

İSLAM VE YORUM III

Din, Bilim ve Medeniyet
(Prof. Dr. Fuat Sezgin Anısına)

I. CİLT

Yayına Hazırlayan
Prof. Dr. Fikret KARAMAN





İnönü Üniversitesi
(İlahiyat Fakültesi)

İnönü Üniversitesi Yayınları No: 68

Sertifika No

26607

Yayına Hazırlayan

Prof. Dr. Fikret KARAMAN

ISBN

978-605-7853-21-9

1. Baskı Ekim 2019 Ankara, 500 Adet

Editörler

Dr. Öğr. Üyesi Abdulhan ÜNLÜSOY

Dr. Öğr. Üyesi Serkan DEMİR

İsteme Adresi

İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

44280 Kampüs / MALATYA

Telefon: (0422) 377 49 99

e-posta: ilahiyat@inonu.edu.tr

Baskı



YAYIN MATBAACILIK TİC. İŞLETMESİ
BASİMEVİ | PRINTING HOUSE

Serhat Mah. 1256 Sokak No:11

Yenimahalle / ANKARA

Tel: 0312 354 91 31 (pbx)

Faks: 0312 354 91 32

e-posta: bilgi@tdv.com.tr

**Açıklama: Bu eserde “Kitaptan Bölüm” olarak yer alan metinlerin
tüm sorumluluğu, yazarlarına aittir.**

İÇİNDEKİLER

TAKDİM.....	VII
ÖNSÖZ	IX
EDİTÖRLER ÖNSÖZÜ	XI
PROF. DR. MEHMET S. AYDIN'IN İSLAM VE YORUM III SEMPOZYUMU	
AÇILIŞ KONFERANSI.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM

İSLAM BİLİM TARİHİ ve FUAT SEZGİN

BAZI ORYANTALİSTLERLE SEZGİN VE A'ZAMÎ'NİN ERKEN DÖNEMDE HADİSLERİN YAZILMASI MESELESİNE YAKLAŞIMLARI

İbrahim KUTLUAY	11

İLİM VE MEDENİYETTE DÖNEMLERE BÖLME/PERYOT TERCİHİ

(PROF. DR. FUAT SEZGİN'İN HATIRASINA ŞÜKRANLA BAKMAK)

Mehmet KARAGÖZ	35

FUAT SEZGİN İLE GUSTAV FLÜGEL'İN EL-FİHRİST ÜZERİNDEKİ ÇALIŞMALARI

Mehmet YOLCU, Ayşe TOKAY	53

FUAT SEZGİN'İN EĞİTİM FELSEFEMİZE IŞIK TUTACAK BAZI TESPİTLERİ

Yusuf BATAR	65

FUAD SEZGİN'İN "BUHÂRÎ'NİN KAYNAKLARI HAKKINDA ARAŞTIRMALAR"

