitmelidir?

<sup>22</sup> Taberi, A.g.e. I, 150-153.

Bu konuda Elmalılı'nın tavrını ele almak istiyoruz. O, "ra'd ve berk" gibi kelimelerin tefsiri sadedinde sahabe ve tabiünden gelen haberleri dini açıklamalar olarak sunuyor ve adeta din açısından bu açıklamalardan vazgeçmemizin mümkün olmadığı intibahı uyandırıyor.<sup>23</sup> Sonra elektrik sahasında ilmin vardığı son şeviye itibariyle elektrikle ilgili say-falarca bilgi veriyor.

Bilahâre bu konuda sahabeden nakledilen açıklamaları ilmen izah ettiği durumla uzlaştırmaya, bağdaştırmaya çalışıyor ve arada bir tezadın olmadığını vurguluyor.

Elmalılı bu tavrıyla hangi konuda beyanda bulunmuş olursa olsunlar sahabe ve tabiün akvalini adeta kıyâmete kadar işlevini sürdü-recek evrensel açıklamalar olarak alıyor ki onun bu tutumunu eleştirmek haksızlık olmasa gerektir.

Böyle bir konuda meselenin dinî izahı ve fenni izahı gibi tabirlerle konuyu ikiye bölmek herhalde uygun bir tasnif olmasa gerek.

R'ad ve berk kelimelerinin melek ve onların nurdan kamçıları olduğu yolundaki açıklamaları dinî yapan nedir? Melek ve nur kavramları mıdır? Yoksa bu görüşlerin sahabe ve tabiün kaynaklı oluşları mıdır onları dinî yapan? Veyahut meleklerin ve eylemlerinin bizim için gayb olmaları mı dinilik tavsifine hak verdiriyor?

Bu konuda anlaşılmaz bir durum vardır. Kaldı ki R'ad Suresinin 13. ayetine baktığımız zaman ra'd kelimesinin medlulünün melek olmadığını kolaylıkla anlaşılır.

Çünkü "melekler Allahtan çekindiklerinden dolayı onu tesbih ederler" diye bir ifadeye atfen ra'd kelimesi gelmektedir. Atif muğayereti gerektirdiği için ra'dın farklı bir varlık sferinde olduğu anlaşılmaktadır. Fakat şunu itiraf etmeliyiz ki Elmalılı, kesin ilmi verileri, ayetlerin tefsirinde kaynak olarak bol bol kullanmıştır.

## SONUÇ

Sonuç olarak diyebiliriz ki Elmalılı, medresenin yetiştirdiği son değerlerden birisi olarak engin bir birikime sahip, çok yönlü bir âlimdir.

Tefsirde metod olarak köklü bir yenilik getirmemiş, aksine geleneği sürdürmüştür. Bu onun metodda bazı yanlışlara düşmesine yol açmıştır.

<sup>23</sup> Elmalılı, A.g.e. I, 253-259.

Çünkü Elmalılı mevcut külliyatı gerçekte olması gereken makama oturtmamış, zaman zaman külliyatın yönlendirme ve şartlandırılmalarından kendini kurtaramamıştır.

Belki de Kur'ân etrafında oluşan yorumların oluşturduğu bilgi yığını içinde değerlendirmeler yaparken bizatihi Kur'ân'ın yorumlanması konusuna gereken ihtimamı gösterememiş ve lüzumlu yoğunluğu sağlayamamıştır. Fakat kendini bu bilgi yığının olumsuz baskısından ve otocritesinden azade hissettiği anlarda Kur'ân'la daha sıcak ve daha canlı bir ilişki içine girmiş ve okuyucuyla da aynı yoğunlukta bütünleşebilmiştir.

İşte bu kabil durumlarda onun gerçek gücünün ve derin vukûfunun hakkını verdiğini görüyoruz. Zaten Elmalılıyı başkalarından ayıran en önemli özelliği, onun, mevcut birikimine dayalı olarak kendi öz yönelişiyle Kur'ân'a bakma fırsatını yakaladığı anlarda yaptığı değerli orijinal yorumlardır.

Elmalılı ashında devamlı gösterebileceği performansını mevzii olarak değil de bütün bir tefsiri boyunca cömertçe gösterebilseydi, öyle zannediyorum ki, bizler ondan çok daha fazla istifade edebilecektik.

Fakat bu özellikleriyle dahi onun tefsiri çoğu konuda aşılması güç izahlarıyla hem ilim aleminde hem de genel okuyucu nezdinde tazeliğini ve değerini korumaktadır.

Tefsiri, Türk okuyucusunun istifade edeceği büyük bir bilgi ve kültür hazinesidir.

Bütün bir İslamî kültürü derin bir vukufla türkçe olarak aktarması bile onu takdir etmek için yeterli bir sebeptir. Kaldı ki çeşitli konulardaki değerli yorum ve yaklaşımlarıyla da Kur'ân araştırmacılarına ışık tutmuştur ve hala ışık tutmaya devam etmektedir.

## MÜVELLEDÛN'UN ENDÛLÛS EMEVÎLERİ DÖNEMİNDE KÜLTÜREL HAYATTAKİ YERİ

Dr. Mehmet ÖZDEMİR

### GİRİŞ

Büyük bir ihtimalle bu makaleden daha önce basımı gerçekleştirilerek okuyucuya sunulacak olan “*Endülüs’de Müvelledûn Hareketleri (180-320/976-932)*” isimli araştırmamızda, esas itibariyle “karşı tarih” tipi bir yaklaşımla Müvelledûn zümresinin siyasî hayatını ele almış, ayrıca ictimai konumları üzerinde de durmuştuk. Adı geçen zümrenin kültürel hayattaki yerinin ise, yukarıdaki konuyla doğrudan alakası olmadığı için, başka bir çalışmanın konusu olarak incelenmesini ön görmüştük. İşte şimdi, bu öngörümüz istikametinde hareket ederek, aşağıdaki satırlarda Müvelledûn zümresinin kültürel hayattaki yerini tesbit etmeye çalışacağız. Böylece, öyle umuyoruz ki, yukarıda adı geçen çalışmamızla bu makalemiz bir araya geldiğinde, ilk defa, Endülüs’de Müvelledûn zümresiyle alakalı genel ve genel olduğu kadar da teferuatlı bir tablo ortaya konmuş olacaktır. Yine öyle umuyoruz ki, bu tablo da, bir taraftan Endülüs’de müslüman fâtipler ve daha sonra iktidarı ele geçiren Emevîlerle yerli halktan müslümanlar arasındaki siyasî ve ictimai ilişkilerin şekil ve mahiyetini anlamamıza yardımcı olurken, diğer taraftan Endülüs medeniyetinin, bazılarının idda ettikleri şekilde Araplara has bir Arap medeniyeti mi veya İspanyolların kurduğu bir İspanyol medeniyeti mi, yoksa içinde Müvelledûn’un da bulunduğu Endülüs toplumunun şekillendirdiği bir İslâm medeniyeti mi olduğu tartışmasına da, vardığı sonuçlarla katkıda bulunacaktır. Bu tablonun bir diğer katkısı ise, Arapçılık özelliği ağır basan Emevîlerin Doğuda ve Batı (Endülüs)da Arap olmayan müslümanlara karşı tavırları, bir başka ifadeyle, Emevî idaresinde, Doğudaki Mevâli ile Endülüs’deki Müvelledûn’un konumları arasında mukayese yapma imkanı vermesi olacaktır.

Endülüs’ün müslümanlar tarafından fethine başlandığı 92/711 senesinden Endülüs Emevî Devleti’nin yıkıldığı 422/1031 senesine kadarki zaman dilimi, bu makalenin tarihi çerçevesini oluşturmaktadır.



Genel Tarih açısından, bu çerçeveyi bazı ana başlıklarla bir bölümlemeye tâbi tutacak olursak: 92 / 711 senesinden 95 / 714 senesine kadar olan süre (3 yıl), *fetih yıllarıdır*. 95 / 714 senesinde *Valiler Dönemi* başlar, 138 / 756 senesine kadar devam eder. Bu dönemde Endülüs'ün başında bulunan ve "vali" sıfatını taşıyan idareciler ya doğrudan Şam'daki Emevî halifesi, veya Kuzey Afrika genel valisi tarafından atanır, ya da Endülüs'de kalan müslüman askerlerce seçilir. Ama, her hâlükârda Endülüs, Doğudaki Emevî İmparatorluğu'na bağlıdır. 132 / 749 senesinde Emevîlerin yıkılmasıyla Endülüs bu sefer Abbâsî idaresine geçer. Ancak 137 / 755 senesinde Endülüs'e geçen Emevî sülalesinden **Abdurrahman b. Muaviye b. Hişam** (Abdurrahman ed-Dâhil veya I. Abdurrahman)'ın 756'da bağımsızlık ilan etmesiyle, Endülüs Abbâsî hakimiyetinden kopar ve böylece Doğuda devrilen Emevî hanedanı Batıda yeniden dirilme imkanı bulur. Emevîlerin Endülüs'deki hakimiyetleri, 422 / 1031 senesine kadar, yani yaklaşık üç asır sürer. Siyasî nizam olarak *Endülüs Emevî Devleti*, 738-929 seneleri arasında bir "*Emirlik*"tir. Devletin başında bulunan Emevî hanedanı mensupları, kendileri için sadece "*Emir*" lakabını kullanırlar. 929-1031 seneleri arasında ise Emirlik, "*Halifelik*"e dönüşmüştür. Devletin başındaki kişi artık "Emir" değil, Abbasilerde veya daha önce Doğu Emevîleri'nde olduğu gibi "*Halife*" veya "*Emîru'l-Mü'minîn*"dir.

Endülüs toplumu, din farklılığı nokta-i nazarından *gayr-i müslimler* ve *müslümanlar* olmak üzere iki ana kesimden oluşuyordu. Gayr-i müslimlerin çoğunluğunu *hristiyanlar*, geri kalanını ise *yahudiler* teşkil ediyordu. Müslümanlara gelince, başlangıçta Endülüs'de müslüman nüfus olarak sadece fetih ordularını teşkil eden *Araplar*, *Berberiler* ve Doğulu *Mevâli* bulunuyordu. Fakat zamanla bunlara iki grup daha eklendi: *Sakâlîbe*<sup>1</sup> ve *Müvelledûn*.

1 Latince "*esclave*" kelimesinden gelmekte olan "*Sakâlîbe*" (tekil: Sakleb), köle anlamını taşımakta olup, müslüman coğrafyacılar tarafından genellikle Slav ırkından kölelere delalet edecek şekilde kullanılmıştır. Endülüslü müellifler, bu ismi Slav menşeli köleler yanında, özellikle yahudî köle tacirlerince İspanya'nın kuzeyi (Catalonia, Pais Basco, Galicia) de dahil olmak üzere Avrupa ülkelerinden getirilerek köle pazarlarında satılanlar için de kullanmışlardır. I. Abdurrahman döneminden itibaren Endülüs toplumuna katılmaya başlayan bu nüfus unsuru, İslamî bir terbiye almalarını müteakip, başta saray ve ordu olmak üzere, devlet idaresinde söz sahibi olmuşlardır. III. Abdurrahman döneminde (912-961), Arap asabiyesini zayıflatma siyaseti çerçevesinde nüfusları 20 bine yaklaşmıştır. Endülüs Emevî Devleti'nin yıkılmasını takibeden mülükü't-Tavâif döneminde, bu zümreden bazı güçlü isimler Meriyye, Belensiyе (Valencia), Mursiye (Murcia) ve Denia gibi Endülüs'ün doğu şehirlerinde bağımsızlıklarını ilan etmişlerdir. Bu zümre, Abbâsî idaresindeki Türkler ve Osmanlılardaki Devşirmelerle çok fazla benzerlikler arz etmektedir. Daha geniş bilgi için bkz. A.M. el-Abbâdi, *es-Sakâlîbe fi İsbanya*, Madrid 1953.

### I- Müvelledûn ve Sosyal Bir Zümre Olarak Zuhûru

Günümüz araştırmacılarından bazıları,<sup>2</sup> her ne kadar Endülüs'de "Müvelledûn" terimini, müslüman fâtiplerle yerli (İspanyol) kadınlar arasındaki evliliklerden ya da fâtiplerin ele geçirdikleri cariyelerden meydana gelmiş olan "melez nesil" için kullanıyor iseler de, kaynaklardan, bu terimle İspanya'nın yerli halkından müslüman olanların kastedildiği anlaşılmaktadır.<sup>3</sup> Araştırmacıların "Müvelledûn" terimiyle adlandırdıkları ve melez nesilden olduklarını bildiğimiz bazı aileler içinse, kaynaklarımızda ya "Arap" ya da "Hecîn" terimi kullanılmaktadır.<sup>4</sup> "Müvelledûn"un bir anlamı, "Arap kültürüyle yetişen, ancak soy olarak Arap olmayan kimseler" demektir.<sup>5</sup> İspanyol halktan İslâm dinine girenlere "Müvelledûn" isminin verilmiş olması, bu terimin, az önce verilen manasından kaynaklanmış olsa gerektir. Biraz daha açacak olursak: Fetih sonrasında İspanya'nın yerli halkı yavaş yavaş İslâm dinine girmeye başladı. Bunlar, müslüman olduktan sonra, çoğunlukla Araplarca kullanılan isimleri alıyordular, Arap geleneklerini benimsiyorlardı, bundan da öte, bazan "velâ" yoluyla muhtelif Arap kabilelerine bağlanıyorlardı ve böylece Arapları taklid ediyorlardı. Ancak, unutmamak lazımdır ki, onlar soy bakımından gerçek Arap değillerdi. İşte, kendileriyle gerçek Araplar arasındaki soy farklılığını vurgulamak veya tebarüz ettirmek için, İspanyol asıllı müslümanlara "Müvelledûn" denilmiş olması kuvvetle muhtemeldir.

Endülüs toplumunda, ictimai bir zümre olarak Müvelledûnun, ortaya çıkışı, tamamıyla, İslâm dininin bu ülkenin yerli halkı arasında yayılışıyla alakalıdır. Bazı araştırmacılar, müslüman fâtiplerin Endülüs'ü ganimet ele geçirmek ve bu ülkenin zenginliklerinden istifade etmek gayesiyle fethettiklerini, dolayısıyla yerli halk arasında İslâmiyeti yaymayı düşünmediklerini ileri sürmüşlerdir.<sup>6</sup> Ancak, elimizde müslü-

2 Msl. bkz. Şekîb Arslan, *el-Hulelu's-Sundusiyye*, Kahire 1936, I, 134; Emir Ali, *Muhtasarı Tarihi'l-Arab ve't-Temedduni'l-İslâmî*, Kahire 1938, s. 412; Ahmed Heykel, *el-Edebu'l-Endelusi*, Kahire 1985, s. 38-39; Wishaw, *Arabic Spain*, London 1902, s. 71 vd.; Abdülaziz Sâlim, *Tarihu'l-Muslimin ve Âsârihim fi'l-Endelus*, İskenderiye 1961 (?), s. 128.

3 Msl. bkz. İbnu'l-Kûtiyye (ö. 367/977), *Tarihu İftiâhi'l-Endelus* (nşr. İ. el-Ebyarî), Kahire 1982, s. 88-89; İbn Hayyân (ö. 469/1076) *el-Muktebes* (nşr. M. Antuna), Paris 1937, III, 51; İbnu'l-Abbâr (ö. 659/1260), *el-Hulletu's-Siyerâ* (nşr. H. Mu'nis), Kahire 1963, II, 155.

4 İbnu'l-Kûtiyye, 32; İbn Hayyân, III, 67 vd.; İbn İzarî (ö. 695/1295), *el-Beyânu'l-Muğrib* (Nşr. E. Levi-Provençal-G.S. Colin), Leiden 1951, II, 125 vd.

5 İbn Manzûr (ö. 711/1311), *Lisânu'l-Arab*, Beyrut 1955-56, IV, 485-486.

6 Msl. bkz. T. Burckhardt, *La Civilizacion hispano-árabe*, Madrid 1985, s. 34; F. Codera, *Estudios críticos de historia arabe española*, Colección de Estudios Arabes serisi, Zaragoza 1903, VIII, 325; R. Dozy, *Historia de Los Musulmanes españoles*, Madrid 1984, II, 48.

man idarecilerin Endülüs'de İslâmlaşmayı teşvik ettiklerini gösteren misaller bulunmaktadır. Diğer taraftan Endülüs'de, mesela Doğuda olduğu gibi, İslâm dinine girmelerine rağmen, yeni müslümanlardan cizye alınmaya devam edilmesi şeklinde<sup>7</sup> İslâmlaşmayı yavaşlatacak bir uygulamaya da rastlamak mümkün değildir.

Müvelledûnun İslâm dinine girişinde değişik faktörlerin rolü olmuştur. Vizigot toplumunda alt tabakayı oluşturan köleler, orta tabakayı oluşturan küçük çiftçiler, zenaat erbâbı, işçiler ve düşük gelirlî şehir halkı, İslâma girmek suretiyle hürriyetlerini genişletmek ve sosyal şartlarını iyileştirmek istemişlerdir.<sup>8</sup> Bazı geniş mülk sahiplerinin (toprak ağalarının) ve asilzâdelerin, nüfuzlarını muhafaza etmek için İslâmı seçmiş olmaları da ihtimal dışı değildir. Fâtihlerle yerli halk arasında tesis edilen evlilik bağları, ekonomik ilişkiler<sup>9</sup> ve velâ bağları da İslâm dininin tanınma ve yayılmasına zemin hazırlamıştır. İslâmlaşmada rolü olan bir diğer ve en mühim faktör ise, Hristiyanlığın karmaşık ve anlaşılması çok güç inanç sistemi karşısında İslâmın son derece açık ve sade bir görünüm arzemesi olmuştur.<sup>10</sup> Bütün bunlardan başka eğitimin yaygınlaşması, ulemânın gayretleri, İslâm şehircilik anlayışının<sup>11</sup> da İslâmlaşmada şu ya da bu derecede katkısı olmuştur.

İslâmlaşma, dolayısıyla Müvelledûnun zuhûru, fethin hemen akabinde başlamış; ancak önce fethi Avrupa'ya taşıma teşebbüsleri, sonra da dahilî çekişmeler yüzünden Valiler döneminde (714-756) ağır bir tempoda seyretmiştir. Kaynaklarımızda bu dönemden bahsedilirken, Müvelledûn adını hemen hiç geçmemesi de bunu göstermektedir. Emirlik döneminde (756-929) ise, İslâmlaşmanın bariz bir tırmanışa geçtiği görülmektedir. Kaynaklarda bu dönemde Müvelledûn adının, özellikle de III/ IX. yüzyılının ikinci yarısından itibaren, diğer müslüman unsurlar (Araplar, Berberiler, Mevâli)dan daha çok zikrediliyor olması da, bu hususun açık bir tezahürüdür.

7 Burada benzerlerine Mısır ve Kuzey Afrika'da da rastlanabilecek bir örnek olarak 109/ 727-28 senesinde Horasan valisi Eşres'in bir tatbikatını zikretmek istiyoruz. Bu vali, belirtilen senede, müslüman olmalarına rağmen Mevâliden cizye ve haraç alma hususunda çok şiddetli tedbirler almış; onun bu tutumu, Mevâlinin Buhara merkez olmak üzere Araplara karşı büyük bir isyan başlatmasına, hattâ irtidadına sebep olmuştur. Bkz. Taberî, *Tarihu'l-Umem ve'l-Mulâk*, Beyrut (?), VII, 56 (II, 1510).

8 Dozy, II, 49-51.

9 R. Pastor de Togneri, *Del Islam Al Cristianismo*, Barcelona 1985, s. 75.

10 Vicente Cantarino, *Entre Monjes y Musulmanes*, Madrid 1978, s. 76, 79.

11 L. Torres Balbas, *Ciudades hispano-musulmanes*, Madrid 1985, s. 8.

Emirlik döneminde, Müvelledûnun kesin sayısını bilmemiz mümkün değildir. Bununla beraber bu zümrenin siyasî isyanlarının ağırlıklı olduğu I. Fitne (el-fitnetü'l-kübrâ) döneminde, yani III / IX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren, Endülüs'ün müslüman nüfusunun çoğunluğunu teşkil eder hale geldikleri kesindir.<sup>12</sup>

İctimaî konuları bakımından, müslüman da olsalar, Müvelledûnun Araplardan daha aşağı bir seviyede oldukları müşahade edilmektedir. Nitekim, kaynaklarda Araplar için genellikle "eşraf", Muvelledûn için ise "âmme" vasıflarının kullanılması da bu görüşü teyid etmektedir. İdarî hayatta da Müvelledûnun yeri Emirlik döneminde oldukça sınırlı olmuştur.<sup>13</sup> Buna mukabil, III. Abdurrahman (912-961)'la başlayan Halifelik döneminde, adı geçen halife tarafından başlatılan "tek bir ümmet" oluşturma politikasının<sup>14</sup> tabii sonucu olarak, Müvelledûnun, gerek idarî gerekse ictimaî hayattaki konumlarında, Arapların bile kıskançlığa sevkeden bir yükseliş meydana gelmiştir.

Valiler döneminde ve Emirlik döneminin başlangıcında adına hemen hiç tesadüf edilemeyen Müvelledûn zümresi, I. Hakem'in tahta çıkışından (180 / 796) itibaren Emirlik döneminin sonuna kadar (318 / 929) Endülüs'deki iç siyasî gelişmelerde gündemin başına yerleşmiş, değişik tarihler ve değişik zeminlerde kalkıştığı isyanlarla Emevî Devleti'ni bir erken dağılma tehlikesiyle karşı karşıya getirmiştir. Müvelledûnun bu hareketlerinin temelinde, merkezî idareye eğemen Arap aristokrasisi ile yerli mahallî aristokrasiler arasındaki nüfuz çatışması, devletin fazla vergi alması, bazı idarecilerin ya da Arap topluluklarının, buldukları bölgelerde Müvelledûnu baskı altına almaları, kuzeydeki hristiyan krallıkların tahrik ve destekleri gibi faktörlerin yattığı görülmektedir.

Müvelledûn hareketlerinin, Endülüs Emevî idaresi üzerinde, siyasî bütünlüğün tehlikeye girmesi, ictimaî kaynaşmanın gecikmesi, isyan bölgelerinde vergi toplanamaması yüzünden devlet hazinesinin boşalması ve nihayet hristiyan İspanyol krallıklarının, söz konusu hareketleri fırsat bilerek, topraklarını Endülüs aleyhine genişletme imkanına kavuşmaları gibi ağır ve sarsıcı sonuçları olmuştur.

<sup>12</sup> Mehmet Özdemir, "Endülüs'de Muvelledûn Hareketleri", Ankara 1989 (Doktora Tezi, baskıda), s. 114.

<sup>13</sup> Özdemir, 120.

<sup>14</sup> İbn Hayyân, *el-Muktebes-V* (nşr. P. Chalmers-F. Corriente-M. Subh), Madrid 1979, s. 215; İbn İzâri, II, 195 vd.

300/912 senesinde III. Abdurrahman'ın iş başına gelmesiyle ve bu emîrin tatbikata koyduğu maharet dolu yeni tedbirler sayesinde ki, 912'den 932 senesine kadar tam yirmi senelik bir süreç içerisinde Müvelledûn hareketleri tedrici bir biçimde bastırılmış ve 932 senesinden sonra, bu zümre, siyasî hayatta bir daha gözükmemiştir.<sup>15</sup>

Endülüs siyasî ve ictimai tarihindeki konumu özet olarak bu şekilde olan Müvelledûnun, acaba kültürel hayattaki yeri ve konumu nasıldı?

## II- Müvelledûn'un Kültürel Hayattaki Yeri

Müvelledûnun kültürel hayattaki yerinin tesbiti, bir yönden fetihten Emevî idaresinin sonuna kadar (771-1031) Endülüs'de eğitim alanında kaydedilen gelişmelerle, diğer yönden ise ülkedeki İslâmlaşma süreciyle alakalı bulunmaktadır. Bilindiği gibi, fethi takiben başlayan Valiler dönemi (95-138 / 714-756), gündemi kültürel gelişmelerden ziyade yerleşme fetih hareketini Avrupa'ya taşıma ve iç mücadeleler gibi hususlarla yüklü olan bir zaman dilimiydi. Bununla beraber, fetih ordularıyla birlikte Endülüs'e geçen bazı tâbiilerin<sup>16</sup> mescid inşası, vaaz, irşad ve Arap dilini öğretme gibi faaliyetlerde buldukları da bilinmektedir. Keza, Kurtuba'da çocuklara Kur'an-ı Kerim ve Arapçanın öğretildiği bir mektebin varlığı da bilinmektedir. Mamâfih, gerek mescidlerde gerekse bu mektebde ve, eğer varsa, bunun benzeri başka mekteplerdeki eğitim ve öğretim faaliyetleri, muallim ve öğrenci sayısındaki azlıktan dolayı, ufak halkaların dışına taşmamaktaydı.<sup>17</sup>

Aynı dönemde klasik Arap şiirinin bazı örneklerine de rastlamak mümkündür. Ancak, bu örneklerin nisbet edildiği Ca'vene b. es-Simme, Sumeyl b. Hâtim, Ebu'l-Hattâr Hüsam b. Dırâr el-Kelbî gibi isimlerin hepsi Doğudan gelen Araplardır.<sup>18</sup>

138/756 senesinde Emevîlerin iktidarı ele geçirmesiyledir ki, Endülüs'de Doğudakine benzer bir idarî yapılanma yanında, eğitim-

15 "Müvelledûn" teriminin manası, "Müvelledûn" zümresinin İslâma girişi, ictimai ve siyasî hayattaki yeri hususunda geniş bilgi için M. Özdemir'in yukarıda zikredilen çalışmasına bakılabilir.

16 Birçok tarihî kaynaktaki, Endülüs'e geçen fetih ordularının içlerinde Tabîînden kimselerin de buldukları rivayet edilmektedir. Bunların sayısı hakkında farklı rakamlar verilmektedir. Muhammed b. Evs b. Sâbit el-Ensari, Haneş b. Abdillâh es-Sa'ânî, Abdurrahman b. Abdillâh el-Gâfikî, Zeyd b. Kâşid el-Mısrî ve Musa b. Nusayr, Tabîînden oldukları zikredilen isimler arasındadır. Bkz. Humeydi (ö. 488/1095), *Cezvetu'l-Muktebis*, Kahire 1966, s. 6-7. İbn Hacer es-Askalânî (ö. 852/1449), *Tehzibu't-Tehzib*, Matba'atu Haydarâbâd 1329, VI, 81, 195; İbnu'l-Kerdebûs (ö. 573/1177), *Tarihu'l-Endelüs* (nşr. A.M. el-Abbâdî) Madrid 1971, s. 49.

17 Heykel, 61.

18 Heykel, 61-64.

öğretim alanında da asıl ciddi adımlar atılmaya başlandı. Devletin bekâsı için eğitimin, daha geniş anlamda kültürün önemini iyi idrak eden Endülüs Emevî emîrleri, Doğuda bu alandaki gelişmelerin Endülüs'e aktarılması için, bir yandan Kayravan-Mısır-Mekke-Medine hattı ağırlıklı olmak üzere Doğuya öğrenci gönderilmesini teşvik ederlerken, diğer yandan ün yapmış bazı Doğulu bilgilerin Endülüs'e gelmelerini sağladılar.<sup>19</sup> Buna bir de Doğuda yaşayan Emevî hanedanı mensup ve taraftarlarının, I. Abdurrahman'ın çağırılmasına uyup kabileler halinde Endülüs'e geçmeleri eklenince, -ki bunların büyük çoğunluğu kültür düzeyi yüksek aristokrat (hâssa) kimselerdi-<sup>20</sup> Endülüs'te fetihle başlayan yeni kültürel oluşum büyük bir ivme kazandı.

Yeni kültürel oluşum çerçevesinde, en önemli gelişme, dinî ilimler sahasında, özellikle de fıkıh alanında kendisini gösterdi. Bu bağlamda Malikilik, Evzailiğe<sup>21</sup> nisbetle yeni şartlara ve yeni ihtiyaçlara cevap vermede daha avantajlı bir yapıya sahip olduğu, ayrıca Endülüs'den Doğuya giden ilk öğrenci kuşağı, tahsillerini İmam Mâlik'in halkalarında tamamladıkları ve ülkelerine döndüklerinde bu imamın görüşleri çerçevesinde faaliyetlerde buldukları<sup>22</sup> için, Endülüs'ün hakim mezhebi haline geldi.<sup>23</sup> Mâlikiliğin bu pozisyonu, Endülüs'de İslâm hakimiyetinin son günlerine kadar devam edecektir. Bu keyfiyet, farklı mezhep ve fırkalara bölünmüş Şark müslümanları karşısında, Endülüslülere öğrenme fırsatı verecek, ayrıca ülke bütünlüğünün muhafazası hususunda siyasi

19 A.G. Chejne, "Islamization and Arabization in al-Andalus", Islam and Cultural Change in the Middle Ages, Otto Harrossowitz Weisbaden 1975, s. 69.

20 Heykel, 78; Cevdet Rekkâbî, *Fî'l-Edebi'l-Endelusi*, Kahire 1969, s. 16.

21 Hüküm çıkarmada Hadislere ve Sahabenin görüş ve davranışlarına istinad etme dışında bütün kriterleri reddeden ve bu yönüyle diğer fikhî ekollerden -özellikle de Hanefilik'ten- ayrılan Evzailik, Hicri II. yüzyılda Suriye'de doğdu. Fetih sonrası ilk 60-70 sene boyunca Endülüs'de hayatın hemen her alanında Suriye geleneklerinin hakim olması, Evzailiği bu ülkenin en müessir fikhî ekolü haline getirdi. Daha geniş bilgi için bkz. M.A. Mekki, "Las Aportaciones...", 128-131.

22 Kaynaklarda bizzat İmam Malik'ten ders alarak fıkıh tahsillerini tamamlayan ve Endülüs'e döndüklerinde bu İmam'ın görüşlerinin yayılmasında öncülük eden kişilere misal olarak Ziyad b. Abdurrahman (ö. 203/819), Yahya b. Mudar, Yahya b. Yahya el-Leysi (ö. 234/848), İsa b. Dinar (ö. 210/825) ve Gazi b. Kays (ö. 199/819)'ın isimleri zikredilebilir. Bu kişiler ve Malikî mezhebinin Endülüs'de yayılışı hakkında bkz. Humeydi, 298, 324; İbn Ferhûn (ö. 799/1396), *ed-Dibâcu'l-Muzehheb* (nşr. Abbas b. Abdisselâm), Kahire 1351, s. 219; İbnü'l-Farâdi (ö. 403/1012), *Tarihu Ulemâ'l-Endelus*, Kahire 1966, I, 171; M.A. Mekki, "Las Aportaciones", 154-168; M.A. İsa, *Tarihu't-Ta'lim Fî'l-Endelus*, Kahire 1982, s. 91-91.

23 Mekki, "Las Aportaciones", 154.

otoriteye, göz ardı edilemeyecek bir destek teşkil edecek<sup>24</sup> ise de, yeni ve farklı fikirlere karşı zaman zaman bir baskı faktörü olmaktan da uzak kalmayacaktır.

Yeni oluşum çerçevesinde en büyük payı alan bir diğer kültürel alan ise, Edebiyat oldu. Valilik dönemindeki şiir ve nesir türünden edebiyat ürünleri tamamıyla Doğudan gelen Araplara ait iken, Endülüs Emevî Emirliği döneminde ilk kez Endülüs toprağında doğup büyüyen edebiyatçılar nesli zuhûr etti; bu nesil ve bu neslin ardından gelen birkaç nesil, edebî faaliyetlerinde büyük çapta Doğudaki gelişmeleri taklid etmekle birlikte, gerek konu gerekse üslup bakımından içinde yaşadıkları muhitin özelliklerini yansıtan bazı orijinal edebî ürünlerin de ilk müjdecileri oldular. Bu bağlamda ilk kez Endülüs'de ve bu dönemde neşet eden<sup>25</sup> Muvaşşah türü şiirler önemle kayda değerdir.<sup>26</sup> Ebu'l-Mahşî,<sup>27</sup> I. Hakem er-Rabadî,<sup>28</sup> Abbas b. Nâsîh,<sup>29</sup> Hassâne b. Temîmiyye,<sup>30</sup> Saîd b. Cûdî,<sup>31</sup> Muhammed b. Mahmûd el-Kabrî,<sup>32</sup> Yahya el-Gazâlî<sup>33</sup> şiir; Abdülkerim b. Abdolvâbid.<sup>34</sup> İsa b. Şuheyd,<sup>35</sup> Abdullah ez-Zeccâlî,<sup>36</sup> Abdullah b. Ebî Abde<sup>37</sup> Musa b. Ziyad<sup>38</sup> nesir alanında ilk akla gelenlerdir.

Iraklı büyük mûsikişinas Ziryab<sup>39</sup>'ın 207 / 822 senesinde Endülüs'e gelişiyle, müzik alanında da ciddi değişimler oldu. Bu meyanda musikiyedeki Hicaz hakimiyeti, yerini Irak hakimiyetine bıraktı. Bu değişiklik,

24 Msl. bkz. İbn Hayyân, V, 22-23.

25 Heykel, 143 vd; el-Abbâdî, "el-İslâm fi Ardî'l-Mağrib ve'l-Endelüs", Mecelletu Âlemi'l-Fikr, (1979), s. 353 vd.

26 Heykel, 80-81.

27 Bkz. İbn Saîd (ö. 973 / 1274), *el-Muğrib fi Hula'l-Mağrib* (nşr. Ş. Dayf), Kahire 1953, II, 123-124.

28 *Ahbâr Mecmû'a* (nşr. İ. el-Ebyarî), Kahire 1981, s. 113 vd; Dabbî (ö. 599 / 1202), *Buğyetu'l-Multemis*, Kahire 1967, s. 14; Humeydî, s. 10.

29 Dabbî, 431; Heykel, 105-106.

30 Rekkâbî, 98.

31 İbnu'l-Abbâr, I, 154-161.

32 Heykel, 145.

33 Humeydî, 374-375; İbn Saîd, II, 57-58.

34 İbnu'l-Abbâr, I, 135.

35 İbnu'l-Kûtîyye, 78-88-89.

36 Heykel, 170.

37 İbnu'l-Abbâr, I, 146-147.

38 Heykel, 170.

39 Gerçek ismi Ali b. Nâfi olan Ziryab, büyük mûsikişinas İshak el-Mavsîlî'nin öğrencisidir. Çok fazla esmer olmasından dolayı siyah tüylü Ziryab kuşuna benzetilerek bu lakabla anılmıştır. Makkarî (ö. 1041 / 1631), *Nefhu't-Tîyb*, Kahire 1302, II, 109; İsa, 92-93; Dozy, II, 83 vd.

daha sonra mahallî unsurlarla da beslenerek orijinal şekline kavuşacak Endülüs musikisi için önemli bir başlangıç oldu.<sup>40</sup>

III. Abdurrahman (300-350 / 912-961)'ın, Emîr Muhammed (238-273 / 852-886)'ın tahta oturuşundan itibaren yaklaşık altmış yıl süreyle ülke gündemini işgal eden I. Fitne dönemi olaylarına son verip, 316 / 929 senesinde kendisini halife ilan etmesiyle başlayan ve bazı kesintilerle birlikte 422 / 1031 senesine kadar devam eden Hilafet dönemi, dahilî çekişmelerle geçen son yirmi yılı hariç, Emevî hanedanının olduğu kadar bütün Endülüs müslümanlarının da gerçek anlamda "Altın Çağ"ı oldu. Bu dönemde Endülüs, hem siyasî bakımdan gücünün zirvesine ulaştı, hem de sağlanan uzun süreli dahilî istikrar, güçlenen ekonomi ve yükselen refah seviyesi sayesinde medeniyet ve kültür alanlarında bir önceki döneme göre daha şümüllü büyük sıçramalara sahne oldu. Bu çerçevede ilmî ve kültürel faaliyetler; dinî ilimler, Edebiyat ve Musiki yanında Tarih, Felsefe, Tıp, Astronomi, Matematik vb. ilim dallarını da içine alacak şekilde genişledi. III. Abdurrahman ve bilhassa II. Hakem (350-365 / 961-976)'ın teşvikleriyle bir taraftan Doğudaki muhtelif ilim dallarına ait değerli eserler toplanarak Kurtuba'da büyük bir devlet kütüphanesi teşkil edilirken, diğer yandan Grek kültürü içinde önemli bir yere sahip olan *Dioscorides*'in tıbbı, *Paulo Orosius*'un tarihe ait eserlerinin<sup>41</sup> Arapçaya tercüme yapıldı.

Bu gelişmeler ve bunları takibeden diğerleriyle Doğudaki kültür ve medeniyet seviyesini yakaladıklarını, hattâ üzerine bile çıktıklarını hisseden Endülüslü aydınlar, bu vesileyle duydukları gurur ve kıvanç dışı yansıtmak için, Endülüs'ün üstünlüklerini dile gettikleri "*Fadâilü'l-Endelus*" isimli risaleler<sup>42</sup> kaleme aldılar.

Bugün de çağdaş düşünür ve araştırmacılardan R. Garaudy "*İslâm, İspanya'da zaferi, askerî fetihle değil, gerçekleştirdiği kültürel değişimle kazanmıştır*",<sup>43</sup> Blasco İbañez ise, "*Ortaçağ'da İspanya'da VIII.-XV. yüzyıllar arasında Avrupa'nın bilinen en muhteşem ve en*

40 Daha geniş bilgi için bkz. İbnu'l-Kütiyye, 76, 84-85; İbn Saîd, I, 47, 51.

41 E. Le'vi-Provençal, *España Musulmana*, Historia de España (ed. R. Menendez Pidal) Serisi, Madrid 1987, IV, 350; A. Bedr, *Tarihu'l-Endelus*, Dımeşk 1974, s. 139, 176 vd.

42 Bu risalelerden üçü Makkarî (III, 156-179, 179-186, 186-222) sayesinde günümüze kadar ulaşabilmiştir. Bunlardan birincisi İbn Hazm'a, ikincisi İbn Saîd'e, üçüncüsü ise Şekundi'ye aittir. Bu risalelerin ana gayesi, yukarıda da işaret edildiği gibi, özellikle ilim ve kültür hayatında Endülüslerin Doğu müslümanlarından geri olmadıklarını, bilakis, bazı sahalarda daha üstün olduklarını isbat etmekten ibarettir.

43 R. Garaudy, *El Islam en Occidente*, Madrid 1987, s. 49 vd.

44 Blasco İbañez, *A La Sombra de La Catedral*, Madrid(?), s. 201.



*zengin medeniyeti kurulmuştur...*<sup>44</sup> demek suretiyle, bir bakıma, bir yıl sonra da olsa Endülüslü aydınların haklı gururlarına ortak olmak istemişlerdir.

Fetihten Endülüs Emevî Devleti'nin yıkıldığı 1031 senesine karkı kültürel faaliyetlerle alakalı bu genel tesbiti yaptıktan sonra, asıl mevzuumuza dönerek şu soruları soralım: Bu gelişmelerde Müvelledûnun yeri neydi? Arapların ve Berberilerin söz konusu gelişmelerde önemli bir yer ve role sahip oldukları biliniyor; peki, Müvelledûn bu işin dışında mı kaldı?

Bu sorulara doğru cevap verebilmek, her şeyden önce üzerinde durulan dönemde yaşayıp ta isimleri Tabakât kitapları ve diğer kaynaklar vasıtasıyla günümüze kadar taşınan ilim ve fikir adalarının etnik kimliklerinin tesbitine bağlıdır. Ne var ki, kaynaklarda sözü edilen kişilerin önemli bir kısmının sırf lakabı, baba, dede ismi ve doğum yerinin zikriyle yetinilip, etnik kimliklerinin açıklanmasından sarf-ı nazar edilmiş olması, önümüze ciddi bir güçlük çıkarmaktadır. Bununla beraber, açık veya üstü örtülü ipuçlarının<sup>45</sup> yardımıyla Müvelledûn'dan olduklarını anladığımız kişiler hakkındaki bilgileri değerlendirerek, söz konusu zümrenin kültürel hayattaki yeri hususunda umumi bir tablo çizmek te, büsbütün imkansız değildir. Bunu söylerken, etnik kimliği belirsiz olan şahsiyetlerden bir çoğunun daha Müvelledûndan olabileceği ihtimalini de gözardı etmememiz gerekir.

Şimdi Valiler döneminden başlayarak Endülüs Emevilerinin sonuna kadar Müvelledûnun kültürel hayattaki yerini gösterecek umumi tablomuzu oluşturmaya geçebiliriz.

Valiler döneminde, İslâmlaşma henüz yeni başladığından ve de biraz ağır seyrettiğinden, yerli halkta ilk müslümanların ve onların çocuklarının, yeni dinlerini öğrenmek maksadıyla mescidlerdeki halkalara katıldıklarını söylemek mümkün olmakla birlikte, Arapça bilgilerinin yokluğu veya yetersizliği yüzünden dinî ilimlerde veya Edebiyat sahasında varlıklarından söz edebilmek için vaktin henüz çok erken

45 Elimizdeki ipuçlarını, açık ve üstü örtülü diye ikiye ayırmamız, bu ipuçlarının mahiyetinden kaynaklanmaktadır. Şöyle ki: Bazı ipuçları vardır ki, bunlar konumuzla alakalı şahısların Müvelledûndan olduğunu açıkça göstermektedirler. Mesela, bir şahsın şeceresinde hristiyan atalarından birisinin adının (Lope, Antonio, Garcia, v.b.) yer alması bu kabildendir. Şecerede, zikredilen isimlerden birisi yer almıyor ve fakat bahis konusu kişiler ile Arap idareciler arasında "velâ" bağının bulunduğu zikrediliyorsa, bu "velâ" kelimesi üstü kapalı ipuçlarından birisini teşkil etmektedir. Bu tür ipuçlarından bir diğeri ise, ne açık bir ismin ne de velâ bağının söz konusu olduğu durumlarda, üzerinde durulan şahıs veya şahısların, nüfusunun çoğunluğunu Müvelledûnun oluşturduğu bir yöreye (şehir, kasaba, köy, v.s.) nisbet edilmiş olmasıdır.

olduğunu itiraf etmek zorundayız. Hattâ bu tesbit, Müvelledûndan daha önce İslâma girmiş olmalarına rağmen Berberiler için de geçerlidir.

756 senesinde Emevî Devleti'nin kuruluşuyla kültürel oluşumda görülen ivme, kendisini İslâmlaşmada da göstermiştir. Öyle ki, Valiler döneminde hayatın hemen her veçhesinde varlıklarını hissettiremeyecek kadar ufak bir grup olmaktan öteye geçemeyen yeni müslümanlar, yani Müvelledûn, bilhassa emîr II. Abdurrahman (822-852) döneminin sonlarına doğru sayı bakımından Arapları ve Berberileri kat kat aşarak, Endülüs toplumunun en kalabalık müslüman zümresini teşkil ettiler. Bir diğer önemli gelişme, bilhassa Kurtuba, İşbiliye, Tuleytula, Sarakusta ve İlbire gibi büyük yerleşim merkezlerinde Arapçanın kullanımının yaygınlık kazanmış olmasıdır. Bu iki gelişme, o günün bazı hristiyan müellifleri ve din adamları tarafından Hristiyanlık ve Latince aleyhine gelişen büyük bir tehlike olarak değerlendirilmiştir. Nitekim Hristiyan müellif **Alvaro**, 854 senesinde yazdığı *Indiculus Luminosus* adlı eserinde içinde taşıdığı endişelerini şu cümlelerle açığa vurmaktadır:

*"Görüyorum ki, pek çok din kardeşim, Arapça şiir ve kıssaları okumakta, müslüman düşünür ve din bilginlerinin eserlerini incelemektedir. Üstelik, bunu tenkid maksadıyla değil, düzgün ve akıcı bir Arapça konuşmak için yapmaktadırlar. Bunlardan kim İnciller, Resuller ve Havâirler hakkında bir araştırmada bulunmaktadır?"*<sup>46</sup>

İlginçtir ki, bu serzenişini yapan Alvaro da iyi düzeyde Arapça biliyordu. Onun diğerlerinden farkı, bu dili, moda uymaktan ve güzel konuşmaktan ziyade yukarıda da imâ ettiği gibi, İslâm dinini tenkid maksadıyla öğrenmiş olmasıydı.

Hristiyanlar arasında bile bu denli yaygınlık kazanan Arapçanın, İslam dinine girmiş Müvelledûnun arasında daha fazla yaygınlaştığını söylememek için hiç bir sebep bulunmamaktadır. Nitekim I. Hakem döneminde (796-822) isyan eden Tuleytulahları, söylediği Arapça şiirlerle merkezî idarenin ordularına karşı coşturan **Girbib** isimli bir Müvelled şairin varlığını biliyoruz.<sup>47</sup> Yine **Abdurrahman el-Abli** isimli bir Müvelled şairin Arapça şiirleriyle 886 senesinde **İlbire**'de Araplara karşı Müvelledûnu müdafaa ettiğini de biliyoruz.<sup>48</sup> Burada dikkat edilmesi gereken husus, adı geçen şairlerin söyledikleri Arapça şiirlerin, çoğun-

46 A. Chejne, *Historia de España musulmana*, Madrid 1980, s. 167.

47 İbnü'l-Kâtîyye, 65; Humeydî, 326.

48 İbn Hayyân, III, 62.

luğunu Müvelledûnun teşkil ettiği Tuleytulahlılar ve İlbirelilet tarafından anlaşılıyor olmasıdır. Keza, aynı Hakem'in döneminde, 181/797 senesinde Yukarı Sınır bölgesi (es-Sağru'l-A'lâ)'ne bağlı **Veşka** (Huesca) ve **Sarakusta** şehirlerinde ayaklanan Müvelled lider **Behlül b. Merzûk**'un da soydaşlarını yanında yer almaya çağırırken Arapçayı kullanmış olması,<sup>49</sup> oldukça dikkat çekicidir. Zaman ilerledikçe, Müvelledûn arasında Arapçanın kullanımı köylere kadar intikal ederek daha yaygın hale gelecektir. Mamâfih, bir taraftan bu olurken, öbür taraftan, Araplar arasında da Müvelledûnun ana dili olan *Romance* (Latince'nin bir lehçesi)'nin kullanımı yaygınlaşacaktır.<sup>50</sup>

Müvelledûn arasında Arapça'nın durumu bu ise, diğer ilim dallarının ne idi?

Kaynaklarda, Endülüs Emevî Devleti'nin kuruluşu sonrasında, artık Müvelledûndan kimselerin de ilim ve kültür sahasında isimlerine tesadüf edilmeye başlanmaktadır. Bu isimler, ilk 50-60 sene içerisinde pek fazla değildir. Ancak, Müvelledûnun müslüman nüfusun çoğunluğunu teşkil etmeye başladığı IX. yüzyılın ikinci yarısında, özellikle de kültürel faaliyetlerin büyük sıramalar kaydettiği Hilâfet dönemine tekabül eden X. yüzyıl boyunca, sözü edilen faaliyetlere katılan Müvelled sayısında önemli bir artışın meydana geldiği gözlenmektedir. Rakam vermek gerekirse, ilk döneme ait olarak ismine tesadüf edilenlerin sayısı toplam 5 veya 6'yı geçmez iken, bu son dönemdekilerin sayısı 50'nin üzerindedir. Kaynaklarda etnik kimlikleri belirtilmeyen çok sayıda şahıstan bir kısmının daha Müvelledûndan olabileceği akla getirilirse, bu rakamların daha yüksek olması gerektiği söylenebilir.

Burada, ismine rastlanılan kişilerin tek tek ele alınıp anlatılmasına ne imkân ne de gerek vardır. Bunun yerine, iştiğal ettikleri sahalara göre bir gruplandırma yaparak, temayüz etmiş simalar hakkında bilgilendirmede bulunmak daha doğru olacaktır. Şimdi konunun bu merhalesine gelelim.

### 1- *Dinî İlimler*

Tabakât kitaplarında ve diğer kaynaklarda Müvelled olduğunu tesbit ettiğimiz simaların büyük çoğunluğunun dinî ilimlerde, özellikle de Fıkıh sahasında yetiştiklerini görüyoruz. Aslında Endülüs'de genel eğilim bu şekilde olduğundan, bu tesbit Müvelledûn açısından

49 el-Uzrî (ö. 478/1086), *Tersi'u'l-Ahbâr* (nşr A. el-Ehvânî), Madrid 1965, s. 57 vd.

50 el-Abbâdî, "el-İslâm...", 66-67.

özel bir anlam taşımamaktadır. Yani, kaynaklar karıştırıldığında, sırf Müvelledûn değil, Araplar ve Berberilerden “ulemâ” içerisinde yer alan kimseler de gayretlerini başta Fıkıh olmak üzere Tefsir, Kıraât ve Hadis gibi dinî ilimlerde yoğunlaştırmışlardır.

İsimleri fukahâ arasında geçenlerin çoğu, önce Endülüs, sonra Kayravan ve sonra da Medine’de Malikî fikhını, bu çerçevede İmam Malik’in *Muvatta*’ını ve şerhlerini öğrenip bilâhere Endülüs’e geri dönmüşler, mensup oldukları şehirlerde kadılık, fetva verme ve öğrenci yetiştirme vb. işlerle meşgul olmuşlardır. Bunların önemli bir bölümü “*mukallid*” dir. Fikhî malumatları, *Muvatta*’ın ve şerhlerinin dışına taşmaz. Bir çoğu *Muvatta*’ı ezbere bilir. Bu gruba misal olarak Feth b. Harûn (ö. 326/938),<sup>51</sup> Muhammed b. Halid el-Eşecc (ö. 226/826),<sup>52</sup> Muhammed Mertenil (261/874),<sup>53</sup> Afvan b. Muhammed (ö. 307/919),<sup>54</sup> Said b. Halef es-Sûfî (ö. 380/990),<sup>55</sup> Salim b. Abdillâh b. Oppa (ö. 310/922),<sup>56</sup> Kûti b. Ranik (ö. ?),<sup>57</sup> Feth b. Harbûn (ö. 326/938),<sup>58</sup> Abdullâh b. Mentil (ö. 373/983),<sup>59</sup> Abdurrahim es-Saklebi (ö. H. III. yy. sonları),<sup>60</sup> Ebû Amr İbn Lubb es-Salamankî (ö. 428/1036),<sup>61</sup> Muhammed b. Telid (ö. 295/908)<sup>62</sup>’in isimleri zikredilebilir. Bununla beraber Müvelled fukahâ arasında Salim b. Abdullâh b. Oppa (ö. 310/922),<sup>63</sup> Süleyman b. Eyyûb el-Kûti (ö. 377/988),<sup>64</sup> Abdullâh b. Oppa (ö. ?),<sup>65</sup> Muhammed b. Ömer b. Lübabe (ö. 314/926) gibi “*Müctehid*” olarak vasıflandırılan şahsiyetler de bulunmaktadır. Bunlardan Muhammed b. Lübâbe, Endülüs’de birçok bilginine hocalık etmiş. Emir Abdullâh döneminde (888-912) müşavir fakih, III. Abdurrahman döneminde ise, “*fetvâ*” da tek yetkili kişi olmuştur. Ayrıca “*el-Kitâbu’l-Muntahab*” isimli bir de eser bırakmıştır.<sup>66</sup>

51 İbnu’l-Faradî, I, 348; Humeydî, 328.

52 İbnu’l-Faradî, II, 4-5.

53 İbnu’l-Faradî, II, 9.

54 İbnu’l-Faradî, I, 309; Humeydî, 319.

55 İbnu’l-Faradî, II, 174.

56 İbnu’l-Faradî, I, 193.

57 İbnu’l-Faradî, I, 373.

58 İbnu’l-Faradî, I, 348.

59 İbnu’l-Faradî, I, 237; Humeydî, 239.

60 İbnu’l-Faradî, I, 294.

61 Dabbî, 162; İsa, 118.

62 Humeydî, 57.

63 İbnu’l-Faradî, I, 193.

64 İbnu’l-Faradî, I, 188.

65 İbnu’l-Faradî, I, 213.

66 İbnu’l-Faradî, II, 34-36; Humeydî, 76; Dabbî, 112.

Müvelledûn arasında sayıları az olmakla birlikte, Malikilik dışındaki fıkıh ekollerine mensup bilginler de açılmıştır. Bunların en önde geleni, İslâm kültür tarihinin de büyük simalarından birisi olan **İbn Hazm el-Endelüsî** (ö. 456/1064)'dir.<sup>67</sup> O, tahsil hayatının ilk yıllarında Malikî fikhini okumuş, daha sonra Şafîî fikhî ile ilgilenmiş ve bu mezhebin koyu bir taraftarı olmuştur. Fakat bir süre sonra **Davud b. Ali ez-Zâhir**'in görüşlerinin tesiri altına girmiştir. Endülüs'de *Zâhirlik*'i sistemleştiren ve kolay anlaşılması için kitaplar kaleme alan odur. Bu faaliyetleriyle, adı geçen mezhebi âdeta kendisine mal etmiştir.

Büyük müctehid imamlarla –bunlardan birisi de İmam Mâlik'tir– uğraştığı için, çağdaşlarının yoğun tenkidleriyle karşılaşmış, hattâ “sapıklık”la itham edilmiştir. Mâlikî fukahâsı, bununla da yetinmeyerek, siyasî liderleri ona karşı uyarılmışlar, halka onun yanına yaklaşmayı yasaklamışlardır. Bu baskıların bir diğer uzantısı, İbn Hazm'ın bir kaç kez sürgün edilmesi ve kitaplarının toplattırılarak yaktırılması olmuştur.<sup>68</sup>

Fıkıh alanında otorite olan İbn Hazm, Kelâm, Felsefe, Hadis, Edebiyat ve Tarih'te de büyük şöhret sahibidir. Çok sayıda eserin sahibi bulunan bu büyük alimin, zikredilen ilim dallarındaki yeri konusu, bu makalenin çerçevesi dışında olduğundan burada sadece bu kadarlık bir değinmeyle yetiniyoruz. Mamâfih, yeri geldiğinde, kısaca da olsa onun tarihçiliğinden söz etmeden geçmeyeceğiz.<sup>69</sup>

Müvelledûndan dinî ilimlerden Fıkıh dışında Hadis, Tefsir ve Kırâat üzerinde yoğunlaşanlar da olmuştur. Meselâ, Rey yolu **Kasım b. Sa'dân** (ö. 324/936)<sup>70</sup> Hadis sahasında söz sahibi olmuş, aynı zamanda şair bir kimsedir. Zahid olarak bilinen Sarakustalı **Lubb b. Abdillâh** (ö. ?)'ın ileri derecede hadis bilgisine sahip olduğu rivayet edilmektedir.<sup>71</sup> Adı daha önce de geçen Süleyman b. Eyyûb el-Kûtî, Selman b. Kureyş,

67 Her ne kadar İbn Hazm'ın Fars asıllı bir aileden geldiği söyleniyorsa da (bkz. Yakut, *Mu'cemu'l-Udebâ*, Kahire 1938, XII, 237), muasır tarihçi İbn Hayyân'ın da açıkça ifade ettiği gibi, onun Leble (Liebla)'li yerli bir aileden gelmiş olması daha doğrudur. Bkz. İbn Bessâm (ö. 542/1147), *ez-Zehîra*, Kahire 1939, I/1, 143. İbn Hazm'ın nesebiyle alakalı değerlendirmeler hakkında bkz. Ahmed T. Mekki, *Dirâsât 'an İbn Hazm*, Kahire 1971, s. 74 vd.; Abdullah E. et-Tabbâ, *el-Kutûfu'l-Yâni'a*, Beyrut 1986, s. 179-183; Muhammed Ebû Zehrâ, *İbn Hazm*, Kahire 1954 (?), s. 22-25.

68 İbn Saîd, I, 354-355; Zirikli, *el-A'lâm*, Beyrut 1987, IV, 254-255.

69 İbn Hazm'ın hayatı, ilmi şahsiyeti ve görüşleri hakkında geniş bilgi için bkz. Muhammed Ebû Zehrâ'nın zikredilen eseri yanında M. Asin Palacios'un *Abenhazm de Cordoba y su historia critica de las ideas religiosas* (I-V, Madrid 1927-32) isimli eserine bakılabilir.

70 İbnü'l-Faradî, I, 367.

71 İbnü'l-Faradî, I, 239.

fakih omları yanında Hadis sahasında da isim yapmışlardır. Sehl b. Kasım (ö. 300-310 arası), Kıraat'te söz sahibi olmuştur.<sup>72</sup>

## 2- Edebiyat

Endülüs edebiyatında Müvelled bir şairin adına ilk kez III / IX. yüzyılın ilk çeyreğinde, yani I. Hakem döneminde (180-206 / 796-822) rastlanmaktadır. Daha önce bir vesileyle kendisinden söz edilen bu şair, Tuleytulalı **Giribî b. Abdillâh** (ö. 207 / 822)'dir.<sup>73</sup> 181 / 797 ve 190 / 806 senelerinde merkezî idareye karşı kalkıştıkları isyanlarda, söylediği Arapça hamâsî şiirleriyle Müvelledûnu çöştüran ve bu cemaatın sözcüsü haline gelen Giribî'nin, Dozy'nin de haklı olarak belirttiği gibi,<sup>74</sup> Tuleytula'da devlet hakimiyetinin sağlanamamasında büyük rolü olmuştur.

I. Fitne dönemi (852-932) hadiseleri<sup>75</sup> genç Endülüs Emevî Devleti'ni siyasî parçalanma gibi son derece ciddi bir krizle yüz yüze getirmiştir. Bu dönemdeki hâdiseler, siyasî olduğu kadar ictimâî bir muhtevaya da sahiptir. Yani, Toplum mozayığında bir çatlama, ya da daha doğru bir deyişle, tam kaynaşamamadan kaynaklanan bir dağılma söz konusudur. Ülkenin dört bir yanında etnik cemaatlerini örgütleyen mahalli liderler, bir taraftan askerî mücadele için milis kuvvetleri oluşturma yoluna giderken, diğer yandan beraberlerinde cemaatlerinin propogandasını yapacak ve onları yeri geldiğinde çöştüracak şairler bulundurmaya da ihmal etmediler.<sup>76</sup> Bu keyfiyet, Arap ve Berberi liderler için ne kadar geçerliyse Müvelled liderler için de o kadar geçerlidir. Nitekim Müvelled liderlerden Deyssem b. İshak Mursiye'de, İbn Şâliye Ceyyan'da, İbn Hafsûn Bubeşter'de şairleri himaye etmekteydiler.<sup>77</sup> Ve bu şairler, genellikle kendileri gibi Müvelleddi. Sözü edilen Fitne döneminin en önde gelen şairlerinden birisi, İlbire küresine<sup>78</sup> bağlı Able köyünden olan **Abdurrahman b.**

72 İbnu'l-Farâdî, I, 191.

73 İbnu'l-Kûtiyye, 65; Humeydi, 326.

74 Dozy, II, 64.

75 Bu dönem hakkında geniş bilgi için bkz. Muhammed A. İnan, *Devletü'l-İslâm fi'l-Endelus*, Kahire 1969, I/1, 289-363; Halid es-Sûfi, *Tarihu'l-Arab fi'l-Endelus*, Camiatu Karyunus 1980, II, 248 vd; Abdulaziz Sâlim, 243 vd.

76 İhsan Abbas, *Tarihu'l-Edebi'l-Endelusi*, Beyrut 1985, s. 98.

77 İbn Hayyân, III, 9-11; İbnu'l-Abbâr, I, 230-232.

78 Endülüs'de sınır bölgeleri (suğûr) dışındaki idarî merkezlere "Kûre" (çoğul: Kuver) denilmekteydi. Bir "kûre"nin içine, merkezini oluşturan ve aynı adla anılan şehir (hadrâ), bu şehrin dışındaki diğer yerleşim birimleri (iklim, nâbiye, hısın, kale, köy) girmekteydi. Daha geniş bilgi için bkz. E. Levi-Provençal, V, 26-29; R. Arie, *España musulmana*, Barcelona 1934, III, 84-89, Huseyn Mu'nis (*Fecru'l-Endelus*, Cidde 1985, s. 576), Kûre nizamının Vizigotlar dönemindeki idarî yapının bir parçası olduğunu, müslümanların bu nizamı basit değişikliklerle devam ettirdiklerini söylemektedir.

**Ahmed el-Abli**'dir. Bu kişi, 275 /888 senesinde İlbire'de yaşanan Arap-Müvelledûn çatışmalarında, kendi cemaatinin sözcülüğünü üstlenmiştir. Arapların sözcüsü durumundaki şair **el-Esedî** ile atalarında "atışma"lar (nakâid) olmuştur. Bugün, maalesef, bu atışmaların sadece bir kaç beytinden haberdar bulunuyoruz.<sup>79</sup>

M. IX. yüzyılda ismine rastlanan bir diğer Müvelled şair, Augustino olarak ta tanınan **Muhammed b. Musa b. Haşim b. Yezid** (ö. 307 / 919)'dir. Kendisinin İbn Kuteybe'nin *el-Maârif* ve Sibeveyh'in *el-Kitab*'ını ezberlediği, ayrıca edib ve küttablar hakkında bir eser telif ettiği bildirilmektedir.<sup>80</sup>

**Mü'min b. Said b. Kays** (267 / 880), emir Muhammed döneminde (238-273 / 852-886) yaşamış bir Müvelled şairdir. Yine İbn Hayyan'ın ifadesine göre, Kurtuba şairlerinin en önde gelen simasıydı. Aynı anda on sekizşairle atışmaya başlar, sonuçta on sekizine de galip gelirdi. Doğuya gitmiş, orada Ebû Temmân et-Tâi ile karşılaşmış, onun şiirlerini ezberlemiştir. Endülüs'e döndüğünde şiirle iştiğal eden bir çok kişi, ezberledikleri şiirleri ona dinleterek, hatalarını düzelttirmişlerdir.<sup>18</sup>

Müvelledûnun Edebiyat alanında sağladıkları en mühim katkı, yeni bir şiir türü olarak *muvaşşah* ve *zecellerin* doğuşuna öncülük etmiş olmalarıdır. Söz konusu şiir türü, Doğu ve Batı (Endülüs) tesüleri-nin birlikte vücut verdikleri bir gelişmedir.

Muvaşşah türünün ilk mucidinin emir Abdullah (275-300 / 888-912)'ın şairlerinden **Mukaddem b. Muafa el-Kabrî** (ö. III / IX. y.y. sonu)'nin olduğu ifade edilmektedir. el-Kabrî doğuştan amâ idi. Bu tür şahısların Arap edebiyatında önemli bir yeri vardır.

Muvaşşahlar, katı aruz kalıpları dışına çıktığı, tek tip kafiye düze-nine uymadığı için, Arap şiirinde bir "inkilâb" olarak değerlendiril-

79- Bir misal vermek gerekirse, el-Abli, 276 / 889 senesinde Müvelledûnun İlbire küresinde Yahya b. Sukâle liderliğindeki Arapları hezime uğratması karşısında, çöşküsünü şu beyitlerle dile getiriyordu:

*Düşmanlarımızın mızrakları parçalandı,  
Yahya'nın kibrini kırdık.  
"Sefih" diye isimlendirdikleri kimseler (Müvelledûn)  
Onun saltanatının temellerini çökerttiler;  
Öldürüp kuyuya attığımız cesetler,  
Uzun zamandır boşuna bir intikamcı beklemekteler.*

Bkz. İbnu'l-Abbâr, I, 153-154.

80- İbnu'l-Faradî, II, 29-30.

81 İbn Saîd, I, 132-133.

mektedir.<sup>82</sup> Klasik şiirde olduğu gibi beyitlerden değil, “ğusn / ağsân” ve “kufî / akfâl”dan ibatettir. Sonuncu “kufî”, “harcâh” adını alır. Harcâh ya Latince, daha doğrusu bu dilin İspanya’daki lehçesi Romance ya da Âmmice olur. Ayrıca, harcâhın şairin his alemini derhal harekete geçirecek mahiyette yani, “tahrik edici” olması şarttır. Keza, muvâşşahta “harcâh”, sevdiği delikanlı hakkında konuşan bir genç kızın ağzından çıkmalıdır. Oysa, kasidede delikanlı sevdiği genç kız hakkında konuşur, seven odur, buna mukabil genç kız kibirlidir, katı kalblidir. Muvâşşahı söyleyecek şair (Vişâh), genç kızın ağzından “harcâh”ı duyar duymaz tutuşur ve bu “harcâh”ın üzerine muvâşşahını binâ eder.<sup>83</sup>

Muvâşşah türü, başlangıçta kaside şairlerinin pek ilgisine mazhar olmadı. Ancak bu tavıra rağmen, muvâşşah, zamanla büyük bir kabul gördü. Bu kabul zamanla Endülüs sınırlarını aşır Katalonya, Provançe ve Ocitania’yı tesiri altına alacak ölçüde genişledi.

### 3- Müvelled İbn Meserre ve Felsefede İlk Adımlar

Doğuda II / VIII ve III / IX. yüzyıllarda Felsefe ve Kalam saha- larında kaydedilen gelişmeler,<sup>84</sup> büyük çapta fukâhânın fikrî hayat üzerindeki nüfuz ve ağırlığı sebebiyle, Endülüs’e hemen ve olduğu gibi yansıma imkanı bulamadı. Ancak bu ifadeden, Endülüs’ün bu gelişi-

82 Abbâdi, “el-İslâm...”, 69.

83 Bir örnek olarak şu Muvâşşaha bakalım:

ليل طويل  
ولا معين  
يا قلب بعض الناس  
لاتلين  
أنا قول قوقو  
ليس بالله تذوق

Şimdi bu şiirde harcâh, “hilekâr” anlamındaki İspanyolca *Cueo* (....) kelimesidir. Vişâh (şair), sevdiği kızın son iki dizede diye getirdiği “sen hilekârsın, öpücüğümün tadını almayacaksın” yakınmasını iştmiş, bunun üzerine kalbi titremiş ve söz konusu yakınmayı merkez kabul ederek muvâşşahını bunun üzerine bina etmiştir. Bkz. Abbâdi, “el-İslâm...”, 353-354.

84 Bilindiği gibi IX. asırda Bağdad tam bir felsefî ekole sahip bulunuyordu. Bu ekolün başındaki kişi ise, Arap asıllı Ebû Yusuf el-Kindî (ö. 246 / 860) idi. Halife Me’mun’un 823’te Harran’ı ziyaretini müteakip Grekçe ve Süryanice temel el yazmaları Bağdad’a taşındığı zaman, Aristo’yu tercüme etme vazifesiyle mükellef tutulan kişi de odur. Kindî’den sonra yıldızı parlayan kişi Farabî (ö. 339 / 950) dir. O, Aristo’yu şerhetmesi yanında bize kadar ulaşan pek çok eser de yazdı. Bkz. A.M. Goichen, *İbn Sina Felsefesi*, (Türkçe tercüme: İ. Yakıt), İstanbul 1986, s. 19 vd.



melerden tamamen habersiz kaldığı şeklinde bir anlam da çıkarılmamalıdır. Zira, ilim tahsili için Doğuya giden öğrencilerden bazıları, ülkelerine, yani Endülüs'e, gerek Kelam gerekse Felsefe sahasında Doğuda yaşanan tartışmalar ve bu tartışmalar çerçevesinde üretilen yeni fikirlerden etkilenmiş olarak döndüler. Mesela, bunlardan birisi olan ve büyük ihtimalle Müvelledûna mensup bulunan Ferec b. Selam, II. Abdurrahman döneminde (822-852) Bağdad'ta gitmiş, burada Câhuz'la karşılaşmış ve bilâhère Endülüs'e Mu'tezile'nin bazı fikirlerinden etkilenmiş olarak dönmüştür.<sup>85</sup> Abdullah b. Vehb b. Abdî'l-A'la (ö. 261 veya 264) isimli zat, Endülüs'e döndüğünde fakih Yahya b. Yahya tarafından "kaderî" olmak ve ruhların ölümsüzlüğünü savunmakla suçlanmıştır.<sup>86</sup> Fakat, Doğudaki sözü edilen kelâmî ve felsefî fikirlerin Endülüs'e yansıtılmasında kilit isim olarak kabul edilebilecek kişi, müvelled *İbn Meserre* olmuştur.

269/883 senesinde Kurtuba'da dünyaya gelen ve nesebi Muhammed b. Abdullah b. Meserre b. Necih şeklinde olan *İbn Meserre*, ilk tahsilini babası Abdullah,<sup>87</sup> Muhammed b. Vaddâh<sup>88</sup> ve el-Huşenî<sup>89</sup> gibi dönemin mümtaz alimlerinden ders alarak tamamladı. Ardından Doğuya gitti. Bilâhère Endülüs'e döndüğünde Kurtuba yakınında inşa ettirdiği zâviye benzeri bir "menzil" de ders vermeye başladı.

*İbn Meserre*'nin fikriyatında en fazla dikkat çeken husus, onun, Tasavvufa, Mu'tezile'ye ve Klasik Felsefe'ye ait bazı görüşler arasında kendince bir terkib meydana getirmiş olmasıdır. Felsefeciler arasında onu fazlaca etkileyen isim, görüşleri *vahdet-i vücuda* yakınlık arzeden Empedocles'dir.<sup>90</sup>

Kendi fikrî terkibi çerçevesinde, *İbn Meserre*, ruhun arınma ve kurtuluşunun ancak zühd, fakr, erdemli davranışlar, tevâzu, tevbe ve sevgi ile gerçekleşebileceğini, bu takdirde onun asıl öz (cevher)le birleşeceğini söylüyordu. Mu'tezile'nin "kader" ve "istitâ'a (kulun kendi fiillerinin faili olması) anlayışını savunuyordu. Keza, Allah'ın "ilim" ve "kudret" sıfatlarının mahluk olduğunu, O'nun cüziyyâtı ancak oluş anında bilebildiğini iddia ediyordu.

85 İbnu'l-Faradî, I, 350.

86 İbnu'l-Faradî, I, 280.

87 İbnu'l-Faradî, I, 217-218.

Faradî, II, 15-17. Arap olmadığı kesin olan bu âlimin, Berberi mi yoksa Müvelled mi olduğunu kesitmek zordur.

89 *Kudâtu Kurtuba*, Kahire 1966, "el-Mukaddimetu'l-Amme".

90 Arie, III, 349; G. Palencia, *Tarihu'l-Fikri'l-Endeusi* (Arapça tercüme: H. Mu'nis), Kahire 1955, s. 327-329.

Asin Palacios, *mehdîlik* anlayışını *nübüvvet* anlayışına yaklaştırmış olması bakımından İbn Meserre'nin Şia'nın da tesiri altında kaldığını ileri sürmektedir.<sup>91</sup> Dozy, daha da ileri giderek onun bir İsmailiyye dâisi (propagandist) olduğunu iddia etmektedir.<sup>92</sup>

Talabeleriyle kapalı bir cemaat hayatı yaşayan İbn Meserre, 319/931 senesinde vefat etti.<sup>93</sup> Muasırları onu değerlendirirken iki gruba ayrılmışlardır. Bir grup, onu ilim ve zühdde zirveye oturtur. Diğer grup ise, Endülüs'de yaygın ve yerleşmiş ilimler (Fıkıh, Hadis, Kırâat, Tefsir)in ve taklidin dışına çıktığı için, onu bidatçi olarak görür.<sup>94</sup>

İbn Meserre'nin, etki alanı başlangıçta küçük bir öğrenci grubuyla sınırlı kalan görüşleri, zamanla özellikle de Halifelik döneminin ilk yıllarında toplumdaki kültür düzeyinin yükselmesine paralel olarak daha fazla kabul görmeye başladı. Mamâfih bu durum, İbn Meserre'nin muhalifleri kadar siyasi otorite tarafından da hoş karşılanmadı. Hattâ, siyasi otorite, bu hareketi tamamen söndürebilmek gayesiyle, İbn Meserre taraftarlarına karşı sıkı bir takibât başlattı.

M. Asin Palacios, özü edilen takibâtın II. Hakem (350-366/961-976) tarafından halifelik döneminin sonlarına doğru başlatıldığını söylemek ve sonra, "*Halife, ömrünün son yıllarında, daha önce Felsefenin gelişmesine destek vermiş olması nedeniyle pişmanlık duydu. Bu suçundan kurtulabilmek için cariyeleri serbest bırakma, sadaka dağıtma, Kur'an-ı Kerim'in öğretilceği okullar açtırma gibi faaliyetlerde bulundu*" eklemesini yapmaktadır.<sup>95</sup> Ancak, bu görüş doğru değildir. Çünkü, İbn Meserre'nin öğrencilerinin takibâta maruz kalmaları, II. Hakem'in değil, babası III. Abdurrahman'ın son yıllarında vukû bulmuştur. Zaman itibariyle olaylara yakın bir tarihçi olan İbn Hayyan'ın konuyla ilgili verdiği bilgiler, hiç bir tartışmaya meydan vermeyecek kadar açıktır.<sup>96</sup>

Bu noktada, ilmî ve kültürel faaliyetlerin teşvikçisi olarak şöhret bulan III. Abdurrahman'ın, bu özelliğine rağmen İbn Meserre'nin öğrencilerine karşı niçin siyasi bir mücadele başlattığı sorulabilir. M.A.

91 M. A. Mekki, "*et-Teşeyy'u fi'l-Endelus*", Revista del Institutio de Enstudios Islamicos en Madrid, II. (1954), s. 108.

92 R. Dozy, *Spanish Islam*, New York 1913, s. 409.

93 İbnü'l-Farâğî, II, 39.

94 İbnü'l-Farâğî, II, 40.

95 İsâ, 119.

96 III. Abdurrahman'ın İbn Meserre taraftarlarının takibat altına alınmalarını temin için valilere gönderdiği mektubu için bkz. İbn Hayyân, V, 25-30.

İsa, yukarıda Asin Palacios'un II. Hakem için yaptığı izahın aynısını, bu sefer isim değiştirmek suretiyle III. Abdurrahman'a nisbet etmektedir. Yani, adı geçen halife Ehl-i Sünnet akidesine uymayan görüşlerin Endülüs'e girmesine müsaade ettiği için, ömrünün sonlarına doğru pişmanlık duymuş, bunu telafi etmek için de İbn Meserre taraftarlarına karşı savaş açmıştır.<sup>97</sup> Mamâfih, bu bize zoraki yapılmış bir izah tarzı olarak gözükmektedir. Halbuki meseleyi, Endülüs'ün o günkü dinî-siyasî şartlarının tabii bir uzantısı olarak görmek, daha isabetli olurdu. Hatırlanacağı üzere, Endülüs'de fukahâ, Felsefeye ve Kelamî görüşlere hiç te iyi gözle bakmıyor, üstelik, zaman zaman bu görüşleri savunduklarını bildikleri kişilerin siyasî otorite tarafından cezalandırılmasını isteyebiliyorlardı. Bu meyanda Bakî b. Mahled (ö. 276/889) ve Kasım b. Muhammed (ö. 278/890)'in başına gelenler, oldukça dikkat çekicidir.<sup>98</sup>

Diğer taraftan İbn Meserre taraftarlarına karşı mücadelenin başlatıldığı 339/951 senesinde ve öncesinde güneyde, yani Kuzey Afrika'da Endülüs'e yönelik bir Şii Fatımî tehdidi söz konusu idi. Siyasî otoriteye göre bu tehlikenin önlenbilmesi için Endülüs toplumunun tek vücut halinde olması gerektiği bir zamanda, İbn Meserre taraftarları, mehdilik, imamet ve nübüvvet kavramları hakkında Şüliğe yakın görüşler ileri sürüyorlar ve bu görüşler yayılma istidadı gösteriyordu.<sup>99</sup> Dahası, İbn Meserre'nin bir İsmailiye dâisi olduğu da söyleniyordu. Bu manzara, siyasî otorite nezdinde, ister istemez, daha fazla göz yumulduğu taktirde İbn Meserre hareketi ile Fatımiler arasında organik bir bağın kurulabileceği endişesini doğurmaktaydı. Bizim kanaatimize göre, işte bu endişe, fukahânın da teşvikiyle III. Abdurrahman'ı İbn Meserre hareketine karşı tavır almaya sevketmiştir.

Sözü edilen takip, halife II. Hakem döneminde (961-976) gevşetildiyse de, bu halifenin ölümü sonrasında iktidarı ele geçiren hâcib

97 İsa, 117.

98 Uzun bir ilim yolculuğundan sonra Endülüs'e dönen Bakî b. Mahled'in gerek Hadis, gerekse Fıkıh sahasındaki geniş bilgisi, fıkıh bilgisinin sırf Malikilikle sınırlı kalmayıp öteki fikhî mezheplere de şamil olması ve görüşlerini dile getirirken bu geniş çerçeve içinde gezinmesi, Malikilik dışındaki fıkıh ekollerini ne bilen ne de bilmek istiyen taklid ehli fukahâ arasında derin bir hoşnutsuzluk hattâ kızgınlık uyandırdı. Onu bidatçilikle, zındıklıkla itham ettiler. Daha da önemlisi, dönemin emîri Muhammed (852-886)'den onu ölümle cezalandırması istediler. Ancak Muhammed, meselenin iç yüzünü ve gerisinde yatan ana sebebi gayet iyi bildiğinden Bakî b. Mahled'i himayesi altına aldı. Bkz. İbnü'l-Faradî, I, 81-83; İbn İzâri, II, 154; İbn Hayyân, S III, 245-250 (nşr. M.A. Mekki).

99 M.A. Mekki, "et-Teşeyyû", 93-149.

el-Mansûr'un döneminde (976-1002) yeniden canlandı. Bu sefer fukahânın daha müessir bir rol oynadığı gözleniyor. Nitekim, 367/977 senesinde başkadılık (Kâdi'l-Cemâ'a) makamına oturan Muhammed b. Yebka, İbn Meserre hareketine karşı bir reddiye yazdıktan başka, bu hareketin mensuplarından toplattırdığı bir çok kitabı da yaktırdı.<sup>100</sup> Ebû Amr es-Salamankî, Ebû Bekr ez-Zübeydî ve Abdullah b. Muhammed b. Nasî el-Emevî isimli fakihler de birer reddiye yazmışlardır. ez-Zübeydînin reddiyesi *Hetku Sutûri'l-Mulhidîn* ünvanını taşıyordu.<sup>101</sup> Bu ünvandan da açıkça anlaşılacağı gibi, ez-Zübeydî'nin İbn Meserre taraftarlarını "sapıklık", "din tahripçiliği" ve "dinsizlik" anlamlarına gelen "mülhidlik"le nitelemiş olması, oldukça dikkat çekicidir.

#### 4- Tarih

Bilhassa hilafet dönemine takabül eden IV/X. yüzyıldaki büyük kültürel gelişmeden nasibini fazlasıyla alan sahalardan birisi de Tarih-tir. İbnu'l-Kûtiyye, Ahmed (ö. 344/955-56) ve İsâ (ö. ?) er-Râzî'ler,<sup>102</sup> İbnu'l-Faradî (ö. 403/1012),<sup>103</sup> (ö. 267/977) İbn Abdilberr (ö. 463/1070),<sup>104</sup> Muaviye b. Hişam (ö. 319/931),<sup>105</sup> İbn Hayyan (ö. 469/1076), Arîb b. Sa'd (ö. 369/979) ve İbn Hazm (ö. 456), dönemin belli başlı tarihçileridir. Bu isimlerden İbnu'l-Kûtiyye, İbn Hayyân, Arîb b. Sa'd ve İbn Hazm'ın müvelled asıllı olduklarını söylersek, Müvelledûnun Tarihe ne denli katkıda bulduklarını tahmin etmek, her halde pek zor olmayacaktır.

İbnu'l-Kûtiyye,<sup>106</sup> "el-Kûtiyye" isminden de açıkça anlaşılacağı gibi, Vizigot asıllı bir aileden gelmektedir. İşbiliye'de doğdu, Kurtuba'da yetişti. İbnu'l-Faradî, ondan söz ederken, "Nahivde muasırları arasında onun önünde kimse yoktu" demektedir.<sup>107</sup> Bu dalda kaleme aldığı *Tasrifu'l-Ef'âl* isimli kitabı meşhurdur. O, Fıkıh ve Hadisde de

100 İbnu'l-Faradî, II. 94-95.

101 İbn Hallikan (ö. 681/1282), *Vefeyâtü'l-A'yân* (nşr. M.M. Abdulhamid), Kahire 1948, IV, 7.

102 İbnu'l-Faradî, I, 42.

103 Dabbî, 333-336.

104 Asıl temayüz ettiği sahalardan, Fıkıh ve Hadistir. Şafii'nin görüşlerine mütemâyildi. Humeydî, 367-68.

105 Bkz. İbnu'l-Faradî, II. 140.

106 İsmi tam olarak Ebû Bekr Muhammed b. Ömer b. Abdilaziz şeklindedir. Bkz. İbnu'l-Faradî, II, 76-77; Humeydî, 76; Dabbî, 112.

107 İbnu'l-Faradî, II, 76.

söz sahibiydi. Bununla beraber onun adının en fazla duyulduğu saha, Tarih olmuştur. Endülüs tarihi hakkında derin malumat sahibiydi. Kendi telifi olmamakla beraber, içindeki rivayetlerin hemen tamamı kendisine ait bulunan ve öğrencilerinden biri tarafından telif edildiği zannedilen *Tarihu İftitahi'l-Endelus*<sup>108</sup> isimli eser de bu keyfiyeti teyid etmektedir.

A.M. el-Abbadi, fetihten emir Abdullah döneminin sonuna kadar vukû bulan muhtelif olayları içine alan bu eseri, Müvelledûnla alakalı haberlere fazlaca yer vermiş ve yerli halktan bazı simalardan stayişle bahsetmiş olması gibi hususları dikkate alarak, Endülüs'de asıl V / XI. yüzyılda tezahür edecek olan *Şu'ûbiye* cereyanının ilk nüvelerinden birisi olarak görmektedir.<sup>109</sup> Ancak, bize göre, bu değerlendirme pek isabetli değildir. İbnu'l-Kûtiyye'nin Müvelledûnla, daha genel anlamda yerli halkla alakalı rivayetlerinin diğer kaynaklardakilere nisbetle fazla olduğu doğrudur ve bize göre, müellifin Endülüs tarihine olan katkısı da asıl bu yönüyledir. Ne var ki, onun Araplar, Berberiler ve Endülüs Emevî emirleri, ve diğer idareciler hakkında verdiği malumat ta azımsanamayacak çokluktur. Öte taraftan, İbnu'l-Kûtiyye, Artobas örneğinde olduğu gibi<sup>110</sup> bazı soydaşlarından övgüyle söz ederken diğer bazılarını yermekten de kaçınmamaktadır. Mesela, Maride'de devlete karşı isyan eden iki Müvelled lider İbn Mervan el-Cillikî ve Sadûn es-Surunbâkî'den söz ederken, "akılda, hilekarlıkta, kötülük düşünmekte İbn Mevan'ın üzerine kimse yoktu. es-Surunbâkî ile birlik olup, şirke yardımcı oldu. Her ikisi İslâm'da öyle şeyler ihdas ettiler ki, bunların burada anlatılması uzun sürer. Küfürle şirk arasında bir konumda oldular"<sup>111</sup> diyebilmektedir. Buna mukabil, devlet hayatında rüşvete bulaşmadan hizmet veren Arap asıllı idarecileri takdirle zikretmektedir. Meselâ emir Muhammed'in Arap asıllı vezirlerinden olan İsa b. Şuheyd<sup>112</sup> hakkında "... Endülüs'de herkes onun Emevî hanedanına en iyi hizmet sunan kişi olduğunda ittifak etmişti... İş yaparken hediye kabul etmezdi..."<sup>113</sup> demektedir.

İbnu'l-Kûtiyye'nin muasırı olan Arif b. Sa'd (ö. 369 / 979), hem bir tarihçi hem de bir hekim olarak ün yapmıştır. Tarih sahasında, önce

108 Eserin, biri A. Enis et-Tabbâ' (Beyrut 1958), diğeri La Fuente de Alcantara (Madrid 1868), -bir diğeri de İ. el-Ebyârî (Kahire 1982) tarafından yapılan farklı üç neşri bulunmaktadır.

109 Ahmed Muhtar el-Abbâdi, *Fi Tarihi'l-Mağrib ve'l-Endelus*, İskenderiye (?), s. 338.

110 Bkz. İbnu'l-Kûtiyye, 29, 31-32, 57-60.

111 Bkz. İbnu'l-Kûtiyye, 101.

112 İbnu'l-Kûtiyye, 106-107.

113 İbnu'l-Kûtiyye, 88-89.

Taberî tarihini muhtasar (özet) hale getirmiş, sonra da buna kendi yaşadığı döneme kadarki Kuzey Afrika (Mağrib) ve Endülüs'le alakalı haberleri eklemiştir.<sup>114</sup>

Kendisinden daha önce büyük bir fakih olarak söz ettiğimiz, büyük bir kelamcı, büyük bir filozof olduğunu belirttiğimiz **İbn Hazm**, bütün bu özellikleri yanında aynı zamanda büyük bir tarihçidir de. "*Merâtibu'l-Ulûm*"<sup>115</sup> isimli risalesinde Tarihi "*geçmişe dair haberlerin ilmi*" diye tarif eden, hakiki tarihlerle muharref tarihlerden söz eden İbn Hazm Tarih öğrencisine veya meraklısına, doğru olduğunu vicdanının tasdik etmediği haberlere kulak asmamasını öğütlemektedir. O böylece hem tarihî malumatın süzgeçten geçirilmesini istemekte hem de dolaylı olarak her bulduğunu "haber" diye alıp eserlerine dolduran bazı klasik tarihçileri tenkit etmektedir.