ADLI ESERİ ÜZERİNE BAZI MÜLÂHAZALAR

Erdoğan KÖYÇÜ	79

FUAD SEZGİN'İN ÇALIŞMALARININ BATI'DAKİ YANSIMALARI ÜZERİNE

Yaşar ÇOLAK.....	107

İKİNCİ BÖLÜM

İSLAM BİLİM TARİHİNE YÖN VEREN İSİMLER ve GÖRÜŞLERİ

SUFİ TEOLOJİDE KELAM TASAVVURU- Nimetullah Nahçıvânî Örneği-

Mehmet EVKURAN	123

MUHTASAR VE ŞERH ARASINDA NAHİV İLMİNİN YORUMLANMASI PROBLEMİ: BEYZÂVÎ-BİRGİVÎ ÖRNEĞİNDE	
Mehmet Şirin ÇIKAR	133
ANADOLU’NUN MANEVÎ MİMARLARINDAN ŞEYH EBU’L-HASAN EL-HARAKÂNÎ’NİN BİLİM ANLAYIŞI VE İSLÂM MEDENİYETİ’NE KATKILARI	
Ahmet Emin SEYHAN	145
İSLAM MEDENİYETİNİN KURUCU EKOLLERİNDEN FÂRABÎ VE FÂRABÎ’NİN MEDENİYET FELSEFESİ	
Mehmet Kasım ÖZGEN	155
MODERN DÖNEMDE ŞİA’NIN KUR’ÂN TASAVVURU: EBU’L-KÂSİM EL-HÛÎ (Ö. 1992) ÖRNEĞİ	
Ahmet KARADAĞ	173
İSLÂM MEDENİYETİNE KATKISI BAKIMINDAN BİR KELÂMCI OLARAK ŞEHRİSTÂNÎ	
Halil ÖZTÜRK	193
MEVDÛDÎ’NİN FARKLI BİR İSLAM DEVLETİ MODELİ: TEO-DEMOKRASİ	
Gülşen YAĞIR AHMETOĞLU	211
SİİRDÎ’NİN TEKFİR YORUMU	
M. Cüneyt GÖKÇE	223
İLK DÖNEM KELAMÎ TARTIŞMALARIN ŞERHLERDEKİ TEZAHÜRÜ -Ebû Yahyâ Zeynüddîn Zekerıyyâ (Ö. 926/1520)’nın Tuhfetül-bârî Alâ (Bi-Şerhi) Sahîhi’l-Buhârî Adlı Eseri Özelinde-	
Mehmet Sait UZUNDAĞ	233
RÂZÎ TEFSİRİNDE KUR’ÂN’IN TIP VERİLERİYLE YORUMLANMASI	
Hatice AVCI	249
MEDENİYETE ÖZGÜN YAKLAŞIM: ALİ ŞERİATİ	
Nisa Gecekuşu DEMİRBAŞ	255
MASUM İMAM NAZARİYESİNİ PEYGAMBERLERİN İSMET SIFATI ÜZERİNDEN TEMELLENDİRMENİN ELEŞTİRİSİ: İBN TEYMİYYE ÖRNEĞİ	
Sercan YAVUZ.....	269
İLK DÖNEM SÛFİLERİNDE İSLAMÎ YORUM: MARÛF EL-KERHÎ ÖRNEĞİ	
Soner ERASLAN.....	289
SAFEDÎ’NİN (ö. 764/1363) EL-VÂFÎ Bİ’L VEFEYÂT ADLI ESERİNDE HZ. PEYGAMBER’İN HAYATININ MUKAYESELİ OLARAK İNCELENMESİ	
Nesibe Hümeıra YAVUZ.....	309

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

DİN, TARİH ve MEDENİYETE DÂİR BAZI ESERLER

İSLÂM TARİHİ KAYNAKLARINDAN FÜTÜHÂT KİTAPLARI

Âdem APAK..... 323

KLASİK DÖNEM MÜSLÜMAN SEYYAH VE COĞRAFYACILARI

Mehmet AZİMLİ..... 333

ŞEMÂİL VE DELÂİLÜ’N-NÜBÜVVE ESERLERİ

Yusuf Ziya KESKİN 351

KLASİK DÖNEM İSLAM BİLİM TARİHİNDE GENEL TARİH YAZICILIĞI

Cahit KÜLEKÇİ 373

ŞEHİR TARİHİ ESERLERİ

İbrahim BARCA 385

SİYER KİTAPLARI

Ömer SABUNCU..... 405

ENSÂB KİTAPLARI

Ömer ARAS..... 423

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

MEDENİYET ve DİNDE TECDİD

İSLÂM DÜŞÜNCESİNİN YÖNTEM ARAYIŞLARI

A. Faruk SİNANOĞLU 453

NİSÂ SÜRESİ 148. ÂYET EKSENİNDE YENİ BİR MEDYA AHLAKI

OLUŞTURMANIN İMKÂNI ÜZERİNE

Fatma Asiye ŞENAT 461

DİNİ DÜŞÜNCEDE YENİLENMENİN GEREKLİLİĞİ, İMKÂNI VE SORUNLARI -

Dini Düşüncede Yenilenmenin İmkân ve Gerekliliği

Hulusi ARSLAN..... 477

MEZHEBÎ TAKLİT ve TAASSUBİYETİN DİNÎ NASSLARI ANLAMA ve

YORUMLAMAYA ETKİSİ -Eş‘arîler’in, Kerrâmiyye’ye Yönelik

Eleştirilerinin Bir Analizi-

Hüseyin DOĞAN 487

FIKİH USULÜNDE TECDİD ANLAYIŞI ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

Mehmet Selim ASLAN 509

**TEYEMMÜMDE “TEMİZ TOPRAK” KAVRAMININ GÜNÜMÜZ ŞARTLARI
AÇISINDAN YORUMLANMASI**

Muhammed ÇUÇAK..... 525

**TBMM’NİN BİRİNCİ DÖNEM MEBUSU, MÜTEFEKKİR ÂLİM MUSTAFA
TAKÎ EFENDİ (1873-1925)’NİN “DİYANETİN MEDENİYETE LÜZUMU”
ADLI MAKALESİ BAĞLAMINDA MEDENİYET ANLAYIŞI**