İbn Hazm'ın gençliği, Endülüs Emevî Halifeliği'nin son yirmi senesinde cereyan eden acılarla yüklü "*Fitne*" hadiselerini müşahede ile geçti. Ömrünün geri kalan kısmını, Halifeliğin enkazı üzerine kurulan *mülûku't-Tavâif* dönemi olayları arasında tüketti. Özellikle *mülûku't-Tavâif* dönemi, bazı alanlarda (bayındırılık, edebiyat, felsefe) göz kamaştırıcı bir takım gelişmelerin vücut bulduğu bir zaman dilimi olmakla beraber, Endülüs'de siyasî, içtimai ve dinî hayatta bir çözülme, dönemidir de. Bu dönemde, ister siyasî isterse dinî anlamda olsun, Endülüs'ün veya Endülüs müslümanlarının birliğinin yegane sembolü haline gelmiş olan Halifelik yıkılmış, mahallî aristokrasilerin bağımsızlıklarını ilan etmeleri üzerine hemen her şehir, hattâ bazı kaleler bile, birer devlete dönüşmüştür. Bu devletçiklerin başlarında bulunan sultanların temel hedefleri, herşeyden önce kendi sınırlarını emniyet altında tutmak, bu arada şartlar uygun olduğunda birbirlerinden toprak kazanmak için harekete geçmektir. Bunu yaparken bir birlerine karşı, bazen kendi aralarında bazen de kuzeydeki hristiyan İspanyol kıtalıklarıyla paktlar kurarlar. Bir taraftan her devletçiğin merkezinde göz kamaştırıcı sarayları dikilir ve sultanlar bu saraylarda şairler, muğanniler ve rakkâselerle birlikte hayatın tadını çıkarırlar; öbür tarafta halk, bu sultanlarca sırtlarına vurulan ağır vergi yükünün altında iniler. Hristiyan kralıklara her sene el etek öpülerek ödenen kese kese altınlar, bu iniltileri daha da yükseltir. Sultanlardan aldıkları maaş ve hediyeler bir kısım ulemayı suskunluğa itmiştir. Ancak İbn Hazm, kendisi gibi bir kaç

114 Palencia, 111.

115 Zirikî (*el-A'lam*, IV, 255)'nin elyazması halinde bulunduğuna işaret ettiği risale, İbn Hazm'ın diğer risaleleriyle birlikte *Resailu İbn Hazm* (Kahire 1950) adı altında neşredilmiştir.

münevverle birlikte bu suskunluğun dışındadır. O, bu çözümlenin, sefahatın ve acizliğin sebeplerini araştırır; yeri geldiğinde kimin ne diyeceğine aldırmadan o iğneleyici üslûbuyla dönemin idarecileri hakkında yaptığı tesbitleri gür bir sesle açığa vurur:

“Ey Allah’ım! Bizim dinimizden şu idarecilerin, dinleri yerine dünyalarını ikame etme, Ahirette kendilerine lazım olacak şeriat binası yerine yakında terkedecekleri sarayları inşa etme ve neticede kendilerinin sonunu getiren ve düşmanlarına yarayan servet toplama heveslerinden dolayı sana şikayette bulunuyorum... Onların bu durumu yüzünden, azınlıklar idareyi kendi ellerine almak istediler, küfür ve şirk ehlinin dilleri çözüldü...”

“... Bu fitnenin sebebi şudur ki, bu bizim Endülüs’ümüzde, baştan sona şehir veya kalelerin başındaki kişiler, Allah ve Resûlüyle savaş halindedirler; yeryüzünde fesadın yayılması için çaba sarfetmektedirler. Onlardan her birinin, kendi sınırları dışındaki müslüman ahali üzerine saldırdığını, askerlerine müslüman ahalinin kökünü kazınmasına vesile olacak yolu tutmalarını mübah kıldığını açıkça görüyorsunuz. Onlar, vergileri ve cizyeyi müslümanların sırtına yüklemekteler, bu vergileri toplamakla ise, yahudileri vazifelendirmekteler. Üstelik, bir de Allah’ın haram kıldığını helâl kıtmayacak mazaretler ileri sürüyorlar. Gayeleri, kendi emir ve yasaklarının yerine getirilmesinin sağlanmasıdır. Kendi kendinizi aldatmayın!..”

“İdarecilerimiz, bilseler ki haça tapınmak işlerini yoluna koyacak derhal bunu yaparlar. Onların hristiyanlardan yardım istediklerini, onlara müslümanların namusuyla cynamaya imkanı verdiklerini ve bu sayede müslümanların esir alınarak götürüldüklerini görüyoruz. Onlar, hristiyanlara şehir ve kaleleri bazen kendiliklerinden teslim ederler. Hristiyanlar ise, buraları, içlerindeki İslâm varlığının kökünü kazıyarak kiliselerle donatırlar. Allah, hepisine lanet etsin, üzerlerine kılıçlarından bir kılıç musallat etsin!”

İbn Hazm, sırf idarecileri değil, onları ikaz etmeyen ulemâyı da en az idareciler kadar sert bir üslupla tenkid eder:

“Fasıklar ve kendilerini fıkhî müntesib olarak gösterenler sizi aldatmasın; onlar, kurdu kuzu postuna büründür-

mekte, şer ehline şerlerini güzel göstermekte ve bu suretle idarecilere fışk (kötülük) işlemekte yardımcı olmaktadır."<sup>116</sup>

İbn Hazm'ın Tarihe dair en önemli eserlerinden birisi, *Cemheretu Ensâbi'l-Arab*'dir.<sup>117</sup> Arapların soy kütüklerinden, Doğudaki ve Endülüs'deki yerleşim alanlarından söz edilen bu eserde, ayrıca Berberiler ve Müvelledûn hakkında da oldukça kıymetli bilgiler bulunmaktadır. *el-Fısal fi'l-Milel ve 'l-Ehvâ ve'n-Nihal*<sup>118</sup> isimli eseri ise, karşılaştırmalı bir dinler ve mezhebler tarihi olarak görülebilir. *Cevâmiu's-Sîre*<sup>119</sup> de Hz. Peygamber ve Sahâbenin hayatlarına yer verilmektedir. Endülüs'lü ulemânın faziletlerine dair kaleme aldığı risalesi,<sup>120</sup> veciz olmasına rağmen, Endülüs'ün V / XI. yüzyıl başlarına kadarki kültürel tarihi açısından çok önemli bir dökümandır. Bu arada müellifin *Tavku'l-Hamâme*<sup>121</sup> ve *Nakdu'l-Arus* isimli eserlerinde de muhtelif tarihî malumat ve mülâhazalara rastlamak mümkündür.

Bu kısımda son olarak kendisinden bahsedeceğimiz müvelled tarihçi, İbn Hazm'ın da muasırı olan İbn Hayyân (ö. 469/1076)dır.<sup>122</sup> Aralarında babasının da bulunduğu dönemin bir çok meşhur aliminden dersler aldı. Misal olarak Iraklı meşhur edib Ebû Ali el-Kalî (ö. 356/966)'nin<sup>123</sup> arkadaşı Ebû Ca'fer Ömer b. Nail en-Nahvî (ö. 401/1011),<sup>124</sup> Ebu'l-A'lâ Said el-Bağdâdî (ö. 417/1026)<sup>125</sup> ve Ahmed b. Abdilaziz b. Ebi'l-Habbâb (ö. 400/1010)<sup>126</sup>'ın isimleri zikredilebilir. Fıkıh, Tefsir, Hadis, Edebiyat, öğrenimini gördüğü ilim dallarının başta gelenleriydi. Onun Edebiyat alanında çok yetenekli olduğu bilinmekle beraber, temayüz ettiği asıl saha, Tarih olmuştur. O, bir anlamda kendini Tarihe adamıştır. Bir ülke tarihçisidir; tarihini yazdığı ülke ise, kendi vatanı Endülüs'tür.

116 Bkz. *Resâilu İbn Hazm*, s. 21-139-185; İbn Hazm, *Nakdu'l-Arus*, Mecelletu Külliyyeti'l-Âdâb, Kahire, Aralık 1951 sayısı, s. 83-84, 89; M.A. İnan, *Duvelu't-Tavâif*, Kahire 1969, s. 420 vd.

117 İbn Hazm, *Cemheretu Ensâbi'l-Arab* (nşr. Abdusselam Harun), Beyrut 1983.

118 İbn Hazm, *el-Fısal fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*, Kahire 1347-48. Eser, M. Asin Palacios tarafından uzun bir girişle birlikte *Abenham de Cordoba y su historia critica de las ideas religiosas* (I-V, Madrid 1927-1932) adı altında İspanyolcaya çevrilmiştir.

119 İbn Hazm, *Cevâmiu's-Sîre* (nşr. İ. Abbas-N. el-Esed), Kahire (?).

120 Bkz. Makkarî, III, 156-179.

121 İbn Hazm, *Tavku'l-Hamâme* (Nşr. D.K. Petrof), Leiden 1914; Kahire 1950; (nşr. A.T. Mekki), Kahir 1980.

122 Tam şeceresi Ebû Mervan Hayyân b. Halef b. Huseyn b. Hayyân b. Muhammed b. Hayyân b. Vehb b. Hayyân şeklindedir. Bkz. İbn Beşkuval, *es-Sıla*, Kahire 1966, I, 153. Krş. Humeydi, 200; Dabbî, 275.

123 Humeydi, 231 vd.

124 İbn Beşkuval, 396; Humeydi, 300.

125 İbn Beşkuval, 237; Humeydi, 240-44.

126 İbn Beşkuval, 19.



Tabakât kitaplarındaki bilgiler, İbn Hayyan'ın bir tarihçi olarak malumâtının derinliği ve güvenilirliği hususlarında ittifak etmektedir. Keza, aynı eserlerden onun "*Emîru'l-müerrihîn bi'l-Endelus*" (Endüslü tarihçilerinin sultanı) ve "*Sahîbu livâi tarihi'l-Endelus*" (Endülüs tarihinin bayraktarı) şeklinde nitelendirilmiş olması oldukça dikkat çekicidir.<sup>127</sup> Gerek muahhar (daha sonraki) tarihçi ve edebiyatçıların onun eserlerinden bol miktarda nakillerde bulunmaları, gerekse hem bu nakiller hem de *el-Muktebes* isimli eserinden günümüze intikal edebilen kısımlar üzerinde yapılan tahlil ve değerlendirmeler, doğrusu, İbn Hayyan'ın bu nitelendirmeleri fazlasıyla hakettiğini göstermektedir.

Onun tarihçiliği, İbn Hazm'ın tenkid ettiği kuru nakilcilikten ibaret değildir. Zira o, Endülüs tarihinin kendi yaşadığı döneme kadar olan kısmını yazarken, önceki kaynaklarından kendisine ulaşan bilgileri sırf nakille yetinmez, tenkide de tabi tutar ve sonunda doğru bulduğu rivayete işaret eder. Onun bunu yaparken dikkat çeken asıl orijinal tarafı, tenkid ve yorum kabîlinden tasarruflarının rivayetlere özlerini kaybettirmeyecek bir çerçeve içerisinde kalmış olmasıdır. Müellif, kendi yaşadığı dönemin tarihini kaleme alırken ise, ya belgelere ve şahsî müşahedelerine ya da olaylarla bizatihi alakası olan kişilerin bilgisine dayanır. Onun bir diğer önemli tarafı, olayları sebep-sonuç ilişkisi içerisinde görmeyi ihmal etmemiş olmasıdır. O, her ne kadar İbn Haldûn (ö. 808 / 1405) gibi sistemli bir tarih felsefesi yapmıyor ise de, eserlerinde bunun bazı örneklerini görmek mümkündür. Bu bakımdan İbn Haldun'un *el-İber*<sup>128</sup> ile karşılaştırıldığında, İbn Hayyan'ın *el-Muktebes*'inin üstünlüğü kendiliğinden ortaya çıkar.

İbn Hayyan, bir "*cemaat tarihçisi*"dir. Ona göre cemaatin birliği, her şeyin üstündedir. Objektiflik, onun belirgin hususiyetlerinden biri olmakla beraber, cemaatin birliği söz konusu olduğunda, o, bu vasfını muhafaza edemez, bu bağlamda cemaatin bütünlüğünü zedelemeye yeltenen kişi veya gruplar karşısında o zarif üslubu sertleşir ve çok kırıcı bir hal alır.<sup>129</sup> Ashında onun bu tavrının kendi açısından makul

<sup>127</sup> Msl. bkz. İbn Beşkuval, 15; Makkarî, IV, 49; Muhammed A. İsâ, "*Abû Mervân İbn Hayyân*", AWRAQ, II (1979), s. 20.

<sup>128</sup> İbn Haldûn, *el-İber ve Divânu'l-Mubtedei ve'l-Haber*, I-VII, Kahire 1284; Beyrut 1957-67. Bu Eser W. McCuckin de Slane tarafından *Histoire de berberes et des dynasties musulmanes de l'Afrigue septentrionale* (I-III, Paris 1934-1838; Cezayir 1852-1856) adı altında kısmen Fransızcaya tercüme edilmiştir.

<sup>129</sup> İbn Hayyân'ın bu bağlamda, IX. yüzyılın ikinci yarısında merkezî idareye karşı isyan eden ve devleti parçalanma tehlikesiyle yüz yüze getiren müvelled lider Ömer b. Hafsun hakkında kullandığı sıfatlar ilginçtir: "La'n" (Lanetlenmiş), "habîs" (pis), "marid (azgın)", "fâsık", "İmâmu'l-mucrimîn" (günahkarların imamı), "Cursûmetu'd-dalâl" (sapıklık mikrobu), "tâğiye" (azgın), "Adüvullah" (Allah'ın düşmanı) v.b. Bkz. İbn Hayyan, III, 50, 51, 53, 89, 96.

bir izahı da yok değildir. Şöyle ki: O da İbn Hazm gibi Endülüs müslümanlarının birliğinin sembolü olan halifelüğün gücünün zirvede olduğu bir dönemde, yani Amirler döneminde dünyaya geldi. Gençliğini bu dönemde geçirdi. Fakat bir süre sonra bu güçlü halifelığı çok kısa sürede çökerten "fitne dönemi" hadiselerinin ve ülke bütünlüğünün tamamen parçalandığı mülüküt't-Tavâif döneminin şahidi oldu. Bu trajik gelişmenin onu derinden etkilediği şüphesizdir. İşte bu etkilenmeyledir ki, o, cemaatin birliğine zarar verenleri sert ve kırıcı bir üslupla tenkid eder.

İbn Hayyân'ın muhtelif ilim dallarında ellinin üzerinde eser telif ettiği ifade edilmekle beraber,<sup>130</sup> bugün tesbit edilebilen husus, onun eserlerinin münhasıran Tarihe ait olduğudur. *el-Muktebes*, Endülüs tarihine dair en meşhur eseridir. Fetihden II. Hakem döneminin sonuna kadar (m. 711/976) olan Endülüs tarihini ihtiva eden ve İbn Hazm'ın ifadesine göre orijinali on cilt olan bu eserden II. Abdurrahman, Muhammed, Abdullah, III. Abdurrahman ve II. Hakem dönemlerine ait bazı kısımlar günümüze ulaşabilmiştir.<sup>131</sup> *el-Metin* isimli eseri, 1008 senesinden 1071 senesine kadar geçen olayları ihtiva eder. *el-Muktebes*'den farklı olarak, müellif, bu eserdeki olayların hepsinin muasırı, daha da önemlisi bir çoğunun tanığıdır. Dolayısıyla bu eser, kelimenin tam anlamıyla orijinal bir telifdir. Şamil olduğu dönemin siyasî, ictimai, iktisadî ve fikrî yapısı bakımından son derece önemli olan bu eserin günümüze, maalesef, ne asıl ne de muahhar bir nüshası ulaşabilmiştir. Bununla beraber, başta İbn Bessam<sup>132</sup> (542/1147) olmak üzere bazı Endülüslü müelliflerin yaptıkları nakiller sayesinde, eserin mahiyeti hakkında geniş malumat sahibi olunabilmektedir. İbn Hayyan'ın diğer iki eserinden birisi *Ahbâru'd - Devleti'l - Âmiriyye*, diğeri ise, *el - Batşatu'l - Kübrâ* ismini taşımaktadır. Bunlardan birincisi, Âmirler dönemini<sup>133</sup>; ikincisi ise, Cehverilerin<sup>134</sup> sonlarını anlatır. Her iki eser de kayıptır.

#### 5- Diğer Bilimler (Tıp, Matematik, Astronomi)

Gerek tercüme faaliyetleri, gerekse bu faaliyetleri basamak olarak kullanan müslümanların kendi katkıları sayesinde, tabii bilim-

130 F. Pons Boiges, *Ensayo bio-bibliográfico sobre los historiadores y geografos arabigo-españoles*, Madrid 1898, s. 152.

131 Bu kısımların hepsi neşredilmiş durumdadırlar. Daha önce dipnotlarda bu neşirler gösterildiği için burada ikinci defa yazmaya gerek olmadığı düşüncesindeyiz.

132 İsa, "İbn Hayyân...", 22.

133 Endülüs tarihinde 976-1008 yılları arası, bu esnada hilafet makamını işgal eden II. Hişam'ın beceriksizliğinden istifade ederek iktidarı eline geçiren ve kullanan hâcib İbn Ebî Âmir (el-Mansur) ve ondan sonra da oğulları Abdülmelik (el-Muzaffer) ve Abdurahman (Sanhuelo) olduğu içindir ki *Âmiriler Dönemi* diye adlandırılmaktadır. Bu dönem hakkında geniş bilgi için bkz. Muhamed A. İnan, *Devletü'l-İslâm fi'l-Endelüs*, Kahire 1969, I/2, 519 vd.

lerin M. VIII. ve IX. yüzyıllarda Doğuda büyük gelişmeler kaydettiği bilinmektedir.<sup>135</sup> Belirli bir süre sonra da olsa Doğuda tahsillerini tamamlayan, mesela Belensiyeli İbn Ebî Ubeyde (ö. 295 / 908),<sup>136</sup> Kurtubalı Yahya b. Yahya (ö. 364 / 928),<sup>137</sup> Ebû Bekr el-Ensari<sup>138</sup> gibi ilim tâliplerinin çabalarıyla Endülüs de bu gelişmelerden habersiz kalmadı. *Astronomi, Matematik, Geometri* dallarındakiler başta olmak üzere Doğudan gerçekleştirilen bilgi transferi, bilhassa IV / X. yüzyılda Endülüs'de tabii bilimler sahasında hızlı bir ilerlemeye vesile oldu. Bu gelişmeyi temsil eden veya bu gelişmenin semeresi olan en önemli isim, müvelled asıllı **Mesleme el-Macritî** (ö. 398 / 1008)'dir.

Sonraki yüzyıllarda "*İspanya'nın Euclides'i*" diye adlandırılan el-Macritî, daha çok Matematik, Astronomi ve Astroloji'de temayüz etti. Bu alanlarda bir çok eser telif etti. İbn Hazm'a göre, Astronomik cedveller (*Zic*) üzerine yazdığı kitabı emsalsizdi.<sup>139</sup> Harizmî (ö. 232 / 846)'nin Matematiğe dair eserine bir şerh yazdı. Bu şerh, sırf izahatı değil, Harizmî'nin yaptığı bazı yanlışların düzeltilmesini de ihtiva etmektedir. İbn Haldûn, onun tılsım üzerinde de *Rütbetu'l-Hakîm* ismini taşıyan bir eser kaleme aldığını ifade etmektedir.<sup>140</sup> el-Macritî, bahsedilen faaliyetlerinden başka, çok sayıda öğrenci de yetiştirdi. Misal olarak, XI. yüzyılın matematikçi ve astronomicileri olarak ün yapacak olan **Ebû Bekir İbn Beşrûn**,<sup>141</sup> **Ebû Müslim İbn Haldûn** (ö. 449 / 1057),<sup>142</sup> **İbnu's-Semh** (ö. 426 / 1035),<sup>143</sup> **İbnu's-Saffar**<sup>144</sup> **el-Kirmanî** (ö. 458 / 1066)'nin<sup>145</sup> isimlerini zikredebiliriz.

III. Abdurrahman (912-961)'ın saray hekimlerinden **Yahya b. İshak** da müvelledir. Yahya, babası hristiyan olmakla beraber kendisi

134 Endülüs Emevî Devleti'nin 422 / 1031'de yıkılması sonucu Kurtuba'da idareyi üstlenen Doğu menşeli mevâliden bir ailedir. Kurtuba'daki hakimiyetleri 1040 yılına kadar sürmüştür. Bkz. M.A. İnân, *Tavâif*, 20-30; A. Bedr, *Tarihu'l-Endelus*, Dimeşk 1983, s. 49; H. Miranda "Cahwarids", E I (İng), Leiden 1960, II, 389.

135 B. Carra de Vaux, "*Astronomy and Mathematics*", The Legacy of Islam, Oxford 1931, s. 376 vd.

136 Saïd et-Tabakî (ö. 461 / 1069), *Tabakâtu'l-Umem* (nşr. M. Subh), Kahire (?), s. 87:

137 Saïd, 87; Makkari, IV, 346.

138 Saïd, 91.

139 Makkari, IV, 168.

140 İbn Haldûn, *Mukaddime*, III, 269.

141 İbn Haldûn, *Mukaddime*, III, 230.

142 Saïd, 95.

143 Saïd, 93.

144 Saïd, 93; Makkari, IV, 347.

145 Saïd, 94 Chejne, *Historia*, 306-307.

İslâm dinine girmiş, sonra sarayda hekimlik yapmış, ayrıca vezirlik görevi de üstlenmiştir. Beş ciltlik bir tıp eseri yazdığı da rivayet edilmektedir.<sup>146</sup>

Endülüs'ün en meşhur hekimlerinden birisi olup ismi Batı tıp literatürüne *Abulcasis* şeklinde geçen *Ebu'l-Kâsum ez-Zehrâvî* (ö. 403 / 1013)'nin de, Arap ya da Berberi asıllı olduğuna dair en ufak bir ipucunun bulunmaması dikkate alınarak, müvelled olduğunu söylemek mümkündür. II. Hakem (9161-976)'in saray doktoru olan *ez-Zehrâvî* mükemmel bir cerrahı. Bu özelliğiyle ismini hem Doğuda hem de Batıda duyurmuştur. *et-Ta'rif li men Aceze 'ani't-Telif* isimli eseri, gerçek bir tıp ansiklopedisidir. Otuz bölümden meydana gelen bu eserin muhtelif kısımları (veya bölümleri) Latinceye tercüme edilerek neşredildi. Özellikle "*Chirurgia*" adı altında tercüme edilen "*el-Cerâha*" (Ameliyat) bölümü, bütün tıp tarihi boyunca en fazla şöhret yapan kitap oldu ve bu kitapla *ez-Zehrâvî*, insanların gözünde *Hipokrat* ve *Galinos*'un mertebesine yükseldi. *ez-Zehrâvî*, bu kitabıyla cerrahiye genel tıptan ayrı bir ilim olarak ele alan ilk hekim olmuştur.<sup>147</sup>

İbnu'l-Faradî, müvelled Benû Kasi sülalesinin<sup>148</sup> himayesinde yetişen *Veşkalı Said b. Yahya el-Haşşab* isimli bir başka hekimden de söz etmekte, bu meyanda onun tıp ilminde mahir olduğunu belirtmektedir.<sup>149</sup>

## 6- Endülüs'de Şu'ûbiye Cereyanı ve Müvelledûn

Emevîler döneminde Arapların bir bölümünün kabile asabiyetinden henüz kurtulamamış ve İslâmın evrensel prensiplerini henüz yeterince sindirememiş olmaları yüzünden, Arap olmayan müslümanları siyasî, ictimai ve hattâ hukuki bakımlardan tahakküm altında tutmaya yönelik bir tatbikat içinde oldukları bilinmektedir. Bu tutum çerçevesinde, Arap olmayan müslümanlar, İslâm dininin hangi kabile ya da millete mensup olurlarsa olsunlar, insanların eşitliğini esas alan prensibine rağmen, asla Araplarla eşit sayılmıyorlar, hattâ Arap asabiyesinin bazı müfrit bağlarıyla, bu insanlar hâlâ köle olarak görülüyorlardı. İşte bu anlayış ve bu anlayışı yansıtan uygulamalardır ki, bir süre sonra yeni müslümanlar, yani Mevâli arasında kuvvetli bir

146 İbn Cülcül (ö. 399 / 1008), *Tabakâtu'l-Etibbâ vel-Hukemâ*, Kahire 1955, s. 100.

147 Humeydî, 208-209; İbn Beşkuval, 165-166; Palencia, 363-64.

148 Bu sülâle hakkında bkz. E. Levi-Provencal, IV, 101-102, 206 vd; Özdemir, 164-171, 206-217.

149 İbnu'l-Faradî, 165.

tepkinin doğuşuna vesile oldu. Bu tepki, Abbasiler döneminde, bu dönemin getirdiği ifade hürriyetinin bahşettiği imkanlar sayesinde *Şu'ûbiye* adı verilen büyük bir ictimai harekete dönüştü. Bu hareket çerçevesinde Arap olmayan müslümanlar, Araplara karşı kendi geçmişlerini, milli hasletlerini, dillerini açıkça müdafaaya koyuldular. Genellikle kalem vasıtasıyla yapılan münakaşalar, her iki tarafın birbirlerini tahkir ve tezyif etmesi neticesini doğurdu.<sup>150</sup>

Doğuda görülen Şu'ûbiye hareketi, aynı sertlik ve genişlikte olmasa da, yaklaşık iki asırlık bir süre sonra, yani V/ XI. yüzyılda Endülüs'de de vücut bulmuştur. Ancak Şu'ûbiliğin ilk nüvelerinin bu tarihten çok önce, daha Emirlik döneminde görülmeye başladığını hemen belirtmek gerekir. Araştırma konumuzun tarihi çerçevesini dikkate alarak, bizim üzerinde duracağımız husus ta. bu ilk nüveler olacaktır.

Sebepleri açısından bakıldığında, Şu'ûbiye cereyanının Doğudaki gelişimi ile Endülüs'deki gelişimi arasında büyük bir benzerliğin bulunduğu dikkat çekmektedir. Zira Doğuda olduğu gibi özellikle Emirlik döneminde (756-929) Endülüs'de de gerek devlet idaresinde gerekse Arapların yerleştirildikleri bölgelerde Arap aristokrasisinin hissedilir bir tahakkümü söz konusu idi. İctimai hayatta da Müvelledûnun sahip olduğu statü pek parlak değildi. Kendi hizip ya da aristokrasilerinin sözcülüğünü yapan Arap şairler, şanlı bir geçmişe sahip bulunmak ve bu bağlamda Yemenli kralların torunları olmakla övünürlerken, tahkir etmek maksadıyla Müvelledûn için, sık sık, "*köle çocuk'arı*" nitelemesini yapıyorlardı.<sup>151</sup> Keza, devletin üst makamlarından birinin bir müvellede tevdi edilmesi, bazı Arap aristokratlarca utanç verici bir iş olarak değerlendiriliyordu.<sup>152</sup>

Arapların bu tavırlarının Müvelledûn cephesinde, Doğuda mevâli arasında görülen cinsten bir tepkinin uyanmasına sebep olduğu şüphesizdir. Nitekim II/VIII. yüzyılın sonlarında Tuleytula'da **Girib b. Abdillâh**, IX. yüzyılın ikinci yarısında ise **Abdurrahman el-Abî** isimli

150 M. Fuad Köprülü, "*İzahlar ve Düzeltmeler*", W. Barthold, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, Ankara 1973, s.99-100. Şu'ûbiyye meselesinin sosyal boyutu hakkında bkz. H. A.R. Gibb, "*The Social Significance of the Shu'ûbiyya*", *Studies on the Civilization of İslam*, Boston 1962, s. 62-73.

151 İbn Hayyân, III, 66; İbnü'l-Abbâr, I, 153-154.

152 Bu konuda Endülüs'ün meşhur belagatçilerinden birisi olan Muhammed b. el-Kevser'in emir Muhammed (852-886)'e gönderdiği mektup ilginçtir. O, bu mektubunda adı geçen emirin katipliğini yeni müslüman olmuş İbn Antonio isimli bir müvelledin yapmasını düşüklük olarak değerlendirmekte ve Arapların bu işe daha layık olduklarını belirtmektedir. Bkz. İbnü'l-Kütiyye, 96-97.

iki müvelled şairin Araplara karşı Müvelledünü savunduklarını daha önce söyledik. Ne dedikleri hakkında fazla bilgimiz bulunmayan bu şairler, her halde metod olarak Arap şairlerden farklı davranmıyorlar, yani Müvelledünü öven, buna karşılık Arapları yeren şiirler söylüyorlardı.

Hilafet dönemi (929-1031), Endülüs'de Müvelledünün gerek idari gerekse ictimai hayattaki konumunun düzeldiği ve güçlendiği bir dönem oldu. Aynı dönemde devlet hayatında belirgin bir rol üstlenmeye başlayan bir diğer zümre ise, Sakâlibe oldu. Her iki zümreden çok sayıda kimse idarede, orduda, saray hizmetlerinde görev aldılar.<sup>153</sup> Ne var ki, gerek Müvelledünün gerekse Sakâlibenin bu yükselişi, bazı Arap aristokratları rahatsız etmekten de uzak kalmadı. Onlar sırf bu rahatsızlıkla kalmayıp, sözü edilen zümreleri hakir gören bazı tavır ve ifadelerde bulunmuş olmalıydılar ki, II. Hişam döneminde (976-1008) **Habib** isimli bir saklebî, sonunda *el-İstizhâr ve'l-Mübâlağa 'alâ men Enkera Fadâile's-Sakâlibe* isimli bir eser kaleme alarak, Araplara karşı mensubu bulunduğu zümreyi savunmak zorunda kalmıştır.<sup>154</sup> İbn Bessam, bu eseri gördüğünü ve muhtevasının Sakâlibeye ait şiirler ve ilginç haberlerden oluştuğunu söylüyorsa da, maalesef, "şartlarımıza uymuyor"<sup>155</sup> diyerek bu şiirler ve haberlerden tek bir örnek bile sunmamaktadır. Arap aristokrasisinin koyu bir taraftarı olan İbn Bessam'ın bu eseri görmezlikten gelişinin asıl sebebini, eserdeki şiirlerin Arap olmayan bir zümreye ait ve Arapları yermek için söylenmiş olmaları gerçeğinde aramak doğru olur.<sup>156</sup>

Kaynaklarda rastladığımız bazı bilgiler, Arap karşıtlığının müvelled fukahâ arasında da kök saldıgını düşündürmektedir. Bu bilgilere göre, mesela, **İbnu's-Senedî** olarak tanınan Veşkalı fakih **Abdullah b. el-Hasen** (ö. 335 / 946), koyu bir Müvelledün müdafii, bu zümreden olmakla iftihar eden bir kişiydi. O, bu özellikleri yanında Arapları kötülüyor, onların kötü yanlarını araştırıyor ve bu konudaki haberleri topluyordu.<sup>157</sup> İbnu's-Senedî'nin hemşehrisi olan **Muhammed b. Süleyman b. Muhammed b. Telid el-Meâfirî** (ö. 226 / 840) de Muvelledüna bağlılığı ile tanınıyordu.<sup>158</sup> Konuyla ilgili karşımıza çıkan bir diğer isim, 408-

153 Makkarî, I, 364; II, 102-103.

154 İbnu'l-Abbâr, *et-Tekmilâ li Kitabi's-Sıla* (nşr. F. Codera), Madrid 1886, I, 32.

155 İbn Bessâm (ö. 542 / 1147), *es-Zehira fi mehâsini Ehli'l-Cezira*, Kahire 1939-1945, I/4, s. 22.

156 Abbâdî, *es-Sakâlibe*, 16-17.

157 İbnu'l-Faradî, I, 227-28.

158 İbnu'l-Faradî, II, 21.

419 / 1017-1029 seneleri arasında Kurtuba kadılığını üstlenmiş olan ve **İbnu'l-Hassâr** diye tanınan Ebu'l-Mutarriif Abdurrahman b. Bişr (ö. 422 / 1031)'dir. İbn Hayyan, el-Muğrib'de yer alan bir rivayetinde, onun açıkça Şu'ûbî olduğunu söylemektedir: "... Soy-sopla öğünmeye karşı çıkarken Şu'ûbîlik mezhebi çerçevesinde hareket eder ve "Allah katında en üstününüz, takvâda en ileri olanınızdır"<sup>159</sup> ayetini okurdu."<sup>160</sup>

Kaynaklardaki bilgi kıtlığı, sözü edilen bu Şu'ûbiye hareketinin ilk nüveleri çerçevesinde, tarafların kendilerini överken veya karşı tarafı yererken neler söyledikleri hususunun tesbitine imkan vermemektedir. Bir başka ifadeyle, mesela fakih es-Senedî, ya da şair el-Abli, Müvelledûnu methederken neleri dile getiriyordu, Arapları yererken onların hangi kötülüklerini sayıyordu, bütün bunlar, maalesef, cevapsız kalmaktadır. Emevî Devleti'nin yıkılışına kadar durum böyle olmakla beraber, bu devletin yıkılışıyla ortaya çıkan mülûkût't-Tavâif döneminin ikinci yarısında oldukça farklılaşmaktadır. Zira bu esnada yaşanacak olan Şu'ûbîlik cereyanının çok önemli bir kaç belgesi bugün bize kadar ulaşmış bulunmaktadır. Bu belgelerden birisi, müvelled **İbn Garsiye** (Garcia)'ye<sup>161</sup> ait bir risaledir.<sup>162</sup>

Konumuzun zaman itibariyle sınırları dışında olmakla beraber, özet olarak ifade etmek gerekirse, İbn Garsiye'yi bu risaleyi kaleme almaya sevkeden sebep, Meriyye (el-Meriyye, Almeria) emiri İbnu's-Sumâdih et-Tucibî'nin maiyetinde bulunan bir Arap şairin, Arap olmayanları aşağılayan şiirler söylemesi olmuştur. Bunun üzerine İbn Garsiye, risalesinde ilk önce Arap olmayanların -özellikle de Müvelledûnun- üstünlüklerini dile getirmiştir. Onun bunu yaparken misallerini genellikle Roma ve Bizans tarihinden seçmiş olması dikkat çekicidir. Ona göre Müvelledûn sarışın, asil ve necib bir zümredir. Sezarların neslinden gelir, güçlü ve mahir okçulardır, üstün meziyetlerle bezenmişlerdir. Nesepleri saftır, kanlarına ne Kıbtî ne de Nebatî kanı karışmıştır.

159 *Hucurât Suresi, Ayet 13.*

160 İbn Saîd, I, 158; Ayrıca bkz. İbn Beşkuval, 319-21.

161 Aslen Bask bölgesinden olan İbn Garsiye, çocukluğundan itibaren ömrünün çoğunu Denia emiri Mücahid'in sarayında geçirmiştir. Arapçayı çok iyi kullanıyor olması, kendisini katiplik makamına oturtmuştur. Bkz. İbn Saîd, II, 406-407.

162 Bu risale ilk kez Ignaz Goldziher tarafından, "*Die Shu'ubiyya unter de Muhammedanein in Spanien*" (ZDMG, LIII, 4 (1899), s. 601-620) isimli bir makalede değerlendirilmiştir. Daha sonra Abdüsselâm Harun tarafından *Nevâdiru'l-Mahtûtât* (Kahire 1953) içinde reddiyeleriyle birlikte neşredilen bu risale, J.T. Monreo tarafından, *The Shu'ubiyya in Al-Andalus* (London 1970) ismi altında İngilizceye çevrilmiştir.

Araplar ise, uyuz develerin sahibi, inek veya koyun çobanlığı yapan, maymun terbiyecisi, ot yiyen, bir zamanlar Romalılara hizmetkarlık yapan kimselerdir. Müvelledûnun atalarının dinî ve tabîî ilimlerin öncüleri oldukları zamanlarda, onlar develerin tasviriyle uğraşmışlardır. Ebû Gübşan'ları bir kâse rakıya Ka'be'yi satmıştır.

Misallerini hep Câhiliye döneminden seçerek Arapları sert bir şekilde aşağılayan İbn Garsiye, Hz. Peygamber (S.A.V.) ve onun ashâbı söz konusu olduğunda, o sert üslubunu bir tarafa bırakır, yine Araplara seslenerek, kendisiyle öğünülmesi gereken bir kişi varsa, onun Hz. Peygamber olduğunu, kendisinin de onunla öğündüğünü, ona samimiyetle bağlı olduğunu vurgular.<sup>163</sup>

### SONUÇ

Buraya kadar verdiğimiz bilgilerden şu neticeleri çıkarmak mümkündür:

1- Müvelledûnun kültürel hayatta yerini alması, İslâmın yayılışıyla doğru orantılı bir seyir takibetmiştir. Yani, İslamlaşma geliştikçe, Müvelledûnun kültürel hayattaki yeri ve rolü de artmıştır.

2- Müvelledûnun kültürel hayatta yer edinmesi, Arapçanın kullanımının yaygınlaşmasıyla da alakalı olmuştur. Bu bağlamda, ilk müvelled müslümanlar Arapçayı yeterince bilmediklerinden ve bu sebeple İslâmın ana kaynaklarına inemediklerinden Valilik döneminde (714-756) ve Emirlik döneminin ilk yıllarında kültürel hayatta pek görülmemişlerdir. Buna mukabil, gerek İslamlaşmanın hız kazandığı gerekse Arapçanın yaygınlaştığı III/IX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren söz konusu zümreden bir çok isim, başta dinî ilimler olmak üzere kültürel hayatın muhtelif vechelerinde isim yapmaya başlamışlardır.

3- Bir şiir türü olarak muvaşşahların ilk kez Müvelled bir şair tarafından ihdas edilmesi, Edebî alanda Müvelledûn adına kaydedilmesi gereken son derece önemli bir katkıdır.

4- Endülüs'de ilk felsefî-kelâmî hareketin yine bir müvelled olan İbn Meserre tarafından başlatılması da, dikkate değerdir. Yalnız şunu ifade etmek gerekir ki, İbn Meserre'nin bu faaliyeti, Doğuda olup bitenlerin Endülüs'e transferinden ve bunları kendince bir terkibe kavuşturmasından başka bir özelliğe sahip değildir. Yani İbn Meserre hareke-

163 Abdusselâm Harun, 246-248.



tinde, mahallî birikimin katkısı olarak görülebilecek bir husus bulunmamaktadır.

5- Dikkat çeken bir diğer husus, Endülüs kültür tarihinin kutup isimleri olarak vasıflandırılan İbn Hazm, İbn Hayyan, ez-Zehrâvî, Mesleme el Macrîtî, İbnu'l-Kûtiyye, Arîb b. Sa'd, Mukaddem b. Muâfa el-Kabrî gibi şahsiyetlerin hepsinin Müvelled asıllı olmalarıdır. Bu durum, Doğudaki gibi Endülüs'de de kültürel hayatın temel dinamiğinin zamanla Arap olmayan müslümanların eline geçtiğini düşündürmektedir.

6- Doğuda Emevilerin Arapçılık politikasına tepki olarak Abbasiler döneminde ortaya çıkan Şu'ûbiye cereyanı, benzeri bir politikanın Valilik ve Emirlik dönemlerinde Endülüs Arapları tarafından da sergilenmesi üzerine Endülüs'de de yankılarını bulmuştur. Yalnız, Müvelledûnn İslâm fethi öncesi döneme ait kültürel birikimi, kendilerini Araplar karşısında öğünmeye sevkedecek kadar güçlü olmadığından, Endülüs'deki Şu'ûbilik cereyanı cılız kalmıştır.

Netice itibariyle şu söylenebilir ki, Müvelledûn Endülüs Emevileri döneminde kültürel hayatın dışında kalmamışlardır. Gerek ferdî kabiliyetleri ve gerekse mahallî hususiyetleriyle -mesela şiirde olduğu gibi- Endülüs medeniyetinin kuruluşuna en az Araplar kadar katkı sağlamışlardır. Dolayısıyla, Endülüs medeniyeti, bazılarının hamasî duygularla dile getirdiklerinin veya yazdıklarının aksine bir Arap medeniyeti değildir. Buna mukabil, Müvelledûnun kültürleşmesi, esas itibariyle Doğuda gelişen İslam medeniyeti yönünde olduğu, yani Müvelledûn, öncelikle Doğudaki gelişmeleri takib ve taklid ettiği için, Endülüs medeniyetini, yine bazılarının iddia ettiği gibi, münhasıran İspanyolların kurduğu ve mahallî figürlerin ağırlıklı olduğu bir medeniyet olarak ta görmek mümkün değildir. O halde, Endülüs medeniyeti, Endülüs toplumunu oluşturan her kesimin, şu ya da bu derecede katkısıyla kurulan bir medeniyettir ve bu kesimlerden birisi de Müvelledûndur.

## SAKİF KABİLESİ VE TAİF ŞEHRİNE İSLAM TARİHİ AÇISINDAN BİR BAKIŞ

Doç. Dr. İrfan AYCAN

İslamî tebliğin ilk döneminde Rasulullah (S.A.V.)'ın özel önem atfettiği birtakım kimseler, kabileler ve şehirler vardır. İşte Taif şehri ve Sakif kabilesi onlardandır. Mekke'de Kureyş'in İslam'a karşı direnmeleri ve müslümanlara olanca güçleriyle eziyet etmeleri Hz. Peygamber (S.A.V.)'i, Medine'den önce bir umut olarak gördüğü Taif'e gitmeye ve Sakif'ten yardım istemeye zorlamıştır. Ancak Rasulullah (S.A.V.) yerleşik düşünce ve inançların değiştirilmesinin zorluğunu ve yeniliğe karşı tepkileri Mekke'de olduğu gibi Taifte de şiddete maruz kalarak bizzat yaşamıştır.

Putperest Taiflilerin Rasulullah (S.A.V.)'a ve İslam'a olan tepkisi onu yıldırmadı, bilakis onlar için hayır duada bulundu. Üstelik Rasulullah (S.A.V.)'ın Taif'e gitmesi, gecikmeli de olsa Sakif'li bazı kimselerin kalbine İslam'ın doğmasına sebep oldu. Kabilelerinden bazılarının müslüman olması ve ekonomik açıdan Kureyş'le birlikte uğradıkları zararlar, Sakif kabilesini müslümanlara karşı daha da bilinçli mukavemete sevk etmiş, Kureyş'e manevî desteğin yanında maddî ve askerî yardımlarda bulunmalarına yol açmıştır.

Kureyş kabilesinin Mekke'nin fethedilmesiyle müslüman olması, Sakif kabilesini yeni bir konuma getirmiş ve onları yeni müttefikler aramaya zorlamıştır. Neticede müttefikleriyle birlikte mağlub olarak müslümanlığı benimseyen Sakif, bu sefer daha sonraki yıllarda İslam toplumunda çok önemli görevler yüklenecektir.

Bu çalışmamızda biz, Rasulullah (S.A.V.)'ın özel önem atfettiği Sakif kabilesi ve bu kabilenin İslamiyeti kabulü yolundaki çizgisini takip etmeye çalışacağız.

### 1- Sakif Kabilesi

Cahiliyye döneminde Hicaz toplumu siyasî hayatında önemli bir yere sahip olan Sakif kabilesinin kökeni hususu biraz karışıktır. Rivayet-

lerin bir kısmı Sakîf'i İyad'a nisbet ederken bir kısmı da Havâzin veya Kays Aylân kabilesine bağlar. Açık olan bir husus vardır ki o da Sakîf'in, kabîlenin babası sayılan Kasiy'in lakabı olduğudur.

Sakîf kabilesi için öne sürülen iki neseb şu şekildedir:

a) Kasiy b. Münebbih b. Nebî b. Mansur b. Yacdûm b. Efsâ b. Du'mî b. İyad (b. Nizar) b. Maad b. Adnan'dır<sup>1</sup>

b) Kasiy b. Münebbih b. Bekr b. Havâzin b. Mansur b. İkrime b. Hasafa b. Kays Aylân b. Mudar b. Nizar b. Maad b. Adnan'dır<sup>2</sup>

Sakîfli meşhur şair Ümeyye b. Ebi's-Salt bir şiirinde "... benim kavmim İyad'dır", bir başka şiirinde de "... benim nesebimden sorarsan sana kesin olarak haber vereyim, biz Nebî'e aitiz. Nebî, en eski olan Ebû Kasiy Mansur b. Yacdûm'dur." demektedir.<sup>3</sup> Bu iki rivayet grubunun dışında başka bir iddia daha vardır ki buna göre Sakîf kabilesi Semûd kavminden gelmektedir. Fakat bu rivayetlerin teferruatından anlaşılacağı üzere, bütün iddialar Emevî saltanatıyla işbirliği içinde olan Sakîflileri kötülemeye yöneliktir.<sup>4</sup>

Özellikle ilk iki rivayet hakkında anlatılan bir çok kıssa mevcuttur. Bu kıssalara göre Sakîf (Kasiy) ile Nehâ (Cisr) İyad'a mensub iki kişi ya da iki teyze çocuklarıydı. Kızlarda koyun otlatıyorlardı. Bir gün Yemen krallarından birinin vergi memuru Kasiy ile Nehâ'nın yanına gelerek süt veren bir koyun istedi. Onlar, memura sürüde bir tane kuzulu koyun bulunduğunu, onun sütüyle kendilerinin beslendiğini, onun dışında istediğini alabileceğini belirttiler. Fakat vergi memuru, isteğinde diretince Kasiy ile Nehâ, onu öldürmeye yeltendiler, okla ağır bir şekilde yaraladılar. Sonra biri diğerine -Kralın cezalandırmasından korkarak- burada kalamayacaklarını, dolayısıyla ayrılarak doğuya ve batıya doğru gitmelerini önerdi. Nehâ, Yemen bölgesine gitti. Kasiy ise batıya doğru giderek Vadiu'l-Kurâ'ya kadar ulaştı. Orada yaşlı

1 Ibn Hişam, *Sîre*, I, 46 (Thk. Mustafa es-Sakka ve ark. I-II, Kahire 1955); Ibn Kuteybe, *el-Meârif*, 64 (Thk. Servet Ukkâse, I, Kahire 1969); el-Belâzürî, *Ensâbu'l-Esrâf*, I, 25 (Thk. Muhammed Hamidullah, I, Kahire 1959); Ibn Düreyd, *el-İstikâk*, 169 (Thk. Abdusselam Muhammed Harun, I, Bağdat 1979); el-İsbahânî, *el-Eğani*, II, 1515 (Thk. İbrahim el-Ebyârî, I-XV, Kahire 1969).

2 Ibn Hişam, I, 46; Ibn Sa'd, *Tabakâtu'l-Kübrâ*, I, 60-61; IV, 284 (I-IX, Beyrut, 1957-60); Ibn Kuteybe, a.g.e., 64; el-Belâzürî, *Ensâb*, I, 25; el-İsbahânî, a.g.e., II, 1516; Ibn Hazm, *Cemheretü Ensâbi'l-Arab*, 468, 482 (Thk. Abdüsselam Muhammed Harun, I, Mısır 1962); el-Kalkaşendî, *Subhu'l-A'şâ*, I, 397 (Thk. Muhammed Hüseyin Şemsuddin, I-XV, Beyrut 1988).

3 Ibn Hişam, I, 46-47; el-Bekrî, *Mu'cem Mesta'cem*, I, 79. (Thk. Mustafa es-Sakka, I-II, Beyrut 1983).

4 el-Belâzürî, *Ensâb*, I, 25; el-İsbahânî, a.g.e., II, 1516; el-Kalkaşendî, a.g.e., I, 397.

çocuksuz, yahudi bir kadına misafir oldu. Gündüzleri çalışıyor, geceleri ise yaşlı kadının evine sığınyordu. Yaşlı kadın Kasiy'i kendisine evlat edindi, Kasiy'de kadını kendisine anne edindi. Rivayete göre yaşlı kadın vefatından önce Kasiy'e bir miktar altın ve biraz asma (üzüm) çubuğu vererek, defninden sonra bunlarla birlikte su bulabileceği bir yere kadar gitmesini ve üzüm çubuklarını orada dikip faydalanmasını vasiyet etti.

Kasiy, altını ve üzüm çubuklarını alarak Vec'e yani Taife yaklaşıncaya kadar gitti. Orada koyun otlatan bir cariyeye rastladı. Kasiy'in niyeti cariyeyi öldürüp koyunlara el koymaktı. Ancak onun bu niyetini sezen cariyeye "beni öldürüp sürüyü ele geçirmek istiyorsun ama, böyle bir şey yaptığında hem canın hem de malın elinden gider, koyunlarda senden geri alınır" der ve kendisinin Kays Aylân kabilesinin başkanının cariyesi olduğunu, efendisinin yardımsever kişiliğini belirterek Kasiy'e ona başvurmasını teklif eder. Kasiy bu teklifi dikkate alarak kabile reisi Amir b. ez-Zarib el-Advânî'den kendisini misafir etmesini, himayesine alıp, evlendirmesini talep etmiştir. O da bu teklifi kabilesinin de görüşünü alarak kabul etmiş, Kasiy'i kabilesiyle tanıştırmıştır.

Amir b. ez-Zarib el-Advânî, kızlarından önce Zeyneb'i, o öldükten sonra da Amine'yi Kasiy'le evlendirdi. Kasiy, yaşlı yahudi kadının verdiği üzüm çubuklarını Vec'de (Taif'te) dikti. Ağaçlar büyüdüler meyve verdiler. Kasiy'i kıskanan kimseler "...Allah canını alasıca! Amir'i elde etmeyi nasıl da becerdi!... Amir'in emanını alıp kıızıyla evlendi ve üzüm çubuklarını da dikip yetiştirdi..." dediler. İşte o günden itibaren Kasiy'e mahir ve becerikli anlamına gelen "SAKİF" adı verildi.<sup>5</sup>

Kasiy'i Havâzin kabilesine nisbet eden rivayetlere<sup>6</sup> göre de İyad ile Mudar ya da Nizar arasında geçen bir savaştan İyad'ın mağlub çıktığı ve yerleşim merkezlerini terkettikleri Kasiy'in ise Taif'te kalarak Kays Aylân'a intisab edip Havâzin'e dahil olduğu belirtilir. Bu sebeple onlara İyad'dan geride kalanlar denilmiş, bu nesebi reddetmeyen Sakif'li şairler de şiirlerinde bu hususa yer vermişlerdir.<sup>7</sup>

Bazı kaynaklarda da İyad ve Havâzin'in Sakif'in nesebi hususunda ana bağıyla ortak olduğu şekilde yorumlar vardır. Denilir ki Kasiy'in

5 el-Belâzurî, *Ensâb*, I, 27; el-İsbahânî, a.g.e., II, 1517; el-Bekrî, a.g.e., I, 64-66; Yakut, *Mucemu'l-Buldân*, IV, 10 (I-IV, Beyrut 1979).

6 İbn Hişam, I, 47; el-Belâzurî, *Ensâb*, I, 25; el-İsbahânî, a.g.e., II, 1521.

7 el-İsbahânî, a.g.e., II, 1335; el-Bekrî, a.g.e., I, 69.

annesi Ümeyye binti Sa'd b. Hüzeyl, Münebbih b. en-Nebit b. İyad ile evliydi, ondan Kasiy doğdu. Sonra Ümeyye Kasiy'le birlikte kendi kavmine geldi ve orada Münebbih b. Bekr b. Havâzin ile evlendi. Münebbih, Kasiy'i koruması altına aldı, onu terbiye etti, o da bu kabileye mensub oldu.<sup>8</sup>

Şüphesiz Sakîf'in menşeiini böylesine karmaşık ve efsanevî bilgilerin içinden çekip çıkarmak kolay değildir ve kaynaklarda çeşitli versiyonları olan bu kıssalara uydurma haberlerinde karışması muhtemeldir. Ancak bu tür bilgilerin bazı ana noktaların aydınlatılmasında faydası da yok değildir. Mesela; Kasiy'in getirdiği üzüm asmaları, Taifteki bağları, sulak ve verimli arazinin de Vec vadisini ya da Taif'i simgelediği gibi.

Buraya kadar olan bilgilerden şu neticelere ulaşmak mümkündür.

a) Kasiy, aslında İyad'a mensubtur.

b) Kasiy, İyad-Mudar mücadelesinden çok sonraları Vec vadisine gelmiş ve Kays Aylân kabilesi reisi Amir b. ez-Zarib el-Advânî'nin iki kızıyla evlenmiştir.

c) Kasiy, Vec vadisi sakinleri olan Kays Aylân kabileleri ile kaynaşarak geleceği umut dolu Havâzin'e intisab etmiştir. Havâzin'in reisi Malik b. Avf en-Nasrî ve Sakîfli Mes'ud b. Muattib es-Sakafî'nin şiirlerinde bu düşünceleri kuvvetlendiren unsurlar mevcuttur.<sup>9</sup>

Yukarıda da kısaca değindiğimiz gibi sadece Sakîf kabilesinin aşağılık bir kabile olduğunu ifadeye yarayan Ebû Riğal ve Semûd kavmi rivayetleri vardır.<sup>10</sup> Ancak bu haberler ilim adamlarınca pek ilgiye layık görülmemiştir.<sup>11</sup> Bu rivayetlere göre Ebû Riğal, Taif'in halkına çok zulmeden yöneticisi, diğer rivayette de Kâbe'yi yıkmaya giden fil ordusuna kılavuzluk yapan bir kimsedir. Ancak Taif-Mekke arasında ölmüş ve orada gömülmüştür. Kâbe'ye karşı olan hasmâne tutumundan dolayı Mekke halkının tepki ve kızgınlıklarına sebep olmuştur. Hatta bir defasında Rasulullah (S.A.V)'ın da bu mezara uğradığı ve yanındakilere taşlanmasını emrettiği de rivayetler arasındadır.<sup>12</sup>

8 Ibn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yan*, I, 341; Hüseyin Muhammed Süleyman, *Ricalü'l-İdare fi'd-Devleti'l-İslamiyye el-Arabiyye*, 15 (Demman 1983).

9 el-Bekrî, a.g.e., I, 79.

10 Ibn İshak, *Sîre*, 38 (Thk. Muhammed Hamidullah, Konya, 1981); Ibn Hişam, I, 47-48; el-İsbahânî, a.g.e., II, 1517, 1519-1520; Zehebî, *Tarihu'l-İslam*, 372 (Thk. Ömer Abdüsselam Tedmürî, Beyrut 1987).

11 İslam Ansiklopedisi, Sakîf mad., X, 97-98. (M.E.B. Yayınları, I-XIII, 1977).

12 Ibn İshak, 38; Ibn Hişam, I, 47-48; el-İsbahânî, II, 1517, 1519-1520; Zehebî, a.g.e., 372.

Haccac b. Yusuf es-Sakafi de, Sakif kabilesinin Semûd kavminden geride kalan kimseler olarak nitelendirildiğinin kulağına geldiğini Kufe'de bir hutbesinde dile getirmiş ve bunu yanlış bulduğunu söylemiş; kendilerini karalamak isteyenlere karşın; üstelik Semûd kavminden kurtulanların Salih (A.S.)'a iman edenler olduğunu Kur'an'dan örnek vererek cevaplandırmıştır.<sup>13</sup>

Görüldüğü üzere hem Ebû Riğal hem de Haccac, sertlikleri ve zulümleri sebebiyle Semûd kavmine nisbet edilmektedirler. Özellikle Cahiliyye döneminde kabileler arasındaki mücadeleler ve Emeviler döneminde de Sakiflileri kendilerine vezir ve yardımcıları olarak seçmeleri, halkın çoğunluğunun bu Sakifli yöneticilerden hoşlanmamaları gibi durumlar, Sakif'in nesebi hususunda ravî ve şairlerin şüphe saçmalarına ve hücumlarına sebep olmuş olabilir. Üstelik bu konuda o kadar ileri gidilmiştir ki Sakif'in bir Arap kabilesi olmadığını isbata ve bu konularda Hz. Peygamber (S.A.V)'in ağzından hadis uydurmaya bile yeltenilmiştir.<sup>14</sup>

İddia edildiğine göre Resulullah (S.A.V)'ın yanında kabilelerden söz açıldığında O, "... kabileler Arab'a mensuptur, ancak Tubbâ'dan Hımyer, Ad'den Cürhüm, Semûd'den Sakif Arab değildir." Ve yine Zührî'nin rivayet ettiği bildirilen bir habere göre "Kim Allah'a ve Ahiret gününe inanırsa, Sakif'i sevmez, kim de Allah'a ve Ahiret gününe inanırsa Ensar'a buğzetmez."<sup>15</sup> demiştir. Tabii böyle bir haberi Emevî sempaticanlığıyla tanınan Zührî'nin rivayet etmesi de işin başka bir yönüdür.

## 2- Taif Şehri

Yukarıda Kasiy'in kendi yurdundan çıktıktan sonra Vec vadisine yerleştiğini belirtmiştik. Vec; Taif vadisine, Taif sahrasına veya Taif şehrinin tamamına da denilir. Amâlika kabilesinden Vec b. Abdülhay'a nisbet edilir. Bu bölge verimli arazileri ve bol ürünleriyle bilinmektedir. Muz, üzüm, nar ve diğer birçok meyvenin yetişmesiyle birlikte suya ve yeşillığe sahiptir.<sup>16</sup> Vec vadisinde yerleşim merkezinin kurulması ve Taif isminin verilmesiyle ilgili yine birbirinden farklılık arzeden rivayetler mevcuttur.

13 el-İsbahâni, a.g.e., II, 1516; el-Kalkaşendî, a.g.e., I, 397.

14 el-İsbahâni, a.g.e., II, 1521.

15 el-İsbahâni, a.g.e., II, 1521.

16 el-Bekrî, a.g.e., I, 64-66; Yakut, a.g.e., IV, 9.

İbn Abbas'a göre bu yerleşim birimine Taif isminin verilmesi şu şekilde olmuştur. İbrahim (A.S.) zürriyetini Mekke'ye yerleştirdiği zaman Allah'a dua ederek ehlini rızıklandırmasını istemiş, Allah'da bu duanın karşılığında ağaçlık, sulak bir arazi parçası yaratmıştır. Bu arazi parçası Kâbe'yi tavaf etmiş, Allah'ta onu Taif'e mekan kılmıştır. Beytullah'ı tavafı sebebiyle bu mekana Taif ismi verilmiştir.<sup>17</sup>

Bir diğer rivayete göre de Sakif kabilesinden bir kişi İran imparatorunu ziyaret etmiş, imparator'da bu ziyaretten pek memnun kalarak, Sakif'linin arzularının giderilmesi vaadinde bulunmuştur. Bir müddet sonra İmparator Vec'e İran'lı bir mühendis göndermiştir. Mühendis, şehrin etrafını surla çevirmiş bir de kale inşaa etmiştir. Meskun bölgenin etrafının surla çevrilmesi sebebiyle buraya Taif ismi verilmiştir.<sup>18</sup>

Başka bir rivayette ise Taif'te Sakif kabilesi ve Kays Aylân'a bağlı kabileler meskun idi. Kays Aylân kabileleri arasındaki anlaşmazlık savaşa dönüşmüş ve Amir b. Sâsaa oğulları diğerlerini Taif'ten çıkarmışlardır. Taif'in konumu, arazisi, havası ve suyunun kıymetini çok iyi bilen Sakif kabilesi Amir b. Sâsaa oğullarına bir teklifte bulunmuştur. Bu teklife göre daha çok hayvancılıkla meşgul olduğu anlaşılan aynı zamanda ziraatle uğraşmak isteyen fakat bundan pek başarılı olamayan Amir b. Sâsaa oğulları, toprağın ekilip-biçilmesini, meyve ağaçları dikilmesini, ziraat ve şehir için gerekli olan su ihtiyacının temin edilmesi çalışmalarını Sakif kabilesine bırakacaklar, onlarda bilgi ve becerileriyle elde ettikleri mahsulün yarısını ekip biçilen arazi karşılığında Amir b. Sâsaa oğullarına vereceklerdi.<sup>19</sup>

Amir b. Sâsaa oğulları Sakif'in bu teklifini kabul etmişlerdir. Sakifliler şehri çok güzel imar ederek, kale içersine almışlar, etrafını baştan başa surla çevirmişlerdir. Şehrin etrafında çevrilen surla nisbetle de dolanan anlamına gelen Taif denilmiştir.<sup>20</sup> Bu haberin başka bir versiyonunda da, Sakif ile Amir b. Sâsaa oğulları uzun süre Taifin ziraatinden elde ettikleri geliri paylaştıkları, mallarında gözü olanları birlikte engelledikleri belirtilir. Zamanla Sakif'in çoğalması, nüfuzlu hale gelmesi ve çoğunluğu ele geçirerek şehirde tek başına insiyatif sahibi olması Amir

17 Yakut, a.g.e., IV, 9.

18 Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, I, 516-517 (Trc. Salih Tuğ, I-II, 1980).

19 Bu durum, Sakif kabilesinin Taif'te fazla toprak sahibi olmadığını ve Sakif kabilesinin babasının Vec'vadisine sonradan geldiği fikrini pekiştirir.

20 el-Bekrî, a.g.e., I, 77; Yakut, a.g.e., IV, 11; Hasan İbrahim Hasan, I, 34, (Trc. İsmail Yiğit ve ark. I-VI, İst. 1985).

b. Sâsaa oğullarının şehri terketmelerine ve Sakif'in Tarif'te kalmalarına yol açmıştır.<sup>21</sup>

Taif'le ilgili bu rivayetler içersinde gerçeğe en uygun ve Taif şehrinin tabii şartlarıyla uyuşma özelliği gösteren haberler zikrettiğimiz son bilgilerdir. Önce Vec vadisine yerleşen Sakif, nüfus bakımından çoğaldıkça, ekonomik durumları geliştikçe buna paralel olarak sosyal statüleri ve hayat şartları değişime uğramıştır. Dostları ve düşmanları olmuştur. Sakif kabilesi ve Amir b. Sâsaa oğulları arasında geçtiği belirtilen anlaşma göz önüne alındığında Sakif'in, hayvancılık hariç diğer alanlarda Taif halkına önderlik ettiği görülür.

### 3- Taif, Mekke ve Medine Arasındaki İlişkiler

Hicaz büyük bir sahra olup, bu sahrada meskun merkezler olarak Mekke, Medine ve Taif şehirleri vardı. Taif, Hicaz'ın üç büyük yerleşim merkezinden biriydi. Necid'de Gazvan dağının tepesine düşen Taif şehrinin deniz seviyesinden yüksekliği kesinlikle 1000 metrenin üzerinde idi. Bitki örtüsünün yeşilliği, bağları ve bahçeleriyle meşhur olan Taif şehri, bu güzelliklerin sağladığı serin havasıyla ticaret zengini Mekke sakinlerinin yoğun ziyaretlerine sahne oluyordu. Yani Taif'le Mekke arasındaki mesafenin yakınlığı, Taif'in havasının güzel oluşu Mekkeliler için bu şehri turistik bir merkez haline getiriyordu. Bu sebeple Taif ile Mekke şehri iç içe yaşıyordu. Hicaz'daki şehirlerin birbiriyle ilişkilerini geliştiren ve yönlendiren hususlar sadece bunlar değildi. Taif'te Sakif ile Kays Aylân'a bağlı bazı küçük gruplar, Mekke'de Kureyşliler, Medine'de de Evs ve Hazreç kabileleri yaşıyordu. Taif ve Medine arazileri ziraate elverişli olmalarına rağmen Mekke şehri'de ticarete elverişli bir merkezdi.

Mekke ile Taif arasındaki ilişkiyi ticaret kuruyordu. Çünkü Taif'in Mekke'ye yakın olması ve ziraate elverişli arazisinden ele ettiği mahsulü civar yerleşim merkezlerine satacak durumda bulunması iki merkez arasındaki ilgiyi artırıyor, Sakif kabilesi ile Kureyş kabilesi arasında ekonomik bazı ortaklıklara yol açıyordu. Taif ile Medine arasındaki ilgiyi de bu sefer ziraat kuruyordu. Siyasî ve ictimâî hayatlarının benzeşmesi yanında ekonomik ve kültürel hayatlarında da benzeşmeler vardı. Bu durum Sakif kabilesi ile Evs kabilesinin ilişkilerinin gelişmesine ve ittifaklarının pekişmesine yol açmıştır. İkiside ziraatçı ve

<sup>21</sup> el-Bekrî, a.g.e., I, 78; Taif ismiyle ilgili başka rivayetler için bkz. a.g.e., I, 67; el-Belâzuri, *Futûhu'l-Buldân*, 80 (Trc. Mustafa Fayda, Ankara, 1987).



şehirli olan Sakif ile Evs, Sakif'in kardeşleri Benî Malik ile olan anlaşmazlıklarında kuvvetli bir dayanışma içine girmişlerdir.

Taif, Mekke, Medine arasındaki bu ilişkiler, Sakif kabilesinin dış dünya ile ilişkilerinde de önemli bir rol oynamıştır. Yemen ticarî bir Arap beldesiydi. Burada kurulan devletçikler asırlar boyu doğu ve batı arasındaki ticaretin yükünü çekmişlerdir. Yemen ile Taif arasındaki ilişkilerin eskiliğine de işaret eden bu husus elbette Hicaz ticaret kafilesi kanahyla olmaktadır.<sup>22</sup> Ayrıca Taif'lilerin Yemen'de yerleşen akrabaları da mevcuttu.<sup>23</sup> Ticaret yolu güneyde Yemen'in San'a şehrinde başlayıp kuzeye doğru yol arak Taif'e uğrar, oradan Mekke'ye gelirdi. Mekke'den Kuzey'e devamlı Medine, Hicr, Tebuk, Maan Mute, Aman'dan geçerek Şam'a kadar uzanırdı.<sup>24</sup> Yine Taif'ten kalkan bazı ticaret kabilelerinin muasır devletlere ulaştığı ve bu devletler arasında Hire, Bahreyn, İran, Şam, Bizans, Mısır ve Habeşistan'ın olduğu belirtilir. Sakif'li Gaylan b. Seleme İranlılarla olan ticarete öncelikli bir resmî görüşmeci idi. Sakif'in Şam ile de ticarî bağı çoktu. Sakifli şair Umeyye b. Ebi's Salt bile bizzat Şam'a defalarca ticaret kafilesiyle yolculuk yapmıştı.<sup>25</sup> Yine Muğire b. Şube es-Sekafi de Mısır'a yolculuklarda bulunmuştu.<sup>26</sup>

Taif şehri ticarete olduğu gibi sanayi dalında da o günkü şartlara göre fevkalade ileri idi. Özellikle deri işlemeciliğinde Hicaz'da önemli bir yeri vardı. Sakifliler işledikleri bu sahtiyan, kösele ve derileri her tarafa götürüyor ve yarımadanın her yerinden deri mamülleri satın almak için tüccar kervanları geliyordu. Sakifliler deri işlemeciliğinin sırlarını kimseye öğretmiyorlardı. Onların hammaddeyi Taif şehrinin civarında göçebe bir hayat süren ve hayvancılıkla meşgul olan bedevilerden temin etmeleri muhtemeldir. İşlenmiş deriler o sıralarda pek kıymetli idi. Bu derilerden ayakkabı, at eyerleri, deve semerleri, çadırlar, su kovaları ve tulumları, yağ tulumları ve hurçlar yapıyordu. Taifteki deri üzerine olan imalathaneler, şehrin havasını çekilmez hale getirdiği de bilgiler arasındadır. Daha sonraları derinin savaş aletlerinde de kullanılmaya

22 Bu konuyla ilgili bkz.: İbnü'l-Kelbi, *Kitabü'l-Esnâm*, 68 (Trc. Beyza Düşüngen, Ankara 1969); İslam Ansiklopedisi, Taif mad: XI, 673; Mustafa Fayda, *İslamiyetin GüneyArabista na Yayılışı*, 68 (Ankara 1982); Neşet Çağatay, *İslam Dönemine Dek Arap Tarihi*, 152-155 (Ankara 1989); Hüseyin Muhammed Süleyman, a.g.e., 40-43.

23 el-Bekri, a.g.e., I, 66.

24 Neşet Çağatay, a.g.e., 153.

25 el-İsbahâni, a.g.e., II, 1337-1338; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, II, 206 (Thk. Ahmed Ebü Mühlîm ve ark. I-XV, Beyrut 1987).

26 el-İsbahâni, a.g.e., VIII, 5850-5851.

başlanması derinin önemini daha da artırmış olabilir. Yine bu gün bağ için kullanılan araçlar, yazı yazma için kullanılan kağıt v.s. o günlerde bilinmediği ya da çok pahalı olduğu için bunların yerine deriden mamul araç-gereç kullanılıyordu. Deri işlemeciliği için gerekli olan bol su, Taif'te fazlasıyla mevcuttu. Çünkü Taif, konumu ve tabiat şartları itibariyle bol yağmur alıyordu. Sakif kabilesi ürettiği bu deri mamüllerini diğer ihraç ürünleriyle birlikte Taif'in yakınında kurulan ve umûmî bir fuar görünümünde olan UKAZ panayırında pazarlıyor ve bu panayıra gelen tüccarlar tarafından satın alınarak Irak ve Yemen bölgelerine ulaşması sağlanıyordu.<sup>27</sup>

Taif'in sakinlerinin sanayi ve ticaret yanında aynı zamanda iyi bir ziraatçi olduklarını, özellikle bağcılıkta ileri düzeye ulaştıklarını belirtmiştik. Sakifliler kuru üzüm ve şarap üretimi gibi hususlarda pek meşhurlardı. Kureyş kabilesine mensup pek çok kimsenin de Taif'te gayr-ı menkulleri ve bağları vardı. Rasulullah (S.A.V.)'ın amcası Abbas b. Abdülmuttalib'de bunlardan biriydi. Kâbe ile ilgili görevlerden Rifâde ile sorumlu olan Abbas, cahiliyye döneminde Kâbe'yi ziyarete gelen hacılara Taifteki bağlarından getirdiği kuru üzümle zezem suyu ile şerbet yaptırarak dağıtırdı. Taif'in bir de, çekirdeği çok küçük, yumuşak ve ağızda hissedilmeyen cinsten güzel bir üzümü vardı. Bu üzümler Kureyş tüccarları tarafından Suriye, Mezopotomya ve Horasan'da pazarlanıyordu. Bu ürünlerin yanında zeytinyağı ve bal da Taif'in meşhur ürünlerindendi. Kureyşli Ebû Süfyân b. Harb, bu zeytin yağlarının başlıca pazarlamacısıydı.<sup>28</sup> Bu arada Taif, o bölgenin bankerlik merkezi olup, faizli alış-verişler burada çok yaygın bir husustu.<sup>29</sup>

Sakif ile Kureyş yada Taif ile Mekke arasındaki diğer bir ilişki alanı da akrabalıktır. Kureyş'ten birçok kimse Sakif kabilesinden kız aldıkları gibi, Sakif'ten birçok kimse de Kureyş kabilesine mensup kızlarla evlenmişlerdir. Burada Sakif kabilesine mensub kadınlarla evlenenler arasında Rasulullah (S.A.V.)'ın dedelerinden Abdimenaf<sup>30</sup> ve onun oğlu Haşim,<sup>31</sup> Abdülmuttalib'in oğlu Haris,<sup>32</sup> Ömer b. el-Hattab ve oğlu Abdullah<sup>33</sup> gibi kimseleri sayabiliriz. Ancak Sakif ile Ümeyye oğulları arasında daha sıkı bir ilişki vardı. Ebu Süfyân'ın

27 Neşet Çağatay, a.g.e., 152; *İslam Ansiklopedisi*, Taif Mad., XI, 672-674.

28 Ibn Sa'd, I, 87-88; el-Belâzuri, *Futûh*, 80; Neşet Çağatay, a.g.e., 154.

29 el-Belâzuri, *Futûh*, 80.

30 Ibn Hişam, I, 107, 110; Ibn Kuteybe, a.g.e., 131.

31 Ibn Sa'd, I, 80.

32 Ibn Sa'd, III, 50.

33 Ibn Sa'd, IV, 142; VIII, 472.

halalarından, kızkardeşlerinden ve kızlarından bazıları Sakifin ünlüleriyle evliydi. Bu sebeple Ebû Süfyan'a Taifte Sakifin dayısı denilmektedir. Bazı örnekler vermek gerekirse; Urve b. Mes'ud es-Sakafi'nin annesi Abdüşşems b. Abdimenafın kızı<sup>34</sup> karısında Ebû Süfyan b. Harb'in kızıdır.<sup>35</sup> Sakifin en meşhur şairi Umeyye b. Ebi's-Salt'ın annesi Abdüşşems b. Abdimenaf'ın kızı,<sup>36</sup> Muğire b. Şûbe'nin karısı da yine Ebû Süfyan b. Harb'in kızıdır. Bu örnekleri dahada çoğaltmak mümkündür. Daha sonra da bahsedileceği gibi buradan, Resulullah (S.A.V.)'ın Taif'teki putları kırmak için Sakifli Muğire b. Şûbe ile Umeyyeli Ebû Süfyan'ı göndermesinin nedenleri ve amacı daha iyi anlaşılabilir.

Sakif ile Kureyş arasındaki bu akrabalıklara rağmen Sakif, Ficar harplerinde Kureyş ve Kinâne'nin karşısında, Havâzin ve Süleym'in oluşturduğu itifakin içinde yer almıştı. Kureyş'e olan düşmanlıklarını Kureyş'ten çıkan Hz. Peygambere karşı da göstermişlerdi.<sup>37</sup> Sakif'in Kays Aylân kabileleri ile olan ittifakı Ficar savaşları müddetince devam etmiştir. Kureyş'in bir çok ünlüsü bu savaşlarda Sakiflilerce öldürülmüştür.<sup>38</sup>

Taif şehrinin ekonomik, siyasî, içtimaî önemi yanında, putperest Araplar için dinî bir merkez olma özelliği de vardı. Mekke'de uzza, Taif'te lat, Medine'de menat putları putperest araplar arasında en çok saygı gösterilen putlardı. Ancak bütün putperestler nezdinde uzza'nın daha büyük bir önemi vardı.<sup>39</sup> Sakif'liler ise kendilerine lat putunu seçmişlerdi.<sup>40</sup> Taif'teki put dört köşe bir kaya parçasından ibaret olup, perdedarlığını Sakif'in bir kolu olan Benî Malik'e bağlı Âl-i Ebi'l As üstlenmişti. Onun üzerine bir bina inşa ederek, örtü örtmüşler, Kâb'eye benzetmeye çalışmışlardı, O'na büyük tazimde bulunuyorlardı.<sup>41</sup> Her konuda olduğu gibi put konusunda da görülen Taiflilerdeki bu gizli kıskançlık ve yarış, Resulullah (S.A.V.) ile anlaşmaya oturan Sakif heyetinin tekliflerinde de<sup>42</sup> -ki onlar putların kırılmamasını, Taif'in mukaddes belde ilan edilmesini istemişlerdi- açıkça gözlem-

34 Ibn Sa'd, V, 543; Belâzuri, *Ensâb*, I, 440-441; *Futûh*, 230; Ibn Hazm, a.g.e., 266.

35 Ibn Habîb, *Kitabu'l-Muhabber*, 105-106 (Thk. Elize Lichtenstater, Beyrut 1942).

36 Ibn Habîb, a.g.e., 106; el-Isbahânî, a.g.e., II, 1334; Ibn Kesîr, *cel-Bidâye*, II, 205 (I-XV, Beyrut 1987).

37 Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, I, 516

38 Ibn Hişam, I, 186-187.

39 Ibnu'l-Kelbî, a.g.e., 30-31.

40 Ibn Hişam, I, 85; Ibn Hazm, a.g.e., 491.

41 Ibn Habîb, a.g.e., 315; Ibn Hazm, a.g.e., 491.

42 Ibn Hişam, II, 540; Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, I, 531-532.

lemek mümkündür. Taif'lilerin putu olan lat, Kur'an'da mevzubahis edilen (Necm/19) put olup, bu puta nisbeten çocuklarına Zeyd'ul lat ve Teymü'l-lat diye isimler veriyorlardı.<sup>43</sup>

Sakif ile Kureyş kabilelerinin birbirleriyle akrabalık ilişkilerine girmeleri, ekonomik açıdan entegrasyona giderek ticarete işbirliği yapmaları, ziraatte birbirlerine bağımlı olmaları ve karşılıklı olarak gayr-ı menkul alımlarında bulunmaları, dinî açıdan benzer görünüm-ler sergilemeleri belki de burbülerinin ekonomik, siyasî ve ictimai hayatlarına darbe vurmamak ve Ficar savaşlarındaki günleri tekrar yaşamamak, kendilerini barış içinde yaşamaya zorlamak içindi. Resulullah (S.A.V.)'ın Mekke'yi fethetmesi ve Mekkelilerin müslüman olmasından sonra Sakiflilerin Taifte Kureyş'e ait gayr-ı menkullerine ve menfaatlerine el koyma girişimi<sup>44</sup> ancak bu şekilde izah edilebilir.

Görüldüğü üzere Sakif kabilesinin Hicaz halkı arasında aktif bir hayatı vardı. Hicaz dışına yaptıkları ticarî ve dostluk gezileri onların karşı veya yabancı kültürlerden etkilenmelerini sağlıyor, o beldelerde gördükleri hayat standartlarını, kültürel değerleri kendi halklarına taşıyorlardı. Bu sebepten dolayı Sakif kabilesi, düşünce kültür düzeyi bakımından Hicaz'da yaşayan bedevîlerin ve yerleşik hayat yaşayan medenîlerin düzeyinden yüksek görülürdü. Cahız da Haccac'dan bahsederken bu duruma işaret ederek "Peygamber (S.A.V.) Mekke'deki gayretlerinin netice vermediğini gördükten sonra Taif'in zeki halkını (Sakiflileri) kazanmayı düşünmüş ise buna şaşmamak lazım" der.<sup>45</sup>

Sakif'in gerek iç gerekse dış tesirlerden etkilenmelerini açıkça ortaya koyan bazı misaller vermek gerekirse, Şair Ümeyye b. Ebi's-Salt'ın kendi dillerine bazı yabancı kelime ve lafızları soktuğunu söylemek mümkündür.<sup>46</sup> Yine Gaylan b. Seleme es-Sakafi'nin ticaret için Taif'e gelenlerden okuma yazma öğrenmesi<sup>47</sup> Gaylan b. Seleme ile Urve b. Mes'ud es-Sakafi'nin harp sanatını öğrenmek için, askerî bir eğitim merkezi ve harp aletleri yapımında meşhur olan Yemen'in Cüreş şehrine gitmeleri<sup>48</sup> bu konuya misal olarak verilebilir. Daha öncede belirttiğimiz gibi harp aletlerinin yapımında kullanılan derilerin de bağlanması Taif'te yapılabiliyordu. Bu yüzden debbahanelerin civarının kir-

43 Ibnu'l-Kelbî, a.g.e., 30-31.

44 Ibn Sa'd, I, 87-88; el-Belâzurî, *Futûh*, 80.

45 *İslam Ansiklopedisi*, Taif mad.: XI, 673.

46 el-İsbahânî, a.g.e., II, 1335.

47 el-Belâzurî, *Futûh*, 691.

48 Ibn Hişam, II, 487.

liliğe maruz kaldığı ve etrafa yayılan kokuların çekilmez hale geldiği de bilgiler arasındadır.<sup>49</sup> Belki de Sakifin askerî alanda eğitim için dışa yönelmesi, bol hammaddeye sahip olan Taif'i bu alanda bir merkez yapma arzusundan kaynaklanıyordu.

#### 4- Sakif Kabilesinin İslam'a Karşı Tutumu

##### a) Hicretten Önce

Burada söylenebilecek husus, Sakiflilerin çeşitli merkezlerle olan diyalog ve ilişkileri neticesinde kültürel, siyasî, askerî ve idarî bakımlardan etkileşim içinde olduklarıdır. Yani Sakif'liler çevrelerinde olup biten olay ve gelişmelere hep duyarlı olmuşlardır. Bu durumu Makke'de İslam davasını yeni tebliğe başlayan Resulullah (S.A.S.)'a karşı bazı Sakiflilerin gösterdiği tepkilerde de görmek mümkündür. Şair Umeyye b. Ebi's-Salt'a, Hz. Muhammed (S.A.V.)'in elçi olarak gönderildiği hatırlatıldığında, "Kendimin resul olarak görevlendirileceğini umuyordum."<sup>50</sup> demekten kendini alamamıştır. Buna benzer bir tepkide Mekke'de meydana gelmiş ve Resulullah (S.A.V.) için Velid b. Muğire şu şekilde konuşmuştur. "Ben bırakılıpta Muhammed'in üzerine mi ayetler indirilir. Halbuki ben Kureyş'in büyüğüyüm ve onların efendisiyim. Ebû Mes'ud Amr b. Umeyr es-Sakafi, Sakif'in efendisi olduğu halde bırakılıpta Muhammed'e mi vahiy gelecek. Biz iki köyün büyükleriyiz."<sup>51</sup> Söz konusu hadise Kur'an'da şu şekilde geçer.

*"Dediler ki neden bu Kur'an iki köyden büyük bir adama indirilmedi."*<sup>52</sup>

Bir başka rivayette Sakif'li kişi Ebû Mes'ud Amr b. Umeyr es-Sakafi yerine el-Ahnes b. Şerik geçer.<sup>53</sup> el-Ahnes Taif'in eşrafından ve sözü dinlenen kimselerdendi. Taif'li olmasına rağmen, Mekke'de Benî Zühre'nin müttefiki olması dolayısıyla sık sık Mekke'de bulunuyor ve Resulullah (S.A.V.)'a eziyet veriyordu. Şu ayetin onun hakkında nazil olduğu rivayet edilir.<sup>54</sup>

*"(Doğruya da eğriye de) alabildiğine yemin eden, izzeti nefsi bulunmayan (ötekini berikini) daima ayıplayan (gammazlıkta) laf getirip*

49 *İslam Ansiklopedisi*, Taif mad. XI, 672.

50 el-İsbahâm, a.g.e., II, 1336.

51 Ibn Hişam, I, 631.

52 Zuhruf-31.

53 Ibn Dureyd, a.g.e., 305.

54 Ibn Hişam, I, 360.

*götürmeye koşan, (böyle olan) her kişiyi tanıma (onlara boyun eğme)*"<sup>55</sup>

Bu el-Ahnes b Şerik, bir taraftan Hz. Peygamber (S.A.V.)'e ve tebliğ ettiği davaya karşı çıkarken diğer taraftan da Kureys'in önderleriyle birlikte geceleri gizli gizli Resullullah (S.A.V.)'ın evinin kenarına gelip, onun okuduğu Kur'an'ı dinlemekten kendilerini alamayanlardan biriydi.<sup>56</sup> Tabiki onların bu hareketlerinin altında karşı çıktıkları davanın mahiyetini kavramak gibi bir sebepte mevcuttu.

Hız. Peygamber (S.A.V.)'in risaletinin 8. senesinde Sakif ve Kureys kabîlelerinin, Sakifli şair Ümeyye b. Ebi's-Salt-ı Resulullah (S.A.V.) ile münazaraya çıkardıklarını görmekteyiz. Ümeyye, Rasulullah (S.A.V.)'ı hezimete uğratacağını zannediyordu. Kâbe'de meydana gelen bu münazarada Resulullah (S.A.V.), Ümeyye'ye başlamasını söyledi. O da hitabette bulundu, şiir söyledi ve Resulullah'dan bir cevap vermesini istedi. Resulullah (S.A.V.) besmele ile Yasin sûresine başladı. Sûreyi bitirdiğinde orada olanlar Ümeyye'ye görüşünü sordular. O da "Onun doğru yolda olduğuna şahadet ederim" dedi. Ümeyye bu münazaradan sonra Şam'a gitmiştir.<sup>57</sup> Bunun üzerine umduklarını elde edemeyen Sakiflilerin Resulullah (S.A.V.) ve müslümanlara kinleri daha da artmıştır.

Bu ferdi tepkilerin yanında Sakif kabîlesi, hicretten önce İslam'a ve müslümanlara karşı açıkça bir mücadeleye girişmedi, yalnızca Kureys'e manevî destek vermekle, onlara müttefik olmakla yetindi. Tabi bu Sakiflilerin Mekke'deki çıkarlarını korumak amacıyla yapıyordu. Belki de Hz. Peygamber (S.A.V.), onların bu durumuna bakarak yani açıkça mücadeleye girişmemelerini gözönünde tutarak, Kureys'in eziyetlerinden ve baskılarından kurtulmak amacıyla Taiften yardım istemeye gitmişti.<sup>58</sup> Çünkü Hz. Peygamber (S.A.V.)'in hamisi ve amcası Ebû Talib'in ve hanımı Hz. Hatice'nin peşpeşe ölümleri ardından Mekke'de durum çekilmez hale gelmişti. Taifte o esnada hakim zümre olan Abdi Yalil oğulları-başta da belirtildiği gibi- Peygamberimizin nineleri tarafından akrabaları oluyor, bu hususta ona bazı umutlar veriyordu. Onlardan kendilerini koruyacak kuvvetler vermelerini ve İslam'ı kabul etmelerini bekliyordu.

Resulullah (S.A.V.) Taife vardığı zaman Abdi Yalil oğullarına gitti. Bunlar Abdi Yalil b. Amr, Mes'ud b. Amr ve Habib b. Amr b. Umeyr

55 Kalem-10-11.

56 İbn Hişam, I, 315-316.

57 İbn Kesîr, *el-Bidaye*, II, 210.