Musa TEKTAŞ 539

TAKDİM

Saygıdeğer Akademisyenler,

Değerli Misafirler,

Bu yıl üçüncüsü düzenlenen İSLAM VE YORUM III- Din, Bilim ve Medeniyet (Prof. Dr. Fuat Sezgin Anısına)-Uluslararası Sempozyumuna hoş geldiniz. Sizleri saygı ve muhabbetle selamlıyorum.

Yüce Allah'ın bizleri uyardığı, Ali İmran Suresi 103. ayetini hatırlatarak sözlerime başlamak isterim. "Hep birlikte Allah'ın ipine (Kur'an'a) sımsıkı sarılın. Parçalanıp bölünmeyin. Allah'ın size olan nimetini hatırlayın."

Allahu Teâlâ'nın bu buyruğundan hareketle yüce İslam medeniyetimizin kapsayıcı, birleştirici ve bütünleştirici yönlerini yaşamak ve yaşatmak zorundayız. Bazı hain odakların güdümünde terör ve şiddet kavramları ile birlikte anılan Yüce İslam'ın, gerçekte bu kavramları reddettiğini her fırsatta açıkça vurgulamak gerektiğini ifade etmek isterim.

Tarih boyunca dünyanın mazlum coğrafyalarına el uzatan, yardım götürülen İslam medeniyetleri olmuştur. İslam'ın Müslümanlara yüklediği bu aziz ve mukaddes görevi bugün ülkemiz başarı ile sürdürmektedir. Bugünden sonra da sorumluluklarımız artarak devam edecektir. Bu noktada İslam'ın temel değerlerini öncelikle biz Müslümanlar doğru anlamalı ve bu aziz değerlere sahip çıkmalıyız.

Suriye, Irak, Afganistan, Yemen, Libya, Arakan başta olmak üzere dünyanın çeşitli bölgelerinde zulümler yaşanırken Müslümanlar olarak tefrikalara meydan vermemeliyiz.

Yaşadığımız coğrafya bize ilave sorumluluklar yüklemektedir. Üniversiteler olarak topluma yön verecek bilimsel çalışmalara ve saha araştırmalarına önem veriyoruz. Nitelikli insan yetiştirmek temel amacımızdır.

Bu minvalde Üniversitemizin ev sahipliğinde yapılan, Kur'an ve Sünnet anlayışına ışık tutacak, gelenek ile modernite arasında İslam'ın konuşulacağı 3. İslam ve Yorum - Uluslararası Sempozyumu oldukça önem taşımaktadır. İki gün

sürecek sempozyumda İlahiyat ve İslami İlimler alanındaki çalışmalara yol gösterici olabilecek ve önemli sonuçların çıkacağını düşündüğümüz sunumlar yapılacak ve istişare edilecektir. Bu önemli sempozyumun başarılı geçmesini temenni ediyorum.

Sempozyuma katılan saygıdeğer akademisyenlerimize, dünyanın ve ülkemizin çeşitli yerlerinden teşrif eden siz saygıdeğer konuklarımıza ve sempozyumda emeği geçen üniversitemiz öğretim üyeleri ve personellerine teşekkür ediyor, saygılarımı sunuyorum.

Prof. Dr. Ahmet KIZILAY
REKTÖR

ÖNSÖZ

Bizi yoktan var eden, varlığından haberdar eden, sonsuz nimetleriyle donatan ve bu güzel günde değerli insanlarla buluşturan Yüce Allah'a hamdolsun. O'nun Hz. Muhammed (sav) başta olmak üzere insanlığın hidayeti için gönderdiği bütün kutlu elçilerine salat ve selam olsun. Keza İslam dini ve değerlerinin günümüze kadar ulaşmasına vesile olan bütün İslam âlimleri ile şehitlerin ve hayırda öncülük yapan herkesin ruhu şad olsun.

Sayın bakanım, sayın rektörüm, üniversitemizin değerli yöneticileri, öğretim üyeleri Elazığ ve Malatya il müftülerimiz, Malatya ilinin değerli protokolü, yurtdışından ve ülkemizin çeşitli üniversitelerinden gelen değerli bilim insanları, sevgili öğrenciler, hanımefendiler ve beyefendiler, hoş geldiniz, şeref verdiniz.