58 et-Taberî, *Tarih*, I, 1200. (Thk. Muhammed Fbu'lFadl İbrahim, I-XI, Beyrut ?)

es-Sakafî ismindeki üç kardeş olup, Sakîf'in hakim zümresi idiler. Resulullah (S.A.V.) bu kimseleri İslam'a davet etti. İslam için kendisine yardımcı olmalarını, Kureyş'e karşı durabilmek için asker vermelerini istedi, ancak Hz. Peygamber (S.A.V.)'in beklentileri gerçekleşmedi, umutları söndü, hatta onun bu teklifleri karşısında onlar "Allah senden gayrı gönderecek kimse bulamadı mı?" diye alay ettiler, hafife aldılar. Bunun üzerine Resulullah (S.A.V.), Sakîf'ten iyilik ve yardım göremeyeceğine inanarak yanlarından kalktı ve onlara bu görüşmenin gizli kalmasını rica etti. Çünkü Hz. Peygamber (S.A.V.), Kureyş'i azdıracak bu haberin onlara ulaşmasını istemiyordu. Taif'liler, onun bu isteğini yerine getirmediği gibi ayak takımlarını, kölelerini, çocukları Peygamberimize saldırttılar, hakaret ettiler. Bu durum Resulullah (S.A.V.)'ın Utbe ve Şeybe b. Rebîa'nın üzüm bağına sığınmasına kadar devam etti.<sup>59</sup>

Hz. Peygamber (S.A.V.) Taif'ten çıkararak Mekke yakınlarına geldiğinde Hıra dağı yakınında konaklamış ve yine aslen Taif ve Sakîfli el-Ahnes b. Şerîk'e bir haberci göndermek suretiyle kendisinden eman istemiş, fakat o kendisinin de eman altında bir kimse olması dolayısıyla, bu isteği kabul etmemiştir.<sup>60</sup> Resulullah (S.A.V.), Sakîflilerin kendisine yaptıkları bu eza ve cefaya, olumsuz tavra rağmen onlar için yine felaket dilememiş ve "Ey Allah'ım Sakîf'i hidayete erdir, onları doğru yoluna ilet ve onları musahhar kıl."<sup>61</sup> diye hayır duada bulunmuştur.

#### b) Hicretten Sonra

Sakîf kabilesinin İslama ve müslümanlara karşı olumsuz tutumları hatta düşmanlıklarını alenileştirmeleri bu noktadan itibaren barizleşerek ortaya çıkar. Nitekim müslümanların Medine'ye hicretlerinden sonra kendilerine karşı yapılan savaşlarda Kureyş'lilerin yanında savaşa katılmışlardı. Sakîflilerin Bedir savaşına katıldıkları<sup>62</sup> belirtilirse de elimizdeki kaynaklara göre böyle bir bilgiye sahip değiliz. Hatta Sakîfli el-Ahnes b. Şerîk'in, müttefiki Benî Zühre'yi "Ebû Cehil'e uymayınız, savaşada katılmayınız" diyerek uyardığı rivayet edilir.<sup>63</sup> Ancak Bedir savaşından sonra Sakîflilerin müslümanlar aleyhine olan faaliyetlere

<sup>59</sup> Ibn Hişam, I, 419-420; et-Taberî, I, 1200-1201; Ibn Hibban, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 91 (I, Beyrut, 1987); Ibn Kesîr, *el-Fusûl fî Sîreti'r-Resûl*, 105 (Thk. Muhammed el-Iyd el-Hatravî, I, Medine, 1982); Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, I, 124-127; II, 916; Hz. Peygamber'in Savaşları, 26-29 (Trec. Calih Tuğ, İstanbul, 1981).

<sup>60</sup> Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, II, 917.

<sup>61</sup> Ibn Hişam, II, 488.

<sup>62</sup> Hüseyin Muhammed Süleyman, a.g.e., 51.

<sup>63</sup> Ibn Hişam, I, 619.

ortak olduklarını söyleyebiliriz. Özellikle müttetikleri Kureyş'in Bedir'deki büyük kayıplarını telafi etmek üzere müşrik ordusunu teşvik amacıyla Uhud savaşına kadınlarıyla birlikte katılmışlardır.<sup>64</sup> Bu sırada Mekke ile Taif arasında savaşla ilgili olarak sıkı bir bilgi akışı da mevcuttur.<sup>65</sup> Hicretin 5. yılı yapılan Hendek savaşına da Sakifliler askerî bir birlik ile iştirak etmişlerdir.<sup>66</sup> Bu esnada Sakiften bazı kimselerin İslam'a girdiğini,<sup>67</sup> Sakif'i yavaş yavaş saran İslam dalgasının onları müslümanlara karşı daha sert olmaya zorladığını söyleyebiliriz.

Sakif'li müslümanların önderlerinden olan Muğire b. Şûbe Hudeybiye müsalahasında (H. 6. sene) Resulullah (S.A.V.)'ın muhafızlığını yapıyordu.<sup>68</sup> Bu müsalaha esnasında Mekke'lilerin Resulullah (S.A.V.)'a göndermiş oldukları heyetlerden birine de Muğire'nin amcası Urve b. Mes'ud es-Sakafi başkanlık ediyordu. Bu zat çok seyahatlerde ve görüşmelerde bulunmuş, güngörmüş bir kişi olarak, müsalahadan sonra Kureyş'e sukûnet tavsiyesinde bulunmuş, ashab'ın Resulullah (S.A.V.)'a olan bağlılığına işaret etmiştir.<sup>69</sup>

Hudeybiye müsalahasında Mekke'nin olduğu gibi Taif şehrinin durumu da söz konusu edilmiştir. Çünkü Taif, kuzeye doğru uzanan ticaret yolunun kapatılmasıyla zarara uğramıştır. Bu sebeple anlaşma metninde "Kim ki hac maksadıyla veya umre niyetiyle Mekke'ye gelir veyahutta Yemen veya Taif'e giderken transit olarak (Mekke'ye) uğrarsa emniyet içinde bulunacaktır."<sup>70</sup> denilmektedir.

Hudeybiye müsalahasından sonra Sakif kabilesinden müslüman olanların sayısı artıyordu. Mesela; Ebû Basîr, Utbe b. Esîd b. Cariye es-Sakafi ve el-Ahnes b. Şerik es-Sakafi'nin ailesinden olan Utbe isimli iki kişi müslüman olmuşlar ve Medine'ye hicret etmişlerdi. Ancak el-Ahnes b. Şerik, Hudeybiye anlaşmasına sadık kalması ve bu iki Sakiflinin geri iade edilmesi için Resulullah (S.A.V.)'a elçi göndermiş.<sup>71</sup> Resulullah (S.A.V.) da anlaşmaya sadık kalabilmek için bu iki kişiyi el-Ahnes'in adamlarına teslim etmiştir. Ebû Basîr ve arkadaşlarını

64 el-Vakîdî, el-Meğâzî, 201-203 (Thk. Marsden Jones, I-III, Londra 1965). Ibn Hişam, II, 62, 128; el-Belâzürî, *Ensâb*, I, 312; el-İsbahânî, a.g.e., I, 1336.

65 Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, I, 521-522.

66 el-Belâzürî, *Ensâb*, I, 343.

67 Ibn Dureyd, a.g.e., 302; el-İsbahânî, VI, 4712-4713.

68 Ibn Hişam, II, 312; Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, I, 522.

69 Ibn Hişam, II, 312-313.

70 el-Belâzürî, *Futûh*, 52; Muhammed Hamidullah, *el-Vesâiku's-Siyasiyye*, 83. (Beirut 1985).

71 Muhammed Hamidullah, *el-Vesâiku's-Siyasiyye*, 85.



almaya gelenler iki kişiydiler, Ebû Basîr ve arkadaşı onlardan birini öldürerek ellerinden kurtuldular ve tekrar Medine'ye döndüler. Fakat Rasulullah (S.A.V.) o an için kendilerini kabul edemeyeceğini yineledi. Bu sefer Ebû Basîr, Kureyş'in Şam'a giden ticaret yolu üzerinde el-Iys adı verilen mıntıkaya çekilerek, burada etrafına topladığı kimselerle ticaret kabilelerini vurmaya başladı. Sonra Kureyş'in ileri gelenleri Resulullah (S.A.V.)'a başvurarak Ebû Basîr'in Medine'ye kabulünü istediler. Çünkü Ebû Basîr ve adamlarının ticaret kervanlarının yolunu kesmeleri veya yolu ticaret açısından güvensiz kılmaları Kureyş ve müttetiklerinin ticarî hayatlarına darbe indiriyordu. Sonuçta Hz. Peygamber (S.A.V.)'in Ebû Basîr'e tavsiye ettiği sabır ve Allah'ın bu işe bir çıkış yolu göstereceği sözü gerçekleşmiş ve onu Medine'ye çağır-mıştı.<sup>72</sup>

Resulullah (S.A.V.), Hudeybiye müshalâsından sonra İslâmı tebliğ etmeye ve akıl sahibi herkese İslâm'ı arzetmeye çalışıyordu. Ne varki Kureyş ve müttetikleri doğru durmuyorlardı. Kureyş'in müttetiki Benî Bekr kabilesi müslümanların müttetiki Huzâa kabilesine saldırmıştı. Öte yandan Taif'in civarında yerleşik Havâzin'in bazı göçebe kolları da sürekli anlaşmaları ihlal ediyorlardı. Resulullah (S.A.V.), Hudeybiye anlaşmasının üzerinden yaklaşık bir yıl geçtikten sonra anlaşmayı ihlal eden zümreleri cezalandırma yönüne gitti.<sup>73</sup>

Hicretin 8. senesinde ise Resulullah (S.A.V.) ve müslümanlar büyük bir gizlilik içinde Mekke'nin fethine hazırlandılar. Muhtemelen Resulullah (S.A.V.)'ın Mekke'nin fethi için karar aldığı ilk anlarda ya da günlerde kendisine pek çok yakın sahabinin dahi haberleri yoktu. Meselâ, Hz. Ebû Bekir, kızı Ayşe'ye durumu sorduğunda "... bilmiyorum, belki Süleym, belki Havâzin ve belki de Sakiflilere karşı gidilecektir." demiştir. Resulullah (S.A.V.) Mekke'ye yapılacak hareketin Taif ve civarındaki kabilelerce anlaşılmaması için gerekli tedbirleri almış, hatta Havâzin kabilesinin bir casusu da ele geçirilmişti. Bu casus Mekke'nin fethi tamamlanuncaya kadar da salıverilmemiştir.<sup>74</sup> Bu tedbirlerin alınmasıyla Mekke'ye dış yardımın gelmesi önlenmiş, Kureyş'liler kıs-kıvrak yakalanmışlardı.

Mekke'nin fethi tamamlandıktan birkaç gün sonra, Resulullah (S.A.V.) komşu bölgelerde bulunan bir takım putların tahrip ve yıkıl-

72 Ibn Hişam, II, 323-324.

73 Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, I, 522-523.

74 el-Vakîdî, *el-Meğâzî*, 796, 805; Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, I, 524.

ması için çeşitli birlikler çıkarmıştır. Bu birliklerden birine Halid b. Velid komuta ediyordu ve o Mekke-Taif yolu üzerindeki Nahle'de bulunan uzza putunu imha etti.<sup>75</sup> Bu olay Taiflileri kendi putları lat'ın başına gelebilecek benzer bir akıbet dolayısıyla ürkütüyordu. Zaten Mekke'nin fethedilmesi Havâzin kabilesinin savaş hazırlıklarına girişmesine yol açmış ve başkanları Malik b. Avf en-Nasrî müslümanlara karşı yapılacak bu savaş için, Sakif, Nasr, Cüşem, Sa'd b. Bekr ve Benî Hilâl'in tam katılımlarıyla büyük bir ittifak cephesi oluşturmuştu.<sup>76</sup> Gerçi Rasulullah (S.A.V.)'ın casusları o civarda olup-bitenleri bildiriyorlardı. Durumdan daha emin olmak isteyen Hz. Peygamber Mekke'de iken ayrıca bir keşif birliği çıkarmış, o da aynı yönde bilgilerle gelmişti.<sup>77</sup> Bunun üzerine Rasulullah (S.A.V.) düşmanı karşılamak üzere -10 .000'i Medinelilerden, 2 .000'i de Mekkelilerden oluşan- 12 .000 kişilik bir orduyla Mekke'den yola çıktı. İslam ordusunun savaş mevkiine yürüyüşü esnasında tam Huneyn'den geçerken sabah saatlerinde ani bir baskına uğramıştı.<sup>78</sup> Buna rağmen müslümanlar, zor da olsa 30 .000 kişilik müşrik ordusunu mağlup ederek savaşı kazandılar. Allah, Kur'an'da bu duruma şöyle işaret eder:

*"Andolsun Allah size birçok yerlerde, Huneyn gününde de yardım etmişti. Hani (o gün) çokluğunuz sizi böbürlendirmişti. Fakat size hiçbir yararda sağlamamıştı. Bütün genişliğine rağmen yeryüzü başınıza dar gelmişti, nihayet bozularak arkınızı dönmüş (kaçmaya başlamış)tünüz. Sonra Allah, Rasulünün ve mü'munlerin üzerine sekînetini (güven veren rahmetini) indirdi, sizin görmediğiniz askerler indirdi ve kafirleri azaba çarptırdı (bozguna uğrattı). İşte kafirlerin cezası budur."<sup>79</sup>*

Huneyn savaşında Havâzin mağlub olduğunda Sakif, savaşı daha da şiddetlendirmişti. Onların bu savaştaki zayıatları 70 kişiydi.<sup>80</sup> Bu yenilgiden sonra mağlup ordu birlikleri Taife geldikleri zaman şehrin kapılarını kitlediler ve savaş için hazırlık yapmaya başladılar. Zira daha önceden başlattıklarını sandığımız bu hazırlıklar içinde; yaklaşık bir yıl yetecek erzak depolanması ve bazı askerî araç-gereç alımı ve kullanımının öğrenilmesi amacıyla Sakif'in önderlerinden Urve b. Mes'ud

75 el-Vakıdî, *el-Meğazi*, 875; Ibn Sa'd, II, 145-147.

76 Ibn Hişam, II, 437-438; Ibn Sa'd, II, 149, 150, 152.

77 el-Vakıdî, *el-Meğazi*, 885; el-Beiâzurî, *Ensâb*, I, 365.

78 ez-Zühri, *el-Meğazi*, 91 (Thk. Süheyl Zekkâr, Şam 1980); Ibn Hişam, II, 442-443.

79 Tevbe, 25-26.

80 Ibn Hişam, II, 449.

ise Gaylan b. Seleme'yi Yemen'in Cüreş şehrine göndermelerini zikredebiliriz. Bu iki Sakifli Huneyn savaşında görevli olmaları dolayısıyla katılamamışlardı. Buradan Sakif'in müslümanlarla savaşa daha önceden karar verdiklerini ve hazırlıklara giriştiklerini de söylemek mümkündür.<sup>81</sup>

#### 5- Hz. Muhammed (S.A.V.)'in Taif'i Muhasarası

Peygamberimiz Taife yürüdüğü zaman, Taif yakınlarında bir Sakiflinin arazisinin yakınına konakladı. Adama haber göndererek "ya çık git ya da bahçeni harab ederiz" dedi. Adam inad edince Resulullah (S.A.V.)'da bahçeyi yıktırdı. Bu aşamadan sonra Taif kuşatıldı. Kuşatma suresiyle ilgili farklı rivayetler olmasına rağmen, bu kuşatmanın üç hafta veya daha fazla sürdüğü görüşü ağırlıktadır. Bu muhasara esnasında Resulullah (S.A.V.)'ın mancınıkla Taif surlarına taş fırlattığı, İslam ordusunun sahip olduğu debbabe ve mancınık gibi savaş aletlerinin Halid b. Said el-As tarafından Yemen'in Cürüş şehrinde getirildiği belirtilir. Sakif'liler debbabe ile surlara yaklaşan müslümanların üzerine kızgın demir parçaları atmışlar, debbabenin altından çıkan müslümanları oklarla vurarak şehid etmişlerdir. Bunun üzerine Resulullah (S.A.V.), Sakiflilerin teslim olmalarını sağlamak ve direnmelerine caydırıcı tesirde bulunmak için, üzüm bağlarının tahrib edilmesini emretmiştir.<sup>82</sup>

Sakifliler Taifi savundular, Resulullah (S.A.V.) ve İslam ordusu muhasaradan vazgeçerek Huneyn'de alınan ganimetlerin yanına döndü. Ancak Resulullah (S.A.V.)'ın Taif'te bıraktığı "müşriklerin elinde bulunan kölelerden kim gelirse İslam'a girdiğini açıklarsa hürriyetine kavuşacak" şeklindeki mesajı muhasaradan daha tesirli olmuştu. Kısa sürede bu çağrıya olumlu cevap verenlerin sayısı sekseni bulmuştu. Bu kimseler Taifte bir çatışma çıkarmak istemişlerse de Resulullah (S.A.V.) sayılarının azlığı sebebiyle onlara bu izni vermemiş ve sadece İslam ordusuna katılmalarını belirtmiştir.<sup>83</sup>

Hz. Peygamber (S.A.V.)'in ganimetlerin başında olduğu sırada, akrabalarını ve mallarını kurtarmak üzere bazı Taifliler ile Havâzin

81 Ibn Hişam, II, 478; Ibn Sa'd, I, 312; V, 503; el-Belâzurî, *Futûh*, 79; Bu iki kişi Cüreş'de Debbabe, Mancınık, Dabûr eğitimi görüyorlardı: *Debbabe*: Ağaçtan yapılan bir alet olup üzeri derilerle kaplanır ve askerler içine girerek kalelerin duvarlarından tutunurlar. *Mancınık*: Taş fırlatan bir savaş aleti olup, muhasaralarda yarar. *Dabûr*: Korunma aleti.

82 el-Vakîdî, *el-Meğazi*, 925, 927, 928; Ibn Hişam, II, 483; Ibn Sa'd, II, 158-159; el-Belâzurî, *Ensâb*, I, 366; Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, I, 528.

83 el-Vakîdî, *el-Meğazi*, 931-932; el-Belâzurî, *Ensâb*, I, 490.

kabilesine mensub kimseler onun yanına gelmişlerdi. Resulullah (S.A.V.), gelenlere Havâzin'in reisi Malik b. Avf ile ilgili sorular sordu, müracaatı ve müslüman olması halinde ailesinin, mallarının geri iade edileceğini bildirdi. Bu kimseler Taif'e döndüklerinde durumu Malik b. Avf'a bildirdiler. Malik'in Huneyn ganimetlerinin toplanıp taksim edildiği yerde veya Mekke yakınlarında Hz. Peygamber'e yetiştiği rivayet edilir. Hz. Peygamber (S.A.V.), Malik'e daha imtiyazlı davranmış, ailesi ve malları iade edildiği gibi ilave olarak 100 de deve verilmiştir. Bu bedevî kendisine gösterilen alakadan o kadar memnun kaldı ki heyecanlı ve gayretli bir tebliğci olarak çalıştı. Hatta Taif'te bulunan Sakif'li putperest müşrik akrabaları ile bile çatışacak kadar ileri gitmişti.<sup>84</sup>

Malik b. Avf'tan sonra Medine'ye gelerek müslüman olan önemli bir kimse de yine Taif'in ve Sakif'in en önemli kişilerinden biri olan Urve b. Mes'ud esSakafi'dir. Urve, müslüman olduktan sonra Resulullah (S.A.V.)'dan Taif'e girmek için izin istedi. Resulullah, Taiflilere güvenemediği için ona izin vermek istemedi ancak Urve, sevenlerinin kendisine sahip çıkacaklarını söyleyip ısrar edince izin verdi. Hakikaten Urve, Taif'te çok seviliyordu ancak o İslamı tebliğe başlayınca işler değişti, Sakifliler onu oklarla hemen öldürdüler. Üstelik Sakif'in farklı kolları Ahlaf ve Benî Malik onun öldürülmesini kendi şerefhanelerine kaydettiler.<sup>85</sup>

Sakifliler Urve'nin katledilmesinden sonra birkaç ay daha bekle-diler. Ancak Urve'nin akan masum kanı, Mekke pazarını kaybedişleri, İslama geçmiş civar kabilelerin kendilerine karşı takındıkları hasmane tavır gibi durumlar Taiflileri ikna yahut onlara baskıdan daha tesirli olmuştur.<sup>86</sup> Bir süre sonra da aralarında danışmalarda bulunarak müslümanlarla savaşlamayacağına, onlarla başa çıkılamayacağına karar verdiler.

Amr b. Ümeyye, Abdi Yalil b. Amr'e gelerek;

— “Kaçışı olmayan bir durumla karşı karşıya bulunuyoruz. İşte bu adamın (Muhammed (S.A.V.) durumu gördüğün gibidir. Arapların hepsi müslüman oldu. Sizin onlarla harp etmeye takatınız yok, artık başınızın çaresine bakınız.”

84 Ibn Hişam, II, 491; Ibn Sa'd, I, 312-323 V. 503; el-Belâzuri, *Ensâb*, I, 366-367; Brockelmann, *İslam Devletleri ve Milletleri Tarihi*, 28-29 (Trc. Neşet Çağatay, Ankara 1964).

85 Ibn Hişam, II, 537-538; Ibn Sa'd, I, 312; el-Belâzuri, *Ensâb*, I, 441.

86 Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, I, 531.

Bu arada Sakif de kendi aralarında bir danışma toplantısı yaparak birbirlerine şöyle diyorlardı.

— Görmüyormusunuz, size ait olan, yayılan malların hiç biri emniyet içinde değildir ve sizden bir kimse çıkmaz ki önü kesilmesin.

Bu toplantılardan sonra Resulullah (S.A.V.)'a bir elçi göndermeye karar verdiler. Abdi Yalıl b. Amr b. Umeyr'e başvurular. Ancak o Urve b. Mesud'un akıbetine uğramaktan korkarak ortaya şöyle bir teklif attı. Benimle birlikte birtakım adamlar göndermelisiniz dedi. Onlarda bunu kabul ederek kendisiyle, iki kişi Ahlaf'tan, üç kişi de Benî Malik'ten olmak üzere toplam altı kişilik bir heyet Resulullah (S.A.V.)'a gitti. Hicretin 9. senesi Ramazan ayında Tebuk seferinden henüz dönen Resulullah (S.A.V.) Sakif heyetini kabul etti.<sup>87</sup> Onları alaka ile karşıladı ve bizzat ev sahipliği yaparak Mescid-i Nebevi'ye yerleştirdi. Gelen heyet İslamı kabul ettiklerini beyan ettiler. Ramazanın son günleriydi. Heyet de oruç tutmaya başladı. İftar ve sahur yemekleri Resulullah'ın evinden geliyordu. Gelen heyetin bunları elbette iştiaqla ve canı gönülden yaptıklarını söyleyemeyiz. Biraz da mecburiyetten, yapacakları başka bir şey kalmamıştı. Özellikle Resulullah'a gelen heyete, nasıl selam verecekleri kendilerine belirtildiği halde onlar bunu yapmamışlar ve cahiliyye selamı ile selamlamışlardı.<sup>88</sup>

Sakif heyeti gelirken Resulullah (S.A.V.)'tan talep edecekleri hususları ve alacakları garantileri de tesbit ederek gelmişlerdi. Bu şartlardan en önemlileri şunlardır.

- 1- *Taifliler günlük farz namazlardan muaf tutulacaktır.*
- 2- *Zekat vermeyeceklerdir.*
- 3- *Taif şehri mukaddes bir şehir olarak tanınacaktır. (Heyet belki de bu şart ile Kâbe hacı mecburiyetinden muaf tutulmak istiyordu).*
- 4- *Cihad'dan muaf tutulacaklardır. (Mecburî askerlikten muafiyet).*
- 5- *Lat putunun bulunduğu mabed yıkılmayacaktır.*
- 6- *Gayr-i meşru cinsel ilişkiler onlar için yasaklanmayacaktır.*
- 7- *Faizli işlemlere devam edilecektir.*
- 8- *Alkollü içkiler yasaklanmayacaktır.<sup>89</sup>*

87 Ibn Hişam, II, 537-540; Ibn Sa'd, I, 313; Belâzürî, *Ensâb*, I, 366.

88 İbn Hişam, II, 540.

89 İbn Hişam, II, 540; Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, I, 531-532.

Taifliler bu şartlarla, İslamî emir ve gereklerinden muaf tutulmak suretiyle sadece Peygamberi 'Allah'ın elçisi' olarak kabul etmek istiyorlardı. Yani bir yerde eski putperest yaşantıya devam edecekler Allah'a ve topluma karşı sorumluluklarından muaf tutulacaklardı. Tabiki Resulullah (S.A.V.) böyle bir müslümanlığın olamayacağını ikna yoluyla onlara anlatmaya çalışmıştır ve şunları söylemiştir:

*"Namaz, Rabbimiz olan Allah'ın mevcudiyetini kabul ve ikrar eden kulun bir dış görüntüsüdür. Allah inancı taşıyan bir din, Allah'a ibadet etmek suretiyle onun mevcudiyetini tanımayı ifade eden bir hareketi içinde taşııyorsa artık o din, bir din adını taşımaya alayık değildir. Fuhuş ve zina'ya gelince sosyal hayatta bu fiilden daha iğrenç ve nefrete layık bir hareket yoktur. Aranızdan hiç kimse karısının, kızlarkardeşinin yahut kızının herhangi bir insan tarafından tecavüze uğramasına rıza göstermez. Aynı şekilde diğer insanların akrabalarının sizin tarafınızdan tecavüze uğramalarına rıza göstermeyeceklerini anlayışla karşılamak gerekir. Gerçekten put herhangi bir kuvvet ve kudrete sahip bulunuyorsa herşeyden evvel kendisine zarar veren kimseyi derhal cezalandıracaktır. Ancak onu yıkmak için sizlerden kimse zorlanacak değildir. Onu yıkacak olanları biz buradan göndereceğiz ve şayet çekecekse putun öfkesini üzerlerine çekecek kimseler, bu yıkıcılar olacaktır."*<sup>90</sup>

Görüldüğü üzere Resulullah (S.A.V.) görevinin gereği olan Allah'ın birliği ve putperestliğin reddi konusunda tereddüt etmemiştir. Ayrıca toplumu fesada boğan fuhuş ve zina konusunda da taviz vermemiştir. Hz. Peygamber (S.A.V.) onları sadece merkezî hükümete zekat vermekten ve mecburi askerlikten (cihada katılmaktan) bir müddet muaf tutmuştur. Eldeki bilgilere göre Resulullah'ın böyle bir uygulamaya gitmesine anlam veremeyen yanındaki sahabe, Peygamber (S.A.V.) tarafından bu hareketin sadece onların İslama ısınmalarını temin için yapıldığı, daha sonra bu yükümlülükleri kendiliklerinden yerine getirecekleri konusunda aydınlatılınca, şaşkınlıklarını giderdiler.<sup>91</sup> Haki-katen bu anlaşmanın yapıldığı tarihten takriben iki sene sonra ortaya çıkan Ridde olaylarında Taif'lilerden oluşao askerî birlikler İslam ordusunda yerini almıştır.<sup>92</sup> Zekat konusunda ise daha Resulullah'ın

90 Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, I, 532-533.

91 Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, I, 533-534.

92 et-Taberî, I, 1871, 1988; Muhammed Hamidullah, *el-Vesaiku's-Siyasiyye*, 288, Belge

hayatında Sakif'e vergi memurları tayin ettiğini görüyoruz.<sup>93</sup> Anlaşmada içki yasağı ile ilgili bir husus göze çarpmamaktadır, ancak daha sonra ki bir mektupta içkinin yasaklandığı belirtilmiştir.<sup>94</sup>

#### 6- Sakif Kabilesinin İslamiyeti Kabulü

Taif heyeti, Resulullah (S.A.V.) ile bu görüşmelerinden sonra durumu muhakeme etmek üzere huzurdan ayrılmış ve arabulucu bir şahsın, bir müddet iki taraf arasında gidip gelmesinden sonra, Resulullah (S.A.V.)'in kendilerine yaptığı mukabil tekliflere rıza gösterdiklerini belirtmişlerdir. Resulullah (S.A.V.) ve Taif heyeti arasında yapılan anlaşma metninde kısaca şu maddeler vardır.

- 1- *Rahman ve Rahim olan Allah'ın adıyla.*
- 2- *Bu, Allah'ın elçisi Muhammed'in Sakif (kabilesi) için yazdırıldığı bir vesikadır.*
- 3- *Bu vesikada yer alan hususlar, kendisinden başka ilah olmayan Allah'ın resülü ve Abdullah'ın oğlu Muhammed'in (Sakiflilere) verdiği emandır.*
- 4- *Onların vadileri bütünü itibariyle her türlü tecavülden masundur. Burada bulunan yabani ağaçlar ile av hayvanlarına karşı her çeşit tecavüz, kötülük ve fena muamele Allah adına yasaklanmış bulunmaktadır.*
- 5- *(Sakifliler) diğer insanlardan daha çok Vec vadisinin mülkiyetine sahip olacaklardır. Etrafı surlarla çevrili onların bu (Taif) şehrine asla (zor kullanılarak) uğranamaz ve hiç bir müslüman onları buradan çıkarıp atmak maksadıyla buraya giremez. Onlar vadilerindeki etrafı surlarla çevrili bu şehirlerine inşaat vesair işlerde kullanmak üzere istedikleri eşyayı getirebileceklerdir.*
- 6- *Onlar ne öşr'e tabi tutulacak ve ne de askere alınacaktır. Onların malları ve nefisleri üzerinde hiçbir zor kullanılmayacaktır.*
- 7- *Onlar müslümanlardan bir topluluktur. İstedikleri yerde yaşama ve ikamet etme hakkına sahiptirler.*
- 8- *Ellerinde bulunan bütün esirler onların olacaktır. Bu esirler üzerinde tam tasarruf hakkına sahiptirler.*

93 el-Belâzürî, *Ensâb*, I, 530.

94 el-Belâzürî, *Futûh*, 80; M. Hamidullah, *el-Vesâiku's-Siyasiyye*, 288; Belge No: 183.

- 9- *Vadesi gelmiş ancak ödenmemiş borçların ödenmesi borçlulara Allah'ın bir emridir.*
- 10- *Sakîf'in müslüman olduklarında ellerinde yazılı olarak tesbit edilmiş olan alacakları onların (ödenmesi gereken) haklarıdır.*
- 11- *Sakîf'lilere ait olup halkın elinde bulunan mal yahut şahıs (köle) şeklindeki bütün vedîalar, vedîayı alanın mülkiyetine ister geçmiş yahut ister elden çıkmış, kaybolmuş olsun (her iki halde de asıl sahiplerine) iade edilecektir.*
- 12- *Sakîf'in şu anda mevcut ve gayr-ı mevcut mensupları ve sahip oldukları malları, bu anlaşmayı müşahede edenlerinki gibi emniyet altındadır. Onların Liyye ve Vec'de bulunan mülklerinin hepside emniyet altındadır.*
- 13- *Sakîflilerin bütün müttefikleri yahut (yabancı olup onlar arasında bulunan) bütün ticaret adamları, Sakîflilere gösterilen aynı muameleye tabi tutulacaklardır.*
- 14- *Şayet bir suçlayan kalkıp ta Sakîflileri suçlar veya bir zalim onlara zulmedecek olursa, böyle bir kimseye ne (Sakîfliklerin) malları ve ne de şahısları itibariyle itaat edilecektir. Aksine Resullullah ve müslümanlar, onlara zulmeden bu zalime karşı yardım edeceklerdir.*
- 15- *Kim olursa olsun onların kendi aralarına girmesine müsaade etmediği herkes, onlar arasında girmeyecektir.*
- 16- *Alış-Veriş ve pazar evlerin avlularında yapılacaktır.*
- 17- *Onların başkanları kendi aralarından seçilecektir. Benî Malik kendi başkanlarına, Ahlâf'ta kendi başkanlarına sahip olacaklardır.*
- 18- *Kureşylilere ait olup Sakîfliler tarafından sulanan üzüm bağlarından elde edilen gelirin yarısı onu sulayanlara verilecektir.*
- 19- *Vadesi gelmiş ancak ödenmemiş borcu olan ve vadesinde ödeme imkanını bulan borcunu ödemelidir. Vadesinde ödeme imkanı bulamazsa borcunu gelecek yılın Cemaziye'l-Ulâ ayına kadar ödemelidir. Vadesi gelmiş borcu bulunan ve onu ödemeyen borcunu geçiktirmiş (alacaklıya zulmetmiş) olur.*
- 20- *Herkesin huzurunda verilen ödünçlerin sadece aslı iade edilecektir.*
- 21- *Ellerinde bulunan esirleri, şayet efendisi satmak isterse satabilecektir. Satılmamış olanların fidye-i necatı, iki ayrı çeşitten olmak üzere 6 devedir. Bunun yarısı dört yaşında, diğer yarısı yağlı ve semiz olmak üzere üç yaşındaki develer olacaktır.*



22- *Bir şeyi satın alan kimsenin o şey üzerindeki hakları mafhuzdur.*<sup>95</sup>

Resulullah (S.A.V.) ile Sakif'liler arasında akdolunan bu anlaşmanın ardından, Resulullah Taife vali olarak bu heyetin en genç üyesini seçmiştir. Bilgilere göre Osman b. Ebi'l-As'ın seçilmesi, onun "İslama daha meraklı ve Kur'an'ı daha fazla ezberlemesini" gözönünde tutan Hz. Ebû Bekr'in tavsiyesi ile olmuştur. Peygamberimiz yeni Taif valisi Osman'a bazı tavsiyelerde bulunmuş ve şu talimatı vermiştir.

*"Cemaat halinde kılınan namazlarda mutedil ve yumuşak tutumlu ol, bunun için de namaza gelmiş bulunan kimseler arasındaki ihtiyarlar, küçük yaştakiler, hasta ve zayıflar ve nihayet işleri dolayısıyla acelesi olanlar gibi kimselerin durumunu ölçü olarak al."*<sup>96</sup>

Sakif heyeti Medine'den ayrılıp Taif'e döndükten kısa bir süre sonra Resulullah (S.A.V.), Sakif kabilesinin en eski, ilk müslümanlarından Muğire b. Şûbe ile yine Sakif kabilesiyle hem kızkardeşlerinden hem de kızlarından dolayı akraba olan Ebû Süfyan'ı bir grupla Taif'e gönderdi. Muğire b. Şûbe ve Ebû Süfyan Taife geldiklerinde putperest halkın tepkilerinden çekiniyorlardı. Sakif'in kadınları putları yıkılırken başları açık vaziyette ağlaşıyorlardı. Muğire putları devirirken Taifliler olacaktı merakla bekliyorlardı. Muğire lat putunu tamamen parçaladıktan sonra, putun üzerindeki ziynetlere devlet adına elkoydu.<sup>97</sup> Resulullah (S.A.V.) lat putundan elde edilen serveti, çok miktarda borç bırakarak şehid edilen Urve b. Mes'ud es-Sakafi'nin oğlu Ebu'l-Muleyh'e verdi.<sup>98</sup>

### 7- Ridde Harplerinde Sakif Kabilesi

Sakif kabilesi, İslam'ı birçok kabileden sonra benimsemesine rağmen, Resulullah (S.A.V.)'ın vefatıyla ortaya çıkan ve halife seçilen Hz. Ebû Bekr'i zor bir durumla karşı karşıya bırakan ridde harpleri esnasında hem dinlerine sahip çıkmışlar, hem de İslam ordusuna askeri birlikler vermek suretiyle irtidat edenlere karşı savaşmışlardır. Belki Taif'in meskunları arasında İslamiyeti tam benimseyememiş olupta irtidat fikrinde bulunanların varlığından bahsedilebilir, ancak Sakif'in

95 Muhammed Hamidullah, *el-Vesaiku's-Siyasiyye*, 283-286, Belge No: 181; *İslam Peygamberi*, I, 533 v.d. Bu anlaşmanın metni Muhammed Hamidullah tarafından çeşitli kaynaklardan derlenmiştir. Bazı müstakil mektuplarda bu metnin içine dahil edilmiştir. Meselâ; Ibn Hişam, II, 543; Ibn Sad, I, 285, gibi.

96 Ibn Hişam, II, 540-541; Ibn Sa'd, I, 313, V, 508-509; VII, 40; el-Belâzuri, *Futuh*, 84.

97 Ibn Hişam, II, 483, 541-542; et-Teberî, I, 1691-1692.

98 Ibn Hişam, II, 542.

Benî Malik ve Ahlaf zümrelerinin önderlerinin kalkıp "Ey Sakif topluluğu Allah aşkına, Arapların en son İslama gripte en önce irtidat edenlerinden olmayın"<sup>99</sup> diye çağrıda bulunmaları ve onları uyarmaları Sakif'liler üzerinde etkili olmuş görünmektedir.

Kaynaklarımız Arap yarımadasında yaşayan kabilelerin tamamının ya da bir kısmının adının irtidat olayına karıştığını, sadece ve sadece Kureys'in ve Sakif kabilesinin bir bütün olarak İslam'a bağlı kaldıklarını zikreder.<sup>100</sup> kabilelerin irtidat haberleri ortaya yayıldığı zaman Resulullah (S.A.V.)'ın Taif'e vali tayin etmiş olduğu Osman b. Ebi'l As, Hz. Ebû Bekr'e bir mektup yazarak, Taif'lilerin İslama sadık kaldıklarını ancak idaresi altında olan bazı kabilelerin irtidat ettiklerini belirtti. Bunun üzerine Hz. Ebû Bekr, Osman'a, Taiflilerden oluşan bir orduyla irtidat edenlerle savaşmasını istedi. Vali, halifenin emrine uyarak şehirden Osman b. Ebi Rebîa komutasında bir ordu çıkardı ve Humayda b. en-Numan komutasındaki Ezd, Becile ve Has'am'a mensub mürtedlerle savaşarak onları mağlub etti.<sup>101</sup>

Osman b. Ebi'l As'ın ve Sakiflilerin İslam adına bu başarılarından sonra, Hz. Ebû Bekr Medine'de irtidat hadisesiyle ilgili olarak birtakım tedbirler aldı ve irtidat eden kesimlerin üzerine ordu gönderme kararı verdi. Bunun üzerine, Has'am ve Yemen'e gönderilecek komutan el-Muhacir b. Ebî Ümeyye, Hz. Ebû Bekr'den gerekli talimatı aldıktan sonra önce Mekke'ye sonra'da Taif'e uğradı. Taif'ten hazırlanan ordu valinin kardeşi Abdurrahman b. Ebi'l As komutası altında el-Muhacir'in ordusuna katıldı. Yemen'de mürtedlerle yaptıkları savaşları kazandılar.<sup>102</sup>

Yine Sakif kabilesine mensub ancak Medine'ye hicret etmiş olan Muğire b. Şûbe Hz. Ebû Bekr tarafından, el-Eşas b. Kays liderliğindeki mürtedlerin sığındığı en-Nüceyr'e gönderildi. Muğire, Daha sonra da Müseylemetü'l-Kezzab'a karşı yapılan Yemame savaşına katıldı.<sup>103</sup> Bu savaşta Muğire'den başka Sakif'ten katılanlarda olmuştur (Meselâ Ebû Safiyye el-Muhacir.<sup>104</sup> Yine Sakif'ten Hay b. Cariye es-Sakafi ile Ebû Basîr'in kardeşi Habib b. Useyd b. Cariye Bahreyn'deki mürtedlerle olan savaşlara katılmışlardır.<sup>105</sup>

99 el-Kilâî, Süleyman b. Musa, *Hurûbü'r-Ridde*, 41-42 (Kahire 1982); Hüseyin Muhammed Süleyman, a.g.e., 87.

100 et-Taberî, I, 1871.

101 et-Taberî, I, 1984-1985.

107 et-Taberî, I, 1998.

103 el-İsbahânî, a.g.e., VIII, 5848-5849.

104 Ibn Dureyd, a.g.e., 302.

105 Hüseyin Muhammed Süleyman, a.g.e., 89.

## SONUÇ

'Netice olarak, Hicaz'ın üç yerleşim merkezinden biri olan Taif; kuzeyden güneye, güneyden de kuzeye ulaşan ticaret yolu ve verimli Vec vadisi üzerinde önemli bir ticaret ve tarım merkeziydi. Bu şehir coğrafi ve stratejik bakımdan olduğu kadar, ekonomik, sosyal ve kültürel bakımdan da gerek İslam öncesinde gerekse İslam tarihinde büyük bir önemi haizdir.

Cahiliye dönemi tarihinin önemli olaylarından birini teşkil eden Ficar savaşları, Mekke-Taif ya da Kureyş-Sakif münasebetlerinde büyük bir rol oynamıştır. Ficar savaşları Hicaz'da yaşayan topluluklar arasında haram aylar ihlal edilerek yapılan kanlı savaşlardı. Bu bir noktada çeşitli kabileler etrafında oluşturulan ittifakların, paktların karşılıklı çıkarlarının mücadelesiydi. Mesela Mekke-Taif arasındaki çıkar çatışmaları Kureyş ve müttefikleriyle Sakif ve müttefiklerini çok defa karşı karşıya getirmişti. Ancak barışı korumanın savaşmaktan daha zor olduğunu da görüyorlardı. Bu sebeple Mekkeliler ve Taif'liler barış ve huzur içinde yaşamak için çok yönlü ilişkiler içerisine girdiler. Aralarında ekonomik, siyasi ve sosyal bağlar oluşturdular. Bu bağlar onlar için barışa hizmet ettiği gibi ekonomik açıdan refahı, siyasi açıdan güven ve istikrarı sosyal açıdan da daha da yakınlaşmayı beraberinde getirmiştir. Mekke ile Taif arasındaki sosyal yakınlaşmada Sakif ile Ümeyye çğullarının yakınlaşması daha barizdir.

H. Muhammed (S.A.V.)'ın Resul olarak görevlendirilişi ve İslam'ın insan ve toplum hayatına cahiliye hayat anlayışından farklı yaklaşımı Mekke ve Taif'te aynı infialle karşılandı. Bu yeni inanca gösterdikleri tepki Sakifliler için belki, müslümanların Medine'ye hicretlerine kadar ferdi planda ve Kureyşlilere manevî destek şeklinde olduysa da hicretten sonra durum değişti ve Kureyşle Sakif yan yana ve bütün sorumluluklara ortak olarak müslümanlara karşı her mücadeleye katıldılar.

Mekkelilerle Taif'lilerin bu birlikteliği, Resulullah (S.A.V.)'ın, H. 8. senesinde Mekke'yi fethetmesi ve Mekkelilerin de İslamı benimsemeleri üzerine sona erdi. Hicaz'da önce Medine'nin sonra Mekke'nin müslüman olmasıyla Taif iki önemli müttefikini kaybetmiş oluyordu. Bu, medeni hayat yaşayan Taifliler için ekonomik, siyasi ve sosyal açıdan bir darbe sayılırdı. Hicaz'da müşrik Mekkelilerin oynadığı rolü üstlenen Taifliler yeni müttefikler aramaya ve İslam karşısında bir ittifak oluşturmaya çalıştılar. Ancak oluşturdıkları ittifak Huneyn savaşında İslam ordusuna mağlub oldu. Maglublar iyi tahkim edilmiş

Taif şehrine sığındılar. Burası onlar için son sığınak idi. Resulullah (S.A.V.) Taif'i kuşattı ancak kesin bir netice alamadı; daha sonra Sakif kendiliğinden barış isteme durumunda kaldı.

Taifliler Hicaz'da her yönden aleyhlerinde oluşan havanın baskısıyla Hicretin 9. senesi Ramazan ayında Resulullah (S.A.V.) ile anlaşmak için heyet gönderdiler. Onların bu anlaşmadan umdukları sonuç kendilerini ekonomik, siyasî ve sosyal açıdan rahatlatacak bir şekilde olmalıydı. Eskisi gibi ticarî hayatları devam edecek, sosyal yaşantılarına hiç bir müdahalede bulunulmayacak, kendileri de siyasî otorite olarak Resulullah (S.A.V.) ve müslümanları kabul edeceklerdi. Medine'ye bu düşünceyle gelen Sakif heyeti Resulullah (S.A.V.) ile görüşükten sonra İslamı ve onun gereklerini kabul durumunda kaldılar. Resulullah (S.A.V.) onları sadece zorunlu askerlik ve vergi verme sorumluluklarından muaf tutarak gönüllerini alma yoluna gitti. Sakifliler her ne kadar şartlı olarak İslam'a girmişlerse de verilen bu imtiyaz ve Resulullah (S.A.V.)'in jesti onları çok memnun etmiş, kısa süre sonra askerlik ve zekat sorumluluklarını kendiliklerinden yerine getirmeye başlamışlardır. Resulullah (S.A.V.)'in hayatının sonlarına doğru İslamiyeti kabul eden Sakif kabilesi, O'nun vefatını müteakip ortaya çıkan irtidat olaylarına bulaşmamış, üstelik mürtedlerle olan savaşlarda İslam ordusunun yanında yerini almıştır.

Sakiflilerin bilgi ve becerileri, her konudaki engin birikimleri dahil oldukları İslam toplumuna katkı sağlamış, zenginlik vermiştir. İslam toplumu da onların tecrübelerinden, faydalanarak çeşitli görevlerde kendilerine imkan tanımıştır. Ancak bu dönemde onların çeşitli görevlerde yer almaları hiçbir zaman İslam toplumuna tebea olmanın getirdiği hakların dışına taşmamış, İslam ülkesi ve toplumu için kayda değer hizmetler görmüşlerdir.

## HADİSİN KUR'AN'A ARZI MESELESİ

Dr. Kâmil ÇAKIN

Günümüzde, hadise karşı menfi tavır takınanlar, sahih olsun zayıf olsun hadisin dini bir değer taşımadığı düşüncesinde olanlar ve hadisin dini kıymetine inandıkları halde sıhhatine şüphe ile bakanlar şeklinde iki grupta ele alınabilir.

Öncekiler, Kur'an dışında bir kaynağa inanmadıkları için, metodik bir kaygıya sahip değildiler. Bunlara göre, hadisin sahih olduğu açıkça tesbit edilse bile, hiçbir değeri yoktur.

Diğerlerinin ana problemi, hadisin dinî değeri değil, sıhhatinin tesbitinde kullanılan hadis usülüne ait tarihî metodların güvenilirliği meselesidir. Bununlara göre, metne hiç önem vermemiş ve sadece isnad tedkikiyle yetinmiş olan(!) klasik hadisçilerin metodları artık önemini yitirmiştir. Zaten bu metodlar nedeniyle ki, bir çok uydurma hadis sahih muamelesi görmüştür. O halde, hadislerin sıhhatini tesbit için yeni bir metoda ihtiyacı vardır.

Bir metod arayışı temel problemi oluşturduğunda, hadisin sıhhatinin tesbitinde *en güvenilir kriterin* ne olduğu sorusuna, *Kur'ân'a arz edilmesi* cevabı verilmektedir. Yani, eski metodlar artık bir tarafa bırakılmalı ve tek metod olarak hadisin Kur'ân'a arzı kabul edilmelidir. Önümüze gelen bir hadisi, sıhhatini tesbit etmek için, Kur'ân ile karşılaştırmalıyız; şayet Kur'ân'a uygunsa sahihtir, aksi takdirde hadisin sahih olmadığına hükmedebiliriz.

Burada, "Kur'ân'a arz metodu" veya kısaca "arz metodu" diyeceğimiz bu kriter, bir yandan Hz. Peygamber ve sahabilerden seçilen tarihî uygulamalar ile diğer yandan yeni bir takım misaller ile kuvvetlendirilmeye çalışılmaktadır. Ancak, aşağıda görüleceği gibi, bazı önemli sorulara tatmin edici cevaplar verilmediği sürece, arz metodunun uygulanması yeni bir takım meseleleri beraberinde getirebilecektir:

Kur'ân hadisin sağlaması gibi düşünüldüğünde, Kur'ân ile hadis arasında çelişme (ihtilâf) veya çatışma (teâruz) mümkün müdür? sorusu cevap beklemektedir.

Arz metodunu kuvvetlendirmek için, Hz. Peygamber'in ve bazı sahâbilerin uygulamalarından seçilen misâller, gerçekliliğini hangi ölçüde korumaktadır?

Hadislerin sıhhatinin tesbiti için Kur'an'a arz edilmelerini tavsiye eden meşhur "arz hadisi" nin bizâtihi kıymeti nedir?

Geçmişte, hadis münekkidlerinin hadis tenkidinde uyguladıkları metodların yanı sıra, arz metodunun yeri ve mahiyeti nedir?

Nihayet, arz metodu hadislerin sıhhatinin tesbitinde tek metod olarak kâfi midir, yoksa, onun uygulanmasından kaynaklanabilecek bir takım olumsuzluklar ve hatalar da var mıdır?

### Hadis ile Kur'an Arasında Çelişme (İhtilaf) Veya Çatışma (Tearuz) Mümkün mü?

Bir Peygamberin, kendisine vahyolunan ilâhi mesaja söz veya fiiliyle ters düşmesi, başka bir deyişle, elçi'nin söz veya fiiliyle tebliğ ettiği mesaj arasında çelişme yada çatışmanın bulunması imkansızdır. Bu, sırf tecrübe öncesi (a priori) bir isbat değil, fakat olayların doğruladığı bir gerçektir. Bu çerçevede, Hz. Muhammed ile Kur'an arasında, ne bir çelişme ne bir çatışma olmadığına hükmetmek mübâlağa sayılmamalıdır. Gerek "emrolunduğun gibi dosdoğru ol" (11 / 112, 42 / 15) emri, gerek onun örnek bir insan olarak (33 / 21) gösterilmesi bunu doğrulayan Kur'anî bir delildir.

Hadis ile Kur'an arasında çelişme veya çatışma olup olamayacağı meselesi, ikinci hierî asırdan itibaren tartışılmalı bir problem olmuştur. Burada, konuyu aydınlatması bakımından, birbirinden farklı düşünen iki âlimin açıklamaları üzerinde kısaca duracağız. Bunlardan biri, ikinci asrın büyük fakihlerinden ebû Hanife (ö. h. 150), diğeri beşinci asrın değerli bir âlimi İbn Hazm ez-Zâhîrî (ö. h. 456) dir.

Ebû Hanife şöyle der: "Eğer bir kimse, Peygamberin her söylediğine inanıyorum, ancak Nebî haksız konuşmaz ve Kur'an'a muhalefet etmez derse, bu, onun Peygamberi tasdik ettiğini gösterir. Şayet peygamber Kur'an'a muhalefet etse ve Allah'a karşı haktan başka bir şey söyleseydi, yüce Allah, "Eğer Peygamber, bize karşı Kur'an'a bazı sözler katmış olsaydı, biz onu kuvvetle yakalar sonra şah damarını koparırdık, hiçbiriniz de onu koruyamazdınız." (69 / 44-47) kavline göre, onu kuvvetle yakalar ve şah damarını koparırdı. Allah'ın resûlü, Allah'ın Kitâbı'na muhalefet etmez. Allah'ın Kitâbı'na muhalefet eden de Allah'ın resûlü olamaz. Nebî'den, Kur'an'a aykırı rivayette bulunan

kimseyi red, peygamberi red ve onu yalanlama değildir. Bu, ancak peygamberden bâtil rivayette bulunan kimseyi reddir. Suçlama bu kimseyedir (râviyedir), peygambere değil. Peygamberin söylediği her şey, işitmiş olalım veya olmayalım, başımız gözümüz üstündedir. Buna iman eder ve resûlullahın söylediğine olduğu gibi şehâdet ederiz. Ve yine şehâdet ederiz ki, o, Allah'ın nehyettiği bir şeyi emretmez. Allah'ın bağladığı bir şeyi koparmaz. Allah'ın tavsif ettiği bir şeyi O'na aykırı bir şekilde vasıflandırmaz. Şehâdet ederiz ki, o, bütün işlerde Allah ile muvafıktır."<sup>1</sup>

Ebû Hanife'nin bu ifadeleri üzerinde durmadan önce, İbn Hazm'ın aynı konudaki açıklamalarına temas edelim. İbn Hazm şöyle demektedir: "Sahih bir haberin (hadis) Kur'an'a muhalif olması kesinlikle mümkün değildir. Her hadis dındır. Ya (doğrudan doğruya) Kur'an'a izâfe olunur, O'na bağlıdır ve O'nun mücmelini tefsir eder, ya da Kur'an'dan müstesnâdır ve yine O'nun mücmelini açıklar. Bir üçüncü yön (Kur'an'a muhalif hadisin varlığı) imkansızdır."<sup>2</sup> İbn Hazm'a göre, Hz. Peygamber'in sözleri, Kur'an gibi, vahiydir. Bu nedenle, aralarında ne bir çatışma ve ne de bir çelişme söz konusu olabilir.<sup>3</sup>

Ebû Hanife ile İbn Hazm'ın, Kur'an ile hadisin çelişmeyeceği konusunda ittifak ettikleri açıktır. Ancak, her iki âlimin, hareket noktalarından kaynaklanan farklı yönleri vardır. Zira, ebû Hanife ve diğer Hanefi fakihleri, Kur'an ile çelişen hadislerin reddedileceği görüşünde olduğu halde, İbn Hazm, hadislerin hepsinin din olduğunu ve "Kur'an ile çelişen" bir hadisten bahsedilmeyeceğini savunmaktadır. Bu farklılık, bu iki âlimin değişik noktalardan hareket etmelerinden kaynaklanmaktadır, şöyle ki:

İbn Hazm, yaklaşık dört asırlık bir süreci görmezden gelerek, doğrudan doğruya uydurma hadislerin söz konusu olmadığı Hz. Peygamber dönemine intikal etmekte ve düşüncesini, Hz. Peygamber zamanının gerçeğine oturtmaktadır. Bu nedenle, o, sadece sahih hadisleri göz önüne almakta ve hiçbir hadis ile Kur'an arasında bir çelişmenin olmayacağını söylemektedir. Yani, uydurma hadisler zaten Hz. Peygamber'e ait olmadığı için, esas olarak sahih hadisler düşünülmektedir.

1 ebû Hanife, Numan b. Sâbit (150), el-Âlim ve'l-Muteallim, 26-7, İst. 1981.

2 İbn Hazm, el-Endulusi ez-Zâhiri (456), el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm, Cüz: II. 81, Mısır 1346.

3 Bkz. İbn Hazm, Age. cüz: I. 100.

Ebû Hanife ise, içinde yaşadığı asrın ve çevrenin gerçeğinden hareket etmektedir. Zira, başlangıçta uydurma hadisler söz konusu olmasa bile, sonraki dönemde (hicri birinci asrın son çeyreğinden itibaren), pek çok hadis uydurulmuş ve bu durum, uydurma hadis ile sahih hadisin yanyana bulunmasına yol açmıştır. Bu nedenle, ebû Hanife, sahih hadis ile Kur'an arasında bir çelişme bulunmayacağını düşünmektedir.

Biz, bu iki görüşü şöyle birleştirebiliriz: Hz. Peygamber'in söz ve fiilleri ile Kur'an-ı Kerim arasında ne bir çelişme ne de bir çatışma vardır. Ancak, sonraki asırlarda uydurma hadislerin ortaya çıkması üzerine, uydurulan bu hadislerle Kur'an arasında bu zıtlık görülebilir.

Şimdi, bu konunun hadisin Kur'an'a arzedilmesi ile ilgisine gelelim. Yukarıda görüldüğü gibi, şayet İbn Hazm'ın görüşü doğrultusunda hareket edilecek olursa, hadisin Kur'an'a arzı diye bir metoddan bahsedilemez. Zira, uydurma hadisler pek çok tenkid metodu uygulanarak belirlenmiştir ve hadis Kur'an'a arzedildiğinde, O'nu takyid veya tahsis eden, mücmelini beyân eden ya da Kur'an'a ziyâdelikte bulunan bir hadis, sahih olduğu halde uydurma kabul edilebilir.

Ebû Hanife'nin düşüncesine göre hareket edildiğinde ise, hadisin Kur'an'a arzı metodu, kaçınılmaz bir kriter olarak karşımıza çıkmaktadır.

Arz metodunun kıymeti noktasında, özellikle günümüz araştırmacıları tarafından bir takım misaller ileri sürülmektedir. Bu misâllerin bazıları Hz. Peygamber'e, bazıları ise sahâbenin konu ile ilgili tutumuna aittir. Bu nedenle, arz tatbikatını değerlendirmeye almadan önce, bu misâllerin gözden geçirilmesinde fayda vardır.

#### **Hz. Peygamber'in Arz Meselesindeki Tutumu ile İlgili Verilen Misaller**

Hadisin Kur'an'a arzı metodu, bizzat Hz. Peygamber'in bazı uygulamaları arasından seçilen misâller ile kuvvetlendirilmeye çalışılmaktadır.

Bize kadar ulaşan bazı hadis metinlerinde, bazen metnin son kısmında, "bunun tasdikî şu âyettir" veya "dilerseniz şu âyeti okuyunuz" gibi, Hz. Peygamber'in açıklamaları ile Kur'an arasında irtibat kuran ifâdeler yer almaktadır. Hadisin hemen peşinden bu gibi ifâdeler ile bir âyet okunmuş olması, değişik amaç ve hikmetleri bulunmakla beraber, arz metodunun menşei olarak değerlendirilmiştir.<sup>4</sup>

<sup>4</sup> Bkz. Polat, Selahattin, Hadiste Metin Tenkidi. Hadis Ders Notları, 20, EÜİF. Kayseri. 1987.



Fakat, kanaatımızca, bu hadis metinleri sıhhatli bir incelemeye tabi tutulmamıştır. Bu nedenle, verilen misâllerden ikisi üzerinde durmak istiyoruz.

Ebû Hureyre'nin Hz. Peygamber'den naklettiği bir hadiste, yüce Allah şöyle buyurmaktadır: "Sâlih kullarım için gözlerin görmediği, kulakların işitmediği ve hiç bir insanın aklına gelmeyen nimetler hazırladım." Hadis metni şu ifâde ile son bulmaktadır: "Bunun tasdikî, 'hiçbir kimse, gözlerin aydın kalacağı nimetlerden kendisine neyin hazırlandığını bilemez' (32/17) âyetidir."<sup>5</sup>

Bu hadisin metninde yer alan son ifâde Hz. Peygamber'in sözü gibi, yani hadisin ashna ait görüldüğü için, Hz. Peygamber'in arz metoduyla ilgili tatbikatı şeklinde ele alınmıştır. Ancak, burada, bu son ifâdenin bizzat Hz. Peygamber'e ait olduğu tezi, üzerinde tartışılmaya değer mahiyettedir. Nitekim, bu ve benzeri misâlleri arz tatbikatına delil olarak gösteren Suat Yıldırım da, bu son kısım ile ilgili tereddütleri şöyle dile getirmektedir: "Bu durumlarda, hadisin sonunda, âyet okunduğuna dair fıkralar zahiren Hz. Peygamber'e mensup ise de, gerçekte müdreç olduğu, şârihler tarafından belirtilir. Müdreç olup olmadığını tayin etmek, bazen çok zorlaşır. Çünkü fâil tasrih edilmeyince, gâip fiildeki (üçüncü şahıs) zamir Hz. Peygamber'e, râvî sahâbiye veya isnaddaki râvilerden herhangi birine ait olabilir"<sup>6</sup> Buradaki açıklamaya göre, her ne kadar şârihlerin izâhı göz ardı edilmese de, bu gibi misâllerin arz metoduna kaynak oluşturduğu kabul edilmiş olmaktadır. Böylece, hadis metninde yer alan "bunun tasdikî şu âyettir"<sup>7</sup> veya "isterseniz şu âyeti okuyunuz" gibi ifadeler Hz. Peygamber'e ait görülmektedir.

Hadis metinlerinde yer alan böyle ifadelerin müdreç olup olmadığı üzerinde titizlikle durulması gerekmektedir. Bir hadis metninde idraç vâki olup olmadığı çeşitli şekillerde bilinir. Bir hadis, bir başka sahih isnadla rivâyet edildiğinde, iki hadisin karşılaştırılması ile müdreç kısım asıl metinden ayırt edilmiş olur.<sup>8</sup>

Yukarıda ebû Hureyre yolu ile gelen hadis, yine ebû Hureyre'nin "es-Sahife es-Sahiha" adını verdiği ve "Hemmân b. Münebbih'in Sahi-

5 Buhâri, Bed'u'l-Halk, 8; Tefsir sûre 32, 1; Têvhid, 25; Müslim, İmân, 312; Cenne, 6; Tirmizi, Tefsir Sûre 32, 6-52; İbn Mâce, Zühd, 39; Ahmed b. Hanbel, V. 334; Dârmî, Rikâk, 98, 105.

6 Yıldırım, Suat, Hadisleri Kur'an'la Karşılaştırma Meselesinin Kaynakları, Tayyib Okuç Armağanı, 112. Atatürk Ü.İ.F. Ank. 1978.

7 Bu ifâde bazen "tasdikuhu" bazen "tasdikuhu" şeklinde yer almaktadır.

8 Bkz. Koçyigit, Talât, Hadis Istılahları, 257. A.Ü.İ.F. Yay. Ank. 1985.

fesi” diye meşhur olan nüshada<sup>9</sup> yer almaktadır.<sup>10</sup> Ancak, bu eserde, hadisin “bunun tasdiki şu âyettir” ile başlayan son kısmı yoktur. Buna göre, hadisin son kısmının Hz. Peygamber’e ait olmayıp müdrec olduğu anlaşılmaktadır. Öyleyse, bu ifadeler zayıf bir ihtimalle ebû Hureyre’ye, büyük bir ihtimalle sonraki râvilerden birine aittir.

Hz. Peygamberin kendi sözlerini Kur’an’a arzemesiyle(!) ilgili olarak ebû Hureyre’den nakledilen bir başka hadis şöyledir: “Cennet’te (öyle büyük) bir ağaç vardır ki, binekli bir kimse yüz sene gitse gölgesinden çıkmaz” Hadis şu ifâdeyle son bulmaktadır: “Dilerseniz şu âyeti okuyunuz: ‘... ve yayılmış bir gölgede...’<sup>11</sup>”.

Bu hadisin sonunda yer alan “dilerseniz şu âyeti okuyunuz” ile başlayan kısım, Hz. Peygamber’e ait olarak düşünülecek olursa, Hz. Peygamber’in kendi sözlerini Kur’an ile irtibatlandırıldığı varsayılabilir. Ne var ki, önceki misâlde olduğu gibi, ebû Hureyre’nin bu hadisi de “es-Sahife es-Sahihâ” da, bu kısım eksik olarak yer almıştır. Demek oluyor ki, bu ifadeler Hz. Peygamber’e ait değil, ancak, sonraki râvilerden birinin idrâcidir.

Şimdi, bir an için, Hz. Peygamber’in bazı hadislerinin sonunda bu gibi ifâdeleri kullandığını varsayalım. Bu durumu, Hz. Peygamber’in kendi sözlerini Kur’an’a tasdik ettirmek istediğine yorumlamak ne ölçüde tutarlı olacaktır? Eğer, onun böyle bir kaygısı olsaydı, söylediği her sözün ardından onu tasdik eden bir ayet zikretmez miydi? Ancak, sonu bu gibi ifadelerle biten hadislerin sayısı, diğerlerine oranla oldukça azdır.

Hz. Peygamber, söz ve davranışlarının Kur’an ile irtibath olduğunu durmâdan hatırlatmak zorunda değildi. İlk müslümanlar da, onun Kur’an’ın yaşayan bir timsali olduğunu, vahyin terbiyesinden geçtiğini ve vahye ters düşmeyeceğini bizden iyi biliyorlardı. Bu nedenle, hadislerin sonunda yer alan ve Hz. Peygamber tarafından kullanıldığı var-

9 Hicri 58 veya 59’da vefat etmiş bir sahâbi olan ebû Hureyre, genç yaşta kendisiyle arkadaşlık etmiş olan Hemmâm b. Münebbih (ö.h. 101-102)’e 137 kadar hadis yazdırmıştır. Bu sahife iki nüsha halinde (Şam ve Berlin) bulunmuş ve Muhammed Hamîdullah tarafından neşredilmiştir. Hamîdullah Neşri, 1967 yılında, Prof. Dr. Talât Koçyiğit tarafından, A.Ü.İ.F. Yayınları arasında Türkçeye kazandırılmıştır.

10 Bkz. Adı geçen nüshanın Türkçe çevirisi, 84.

11 56 Vâkıa-27-34; “Amel defterleri sağından verilenlere ne mutlu! Onlar, dal bastı kirazlar, dolgun salkımlı muzlar altında ve yayılmış bir gölgede, çağlayan bir su kenarında, bitmeyen ve yasaklanmamış birçok meyveler arasında, yükseltilmiş döşeklerdedirler.” Hadis için bkz. Buhâri, Tefsir Süre Vâkıa, 1; Polat, 20; Yıldırım, 110.

sayılan ifâdelerin, hadisin Kur'an'a arzı veya Kur'an'a tasdik ettirilmesi ile hiç bir ilgisi yoktur.

Biz, Hz. Peygamber'in söz ve fiilerinden sonra hiç bir zaman âyet okumadığı kanaatindeyiz. Ancak okumuş olabileceği varsayımını da, âyetin tefsiri çerçevesinde düşünebiliriz.

Hadis'in Kur'an'a arzı konusunda Hz. Peygamber'in uygulamalarıyla ilgili verilen misâllerin geçersizliğini gösterdikten sonra, şimdi, aynı doğrultuda sahâbeyle ilgili verilen bazı misâller üzerinde durabiliriz.

### Sahabe'nin Hadisi Kur'an'a Arzetmesi

“Hadisler Kur'an'ı tefsir eder. Bu, başkalarının gibi bir tefsir değil, vahy ile teyid edilmiş Resulullah'ın açıklamasıdır. Şu halde, hadislerin, Kur'an'dan bir asla dayanması ve ona uygun olması, prensip olarak kabul edilmesi gereken bir keyfiyet olur. Bu sebeple, sahâbe devrinden beri, hadislerin Kur'an'daki mesnedlerinin araştırıldığını görüyoruz.<sup>12</sup>

Bu gibi düşüncelere, bazı yazılarda ya da sohbetlerde zaman zaman rastlamak mümkündür. Bu fikirler, bazen iyi seçilmemiş ve yetersiz misâller ile, bazen konuyla ilgisi olmayan olaylar ve uygulamalarla, kimi zaman da yanlış değerlendirilen misâllerle desteklenmeye çalışılmaktadır.

Verilen misâllerden biri, Hz. Ömer'in Fatıma binti Kays hadisini Kur'an'a arz ederek reddetmesiyle ilgilidir. Buna göre Fatıma binti Kays, kocası tarafından boşandığı zaman, resulullah'ın kendisi için suknâ ve nafaka<sup>13</sup> ile hükmetmediğini nakledince, Hz. Ömer, “unutması veya hata etmesi mümkün olan bir kadının rivayetiyle Allah'ın Kitabı'nı terketmeyiz.” diyerek bunu reddetmiştir.<sup>14</sup>

Bu misal, bize, Hz. Ömer'in Fatıma'dan gelen rivayeti Kur'an'a arz ederek reddettiğini göstermektedir. Ancak, Hz. Ömer'in âyete

<sup>12</sup> Yıldırım, 105.

<sup>13</sup> Sukna: İkametgah, yani; menzil, hâne oda gibi içinde oturulacak mahaldır. Böyle bir mahalde oturmaya da iskân denir (Bkz. Hukuku İslamiyye Kamusu, II. 445) Nafaka: Bir insanın ailesine sarf ve infak ettiği şeye denir. Fıkıh ıstılahınca; taam (yemek), kisve (elbise) sukna ile bunlara tâbi olan şeylerden ibarettir. (Age. II. 444). İslam hukukuna göre, boşanan kadımlar, belirli bir süre kocalarının evinde oturma (suknâ) ve nafaka hakkına sahiptirler (Bkz. 65. Talâk-1-7) Yukarıda zikredilen Fatıma binti Kays hadisine göre, Hz. Peygamber, kocası tarafından boşanan Fatıma için suknâ ve nafaka ile hükmetmemiştir.

<sup>14</sup> Bkz. Müslim, Talâk, II, 1114-1121, bab; 6.

dayanarak bu hadisi reddedmesi, onun sahih olmadığı anlamına gelmemektedir. Zira, Hz. Aişe'den gelen şu rivayet, Fatıma'nın doğru söylediğine işaret etmektedir: "Fatıma'nın evi kenar semtte (Medine dışında) ve ıssız bir yerde olduğu için, resulullah onun (kocasının evinden çıkmasına) ruhsat tanımıştı."<sup>15</sup>

Fatıma hadisi hadisçiler ve –Hanefiler dışında– fakihler tarafından sahih kabul edildiği gibi, bu hadisi doğrulayan başka rivayetler de vardır.

Buhari, Fatıma hadisi ile Tâlâk suresi 1. âyetini bab başlığı olarak kullanmış ve burada verdiği hadislerde Hz. Aişe'nin Fatıma'yı tenkidine yer verirken, son olarak, onun bu olayı ruhsat şeklindeki değerlendirmesini nakletmiştir. Bu nakilden Buhari'nin, Fatıma hadisini sahih kabul ettiği, ancak bunu Fatıma'ya ait bir ruhsat olarak değerlendirdiği anlaşılmaktadır.<sup>16</sup>

Müslim'in bu hadisi çeşitli yönlerden rivayet ettiği kısımda, hadislerin içeriğine uygun olarak, "üç talâkla boşanan kadın için nafaka yoktur" bâb başlığı kullanılmıştır. Bilindiği gibi, İslam hukukunda talâk, ric'î ve bâin olmak üzere ikiye ayrılır. Rivayet ettiği hadislerden anlaşıldığına göre, Müslim, nafaka ve suknâ'nın ric'î talâkta geçerli olduğu fikrindedir.<sup>17</sup>

Tirmizi, Fatıma hadisini naklettikten sonra, "bu hadis sahihtir. Sufyan es-Sevri, ebu Bekr b. ebi Cehm'den buna benzer bir hadis daha nakletmiştir." diyerek hadisin sıhhatine hükmetmektedir.<sup>18</sup> Tirmizi, bu hadisi Kitâbu't-Talâk'ta tekrar ettikten sonra, "hasen-sahih" hükmünü vermektedir. Burada naklettiğine göre; Ahmed b. Hanbel ve İshâk (b. Râ'huye), ric'at imkansız olduğu için, üç talâkla boşanmış kadının suknâ ve nafaka hakkı olmadığı kanaatindedir. Hz. Ömer ve Abdullah b. Mes'ud gibi bazı sahabiler ise aksi görüştedir.<sup>19</sup>

Ebû Dâvud da Fatıma hadisini ve Hz. Aişe'nin tenkidlerini nakletmekte ve bu rivayetleri sahih kabul etmektedir.<sup>20</sup>

Hanefi fakihler, Talâk sûresi 1 ve 6. âyelerine dayanarak üç talâkla boşanmış kadının suknâ ve nafaka hakkı olduğu kanaatindedir. Buna rağmen İmâm Mâlik ve Şâfiî, Fatıma binti Kays hadisinin bir yönünü

15 Buhari, Talâk, VI. 182-3, bâb: 41.

16 Buhari, Talâk, VI. 182-3. Bâb: 41.

17 Müslim, Talâk, II. 1114-1121, bâb: 6.

18 Tirmizi, III. 433. bâb: 38.

19 Bkz. Tirmizi, Talâk, III. 476, bâb: 5.

20 Ebû Dâvud, Talâk, II. 712-720, bâb: 39-40.

ele alarak, üç talâkla boşanmış kadının (el-Mebtûte) sadece nafaka hakkı bulunmadığı görüşündedir.<sup>21</sup>

Gerek Fatıma hinti Kays hadisinin gerek Talâk süresi 1-6 âyetlerinin tedkikinden anlaşılmaktadır ki, boşanan kadın için suknâ ve nafaka ile hükmetmek, üç talâkla boşanan kadınlara mahsûs değildir. Bu, ancak ric'i talâkta söz konusudur. Bu nedenle, hadis ile Kur'an arasında herhangi bir çatışma söz konusu değildir.

Bu misallerden bir diğeri, yine ebû Hureyre'nin her çocuk İslam fitratı üzerine doğar" hadisinden sonra "isterseniz şu âyeti okuyunuz" diyerek "yüzünü bir muvahhid olarak Din'e Allah'ın fitratına çevir ki, insanları o fitrat üzerine yaratmıştır. (30/30) âyetini okumasıdır.<sup>22</sup>

Burada, rivayet edilen hadis ile âyet arasında bir ilgi kurulmak istendiği açıktır. Ancak, bu durum, mutlak anlamda hadisin Kur'an'a arzı şeklinde değerlendirmemelidir. Belki, hadisin anlamını güçlendirmek, belki, hadisin âyetin tefsiri olduğunu göstermek için söylenmiş olabilir. Kaldı ki, ebû Hureyre'nin kendi nüshasında, bu âyet yer almamaktadır.<sup>23</sup> Bu durumda âyeti okuyanın ebû Hureyre'den sonraki bir râvi olması ihtimali de vardır. Yine de, bu hadis sonuna kadar ebû Hureyre'ye ait olsa bile, hadisin Kur'an'a arzı şeklinde değerlendirilemez.

Verilen misallerden bir başkası da, Abdullah b. Mesud'un "size bir hadis naklettiğimizde onu tasdik eden bir âyet okuruz ifadesidir.<sup>24</sup> Az hadis rivayet edenlerden (mukillûn) olmakla beraber, İbn Mesud 848 hadis rivayet etmiştir.<sup>25</sup> Ancak, rivayet ettiği hadislerin büyük çoğunluğunda herhangi bir âyeti okuduğu tesbit edilememiştir.

Bu misallerde görüldüğü gibi, bunlar hadisi Kur'an'a arzetme konusunda yeterli bir kaynak olacak durumda olmadığı gibi, iyi incellenmeden seçilmiş, yoruma açık misallerdir. Buna rağmen, bazı sahabelerin kendilerine ulaşan ve kendilerince malum olmayan hadisleri, bazen Kur'an'ın açık (sarih) bir âyetine arz ederek reddettikleri doğrudur.

21 Bkz. Tirmizi, III. 476; en-Nesefi, ebû'l-Berekât, Tefsir, 266, İst. 1984.

22 Buhâri, Tefsir Süre, Rûm, VI. 20, Müslim, Kader, had: 22.

23 Bkz. Hemmam'ın Sahifesi. 95. Lâfız bakımından bazı farklılıklar bulunmakla beraber, Buhari'de yer alan bu hadiste- ki bu Hemmam'ın nüshasından değildir- "Sonra der ki:" ifadesi yer almakta, Müslim'in rivayetinde ise, "Ebu Hureyre şöyle der:" şeklinde fâil ebû Hureyre olarak tasrih edilmektedir.

24 Bkz. Polat, 23.

25 Âşk, Nevzat, Sahâbe ve Hadis Rivayeti, 117, İzmir 1981.

Sahâbeden Hz. Aişe, Hz. Ömer, ehû Eyyüb el-Ensâri, İbn Mes'ud, İbn Abbâs gibi kimselerin bazı hadisleri Kur'an'a arz ettikleri veya rivayet ettikleri hadisleri âyetlerle pekiştirmeye çalıştıkları görülmektedir.<sup>26</sup> Fakat, sahâbenin bu uygulamaları ile ilgili elimizdeki misaller son derece sınırlıdır. Buradan anlaşılmaktadır ki:

Sahâbe, arz metodunu genel olarak uygulamamış ve bu kritere, ancak belirli şartlar altında ve diğer tenkid metodları ile birlikte başvurmuştur.

Bu durum, sözkonusu uygulamanın, bazı sahâbilerin kendi içtihadı veya şahsi tutumu şeklinde değerlendirilebilir.

Öte yandan, sahâbe tarafından arz metoduyla tenkid edilen hadisler geniş sahâbe topluluğu tarafından gelen rivayetler değil, çoğunluğun bilmediği haberlerden ibarettir.

Sahâbe, sadece arz metoduyla yetinmemiş, hepsinin ittifakla benimsediği bir metod ortaya koymamıştır.

#### Hadisçilere Göre Hadisin Kur'an'a Arzedilmesi

Hadisin uydurma olduğunu gösteren birtakım alâmetler vardır. Bunları, senedde görülen alâmetler ve metinde görülen alâmetler olmak üzere ikiye ayırmak mümkündür.

Senedde görülen ve hadisin uydurma (mevzû) olduğunu gösteren işaretler, hadisi rivayet eden râvi ile ilgilidir. İsnadda yer alan –sahâbi hariç– herhangi bir râvinin kizb (yalancılık), fisk ve bid'at, hadis uydurmak (vaddâ) gibi adâletini yok eden bir vasfa sahip olması, hadisin uydurma olduğuna işarettir<sup>27</sup>

Ancak, hadisçiler, sadece isnadda yer alan bu gibi alâmetlerle yetinmezdi. Onlara göre, bir hadisin metninde de uydurma olduğunu gösteren bazı işaretler bulunmaktadır. Hadisin Hz. Peygamber'in söylemesi mümkün olmayan şeyleri ihtivâ etmesi, his (beş duyu) ile elde edilen bilgiye ters düşmesi, sarîh sünnet ile çatışması, bir peygamberin söylemesi caiz görülmeyen şeyler ifade etmesi, tarihen sabit bir olaya ters düşmesi gibi.<sup>28</sup>

Hadisin, anlam bakımından, Kur'an'ın açık (sarîh) bir hükmüne (nass) ters düşmesi, onun uydurma olduğuna işaret eden önemli delil-

26 Bkz. Polat, 21-4.

27 Bkz. Salih, Hadis İlimleri, 225-36.

28 Bkz. İbnu Kayyim el-Cevziyye, Menâr, 50 vd.

lerden birisidir.<sup>29</sup> Zira, başlangıçta da ifâde ettiğimiz gibi, Hz. Peygamber'in kendisine vahyolunan Kur'an-ı Kerim ile çelişki ya da çatışmaya düşmesi mümkün değildir.

Burada kullanılan "Kur'an'ın sarîh bir nassı" ifadesi son derece önemlidir. Biz, bu ifâdenin önemine ileride işaret edeceğiz.

Hadis tenkidçileri, diğer metodlar yanında, hadisin Kur'an'a arzı metodunu da kullanmışlardır. "Veled-i zinâ Cennete giremez" hadisini, "kimse kimsenin günahını yüklenmez"<sup>30</sup> âyetine ters bulan İbnu'l-Cevzi, bu hadisi uydurma olduğuna hükmetmiştir.<sup>31</sup> İbnu Teymiyye, "ashabıma küfretmek affedilmeyecek bir günahdır" hadisini, "Allah, kendisine şirk koşulmasını affetmez. Bunun dışındakileri dilediği kimse için afveder"<sup>32</sup> âyetini ölçü alarak reddedmiştir.<sup>33</sup> "Kırk yaşından önce kendisine peygamberlik verilmiş hiç bir nebî yoktur" şeklindeki hadis, Aliyyu'l-Kaari tarafından Kur'an'a arzedilmiş, "biz ona (Yahya) çocukken Hüküm vermiştik"<sup>34</sup> âyeti ile çatıştığı için uydurma hükmü verilmiştir.<sup>35</sup>

Bu misallerin sayısı daha da çoğaltılabilir. Ancak, burada vurgulanması gereken nokta şudur: Ehli hadis, hadis tenkidinde -gerek teorik plânda gerek uygulamada- arz metodunu kullanmıştır. Mevzuat kitapları bunu açıkça göstermektedir. Doğrusu, hadisçilerin hadis metnine hiç önem vermedikleri ve sâdece hadisin isnâdı üzerinde durdukları iddiası şayet bazı müsteşriklerin yaptığı gibi kasıtlı bir tavır değilse, hadis kültürüne vakıf olmayanların cehâletinden ibadettir.

### Arz Hadisi ve Sıhhati

Yukarıda, hadis ve sünnet ile Kur'an arasında bir çelişme (ihtilâf) veya çatışmanın (teâruz) sözkonusu olmayacağını; buna bağlı olarak, Hz. Peygamber'in kendi sözlerini Kur'an'a arzetmek gibi bir kaygı taşımadığını; mâmafih, sahâbenin zaman zaman ve bazı durumlarda arz metodunu tatbik ettiğini; ehl-i hadisin de aynı doğrultuda hareket ettiğini belirtmiştik.

29 İbnu Hacer, Nuzhetu'n-Nazar, 45; Nuket, II. 846; Edip Sâlih, Lemahât 314; Accâc, Usûl, 432; Kâsımî, Kavâid, 151; Tahhân, Teysir, 89.

30 6-En'am-164.

31 İbnu'l Cevzi, Mevzûât, III. 111.

32 4-Nisâ-48.

33 Bkz. Dumeyni, Mekâyis; 122.

34 19-Meryem-12.

35 Aliyyu'l-Kaari, el-Mevzuatu'l-Kübra, 309-10.

Bütün bunlar bir yana, sırf hadisin Kur'an'a arzı metodunu haklı çıkartmak gâyesiyle Hz. Peygamber'e hadis bile isnâd edilmiştir. Bu hadise göre Hz. Peygamber şöyle buyurmaktadır.

“Size benden bir hadis ulaşırsa, onu Allah'ın Kitabı'na (Kur'an'a) arzediniz. Eğer, Allah'ın kitabı'na uygun düşerse onu ben söylemişimdir (onu almız) Eğer, Allah'ın Kitâbı ile çelişirse onu ben söylememişimdir.”<sup>36</sup>

Muteber hadis koleksiyonlarında yer almayan bu hadis, Hanefi fakihler ve bazı Mâlikîler tarafından sahih kabul edilmiştir. Daha önce de belirttiğimiz gibi, Serâhsî, hadisteki inkıtâ'yı (kopukluk) ikiye ayırdıktan sonra, hadisin Kur'an'a teâruzunu ilk kısımda ele almaktadır. Ardından, meşhur arz hadisini delil olarak nakletmekte ve “çünkü kitâb kesindir. Haber-i Vâhid'in resulullah'a ulaşmasında ise şüphe vardır. Bu ikisinden birini tercih etme durumunda, kesin olan almır ve şüpheli olan terkedilir”<sup>37</sup> demektedir. Serahsi'nin, burada haber-i vâhid ifadesini kullanmış olması, Kur'an ile çatıştığı mütevâtirin değil ahâdın reddedileceğini göstermektedir. Zira Hanefiler de dahil tüm İslâm âlimleri, mütevâtir haberin Kur'an'ı tahsis, tahdîd ve takyîd ettiği yada ona ziyâdeliklerde bulunduğu ittifak halindedir.

Bir Mâlikî olan Şâtıbî de arz hadisini müdafaa etmektedir. Buna dair muhâliflerinin itibarızlarını cevaplarken, arz hadisini doğrulayıcı olduğuna inandığı bazı hadis<sup>38</sup> ve âyetleri delil getirmektedir. Bir yerde şöyle demektedir: “sözkonusu hadiste (arz hadisi) açıklandığı gibi, her (sahih) hadisin Allah'ın Kitabı'na uygun olması gerekir. Senedi sahih olsun veya olmasın, bu hadisin mânâsı sahihtir.”<sup>39</sup>

Tesbit edebildiğimiz kadarıyla, ehli hadis arasında arz hadisini sahih kabul eden el-Hatibu'l Bağdâdi olmuştur. Ona göre, Hz. Peygamber'in bu ifadeleri, münker ve mustahil (imkansız) hadislerin kabul edilmemesini öğütlemektedir.<sup>40</sup>

Hanefiliğin kurucusu kabul edilen ebû Hanife de arz metodunu kabul etmiş ve uygulamada da bunu açıkça göstermiştir. Ondan sonra gelen Hanefi usûlcüleri ebû Hanife'nin izinden yürümüşler ve hadisi

36 Şâtıbî, Muvâfakât, IV. 18: Bu hadis, çok küçük lâfız farklıkları ile rivayet edilmişse de, anlam bakımından yukarıdaki gibidir.

37 Serahsi, I. 364-5.

38 Bu hadisler ileride ele alınacaktır.

39 Şâtıbî, Muvâfakât, IV. 21.

40 Bkz. Bağdadi, Kifâye, 603.



Kur'an'a arz metodunu sistemleştirmişlerdir. Ancak, bu mesele, Serahsî'den bahsederken işaret ettiğimiz gibi, haber-i vâhid ile ilgilidir.<sup>41</sup>

Şâfiî, bir muhalifiyle sünnet ve hadis konusunda giriştiği bir tartışmada arz rivayetini şöyle eleştirmektedir: “Ona dedim ki; Herhangi bir konuda hadisi sabit olan, hiçbir kimse bu hadisi rivayet etmemiştir. (. . . .) Bu, aynı zamanva meçhûl bir şahıstan gelmiş munkatı bir rivayettir. Biz, hiçbir hususta böyle bir rivayeti kabul etmeyiz.”<sup>42</sup>

Şevkânî, bu hadisin sıhhatiyle ilgili şu açıklamayı yapmaktadır: “Hattâbi bu hadisi zındıkların uydurduğunu söylemiş ve ‘bana Kitab ve onun benzeri verildi’ hadisi ile reddedmiştir. Sağâni de aynı şeyi söyler. Bence, Zehebî'nin naklettiği gibi, bu hadisi uyduranların zındıklar olduğunu Hattâbi ve Sağâni'den önce Yahya b. Main söylemiştir. Bu hadisin uydurma olduğunun delili yine kendinde mevcuttur. Zira, bu hadisi Kur'an'a arzettiğimizde, Kur'an'a muhalif olduğunu görürüz. Yüce Allah, Kitâbında ‘resûl size neyi verirse onu alın, sizi neden nehyettiyse ondan kaçının’ buyurmaktadır. Bu gibi âyetler çoktur.”<sup>43</sup>

İbnu Abdilberr de hadisin sahih olmadığını şöyle belirtmektedir: “Allah, resûlüne itâatı ve ona uymayı, tıpkı Kitâbı'na uymamızı emrettiği gibi özlü ve mutlak bir şekilde emretmiş, hiçbir kayıtlamaya gitmemiştir. Bazı sapıkların dediği gibi, ‘Kitâb’a uygun olanı almız’ dememiştir. Abdurrahman b. Mehdî, bu hadisi zındıkların ve Haricilerin uydurduğunu söylemiştir. Bu hadisteki lâfızlar, sahih hadisi sahih olmayanından ayırmakta (üstad olan) âlimlere göre, resûlullah'a ait değildir. Bir grup âlim, bu hadisi Kur'an'a arzetmişler ve bizzat bu hadisin Kur'an ile çeliştiğini ortaya çıkarmışlardır. Zira, Allah'ın Kitâbı'nda ‘Kitâb’a uygun düşenler dışında resûlullahtan gelen hiçbir hadisin kabul edilmeyeceğinden’ bahsedilmemektedir. Bilâkis, Kur'an'da bulduğumuz kadarıyla resulullah örnek olarak gösterilmekte, ona itaat emredilmekte ve her hâl u kârda onun emrine muhâlefet etmekten kaçınmak gerektiği zikredilmektedir.”<sup>44</sup>

Kurtubî, hadisi Kur'an'a arzetmeye gerek olmadığını belirttiikten sonra, sözkonusu arz hadisini zikretmekte ve “bu, aslı olmayan batıl bir sözdür” hükmünü vermektedir.<sup>45</sup>

41 Bkz. Bkz. Ünal, 87-92.

42 Şâfiî, 225.