İslam ve yorum sempozyumu İnönü Üniversitesinin ev sahipliğinde İlahiyat Fakültesince, 2017 yılından itibaren gerçekleştirilen bir programdır. Bilindiği üzere son 15 yıldan bu yana cumhuriyet döneminin hiçbir devrinde hayal edilemeyecek kadar ilahiyat fakültesi açılmıştır. Bugün sayıları 102'ye ulaşan fakültelerin 85 kadarı öğrenci olarak eğitim öğretime devam etmektedir. Diğerleri de muhtemelen en kısa zamanda öğrenci almaya başlayacaklardır. Bu durumda ilahiyat fakültelerinin lisans, yüksek lisans ve doktora düzeyinde okuyan genç nesli bilimsel ölçütlere göre eğitip yetiştirmek hayati önem arz etmektedir. Aynı şekilde söz konusu fakültelerde akademisyen olarak görev yapan öğretim üyelerinin de ilahiyat alanındaki insan gücünün yetiştirilmesinde önemli sorumluluklarının bulunduğu tartışmasıdır.

Konu evrensel olarak ele alındığında çağımızda, İslam dünyasının yaşadığı problemlere karşı, ilahiyat uzmanlarının duyarlılığı daha da artmaktadır. Buradan hareketle her birimizin ülkemize ve İslam âleminin barışına, huzuruna katkılarımızın olması gerektiği kanaatindeyim. Özellikle dinin doğru anlaşılmasına ve anlatılmasına imkân hazırlanmalı bidat ve hurafe gibi yanlışlıklardan arındırılmalıdır. Gelişen ve değişen dünyada sosyal hayatımızda ortaya çıkan ihtiyaçlar gözden geçirilerek dini vecibelerin yerine getirilmesine engel teşkil eden engeller kaldırılmalıdır. Mecelle hukukunun metinleri arasında yer alan "ezmanın teğayyürü ile ahkâmın tağayyuru inkâr olunamaz." hükmü gereğince bugün

karşılaşılan problemler dikkate alınarak vahiy, sünnet ve aklın ışığında çözümler üretilmelidir.

Her geçen gün karşılaşılan, çevre temizliği, iklim değişikliği, çalışma barışı, işsizlik, fakirlik problemi, trafik kuralları, eğitim sorunları, adalet sistemi, insan hakları gibi meseleler düzeltilerek iyileştirilmeli ve tartışma konusu olmaktan çıkarılmalıdır. Artık toplumun önünü açacak, moralini yükseltecek, birlik ve beraberliğini sağlayacak önlemler, uygulamalar ortaya konulmalıdır. Dolayısıyla bu konuları gündemine alacak ve dini alanlarda halkı aydınlatacak, ilahiyat kimliğine sahip gençlere her zamankinden daha fazla ihtiyaç vardır. Bu gençler, milli mücadele yıllarında topluma rehberlik eden, Mehmed Akif'in, "doğrudan doğruya Kur'an'dan alıp ilhamı, asrın idrakine söyletmeliyiz İslam'ı" ilkesinde olduğu gibi milli ve manevi değerlere öncülük etmelidirler. Bu bağlamda İslam ve yorum sempozyumlarının amacı da ilahiyat neslini motive ederek çalışma heyecanlarını yükseltmektir. Bu nedenle diyoruz ki gelecekte ilahiyat fakültesi öğrencileri arasından birer Fuat Sezgin, Ahmet Hamdi Akseki, Mehmet Aydın ve Aziz Sancar gibi bilim adamlarının yetişmeleri imkânsız değildir. Böylece İslam ve yorum sempozyumlarıyla gençlerimizin araştırmaya yönelik olan hevesleri, daha da artırılmış olacaktır.

İlahiyat Fakültemizce İslam ve Yorum Sempozyumlarında tartışılan sunumların kayıt altına alınmasına önem verilmektedir. Bu maksatla 2017 ve 2018 yıllarında yapılan çalışmalar üçer cilt halinde yayın hayatına kazandırılmıştır. Bu vesile ile 2019 yılında yapılan çalışmanın da konularına göre tasnif edilerek üç cilt halinde yayınlanması uygun görülmüştür. Sonuçta İslam ve Yorum ana başlığı altında çeşitli konularda gerçekleştirilen toplam dokuz ciltten oluşan zengin bir birikim, bilim dünyasına kazandırılmış olacaktır.