43 Şevkânî, Fevâid, 291.

43 Şevkânî, Fevâid, 291.

44 İbnu Abdilberr, Câmî', II. 233-4.

45 Kurtubi, Tefsir, I. 38.

Son devir din âlimlerimizden A. Hamdi Akseki, arz hadiseyle ilgili kanaatlarını belirtirken şöyle demektedir: “Vaktiyle Havâriç denilen ve Hz. Ali’ye karşı gelen fırka, ‘Allah’ın kitabı bize yeter’ diyerek Peygamber’in sünnetini tanımamak istemişlerdi.

Havâriç tıynetinden olan bazı kimseler de, kötü bir fikir ile: Müslümanlığın kitabı Kur’an’dan ibarettir, biz, yalnız Kur’an’ı tanırız, Kur’an’da olmayanları kabul etmeyiz, derler.

Bunlar hadisin dahih olup olmadığını da, Kur’an’a uygun olup olmaması ile ölçüyorlar. Eğer hadis Kur’an’a muvâfık ise, yani hadis ile tesbit edilen hüküm Kur’an’da aynen varsa o hadis makbuldür, sahihdir, yoksa sahih değildir, derler. Bu hususta Peygamber’den rivayet edilen şu hadis ile de ihticâc etmek isterler:

“Muhakkak siz benden sonra ihtilafa düşersiniz, aranızda fikir ayrılıkları çıkar; öyle ise benden size bir hadis rivayet edildiğinde, onu Allah’ın Kitabı’na arz ediniz, Onunla karşılaştırınız, Ona muvâfık olan bendendir, muâfık olmayan benden değildir.”

Sevban (Ö. h. 54) den rivayet olunan bu söze Peygamber’in hadisi nazarıyla bakaçak olursak, Kur’an’ı Kerim’de açık olarak bulunmayan bir hükmü ihtivâ eden hadislerin hiç biri Peygamber’den değildir, diye hükmetmek lâzımdır. Bu ise dinî yıkmaktan başka birşey değildir.”<sup>46</sup>

Yukarıdaki açıklamalardan anlaşıldığına göre, arz hadisinin uydurulması zındıklar ve Haricilere nisbet edilmektedir. Ancak, çağdaş araştırmacılardan Sıbâî, Hâricilerin hadis uydurma faaliyetinde yer alamayacağı kanaatinde olduğundan, bu hadisin de onlar tarafından uydurulmuş olabileceğine ihtimal vermemektedir.<sup>47</sup> Bu konuda aynı delilleri kullanan Accâc da, yine aynı gerekçelerle arz hadisinin Hariciler tarafından uydurulduğu iddiasını kabul etmemektedir.<sup>48</sup> Ancak, her iki âlimin asıl üzerinde durdukları husus, Haricilerin hadis vaz’ındaki rolüdür. Onlara göre, Hariciler, hadis uydurmamışlardır. Yoksa, asıl gayeleri, sözkonusu arz hadisinin sahih olduğunu ispatlamak değildir.

Abdurrahman b. Mehdî ve İbnu Maîn gibi âlimlerin, arz hadisinin zındıklar tarafından uydurulmuş olduğu şeklindeki hükümleri yanlış sayılmamalıdır. Zira, bizzat bu hadisin Kur’an’a aykırılığı bir tarafa,

46 Akseki, Riyâzu’s-Sâlihîn Tercemesi, I/ XX-XXI.

47 Sıbâî, 82.

48 Accâc, Sünne, 205-6.

tatbikatından doğan mahzurlar da ortadadır. Bunu Hariciler uydurmuş olsa bile, iyi niyetli kimseler tarafından uydurulduğu da söylenemez.

Her şeyden önce belirtmek gerekir ki, Hz. Peygamber hayattayken hadis veya sünnet ile Kur'an'ın çelişmesi ya da çatışması mümkün değildir, yani, bu iki şer'i kaynak arasında bir zıtlık vâkıada yoktur. O halde, Hz. Peygamber'in hiç gereği yok iken böyle bir ifade kullanmış olması çok zavıf bir ihtimaldir. Aslında, hadis ile Kur'an arasındaki çatışma, hadis uydurma faaliyetinin başladığı sonraki dönem ile uydurmacılığın büyük bir ivme kazandığı ikinci asrın problemidir. Sahâbenin bazı hadisleri Kur'an'a arz ettiklerini biliyoruz. Bu metodu takib eden kimseler, onu hadisleştirmek ihtiyacı hissetmiş olabilirler.<sup>49</sup>

Arz hadisini sabih kabul edenler, bu hadisin Kur'an'a uygunluğunu göstermek için çeşitli âyetler zikrederken<sup>50</sup>, başka hadislerle de destekleme gayreti içerisine girmişlerdir. Bunlardan birinde Hz. Peygamber şöyle buyurmaktadır:

“Size, aklınızın yatacağı ve kerih görmeyeceğiniz bir hadisim ulaşırsa, ben söylemiş olsam da olmasın da onu tasdik ediniz. Ben münker bir söz söylemem. Size aklınızın yatmayacağı ve kerih göreceğiniz bir hadisim ulaşırsa, onu yalanlayınız. Zira ben münker ve garip söz söylemem”.

Suyuti'nin naklettiğine göre, Beyhaki bu rivayet için şöyle demektedir: “İbnu Huzeyme bu hadisin sıhhati hakkında, yeryüzünün doğusunda ve batısında, İbnu ebi Zi'b'in bu hadisini Yahya b. Adem'den başka hiç kimsenin rivayet ettiğini görmedik. Hiçbir hadis âliminin ebû Hureyre'den böyle bir rivayeti sabit kabul ettiğini görmedim” Yine Beyhaki'den yapılan nakle göre, “Buhari, bu hadisin ebû Hureyre'den zikredilmesini vehm” olarak nitelendirmektedir.<sup>51</sup>

Bu örnek dışında, arz hadisini destekleyen başka hadisler de rivayet edilmiştir. İsnâdı yönünden olduğu kadar metin yönünden de hatalı, son derece muğlak ve karanlık olan bu hadislerin sıhhati son derece şüphelidir.<sup>52</sup>

49 Mesela, Bkz. Ünal, 90.

50 Mesela, bkz. Şâtıbî, Mvâfakat, IV. 22.

51 bkz. Suyûti, Miftâhu'l-Cenne, 14. Bu hadis, sufiler tarafından son derece keyfi olarak yorumlanmıştır Genelikle sufilerin dilinde dolaşan bir hadistir. (Bkz. Tirmizi, Nevâdir, 59. vd.)

52 Bu hadsler ve tenidleri için bkz. Suyuti, Miftâh, 12 vd İbnu Hzm, İhkam, cüz: II. 76 vd; Sehavî. Mekâsid, 37; Heysemî, Mecmau'z-Zvâid, I. 149-50; Keşfu'l-Estâr, I. 105-6; Aclûni, Keşf, I. 89-90; Şevkânî, Fevâid, 81; Suyuti, Leâlin I-214-4; Ken'âni, Tenzih, I 264-5; İbnu'l-Cevzi, I 257-8.

### Arz Metodunun Eksiklik ve Sakıncaları:

#### a- Hadis Her Zaman Kur'an'a Dönmez

Hadisin sıhhatini tesbit etmek için Kur'an'a arz etme fikri, kaynağını hadis (ve sünnetin) Kur'an'a döneceği (râci olacağı) düşüncesinden almaktadır. Her ne kadar, Kur'an-ı Kerim her şeyi ihata edici (6/38) ve her şeyi açıklayıcı (16/89) olarak vasıflandırılmışsa da, Kur'an'ın insan davranışlarıyla ilgili veya metafizik alana dair detaylı ve hatta özlü bilgilerin tümünü vermediği bir gerçektir. Başka bir deyişle, Kur'an, hükümleri ve yaptırımları itibari ile olduğu kadar, tabiatüstü olaylar açısından da temel bir takım açıklamalarla yetinmiş, hiç bir bilgi türünü eksik bırakmamak gibi bir gâye edinmemiştir. Yüce Allah, böyle yapmakla, insanoğlu için çok geniş bir bilgi edinme, düşünme ve davranışlarını düzenleme yetkisi tanımıştır.

Hız. Peygamber'e gelen vahy, geniş anlamda düşünülürse, Kur'an ile sınırlı değildir. Vahyin boyutları Kur'an'ı da aşarak, Hız. Peygamber'in tebliğ etmekle yükümlü tutulduğu her hususu kuşatır. Bu bakımdan, İslam denilince sadece Kur'an değil, fakat onunla beraber Hız. Peygamber'in tüm hayatı da anlaşılmaktadır. Böylece, bu iki kaynak, insan hayatını kuşatan bir genişliğe ulaşmaktadır.

Hız. Peygamber, Kur'an'ın yaşayan bir örneği olduğu gibi, insan olması hasebiyle çok geniş bir ifade, davranış (amel) ve ruhi derinliğe sahiptir. Peygamber olması itibari ile de, diğer insanlardan ayrı olarak, fazladan bir bilgi kaynağına (vahiy) sahiptir.

Bu hususlar kabul edildiği takdirde, Hız. Peygamber'in bütün söz ve fiillerini Kur'an ile irtibatlandırmaya çalışmak doğru olmayacaktır.

Konuyu açabilmek için bazı misaller üzerinde duralım.

Kur'an'ı Kerim, nikahlanması haram olan kimseleri tek tek saymak suretiyle belirlemiştir. (4/23) Ancak Kur'an'da zikredilmemiş olmakla beraber, Hız. Peygamber "bir kadın ile halasının yada teyzesinin aynı erkeğin nikahı altında tutulmasını (toplanmasını) "haram kılmıştır.<sup>53</sup> Daha çarpıcı bir misal, yenilmesi haram kılınan şeylerle ilgilidir. Kur'an-ı Kerim bu konuda şöyle buyurmaktadır: "De ki: Bana vahyolunanlar içinde ölü eti, akıtılmış kan, domuz eti- ki şüphesiz pisliktir- ve Allah'tan başkası adına fisk olarak boğazlanan hayvan dışında yenilmesi

53 Müslim, Nikah, II. 1628-30, bâb: 4.

haram kılınmış bir şey bulamıyorum..." (6/145). Fakat Kur'an'ın bu sınırlandırmasına rağmen, Hz. Peygamber ehli eşek<sup>54</sup> ve yırtıcı (hayvan) etinin<sup>55</sup> yenmesini haram kılmıştır.

Bu misallerde, sünnetin hüküm koymada müstakil bir teşri kaynağı olabileceğini ve bazı noktalarda Hz. Peygamberin Kur'an'a ziyâdeliklerini görmekteyiz. Birinci misalde Kur'an evlenilmesi haram kılınmaları belirlediği halde, resulullahın buna ilavede bulunması, sünnet ile Kur'an arasında bir çatışma veya ihtilâfın olduğu anlamına gelmez. İkinci misalde, âyette zikredilenler dışında kalanların yenebileceği açıkça anlaşılmaktadır. Bu durumda, ehli eşek ve yırtıcı hayvan etini haram kılan hadis, zâhiren Kur'an ile çelişkili görmektedir. Halbuki, "bu hadis ile âyeti cem'etmek, çatışmaya hükmetmekten daha uygundur. ... Hz. Peygamber, o zamana kadar, söz konusu âyetteki hususlar dışında haram kıldığı kendisine vahyedilmiş herhangi bir şeye rastlamamıştır. Bu âyetin bildirmediği yeni bir şeyin haram kılındığının Hz. Peygambere vahyedilmesini imkansız kılmaz."<sup>56</sup>

Bu çerçevede diyebiliriz ki, Hz. Peygamber'in Kur'an'a ilâve hükümler getirmesi, Kur'an'a arz metodunun dışında tutulmalıdır.

Hz. Peygamber'in Kur'an dışındaki teşri yetkisini gösteren bu hususların yanı sıra, onun geçmiş ve geleceğe dair verdiği bazı gaybî haberleri de aynı düzlemde ele alınabilir. Bunların da sahih olup olmadıkları, Kur'an'a arz metodu ile kesin şekilde anlaşılamaz. Hz. Peygamber'in geçmiş Peygamberlerle ilgili haberleri, kıyâmetin âlâmetleri olarak kabul edilen Ye'cüc ve Me'cüc, Dâbbetu'l-Arz, gibi geleceğe ait haberleri çoğu zaman Kur'an-ı Kerim ile örtüşmektedir. Ancak, bu haberler içerisinde sahih olanlar bulunduğu gibi, uydurma olanları da vardır. Bunların yanında, Kur'an'da bahsedilmeyen ama sahih hadisler tarafından açıklanan kıyamet âlâmetleri de söz konusudur. Meselâ, meşhur Cibril hadisinde, "cariyenin efendisini doğurması, fakir sığır çobanlarının bina yapmada birbiriyle yarışması"<sup>57</sup> kıyamet âlâmeti olarak gösterilmiştir. Kur'an'da bu konuda bir açıklama yapılmadığı için, bu hadisin sıhhatini arz metodu ile tesbit etmemiz söz konusu değildir.

Gerek hukuki alanlarda, gerek âhlâki ve gerekse metafizik alanlarda Hz. Peygamber'in Kur'an'a râcî olmayan birçok söz ve fiil buluna-

54 Bkz. Bağdadi, Kifaye, 39-41; Kurtubi, Tefsir, III, 117.

55 Bkz. Kurtubi, Tefsir, VII, 118.

56 ed-Dumeyni, Misfer Azmuddin, Mekayis Nakdi Mutûni's-Sünne, 73. Riyad 1404/1984.

57 Buhâri, İman, I. 18 bâb: 37.

bilmektedir ki, bunların saihhatinin tesbitinde arz metodu tam bir ölçü olmamaktadır.

*b- Uydurma Hadislerin Çoğu Kur'an'a Uygun Düşer*

Hadislerde vaz (uydurma) hareketleri incelendiğinde görülür ki, hadis uyduranlar, bunu gelişi güzel bir şekilde yapmıyorlardı. Hadis uyduranlar, İslam'ın temel ilkelerini, Kur'an'ı, hadis tarihini ve isnadlarını biliyorlardı. Bu kimseler, siyasi, itikâdi v.b. nedenlerle hadis uydurmuş olsalar bile, bu temel ilkelerle çatışmamaya dikkat ediyorlardı. Daha açık söylemek gerekirse, üretilen hadislerin önemli bir kısmı Kur'an ile çatışacak unsurları ihtiva etmiyordu. Bu konuda verilebilecek en güzel misalleri, terhib (kötülükten uzaklaştırma) ve terğib (iyiliğe yöneltme) niyetiyle uydurulan hadisler teşkil etmektedir. Bu hadislerin gayesi ile Kur'an'ın gâyesi arasında bir paralellik bulunduğu her zaman görülebilmektedir.

Hz. Peygamber'den nakledilen "İlim Çin'de bile olsa alınır. İlim talebi her müslümana farzdır" hadisinin Kur'an'a ters düşmediği açıktır. Zira Kur'an'ın ve Hz. Peygamber'in düşünmeye, öğrenmeye ne kadar büyük bir önem verdiğini biliyoruz. Kur'an ile uygunluğuna rağmen bu hadis uydurma kabul edilmiştir.<sup>58</sup> İlimin ve ilim adamlarının faziletleri konusunda uydurulan hadislerin çoğu, Kur'an ile çelişmemelerine rağmen sahih değildir.

Atasözleri gibi söyleyeni belli olmayan hikmetli ifadeler, bir toplumun tarih içerisindeki tecrübelerinden oluşan evrensel gerçekler, sözlü birer ifade şeklinde hadisleştirilerek Hz. Peygamber'e atfedilebilmektedir. Meselâ, Muhammed b. Said el-Ürdüni'den nakledilen şu itiraf, bunu açıkça göstermektedir: "Güzel bir söze rastladığımızda bir isnâd ekleyip (Peygamber'e izâfe etmekte) sakınca görmezdik."<sup>59</sup> Bu gibi hadisler ile Kur'an arasında bir çelişki bulmak da hemen hemen imkansızdır. Meselâ, Türkçemize de girmiş bulunan "söz gümüş ise sükût altındır" atasözü, hadisleştirilerek Hz. Peygamber'e atfedilmiştir.<sup>60</sup> Mânâ bakımından doğru olan bu söz, lâfız bakımından Hz. Peygamber'e ait değildir.

Mevzuat kitapları incelendiğinde, uydurma olarak kabul edilen hadislerin mânâ bakımından doğru olduğunun belirtildiği görülmek-

58 İbnu'l-Cevzi, ebu'l-Ferec (597), Kitabu'l-Mevzuât, I, 215-16, Medine 1386/1966.

59 Şâtıbi, i'tisâm, II, 311.

60 Aliyyu'l-Kaari, Mevzuâtü Aliyyi'l Kaari Terceme, Çev: A. Serdaroğlu, 48. Ank. 1966.

tedir. Meselâ "Gıda maddelerini tok eden kimse gazaba uğrar" hadisi için "lâfız bakımından hadis değil, fakat ,muhtekir mel'undur' rivayetine uyduğu için mânâ bakımından sahihtir" hükmü verilmiştir.<sup>61</sup> Bu nedenledir ki, bazı hadislerir değerlendirilmesinde "bu hadis uydurmadır, ancak, mânâsı doğrudur" gibi ifadelere sık sık rastlanılmaktadır.

Bütün bu misaller, bize, uydurma hadisler ile Kur'an ve diğer hadisler arasında bir anlam birliği olabileceğini, ancak bunun hadisi sahih kılmayacağını göstermektedir.

O halde, burada, son derece önemli bir noktanın altını çizmeliyiz. Uydurma bir hadisin Kur'an ile çelişmesi diye bir şart olmadığına göre, Kur'an'a arzettiğimizde O'na uygun düşen bir hadis için "sahihtir" hükmünü veremeyiz. Böyle bir durumda, arz metodunun hiç bir fonksiyonu olamayacağı gibi, Kur'an'a uygun düşen bir hadise bu uygunluğundan dolayı "sahih" demek, uydurma bir hadisi sahih kılmak demek olacaktır.

#### *c- Hadisin Kur'an Karşısındaki Konumu Çatışmayı Ortadan Kaldırır*

Kur'an'ın Kerim'in emir ve nehiyleri bazen umumi lafızlarla gelmiş ve hadis (veya sünnet) tarafından tahsis edilmiş olabilmektedir. Umumunun tahsisi, Kur'an ile çatışma kabul edilemeyeceği için, arz metodunun dışında bırakılmalıdır. Meselâ, mirasın paylaşılması ile ilgili olarak inen âyetler (4 / 11-12) farz sahiplerini umumi lafızlarla belirlemektedir. Âmm olan bu âyeti, müstakil bir lafız olup zaman bakımından onunla aynı bulunan şu meşhur iki hadis tahsis etmiştir: "Katil için mirastan hisse yoktur"<sup>62</sup> "İki ayrı dine mensup olanlar birbirine mirasçı olamaz."<sup>63</sup> Âyete dikkat edildiğinde hadiste sözü edilen istisnaların yer almadığı görülmektedir. Böyle bir durumda, âyet ile hadis arasında herhangi bir çatışmadan bahsedilemez.

Bir başka misal, reem olayı ile ilgilidir. Kur'an-ı Kerim, zina eden erkek ve kadına yüz deynek vurulması hükmünü getirmiştir. (24 / 2) Buna rağmen, Hz. Peygamber'in evli olduğu halde zina eden kimseleri recmettiğini biliyoruz.<sup>64</sup> Hz. Peygamber'in bu uygulaması, âyetteki

61 Aliyyu'l-Kaari, Age. 63.

62 İbn Mâce, Diyât, II. 883-4, bâb: 14.

63 Buhari, Feraiz, VII. II, bâb: 26.

64 Buhari, Hudûd, VII. 21. bâb: 21.

hükümün umumi lafızla gelmiş olmasına rağmen- bekârlara has olduğunu göstermektedir. Yine, Hz. Peygamber'in bu konudaki uygulamalarından, âyetin mecnûn (deli) olan kimseyi havî olmadığı, yani, zina eden mecnûn için ne celde ne de recm uygulanmayacağını anlamaktayız.<sup>65</sup> Âyetin celde emrine rağmen Hz. Peygamber'in evliler için recm uygulamasının Kur'an ile hadisin çatışması muvacehesinde ele alınması, çok garib telâkkilere sürükleyebilmektedir.<sup>66</sup>

Burada, Fatıma binti Kays hadisi ile Talâk sûresi I. âyeti arasındaki irtibatın hatırlanmasında fayda vardır. Bu iki nass arasında bir çatışma olmadığını, sükna ve nafakanın ric'i talâk ile boşanmış kadına mahsus bulunduğunu ve üç talâk ile boşanmış kadına suknâ ve nafaka ile hükmedilmeyeceğini, Fatıma hadisinden anlamaktayız ki, bu da hadisin âyetin umumunu tahsis ettiğini göstermektedir.

Kur'an-ın mutlak lafızıyla emrettiği ancak sünnetin mukayyed kıldığı durumlar da, sünnetin Kur'an karşısındaki konumu itibarıyla, arz metodunun sınırları dışında kalmaktadır. Kur'an'ın hırsızlık suçu için getirdiği hüküm el kesme cezasıdır. (5 / 38) Ancak, Kur'an'ın mutlak lafızla emrettiği el kesme cezası, sünnet tarafından "sağ elin kesilmesi" ile takyid edilmiştir.<sup>67</sup> Yine, kasten yemin edip bunun sorumluluğundan kurtulmanın kefâreti on fakiri doyurmak, giydirmek, köle azâd etmek veya üç gün oruç tutmak (5 / 89) şeklinde belirlenmiştir. Tutulması gereken orucun "peş peşe üç gün" olarak takyid edilmesi ise hadis tarafından tespit edilmiştir.<sup>68</sup> Bu misâllerde, ne âyetin "el-yed" lafzının "sağ el" şeklinde takyidi ne de "üç gün" ibâresinin "peşpeşe üç gün" olarak takyidi hadis ile âyetin çatışması değil, ancak, mutlak hükümün hadis tarafından takyididir. Bu nedenle arz metodu kapsamına girmez.

#### *d- Hadis Kur'an'ın Açık ve Kesin Nassına Arzedilmelidir*

Arz metodunda dikkati çeken önemli bir nokta, hadisin Kur'an'ın sarıh (açık ve kesin) bir âyetiyle karşılaştırılmasıdır. Özellikle günümüzde, hadisin Kur'an'ın ruhuna uygunluğundan bahsedilmektedir. Yani, arz metodu ile, hadisi açık ve kesin anlamlı bir âyete arz etmek yerine, Kur'an'ın ruhu deyimiyle ifade edilen ve içeriği fertten ferde değişen şeye (!) arzetmek kastolunmaktadır. Böylece, Allah'tan geldiğine

65 Buhâri, Hudûd, VIII. 21-2, bâb: 22.

66 Bkz. Özkan, Ercüment, Kur'an ve Sünnet (Soruşturma -2) 92. İst. 1987.

67 Bkz. Abdulhâhk, Abdulgâni, el-İmamu'l-Buhâri ve Sahihuhu, 25. Cidde 1405/1985.

68 Bkz. Abdulhâhk, 25.



inandığımız Kur'an ile onu okuyan ferдин kişisel (subjective) düşüncesini birbirine karıştırmaktadır.

Herşeyden önce, Kur'an'ın ruhu deyimi, büyük bir mânâ taşıyor görünse bile, içeriği oldukça karmaşık bir slogan mahiyetindedir. Kur'an'ın ruhu ile kastedilen ne olduğu sorusu, her halde, bu sloganı kullananlarca da cevaplandırılmaz. Diğer taraftan, eğer bununla- tabir yerindeyse- Kur'an ile haşır neşir olanların ulaştıkları genel çerçeveye kastediliyorsa, malumdur ki, bu genel çerçeve tamamen olmasa bile büyük ölçüde kişisel (subjective) olacaktır. Yani, biz, hadisleri Kur'an'ın ruhu çerçevesinde değerlendirdiğimiz zaman, acaba onu gerçekten sırf Kur'anî nass ışığında mı ele almaktayız, yoksa, Kur'an üzerindeki kendi yorumlarımıza göre mi değerlendirmekteyiz?

Bizim, Kur'an'dan elde ettiğimiz genel ölçülerimizde, içerisinde yaşadığımız çağın değer yargıları, sosyal, siyasi psikolojik v.b. şartların izleri açıkça görülmektedir. Bu nedenle, her birimizin Kur'an hakkındaki genel kanaati diğerinden farklıdır ve böylece, birimizin sahih dediği hadise diğerinin uydurma hükmünü vermesi daima söz konusudur.

Çağdaş insanın zihniyetinin en ayırıcı özelliği, akılcı (rasyonalist) ve gerçekçi (realist) olmasıdır. Günümüz insanının akılcı bir özelliğinin olması, düşünen ve akıl yürüten olması değil, aklın kavrayamadığı şeyleri gerçek dışı kabul etmesidir. Realist olması ise, gerçekler dünyasını duyuları ile kavrayabildiği âlemden ibâret görmesidir. Bu iki kavramın (rasyonalist ve realist) felsefi içeriği ne olursa olsun, çağdaş insanın vardığı veya vardırılmak istendiği nokta budur.

Eğer bu zihniyetin sahibi inanmayan yada inancı zayıf bir insan ise, hadislerde yer alan geçmişe ve geleceğe ait gaybî haberler- meselâ, geçmiş ümmetlerin kıssaları, kıyamet haberleri gibi- ile hadislerde anlatılan metafizik gerçekler- meselâ, Cennet ve Cehennem tasviri, Meleklerin durumu gibi- onun için birer mit veya esâtiru'l-evvelinden başka bir anlam ifade etmez.

Eğer bu zihniyetin sahibi inançlı bir insan ise, bilgisi nispetinde, hadislerde ve hattâ Kur'an'da yer alan bu gibi haber ve olguları aklı- leştirmeye ve soyutlaştırmaya çabalar. Nitekim, sembolik tefsir anlayışı bu zihniyetin bir ürünüdür.

Günümüz insanına giydirilen bu zihniyetin, meselâ bin dört yüz yıl önceki insanın zihniyetinden daha üstün, daha ideal, daha gerçekçi ve daha doğru olduğunu nasıl ileri sürebiliriz? Bakış açısını bu zihniyetin oluşturduğu insanın, Kur'an'ı ve O'nun ruhunu öncekilerden daha iyi

anlayıp kavradığını nasıl kabul edebiliriz? Bu zihniyetin ürünü olan günümüz insanın, Kur'an'ın ruhu ile çelişkili bularak reddettiği hadislerin sıhhatinden nasıl şüphe edebiliriz? Asıl tenkid edilmesi gereken, bu insanların Kur'an'ın ruhuna arz ederek reddettikleri hadisler midir, yoksa, Kur'an'a ve hadislere yaklaşırken tesirinde hareket ettikleri akılcı ve realist zihniyetleri midir?

Kısaca belirtmek gerekirse, biz, Kur'an'ın ruhu kavramını spekülasyona açık, içeriği meçhul ve elastiki bir kavram olarak kabul etmeliyiz. Bu nedenle, hadisler, Kur'an'ın ruhuna(!) değil, açık ve kesin (sarih) nassına arz edilmelidir.

*e- Kur'an ve Hadis Çatıştığında Aralarında Cem'veya Te'lif İmkânı Bulunabilir*

Dini nasslar arasında zahiri çatışmaların ortaya çıkması her zaman için mümkündür. Ancak, bu çatışma gerçek (hakiki) değil zahiridir. Bu durum, âyetlerin kendi aralarında da söz konusu olabilmektedir.

"Eğer (bu Kur'an) Allah'tan başkası tarafından gelmiş olsaydı, (inkarcılar) Onda birçok ihtilaflar bulurlardı" (4/82) âyeti, Kur'an'ı Kerim'in kendi içerisinde çatışmaya düşmediğini kesin olarak açıklamaktadır. Bu nedenle, âyetler arasında zaman zaman görülebilen çatışmalar, hakiki değil zahiri çatışmaya hamlolunmuş ve bu âyetlerin arasında cem' veya te'vil yoluna gidilmiştir. İçki ile ilgili âyetler bu konuda güzel bir misal teşkil etmektedir.

"Hurma ve üzüm ağaçlarının meyvelerinden içki ve güzel bir rızık elde edersiniz. İşte bunda, düşünen bir topluluk için âyetler vardır" (16/67)

"(Ey resûlüm) sana şarap ve kumarı sorarlar. De ki: Onlarda hem büyük bir günah (zarar) hem de bir takım faydalar vardır" (2/219)

"Ey imân edenler! Şarap, kumar, putlar ve fal okları Şeytan işi pisliklerdir. Bunlardan kaçınınız ki kurtuluşa eresiniz." (5/90)

Birinci âyette içki "güzel bir rızık" ile birlikte zikredilmiş, ancak sonraki âyetlerde onun kötülüğü ve haram kılınışı açıklanmıştır. Zahiren bakıldığında, ilk âyetle son âyet arasında bir çatışma söz konusudur. Ancak, Kur'an'da herhangi bir çatışmanın söz konusu olamayacağı (4/82) noktasından hareketle, bu âyetler arasındaki ihtilâf içki yasağının tedricen gerçekleşmesi olarak giderilmiştir.<sup>69</sup>

<sup>69</sup> Bkz. Ebû Zehrâ Muhammed, İslam Hukuku Metodolojisi, 163-4, Çev: Abdülkadir Şener, Ank. 1981.

Bu çatışma, âyetler arasında görülebileceği gibi, birçok nedenlerle, âyetler ile hadisler arasında da görülmektedir. Ancak, Kur'an ve hadis (sünnet) bir bütün olduğuna göre, aralarındaki çatışma ancak zahiri olabilir ve bu nedenle, tevil yolu ile iki nass birbirine yaklaştırılır. Bundan önce verdiğimiz misallerde bu durum açıkça görülmektedir. Ancak, konunun daha iyi anlaşılması için, bir başka misali İbn Kuteybe'nin eserinden aynen nakletmek istiyoruz:

“İDDİA: Resulullah'ın ‘kim, intikam alır korkusu ile, yılanları öldürmeye terkederse, şüphesiz küfre girmiş olur’<sup>70</sup> dediğini rivayet ettiniz. Halbuki Allah, ‘eğer, siz yasak eddiğiniz günahların büyüklerinden sakınırsanız, sizin diğer kabahatlarınızı örteriz’ (4 / 31) buyurmaktadır.

Eğer bu bir günah ise, küçük günahlardandır. O halde siz, ‘zina eden ve hırsızlık eden bir kimsenin Lâ ilâhe illallah derse mümin olduğunu ve Cennet’e gireceğini’ rivayet edip dururken, biz bu şahsı nasıl küfürle itham edebiliriz? Sonra da, (bu rivayetinize rağmen) yılanları öldürmeyi terkettiğinden dolayı bu kimseyi tekfir ediyorsunuz. Bunda çelişki ve tutarsızlık vardır.

CEVAP: Biz deriz ki: burada ne bir çelişki ne de tutarsızlık vardır. Burada, yılanı öldürmenin, kişiyi küfre götüvecek büyük günahlardan olduğu hususu kastedilmemiştir. Büyük günah, intikam alır korkusuyla yılanı (öldürmeyi) terketmektir. Bu ise cahiliyye inançlarından idi. Cahiliyye Arapları derlerdi ki: Bir yılan öldürüldüğünde, cinler o yılanın intikamını almak isterlermiş. Bazen kâtili öldürür, bazen akli dengesini bozar, bazen de kâtilin çocuğunu öldürürlermiş...

İşte resulullah, (bu hadisiyle) onlara bunun asılsız olduğunu bildirmiş ve kim buna inanırsa küfretmiş olur, demiştir. Bu sözüyle bizim de anlattığımız üzere onun bâtil (asılsız) olduğuna inanmayı kastedmiştir.”<sup>71</sup>

Bu misalde görüldüğü gibi, âyet ile hadis arasında varsayılan çatışma, gerçek değil zahiridir. Ve İbn Kuteybe'nin hadisi açıklaması ile bu çatışma giderilmiştir. Buradan hareketle, denilebilir ki, Kur'an ile hadis arasında görülen çatışma zahiri olabileceği için, aralarında doğrudan bir teâruza hükmederek hadisi reddetmek yerine, cem' ve te'vil yollarını araştırmak daha doğru olacaktır.

70 Ahmed b. Hanbel, I. 230.

71 İbn Kuteybe, Tevilu Muhtelifil-Hadis, 212-3 Çev: Hayri Kırbaoğlu, İst. 1989 II. baskı.

*f- Râvînin Hatâsından Kaynaklanan Çatışma, Hadisin Doğru Şeklinin Ortaya Çıkması ile Giderilebilir*

Hadis ile Kur'an arasındaki çatışma, her zaman hadisin uydurma olduğunu göstermeyeceği gibi, hadisin aslının ve gerçek yönünün bulunması ile ortadan kalkabilmektedir. Nitekim, sahâbenin bu metodu kendi aralarındaki uygulamalarından, önce hadisi Kur'an'a arz ettikleri ve ardından onun doğru şeklini ortaya koydukları anlaşılmaktadır.

Hiz. Aişe'nin, kendisine ulaşan bir hadisi tenkid ederek doğru şeklini ortaya koyması, hadisin Kur'an ile çatışmasına râvî'nin dikkatsizliğinin veya hatâsının neden olduğunu göstermektedir. Hiz. Aişe, ebû Hureyre'nin "uğursuzluk üç şeydedir: Evde, kadında ve binekte" hadisini rivayet ettiğini işitince, bu rivayeti "yeryüzünde ve nefislerinizde size isâbet eden her şeyi, yaratmadan önce, bir kitapta yazmıştır" (52 / 22) âyetine dayanarak reddetmiş ve hadisi şu şekilde düzeltmiştir: "Resulüllah, 'Cahiliyye Arabları uğursuzluğun evde, kadında ve binekte olduğunu söylerdi' demişti"<sup>72</sup>

Bu hisâlde görüldüğü gibi, ebû Hureyre, hadisi eksik nakletmiş ve hadis, bu nedenle, Kur'an'a aykırı duruma gelmiştir. Hadisin, her ne kadar bu şekliyle Kur'an'a ters düşse bile, uydurma olmadığı ve bir aslının bulunduğu Hiz. Aişe'nin düzeltmesinden anlaşılmaktadır.

Hadisi hatâh veya eksik rivayet ederek Kur'an'a aykırı duruma sokan kişi, ister bir sahâbi ister sonraki bir râvî olsun, şayet hadisin doğru şekli bulunabilirse bu aykırılık ortadan kalkar.

O halde, Kur'an'a aykırı olduğu görülen bir hadisin reddedilmesinde acele edilmeyerek, onun doğru bir aslının bulunabileceğini de düşünmek gerekmektedir.

## SONUÇ

Buraya kadar anlatılanlardan anlaşılmaktadır ki, Kur'an ile hadis (veya sünnet) birbirinin tamamlayıcısıdır ve aralarında bir aykırılık söz konusu değildir. Mamafih, ilk hicri asrın sonlarında ortaya çıkmaya başlayan uydurma hadisler manzumesi içerisinde, Kur'an ile çelişkili rivayetler bulunabilmektedir. Bu hadislerin sahih rivayetlerden ayrılması hususunda, sahâbenin de zaman zaman başvurduğu Kur'an'a arz metodu faydalı olmaktadır. Ancak, bu metodun, yukarıda dile getirilmeye çalışılan bir dizi sakıncaları da dikkate almaya değer mahiyet-

<sup>72</sup> Buhâri, Cihâd, III. 217, bâb: 47, Müslim, Selâm, IV. 1747-8, bâb: 34.

tedir. Fakat, bu araştırmanın sonucu olarak ısrarla vurgulanması gereken nokta, Kur'an'a arz metodunun tek başına fonksiyoner olmadığı ve diğer hadis tenkid metodları dikkate alınmadan uygulanmak istendiği takdirde, faydadan çok zarar sağlayacağı hususudur.

### Kaynaklar

- 1- Accâc, Dr. M. el-Hatib., *es-Sünnetu kable't-Tedvîn*, Mısır 1383 / 1963.
- 2- Accâc, Dr. *Usûlu'l-Hadis*, Lübnan 1366 / 1967.
- 3- el-Aclûni., İsmail b. M., (1162), *Keşfu'l-Hafâ*, Halep Trs.
- 4- Akseki., Ahmed Hamdi, *Riyâzu's-Sâlihîn Tercemesi'ne Yazdığı Mukaddime*, DİB. Yay. Ank. 1976.
- 5- Aliyyu'l-Kaari (1014), *Mevzûâtu'l-Kübrâ*, Thk. M. es-Sabbağ, Beyrut 1391 / 1971.
- 6- Aşık, Dr. Nevzat., *Sahâbe ve Hadis Rivâyeti*, İzmir 1981.
- 7- el-Berezenci, Abdullatif Abdullah Aziz., *el-Teâruz ve't-Tercih beyne'l-Edilleti's-Ser'iyye*, Bağdad 1397, 1401 / 1977, 1982.
- 8- ed-Dumeyni, Dr. Misfer Azmullah., *Mekâyîsu Nakdi Mutûni's-Sünne*, Riyâd 1404 / 1984.
- 9- Edib Sâlih, Dr. Muhammed., *Lemahât fî Usûli'l-Hadis*, el-Mektebetu'l-İslâmi 1399.
- 10- Emin, Ahmed., *Duha'l-İslâm* (II), Beyrut 1343 / 1935.
- 11- Emin Ahmed., *Fecru'l-İslâm*, Beyrut 1969.
- 12- Hamidullah, Prof. Muhammed (Neşreden)., *Hemmâm b. Münebbih'in Sahifesi*, Çev. Dr. (Prof.) Talât Koçyiğit, A.Ü.İ.F. Yay. Ank. 1969.
- 13- el-Heysemi., Ali b. ebi Bekr., (807), *Keşfu'l-Estâr*, an Zevâidi'l-Bezzâr, Thk. Habiburrahman el-A'zami, Beyrut 1399 / 1979.
- 14- el-Heysemi., *Mecmau'z-Zevâid ve Menbau'l-Fevâid*, Beyrut 1967.
- 15- İbnu Abdilberr, ebû Ömer Yûsuf el-Kurtubi en-Nemeri., (463), *Câmiu Beyânî'l-İlm ve Fadlihi*, Medine 1388 / 1968.
- 16- İbnu'l-Cevzi, ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Ali., (597), *Kutâbu'l-Mevzûât*, Thk. Abdurrahman M. Osmân, Medine, 1386 / 1966.
- 17- İbnu Hacer., el-Askalâni., (852), *en-Nuket alâ Kitabi İbni's-Salâh*, Thk. Dr. Rebi' b. Hâdi Umeyr. Medine, 1404 / 1984.

- 18- İbnu Hacer., Nuzhetu'n-Nazar., 1975.
- 19- el-Ken'ani., ebû'l-Hasan, Ali b. M.b. Arrâk., (963), *Tenzihu's-Seriat'l-* Merfüa ani'l-Ahbâri's-Şeniati'l-Mevdüa, Mısır Tes.
- 20- el-Kurtubi., ebü Abdillâh M. Ahmed., (671), *Tefsiru'l-Kurtubî* (el-Câmi li-Ahkâmi'l-Kur'an) Dâru'l-Kalem 1386/1966.
- 21- es-Sâlih, Dr. Subhi., *Hadis İlmleri ve Hadis İstilahları*, Çev. M. Yaşar Kandemir, DİB. Yay. Ank. 1981.
- 22- es-Sehâvi., ebû'l-Hayr Şemsuddîn M.b Abdîrrahmân., (902), *el-Mekâsidu'l-Hasene*, Thk. Abdullah M. es-Siddîk, Mısır 1375/1956.
- 23- es-Sibâi., Dr. Mustafa., *es-Sünnetu ve Mekânetuhâ fi'l-Teşrii'l-İslami*, Mektebu'l-İslami 1398/1978.
- 24- es-Suyûti., ebû'l-Fadl, Celâluddîn b. ebi Bekr., (911), *Miftâhu'l-Cenne*, Matbaatu's Selefiyye 1394.
- 25- es-Suyûti., *el-Leâliu'l-Masnûa* fi Ehâdisi'l-Mevdüa, Beyrut 1395/1975.
- 26- eş-Şâfiî., M.b. İdris., (204), *el-Risale*, Thk. Ahmed M. Şakir, Beyrut Trs.
- 27- eş-Şevkânî., M.b. Ali., (1250), *el-Fevâidu'l-Mecmûa* fi'l-Ehâdisi'l-Mevdüa- Thk. Abdurrahman Yahya el-Muallimi el-Yemânî Mısır 1398/1978.
- 28- et-Tahhân., Dr. Mahmûd., *Teysirû Mustalahi'l-Hadis*, Beyrut 1401/1981.
- 29- el-Tirmizi., ebü Abdillâh M. el-Hakim., (255), *Nevâdiru'l-Usûl* fi Ma'rifeti Ehâdisi' r-Resûl, Medine trs.
- 30- Ünal., Doç. Dr. İsmail Hakkı., *İmam ebü Hanife'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, Basılmamış Doktora Tezi, Ank. 1989.
- 31- ebü Zehrâ., Prof. Muhammed., *İslam Hukuku Metodolojisi*, Çev. Abdulkadir Şener, Ank. 1981.

## KİTAP TANITIMI VE TENKİDİ

Abdurrazzâk b. Hemmâm es-San'ânî. "*Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîz*". Tahkik edip notlar ilâve ederek Neşreden, ed-Doktor Abdu'l-Mu'ti Emîn Kal'acî. Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1991. I-II.

Sizlere tanıtmaya çalıştığım bu tefsir, basım itibariyle çok yeni olmasına rağmen, yazılışı itibariyle Kur'ân tefsir naslarının en eskisi ve en sağlam olanıdır. Sahabe devrinde, âyetleri sıra ile arka arkaya tefsir etmek gibi bir hareket bahis konusu değildir. Kur'ân-ı Kerim âyetlerini sıra ile tefsir etme hareketi Tâbüler devrinden itibaren tedricen gelişmeye başlamış, II. asrın sonlarına doğru kemâlini bulmuştu. Abdurrazzak'ta bu tefsirinde âyetleri tam bir sıra ile takip etmemiş, bazılarını atlamıştır. Bu tefsirde nakd, tercih, re'y ve arap dilinin filolojik inceliklerine dayanan hususlara pek rastlanmamaktadır. Ekseri nakiller, âyetlerin nüzûl sebeplerini açıklamaktadır. Abdurrazzakın sahabe, tâbiin ve daha sonrakilerden naklettiği sözler, bir ön fikre sâhip olmaksızın ve te'vilsiz olarak zikredildiğinden büyük önemi hâizdir. Müellif, toplumun sâf ve temiz anlayışını aksettirmesi bakımından itimad telkin etmektedir. Onun bu tefsirinde re'y tefsirine delâlet edecek bir hususa rastlanmadığı gibi, câhili arap şuurinden istifâde etme gibi bir yola da gidilmediği görülmektedir.

Araştırmacının iki cild halinde neşrettiği bu eserin cildlerine göre muhtevalarını okuyucularımıza şöyle sunabiliriz:

**I. Cild:** Nâşirin mukaddemesi (s. 5), Müellifin haltercemasi (s. 9-10), Tefsir ilmi hakkında Mukaddime (s. 11-19). Bu mukaddime içerisinde tefsir ve te'vilin tarifi (s. 11), Tefsirin doğuşu ve gelişmesi (s. 11-12), Sahabe döneminde tefsir medreseleri (s. 12), Tefsirin dönemleri (s. 12-13), Me'sûr tefsir ve hükmü (s. 13-16), müfessirlerin meşhûrları (s. 16-19). Abdurrazzakın tefsirinin kıymeti ve bazı husûsiyetleri (s. 23-30). Bu kısımda Kur'ânın Ebû Bekr zamanındaki cem'i ve tefsir vecihleri ile söze başlanmakta, Peygamberin hadisi ile, sahabe eseriyle âyetlerin tefsiri, lafzi ve cümle tefsirleri, Mekke, Medine, Sahabe ve İslâm tarihi haberleriyle âyetlerin tefsiri, Müşriklerin ve diğerlerinin soru-

ları ile delil getirme ve müslümanlar için uzun haberlerle âyetin tefsiri, yaratılışın başlangıcı, Peygamber kıssaları ile delil getirme, İsrâîliyatla delil getirmenin azlığı, Tefsirde bazı fikhî hükümlere zıtlıklar, Tâbiiler arasındaki hilâf hakkındaki rivâyetler ve bunların alınması, kitabın tümünün şeyhleri tarikiyle ve diğer kimselerden nakledilmesi.

Kitabın yazmaları (s. 31-33), eseri tahkikte takip ettiği usûl (s. 34), ve muhakkikin bir hâtimesi (s. 35-36), yazma nüshaların çeşitli varaklarından bazı örnekler sunulmaktadır (s. 37-54).

Tefsirin Mukaddimesi (s. 57-60) nde müellif Kur'anın cem'i bâbı ile başlamakta, Re'ý ile Kur'an hakkında konuşanlar ile son bulmaktadır. Fâtiha sûresi (s. 61) de başlamakta, birinci cild el-Kehf sûresi ile (s. 348) de sona ermektedir.

**II. Cild:** Meryem sûresi ile başlamakta (s. 5) ve Nâs sûresi ile (s. 336) tamamlanmaktadır.

Araştırmacı Dr. Abdu'l-Mu'ti Emin Kal'acî, Abdurrazzakın bu tefsiri hakkında, Kur'an tefsiri naslarının en eskisi ve en sağlamı olduğunu söyledikten sonra, bu tefsiri tahkik için Dâru'l-Kutubi'l-Misriyye kütüphanesinde bulunan, bir çok yerleri rutubetten harab olmuş olan nüshadan faydalandığını, araştırmasını doğrulamak için Taberinin tefsiri ile, Suyûti'nin ed-Dürri'l-Mensûruna müracaat ettiğini söylemektedir.

Kitab basılması için matbaaya verildikten sonra, kendisine, eş-Şeyh Şerefuddin Hicâzî tarafından, Ankarada İsmail Sâib koleksiyonunda bulunan nüshanın da sunulduğunu, bu nüshanın Mısırdakinden daha eski olduğunu ve durumunun Mısırdakinden daha iyi bulunduğunu, tefsiri neşretmek için bu yeni nüshanın da kullanılması gerektiğini zikretmektedir.

Kitabın müellifi Abdürrezzak b. Hemmam b. Nâfi es-San'ânî el-Himyerî'dir. 126/743 senesinde San'âda doğmuştur. Künyesi Ebû Bekr'dir. Yemenin yetiştirdiği sika hadis hafızı, müfessir ve fakihlerindedir. Buhârinin râvi'lerinden biridir. Takriben 17.000 hadis ezberlemiştir. Genç yaşta iken islâmî ilimleri öğrenmişti. İbn cüreyc'den ilim almak için gittiğinde 18 yaşında olduğu söylenir. Kendi ifadesine göre, yedi sene müddetle Ma'mer b. Râşid (ö. 154/770) le birlikte bulunmuştur. Pek çok ilim adamına mülâki olmuş ve onlardan nakillerde bulunmuştur. Bunlardan bazıları: Ma'mer. b. Râşid (Ö. 154/770), İbn Cüreyc (ö. 149/766), Ubeydullah b. Omer (ö. 147/764), Sevr b. Yezid (ö. 153/770), el-Evzâ'i (ö. 157/774), Süfyân es-Sevrî (ö. 161/777), Mâlik b. Enes (ö. 179/795), Süfyân b. Uyeyne (ö. 198/



813), Hişâm b. Hassân (ö. 148 / 765), Haccâc b. Ertat (ö. 149 / 766), Zekeriyâ b. İshâk, İkrime b. Ammâr ve diğerleri . . . Kendisi bir ilim hazinesi olduğundan, pek çok kimse ona gelmiş ve ondan ilim almışlardır. İşte onlardan bazıları: Ahmed b. Hanbel (ö. 241 / 855), Yahya b. Ma'in (ö. 233 / 847), İshak b. Rahaveyh (ö. 238 / 852), ez-Zuhli (ö. 258 / 872), Abd b. Humeyd (ö. 249 / 863), Ali b. el-Medîni (ö. 234 / 848), Seleme b. Şebîb (ö. 294 / 906). Şeyhlerinden olmasına rağmen Süfyân b. Uyeyne ve Ma'mer b. Süleymân bile ondan rivâyet etmişlerdir. İbn Hallikân, insanlar nasıl Hazreti Peygamber'e koştularsa, Peygamberden sonra Abdurrazzaka koştular demek suretiyle, onun ilim alanındaki kıymetine işaret etmektedir.

Tasnifler sahibi olan müellif Abdürrezzakın enmeşhûr eserlerinden biri hadîse dâir olan "el-musannaf" veya diğer ismi ile "el-Câmiu'l-Kebîr"idir. Zehebi ondan şöyle bahseder: O bir ilim hazinesidir. 21033 hadisi ihtiva eder. Habibur-Rahmân el-A'zamî onu tahkik edip, 11 cilt halinde neşretti. Bir cild halinde de tafsilath fihristi yapmıştır.

Hz. Aliye sevgi beslediği ve Hz. Muaviye den hoşlanmadığı için, onu teşeyyu (Şiiliğe mütemâyil) ile itham edenler ortaya çıkmışsa da, Ahmed b. Hanbel, ondan bu hususu teyid edecek bir şey işitmediğini, fakat onun, insanlar hakkındaki haberlere taaccüble meyleden bir tabiatı bulunduğunu söylemektedir. Onun asla aşırı bir şii olmadığına, Ali'yi sevdiğine ve onun kâtiline buğzetmeyi sevdiğine işaret etmektedir. Seleme b. Şebîb, Abdurrazzak'tan şu sözleri işittiğini söyler: "Allaha Yemin ederim ki, Ali'yi, Ebû Bekr ve Omer üzerine tafdil etme hususuna asla gönlüm râzı değil". Bütün bu konudaki sözler onun aşırı bir şia temayülüne sâhip olmadığını göstermektedir. Bununla beraber, ilk devideki Şia anlayışı ile, muahhar Şia anlayışı arasında fark bulunduğunu nazarı itibara almak lâzımdır. İlk devirlerde hiçbir mezhebî ceryana kapılmadan, Hz. Aliye muhabbet besleyen kimseler dahi Şia'dan addedilmişlerdir. Abdurrazzak'ta bunlardan biri olabilir. ez-Zehebi de, Abdurrazzakı şilikle ayıpladılar, ama o, bu hususta müfrit değildi. Onun sadece Aliye muhabbeti vardı ve onu katledenlere kızıyordu, demekle, onun müteşeyyi'liğinin korkunç olmadığını, bize bildirmiş oluyordu.

Abdürrezzâk, 211 / 827 senesi Şevvâl ayının ortalarında 85 veya 86 yaşlarında iken vefat etti. Hakkında bazı şeyler söylenmişse de, eserleri hakkında medhu senâdan başka birşey işitilmemiştir.

Müellifin tasniflerinden biri de burada zikredeceğimiz meşhûr tefsiridir. Bu tefsiri kendisinden Muhammed b. Hammâd et-Tihrânî

rivâyet etmiştir. Tefsirin baş tarafı (mukaddimesi) biraz eksik olmasına rağmen, Ebu Bekr zamanında, Kur'ânın cem'i meselesi ile başlar, âyetleri re'y ile tefsir etmekten şiddetle kaçındırmaya çalışır, tefsir ilminin dört vechi açıklanır. Kur'ânın Kadir gecesinde tüm olarak nâzil olması, sonrada Allah elçisine parça parça indirilmesi ele alınır. İsrâiliyât ile istişhadın azlığı, tefsirde öğülecek fikhî hükümleri arzedişi, Mushaf kitabetinin para ile yapılmasının kerâbeti gösterilir.

Böylece Abdurrazzâk, aldığı rivâyetleri muhafaza etmiş, tâbiiler arasındaki ihtilafları adım adım tefsirinde hadisleri ayırarak göstermiştir. Denildiği gibi, mushaf sırasına göre âyet âyet Kur'ânı tefsir eden ilk kişi Ferrâ ise, Abdurrazzak bu işi daha devamlı yapmıştı. Onun hidâyete yakınlığı, icma yapmaya kudreti, fâidesiz şeylerden sarfi nazar etmesi, ilmi ile idrâk ettiğini hadislerle tefsir etmesi, âyetlerin manası, garibleri şerhetme yönünden şumullü olması, zor kelimeleri halletmesi, diğer yolları göstermesi gibi yönlerden, Ferrâ'dan daha öncedir.

Bu tefsirin diğer meziyetleri, bu tefsirin büyük bir kısmı Abdurrazak tarafından şeyhi Ma'merden, o da Katade'den nakletmiştir. Bundan başka, Mücâhid, Ata, Muhammed b. Ka'b, Ebu'l-Âliye gibi zevattan da bol bol rivayetleri vardır. Keza, Sa'id b. Cübeyr, ed-Dahhâk, Süfyân es-Sevri, Şu'be, Veki', Mukâtil, Atiyye, es-Süddî ve diğerlerinden de nakilleri bulunmaktadır.

Bu tefsiri, lafızların tefsiri noktasından ele alacak olursak, Kur'ânın manasını anlamayı murad eden kimse, Kur'ân lafızlarının esrâımını bilme, müfred lafızları araştırma gibi ilk muhtaç olunan şeyleri onda bulur.

Abdurrazzâk, her haber için bir isnad vermektedir. Yukarıda verdiğimiz pek çok kişiden yaptığı isnadların bazısı merfu, bazısı mevkuûf bazısı da maktu'dur. Bu şekildeki isnadlara hemen hemen her sahifede sık sık rastlanmaktadır.

Âyetlerin anlaşılması için tefsir ilminde bilinmesi gereken hususlardan biri de şüphesiz, âyetlerin nerede ne zaman ve hangi sebepten dolayı nâzil olduğunu bilmektir. Nüzûl sebeplerini bilmek, hükümleri sebeplere bağlamağa vesile olur. Bazı âyetlerin nüzûl sebepleri açık olduğu halde, bazılarının da olmayabilir. Nüzûl sebepleri olmayan âyetler de, ihtiva ettikleri manayı anlatmak için nâzil olmuş olabilirler. Netice olarak âyetlerin nüzûl sebeplerini bilmek, Kur'ânın manasını anlamaya vesile olan en mühim bir yoldur. Abdürrazzak ta, tefsirinde nüzûl

sebeplerini ihmal etmemiş, sık sık ayetlerin nüzül sebeplerini rivayetlere lere dayanarak vermiştir. Bu hususta, tefsirden bir örnek verebiliriz.

عبدالرزاق، قال: اخبرنا معمر عن قتادة، قال: كانت اليهود تُصلّي قبل المغرب، والنصارى (1) قبل المشرق، (ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب) (البقرة الآية: 177)

Müfessirimiz nesh olayını kabul eder, âyetlerin nâsih ve mensûhları hakkında bilgi verir. Mesela,

عبد الرزاق قال: حدثنا معمر، عن قتادة، في قوله تعالى: (ولانكحوا عند المسجد الحرام) (البقرة: 191) قال نسخها قوله تعالى: (اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم) التوبة: 5 (2)

Abdürrezzak, tefsirinde lügavî kaynağa önem vermiş, âyetlerdeki garib kelimelerin müfred manalarını, âyetin manasını izâh edecek şekilde nakillerde bulunmuştur. Bir örnek verecek olursak,

عبد الرزاق، قال: اخبرنا معمر، عن الحسن في قوله تعالى: (وليجة) (التوبة: 16) قال: هو الكفر والنفاق او أحدهما. (3)

Müfessirimizin önem verdiği hususlardan biri, âyetlerden hükümler çıkarması, diğer bir deyimle ahkam âyetlerini açıklayan haberleri nakletmesidir. Mesela:

عبدالرزاق قال: حدثنا معمر، عن قتادة، في قوله تعالى: (ولانكحوا المشركات) (البقرة 221) قال: المشركات ممن ليس من أهل الكتاب، وقد تزوج حذيفة يهودية اونصرانية. (4)

Bu tefsirde kıraat rivâyetlerinin nakledildiğini de müşâhede edemekteyiz. Kaynağa yakın olması bakımından kıraat rivâyetlerinin önemi kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Mesela,

1 Abdürrezzakın Tefsiri, I. 84.

2 Aynı eser, I. 90.

3 Aynı eser, I. 243.

4 Aynı eser, I. 103.

عبدالرزاق، قال: سمعت هشام بن حسان يحدث عن محمد بن سيرين.  
أن زيد بن ثابت كان يقرأها (كيف ننشرها) (5) (البقرة: 259)

Bu tefsirde çok fazla olmasada bazı isrâili rivâyetlere rastlanmaktadır. Meselâ,

حدثنا عبدالرزاق، قال: انبأنا معمر عن قتادة في قوله: قد أفلح المؤمنون (المؤمنون): قال: <sup>1</sup> قال كعب؛ ان الله لم يخلق بيده إلا ثلاثة: خلق آدم بيده، والتوراة بيده، وغرس جنة عدن بيده ثم قال للجنة تكلمى: فقالت: (قد أفلح المؤمنون) لما علمت فيها من كرامة الله لأهلها. (6) حدثنا عبدالرزاق، قال: انبأنا معمر، وقال قتادة عن كعب، بيت المقدس اقرب الأرض الى السماء بثمانية ميلاً. (7) حدثنا عبدالرزاق، قال: انبأنا مالك، عن عمه أبي سهيل بن مالك، عن كعب الأحمار قال: كانتا من جلد حمار ميت. (8)

Bu gibi İsrâili kıssaların ekserisi, Ka'bu'l-Ahbâr ve Vehb b. Münebbih'e dayanmaktadır. Mesela Tâlût kıssasında, Hz. Ademi, Cennetteki memnu ağaca yaklaştırmak için Şeytanın gayreti, yılanla olan teşriki mesâisi ve bunlara verilen cezalar, aynen Tevratdaki gibidir.

Yukarıda zikrettiğimiz hususlardan başka, âyetleri zuhûr edecek mezhep ceryanlarına tahsis etme hareketinin izlerine de bu tefsirde rastlamaktayız. Müfessirimiz diğer hususlarda olduğu gibi, bu konuda da kendi fikrini belirtmemekte, sadece mücerred haberleri nakletmekle yetinmektedir. Mesele,

قال معمر: وكان قتادة اذا قرأ هذه الآية: (فأما الذين في قلوبهم زيغ (آل عمران. 7) قال: إن لم تكن الحرورية أو السبئية، فلا أدرى من هم؟ ولعمري لقد كان في اصحاب بدر والحديبية الذين شهدوا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم بيعة الرضوان من المهاجرين والأنصار خبّر لمن استخبر وعبرة لمن اعتبر. (9)

5 Abdurrazeakın Tefsiri, I. 116.

6 Aynı eser, II. 37.

7 Aynı eser., II. 39.

8 Aynı eser. II. 14.

9 Aynı eser, I. 123.

حدثنا عبد الرزاق، قال: انبأنا الثوري، عن سلحة بن كهيل عن أبي  
الطفيل قال: قام ابن الكواء الى علي بن أبي طالب فقال: من (الأخسر  
اعمالاً...) الى (صنعا) (الكهف: 103-104) قال: ويلىك، منهم اهل حروراء. (10)

Tavsifini yapıp tanıtmaya çalıştığımız bu tefsir, Abdurrazzâkın şahsi görüşlerini taşımamakta, sadece şeyhlerinin rivâyetlerine dayanmaktadır. Şiiliğe mütemâyil olmakla itham edilen müellifin, eserinde bu konuya açıklık getirecek bir ize rastlanmamaktadır. Eser tam manası ile, ilk devirdeki Kur'ân tefsiri anlayışını, sâf ve sâde bir şekilde nakletmesi bakımından ehemmiyeti hâizdir, Lisan inceliklerinden ziyade mananın hâkim olduğu bu tefsirde, Allahın murat ettiği şeyin anlaşılmasına mâtuf bir gayret gözle çarpılmaktadır. İlk rivâyet tefsirlerinin en iyi örneklerinden biridir.

Prof. Dr. İsmail CERRAHOĞLU

10 Abdurrazzâkın Tefsiri, I. 347-348.

## KİTAP TANITMA

Dr. İbrahim SARIÇAM

*Doç. Dr. Münir Atalar, Osmanlı Devletinde Surre-i Hümayûn ve Surre Alayları.* Sevinç Matbaası, Ankara 1991 (Diyânet İşleri Başkanlığı Yayınları, İlmî Eserler: 58).

Osmanlı Devletinde Haremeyn'e gönderilen Surre-i Hümayûn ve Surre Alayları ile ilgili yeni bir kitap neşredildi. Doç. Dr. Münir Atalar tarafından hazırlanan ve doktora tezi olarak savunulan (1983) bu eser, *Önsöz, Giriş, Üç Bölüm, Sonuç, Bibliyografya, Belgeler, Resimler, Haritalar ve Dizin*'den oluşmaktadır.

"Osmanlı İmparatorluğu, bir imparatorluk olmakla beraber, hiçbir zaman emperyalist olmamış, işgal ettiği veya gittiği yerleri sömürmeyi düşünmemiştir. Aksine buralara kendisinde olan herşeyi vermiş, kendi anayurdu, çekirdeği olan Anadolu'yu ihmal bahasına oraları imara çalışmıştır. Bunun da sebebi, ele geçirilen Hristiyan veya İslam ülkelerini birer vatan olarak benimsemeleri, oraları birer koloni olarak görmemeleri, buralarda yaşayan halka adalet ve düzen götürmek istemeleridir. Çünkü İslam hükümdarları Allah'a karşı sorumludurlar. Halka sulh, sukûn ve adalet götürmek de Allah'ın emridir" diyerek Önsöz'e başlayan yazar, bu ifadeyle Osmanlı devletinin siyasetini son derece veciz bir şekilde dile getirmektedir. Yazar daha sonra Hicaz'ın bir vilayet, Mekke'nin de bir emirlik olduğunu vurgulayarak, vilayetin, mülkiye teşkilatının ve orada bulunduran askerî birliklerin masraflarını kendi bölgelerinin gelirlerinden temin etmesi ve emirliğin de, bağlı bulunduğu hükümete belirli bir vergiyi ödemesinin tabii bir durum olması gerekirken, bunun aksine, hükümetin, Hicaz vilayetinin masraflarını üzerine aldığı gibi, emirliğe de önemli bir miktarda para ve hediyeler gönderdiğini belirtmektedir. Daha sonra Surre'yi "Mekke ve Medine'ye her yıl gönderilen para ve hediyeler" olarak tanımlayan yazar, Surre'nin Osmanlı Devletinin hazinelerinden büyük harcamaları gerektirdiğini belirterek, bunun, üzerinde durulması gereken önemli bir konu olduğunu dile getirmektedir.

Daha sonra konunun ele alınış şekli, metodu ve bölümleri hakkında bilgi vermektedir. Bundan sonra eserde kullandığı kısaltmaları açıklamakta, müteakiben, kullandığı kaynakların değerlendirmesini yapmaktadır. Tarih kitaplarında ve kroniklerde, incelediği konu ile ilgili bilgilerin son derece yetersiz olduğunu belirten Doç. Dr. Münir Atalar, bu sebeple çalışmasının büyük kısmını arşiv belgelerine dayandırmıştır. Yazarın istifade ettiği Arşivlerin başında Başbakanlık Osmanlı Arşivi ile Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi gelmektedir. Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde istifade ettiği "Tasnif"lerle "Defter"leri açıklamakta; Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi'ndeki "Defter" ve "Evrak" (Belge) ları tanıtmakta; daha sonra diğer Ana kaynakları ve Araştırmaları değerlendirmektedir.

*Giriş*'in birinci kısmında "Surre" kelimesinin sözlük ve terim anlamları izah edilmekte, ikinci kısmında ise "Osmanlılardan önce Surre" üzerinde durulmaktadır. Haremeyn'e Surre gönderilmesine Abbasiler zamanında başlandığı, Osmanlılardan önce Abbasi halifelerinin, Fatımilerin, Eyyûbilerin ve Memlüklerin surre gönderdiği belirtilmektedir.

*Birinci Bölüm "Osmanlılarda Surre"* başlığını taşımaktadır. Burada önce Osmanlı Padişahlarının kendi ülkelerine gelen seyyid ve şeriflere saygı gösterdikleri, onlara özgü bazı usûl ve kâideler koydukları, işleriyle meşgul olacak bir daire kurulduğu, vergi ve gümrüklerden muaf tutuldukları, hatta Mekke ve Medine halkından Türkiye'ye gelmiş olanlara, Hz. Peygamber'in evladından olmasalar bile, sırf o bölgenin halkından olmaları sebebiyle saygı ve yardımda kusur edilmediği ifade edilmiştir. Birinci Bölümün ilk kısmında, Osmanlıların ilk döneminde, Hicaz'ın Osmanlı topraklarına katılmasına kadar geçen süre zarfında, Surre'nin tarihî gelişimi kronolojik olarak ele alınmaktadır. Bu bölümün ikinci kısmında ise, Hicaz'ın Osmanlı İmparatorluğu'na katılmasından **Kanûni** Devri sonuna kadar geçen dönemde surre üzerinde durulmuştur. Birinci Bölüm'ün üçüncü ve son kısmında Surre Defterlerine göre sonraki yıllarda gönderilen Surreler ele alınmıştır. Burada, önce Surre Defterleri'nin tanıtımı yapılmakta ve bu defterler hakkında bilgi verilmekte, surre Defterlerindeki bazı önemli kayıtlardan örnekler sunulmaktadır. Surre Defterleri ile ilgili olan ilk arşiv belgesi incelenmektedir. Surre Defterleri hakkında verilen bu genel bilgilerden sonra, Kanûni Sultan Süleyman'dan itibaren, Osmanlı'nın sonuna kadar Surrelerin tarihî seyri, her padişah dönemi ayrı ayrı ele alınarak ortaya konmaktadır. Yazar, **Murad III** (1574- 1595) devrinden itibaren de gönderilen

Surrelerle ilgili bilgiler vermesinin yanısıra, Surre Defterlerinin tarihleri, surrelerin nereden nereye gönderildiği, miktarları ve Surre defterlerinin diğer içerikleri hakkında geniş açıklamalarda bulunmaktadır.

*İkinci Bölüm "Surre-i Hümâyûn Törenleri ve Güzergâhı"* adını taşımaktadır. Bu bölüm de üç kısımdan oluşmaktadır. Birinci Kısım'da "*İstanbul'da Surre Alayının Hazırlanması, Yapılan Törenler ve Gönderilen Hediyeler*" başlığı altında, önce "*Surre İhracı*", "*Surre-i Hümâyûn*" ve "*Surre Alayı Terimleri*" açıklanmakta ve daha sonra İstanbul'daki Törenlere geçilerek, Surre Alayının hazırlanması, Surre'nin Gönderildiği Gün, giydirilen Hil'atler, yapılan bağışlar hakkında geniş bir şekilde bilgi verilmekte ve gönderilen hediyeler belgelerle açıklanmaktadır. Yazar daha sonra Şam'da ve Mekke'de Surre alayını karşılama törenlerini izah etmektedir. Bu bölümün "*Surre Alayı'nın Güzergâhı ve Yol Güvenliği*" adını taşıyan ikinci kısmında, Surre Alayının gönderildiği yolun; Tanzimattan önce ve sonra olmak üzere ikiye ayrıldığı, Tanzimattan evvel ve hatta ondan bir müddet sonra, 1281 / 1864 yılına kadar, Surrenin karadan gönderildiği, bu tarihten 1908 lere kadar deniz yoluyla, 1908 den sonra Hicaz Demiryolu'nun yapılması üzerine de trenle gönderildiği belirtilmiştir. Sonra her üç yolla, yani kara, deniz ve demiryoluyla Surre'nin gönderilişiyle ve yol güvenliğinin sağlanmasıyla ilgili olarak, tafsilatlı bir şekilde bilgi verilmektedir. Bu bölümün son kısmında Surre alayının dönüşündeki törenler ele alınmaktadır.

*Üçüncü ve son bölüm "Surre görevlileri ve Surre ile ilgili terimler"* başlığını taşımaktadır. İki kısımdan meydana gelen bu bölümün birinci kısmında Surre görevlileri, Surre ile ilgili doğrudan veya dolaylı görevliler tanıtılmaktadır. İkinci kısımda ise Surre ile ilgili terimlerin açıklaması yapılmaktadır.

"*Sonuç*" kısmında yazar Araştırmasının veciz bir özetini ve değerlendirmesini yapmıştır. Burada yazar, sosyal, ekonomik ve siyasi yönleriyle Surre'yi değerlendirmekte ve Surre'nin Osmanlı toplumu içinde son derece ilgi çekici ve canlı bir kurum olma niteliği taşıdığını belirtmekte, surre'nin, Osmanlıların Arap ülkelerini sömürmediğinin en güzel delili olduğunu vurgulayarak, şunları dile getirmektedir:

"... Osmanlılar, Arap ülkelerini sömürme ve koloni haline getirme gibi, her hangi bir emperyalist düşünce ve teşebbüse asla sahip olmamışlardır. Esasen, Osmanlı Devletinin devamlı olarak güttüğü politika, yönetimi altında bulunan değişik din, mezhep ve ırklara mensup insanları sömürmek değil, aksine onlara hizmet etmektir. Nitekim, doğu ve batıdaki günümüze ulaşan Osmanlı devri tarihî eserler bu fikrimizi desteklemek-



tedir. Türk-Arap ilişkilerini, ortak din ve kültürün toplayıcı ve birleştirici etkisi altında, tek bir vücut imişçesine, kardeşçe, eşit düzeyde ortak bir yaşam, hatta özveri simgelemiştir. İçinde bulunduğumuz XX. yüzyılda bile, uluslararası ilişkilerde böylesine bir hoşgörü ve özveri düzenine rastlamak güçtür" (s. 247).

Sonuç'tan sonra yer alan *Bibliyografya*'da "Arşiv Kaynakları", "Tarih Kitapları ve Çeşitli Eserler", ayrı ayrı başlıklar altında verilmektedir. *Bibliyografya*'dan sonra araştırma için son derece önemli olan "Belgeler" yer almakta, bunu "Resimler" ve "Haritalar" takip etmekte; eser, yararlanmayı kolaylaştıran ve yer isimlerinin siyah punto ile gösterildiği karma "Dizin" ile son bulmaktadır.

Sayın hocamız Doç. Dr. Münir Atalar'ın "*Osmanlı Devletinde Surre-i Hümayûn ve Surre Alayları*" isimli bu eseri, konuların ele alınışı, Surre'nin tarihî seyrini ortaya koyması, Osmanlı İmparatorluğu'nun, kendisine tâbi olan eyâletlere karşı hizmet götürme politikasını gözler önüne sermesi bakımından dikkati çekmektedir. Eser son derece önemli ve orijinal belgeleri ortaya çıkarması bakımından da ayrıca önem arz etmektedir. Bu vesile ile hocamızı tebrik ediyor, çalışmalarının devamını bekliyoruz.

Dr. İbrahim SARIÇAM

## KİTAP TANITMA

Dr. İbrahim SARIÇAM

Doç. Dr. Sabri Hizmetli, “*İslam Tarihi (Başlangıçtan İlk Dört Halife Devrinin sonuna kadar)*” A.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 189, Ankara 1991, VIII + 241 sayfa, Fiyatı 11.000 TL.

İlk devir İslam Tarihini Hulefâ-i Râşidîn Devri sonuna kadar ele alan yeni bir kitap neşredildi. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi yayınları arasında yayınlanan ve kitap baskıdan çıktığı sırada Profesör olan hocamız Prof. Dr. Sabri Hizmetli tarafından kaleme alınan kitap, “*İslam Tarihi (Başlangıçtan İlk Dört Halife Devri sonuna kadar)*” adını taşımakta; *Önsöz, Giriş, Beş Bölüm, Bibliyografya ve İndeks*’ten oluşmaktadır.

Prof. Dr. Sabri Hizmetli, *Önsöz*’de, kitabı hazırlarken daha ziyade İlahiyat Fakültesi birinci sınıf öğrencilerinin durumunu dikkate aldığını; Onların İslam Tarihi dersinde okudukları konular üzerinde durduğunu; İlk Dönem İslam Tarihini, özellikle kültür tarihi yönünden incelediğini belirttiikten sonra kısaca kitabı kaleme alırken takip ettiği metod üzerinde durmaktadır.

Giriş’te önce “*Tarih*” ve “*İslam Tarihçiliği*” hakkında genel bilgiler verilmekte, “*Tarih*” kelimesinin lugat ve ıstılah manalarıyla “*Tarih İlmî*” üzerinde geniş bir şekilde durulmaktadır. Yazar “*İslam Tarihinin Oluşumu*” başlığı altında, İslam Tarihinin teşekkülünün Kuran’ın nazil olması ve Hadislerin tedvininin yanısıra, çeşitli ilimlerin yazılışı ile başladığını belirtmekte; Kur’ân’da tarih kavramı, Hadislerle tarih ilmi arasındaki alaka üzerinde durmakta ve İslam Tarihinin kaynağı olmak bakımından Hadis’in, Hadis yazıcılığının ve Hadis tedvininin önemine işaret etmekte; ve bunu müteakiben de İslam Tarihinin kaynakları üzerinde durmaktadır. Bu kaynakların “*Sözlü*” ve “*Yazılı*” olmak üzere iki kısma ayrıldığını ifade eden yazar, İslam dünyasında Tarih yazıcılığına geçmektedir. Fetih ve tercüme hareketlerinin İslam Tarihi yazıcılığında etkili olduğunu ve İslam dünyasında tarih yazıcılığının Siyer-Meğâzî türünden eserlerin yazımı ile başladığını,

belirtmektedir. “*En Eski İslam Tarihi Kaynakları*” başlığı altında, İlk Siyer- Meğâzî ve İslam Tarihi eserlerinin özelliklerinden bahisle, bunların tenkidsiz haberler içerdiklerini vurgulamakta; daha sonra taklitçi tarihçilerin ortaya çıktığını belirterek, **İbn Haldun’un**, en eski tarih müellifleri ve taklitçi tarihçiler hakkındaki eleştirilerine geniş bir şekilde yer vermektedir. “*Klasik İslam Dönemi Tarihçileri*” başlığı altında da II. Hicrî asırdan IX. Asra kadar İslam Tarihçilerinden bazı- larını bıraktıkları eserleriyle birlikte tanıtmakta; çağdaş İslam Tarihi ve Türk İslam Tarihi sahasında araştırma yapanların da adlarını ver- mektedir. Giriş Bölümü’nün son kısmında “*İslam Tarihçiliğinin Dünü ve Bugünü*” başlığı altında Genel bir değerlendirme yapmakta; İslam Tarihinin genel insanlık tarihi içindeki önemine ve güvenilirliğine işaret etmekte; İslam Tarihine malzeme sağlayan kaynakları, ilâhi ve beşeri olmak üzere iki kısma ayırarak mütalaa etmekte; beşerî kaynaklardan olan ilk müslüman tarihçilerin eserlerinin genellikle naklî tarihçiliğe önem verdiklerini; Zehebi ve **İbn Haldun’dan** itibaren klasik tarihçilik dışında tetkikçi bir metodla yeni eserler meydana getirildiğini belirt- mektedir. Daha sonra, batılılar tarafından yapılan İslam Tarihi tetkik- lerinin, tercüme ve araştırmaların genel bir değerlendirmesi yapı- lmaktadır. Öte yandan yazar, günümüz tarihçiliği ve Türkiye’de yapılan İslam Tarihi çalışmalarını genel bir çerçeve içinde değerlendirmektedir. Giriş bölümü şu temennilerle son bulmaktadır: “*Çağdaş tarihçilik anlayışına uygun olarak yazılacak, özel konuları araştırmaya yönelik olacak, akılcı inceleme, objektif bakış, karşılaştırma, irdeleme ve değer- lendirme temellerine dayanacak tarih araştırmaları, İslam Tarihine yeni boyutlar kazandıracak ve gelenekçi çizgiden çıkışı sağlayacaktır*” (ss. 44).

Birinci bölüm “*İslam Öncesinde Arabistan ve Arabların Durumu*” başlığını taşımaktadır. Yazar önce, en eski coğrafya kitaplarının ve çağdaş araştırmaların ışığı altında Arabistan’ın coğrafi durumu ve ekonomik hayatını tarihi yönden ve günümüzdeki durumunu da dik- kate alarak veciz bir şekilde ortaya koymuştur. Bunu takiben Arabis- tan’ın tarihi ve sosyal durumunu ele almıştır. Burada, Arabistan’ın tarihi ve sosyal durumu genel olarak ortaya konulduktan sonra Mekke’n- nin tarihi ve sosyal durumu açıklanmaktadır. daha sonra Araplar, menşe’leri, kolları, anayurtları itibarıyla ele alınarak açıklanmakta ve genel olarak tarihleri ortaya konulduktan sonra Hicaz, Mekke ve Medine halkının tanıtımına geçilmektedir. Mekke, tarihi bakımdan ele alınmakta; başta Kureyş olmak üzere, burada ta eski zamandan beri hüküm sürmüş olan belli başlı kabileler tanıtılmaktadır. Hicaz’ın önemli bir yerleşim merkezi olan Medine şehri tarihi bakımdan ve sakin-

leri olan kabileler yönünden incelenmektedir. Bu bölümün sonunda, Araplarda İslam'ın doğuşu esnasındaki sosyal yapı, dinî hayat, ekonomik ve idarî durum ile, Arabistan'a komşu devletlerin sosyal, siyasi ve dinî yapısı geniş bir şekilde ele alınmaktadır.

*İkinci Bölüm*'de "*Peygamber olmadan önce Hz. Muhammed'in Hayatı*" ele alınmıştır. Burada Hz. Muhammed'in soyu, babası ve annesi hakkında bilgi verildikten sonra, doğumu, çocukluğu, gençliği, evliliği ve kırk yaşına kadar katıldığı sosyal ve ekonomik faaliyetler üzerinde durulmaktadır.

*Üçüncü Bölüm* "*Hz. Muhammed'in Peygamberliği ve İslam'ın Başlayışı*" adını taşımaktadır. Prof. Dr. Sabri Hizmetli, bu bölümde, önce, Hz. Muhammed'in son Peygamber olarak geleceğinin Tevrat ve İncil'de haber verildiğini; pekçok Yahudi ve Hristiyanın bu gerçeği bildiğini; Arabistan'da bulunan haniflerin de cndan haber verdiğini ifade etmekte; daha sonra Hz. Muhammed'in Peygamber olarak seçilişini ele almakta; Peygamberlere olan ihtiyaç ve Peygamberlerin gönderiliş gayesini açıklamaktadır. Bu bölümde, Hz. Muhammed'in Peygamber oluşu, İlk Vahy ve Son Peygamber, Hz. Muhammed'in Çağrısının Mahiyeti ve Kuran, İslam'ın yayılışı, İlk Müslümanlar ve Habeşistan'a göçler işlendikten sonra İslam'ın Mekke devrinde meydana gelen bazı olaylar ele alınmaktadır. Bunlar da, Hz. Hatice ve Ebu Talib'in ölümü, Hz. Peygamber'in Taife gidişi, Sevde ve Aişe ile evlenmesi, mucize ve Mi'rac olayı ile Akabe görüşmeleridir. Prof. Dr. Sabri Hizmetli, Hicret'e kadar Hz. Muhammed'in Mekke'deki hayatıyla ilgili bu konuları ele alırken, olayları kuru bir anlatımdan ziyade, akıcı bir üslupla anlatmakta; yer yer değerlendirmeler yapmakta; müsteşriklerin yorumlarını irdelemekte; Vahiy, mucizeler, İsra-Mi'rac ve İlk müslümanlar konularını özellikle ele alarak değerlendirmeler yapmaktadır.

*Dördüncü bölümde* "*İslam'ın Medine Devri*" işlenmektedir. *Hicreti hazırlayan sebepler*" ve "*yeni Bir Yurt Arayışı*" üzerinde durulduktan sonra, Hicret olayı ele alınmakta ve geniş olarak incelenmektedir. Yazar "*İslam ve Dünya tarihinin en büyük olaylarından birisi*" olarak değerlendirdiği Hicret'in, Hira'da gelen vahiyle başlayan Mekke devrini, Sevr'deki tarihi yolculukla sona erdiren bir olay olduğunu kaydetmekte; Hicretin, ferdi plandaki Mekke Devri müslümanlığını Medine Devrinde toplumsallaştırmasını ve Devlet olmasını sağlayan bir olay olduğunu vurgulamaktadır. Daha sonra Hicret hadisesini anlatmakta, ilk müslüman toplum ve İslam devletinin kuruluşunu, Muhâcirûn-Ensar kardeşliğini ele almakta; Vatandaşlık antlaşmasının önemi

üzerinde durmaktadır. Mescid-i Nebevi'nin inşası ve bu Mescid'in İslam tarihindeki önemine işaret ederek bu mescid hakkında "*İslam Dini'nin teşekkülünde ve kurumlaşmasında, İslam Dini'nin tanınup yayılmasında, müslüman toplumun eğitim ve öğretiminde fevkalade önemli hizmeti olmuştur*" (ss. 149), demektedir. "*Suffe ve İlk Mekteb*" başlığı altında "*Suffe*" ve "*Suffe Ashabi*"nın İslam tarihindeki önemine işaret etmekte; "*Suffe*"nin, İslam tarihinde ilk Medrese, muallim mektebi veya İslam Üniversitesi sayılabileceğini ifade ettikten sonra, Hicret olayının Sosyal ve kültürel sonuçları üzerinde geniş bir şekilde durmaktadır. "*Medine devrinde Müslümanların Mekke'li Müşriklerle İlişkileri*" başlığı altında Bedir Savaşı, Bedir'in sonuçları ve Uhud Savaşı, Hendek Savaşı ve Hudeybiye Musalahası işlenmektedir. Mekke'li Müşriklerle müslümanlar arasında meydana gelen bu savaşlar ve Hudeybiye Musalahasının sebep ve sonuçları geniş olarak ele alınmaktadır. Daha sonra Müslüman yahudi ilişkilerine geçilmekte; Hayber'in ve Mekke'nin fethi, Huneyn Savaşı ve Evtas Gazvesi, Taif'in Muhasarası ve İlk müslüman elçiler üzerinde durulmaktadır. Bu bölümün son kısmında "*Kuran, İslam ve Hz. Muhammed*" başlığı altında İslam'ın tarifi yapılarak gayesi ve belli başlı özellikleri açıklanmakta; Kur'an'ın konusu özellikle "insan" olduğu dile getirilerek, Kur'an'ın muhtevası ve hedefi anlatılmaktadır.

Kitabın beşinci ve son bölümü "*Hz. Muhammed'in ölümünden sonra İslam-Raşid Halifeler Devri*" adını taşımaktadır. Bu bölüme giriş mahiyetinde verilen bilgiler arasında şu hususlar dikkati çekmektedir:

Hz. Peygamber'in vefatından sonra kimin devlet başkanı olacağı konusunda Kuran'da bir hüküm bulunmadığını, Hz. Peygamber'in de, vefatından önce ümmeti yönetmek üzere her hangi bir kişiyi tayin etmediğini, bu suretle devlet başkanı (İmam-halife) seçiminin müslümanların iradesine taalluk eden bir iş olduğunu ifade eden yazar, "Halk'ın" işlerinin yürütülmesinde "müşavere"yi emreden bir dinde devlet başkanının tayininin seçimle olması icab ettiğini; aksi takdirde, halifenin Hz. Peygamber tarafından tayin edilmesi durumunda yönetimin belli bir zümrenin tekelinde kalacağını ve bir mansıb haline geleceğini kaydetmekte ve devamla şunları söylemektedir. "*Üstelik devlet başkanının "nass" ve "vasiyetle" belirlenmemesi, müslümanlara ehil olan kişileri yönetime getirme ve icraatlarını murakabe etme, gerekirse yargılama hak ve yetkisini verdi, toplumun her ferdini yönetimde söz sahibi kıldı...*" (ss. 189). Yazar daha sonra halifenin seçimle işbaşına gelmesi gerektiğini izah etmekte; imamın Hz. Muhammed tarafından tayin edildiği-

ni savunan şii kaynakların iddialarını irdelemektedir. Bundan sonra dört halifenin devirlerini ayrı ayrı kısımlarda ele alan yazar, bu halifeler devrinde meydana gelen önemli olayları, her devrin özelliklerini, fetihleri ve içkarışıklıkları incelemektedir. Kitap, *bibliyografya* ve *İndeksle* son bulmaktadır.

Sonuç olarak. Prof. Dr. Sabri Hizmetli'nin "*İslam Tarihi (Başlangıçtan ilk dört Halifenin sonuna kadar)*" adlı bu eseri, bir ders kitabı olmasının yanında, her kesimden okuyucunun istifade edebileceği bir tarzda kaleme alınmıştır. Kitap ayrıca ilk devir İslam tarihi konularını özlü bir şekilde içermesi, İslam Tarihçiliği ve İslam tarihinin kaynaklarıyla ilgili girişiyle dikkati çekmektedir. Her bölüme başlarken, ele alınacak konularla ilgili, giriş mahiyetinde öz bir şekilde ön bilgiler verilmesi, konuların veciz olarak ve akıcı bir üslupla ifade edilmesi ve lüzumsuz detaylara girmeden konuların işlenişi, kitabın önemli özelliklerindedir. Hocamızı tebrik eder, çalışmalarının devamını bekleriz.

# REVIEW OF THE FACULTY OF DIVINITY

ISSUED YEARLY



Vol. XXXIV

PUBLISHED BY THE FACULTY OF DIVINITY  
OF ANKARA UNIVERSITY

ISBN 975-482-161-5 (34. Cilt)

ISBN 975-482-052-X (tk. no)

*Fiyatı : 80.000 TL.*