Konuşmamı tamamlarken, konferans vermek üzere aramıza katılan sabık Devlet Bakanı ve onur konuğumuz Prof. Dr. Mehmet AYDIN hocamıza teşekkür ederim. Keza Sayın Valimize, Malatya Büyükşehir ve ilçe Belediye Başkanlarına, İslam ve Yorum Sempozyumlarına ev sahipliği yapan Rektörümüz Prof. Dr. Ahmet KIZILAY'a, üniversitemiz üst yönetimine, ilahiyat fakültemizin akademik ve idari personeline teşekkür ederim.

Prof. Dr. Fikret KARAMAN

DEKAN

EDİTÖRLER ÖNSÖZÜ

Âlemlerin Rabbi olan Allah’a hamd-ü senalar, önderimiz Hz. Muhammed (s.a.v)’e salat ve selam olsun. İnsanlar arasında var olan bütün dinlerin ortak özelliklerinden biri de kuşkusuz farklı yorum biçimlerine tabi tutulmuş olmalarıdır. Bunun tabii bir sonucu olarak da bu dinler; mezhep, meşrep, akım, ekol ya da tarikatlara ayrılmışlardır.

Tarihin hemen her döneminde insanoğlu, farklı nedenlerle kendini bağlı hissettiği dinin kutsal metinlerini farklı anlama, algılama, açıklama ve yorumlama çabası içerisine girmişlerdir. Bu da nihayetinde birbirinden farklı fikir, görüş ya da yolların ortaya çıkmasına yol açmıştır. Zamanla adeta birer genel geçer kural haline gelen bu farklılıkları ortadan kaldırmak mümkün gözükmemektedir.

İlahi metinler etrafında ortaya çıkan farklı yorumlar, çoğunlukla birbirlerine oldukça yakın anlayışlar meydana getirdiği gibi kimi zaman birbirlerine oldukça uzak yorumların oluşmasına neden olmuştur. Farklı yorum, birbirine yakın anlayışa sahip olan oluşumlarda genellikle herhangi bir sorun oluşturmazken, uzak olanlar ise kimi zaman sıkıntı ve kaygılara yol açmıştır. Öyle ki bu durum bazen ciddi kavgaların ortaya çıkmasına dahi zemin hazırlamıştır. Bu nedenle zamanla söz konusu mezhep, meşrep, ekol ve akımları kontrol edebilmek adına hak yollar/bâtıl yollar, hak mezhepler/bâtıl mezhepler, hak tarikatlar/bâtıl tarikatlar gibi tasnifler yapılmıştır. Bu tavır, mezhep, meşrep ve ya tarikatları “tek”e indirmemiş olsa da ilâhî dinler açısından aşırı ve uç sayılan bazı görüşlerin merkeze yaklaşması gibi bazı olumlu hassasiyetlerin oluşmasına yol açtığı da unutulmamalıdır.

İlâhî emir ve yasakları en doğru şekilde anlamaya çalışan Müslüman âlimler de aynı kanuna tabi olarak nassları oluşturan Kur’an ve Sünnet metinlerini farklı biçimlerde yorumlamıştır. Müslüman âlimler, evvela insan olmanın verdiği kabiliyetler olmak üzere, çevresel faktörler, kültürel öğeler ve bilhassa kutsal metinlerin karakteri gibi birçok nedenle nassları farklı şekillerde anlamışlardır. Hz. Peygamber (s.a.v) ve dört halife döneminde Müslümanları birbirinden ayırttırmaya yol vermeyecek kadar da olsa bir takım farklılıklar olsa da bu farklı yorumların bir kısmı hukuk mezheplerinin, bir kısmı itikadî fırkaların, bir kısmı felsefî ekollerin diğer bir kısmı da tasavvufî tarikatların oluşmasına yol açmıştır.

Malatya ilinde geleneksel hale gelen İslam ve Yorum Sempozyumu'nun üçüncüsü de bu yıl yoğun bir katılım ve büyük bir heyecanla gerçekleştirilmiştir. Bilim tarihinin eşsiz duayeni Prof. Dr. Fuat Sezgin anısına düzenlenen bu yıl ki İslam ve Yorum Sempozyumu'nda da pek çok katılımcının hazırlamış olduğu zengin içerikli çok sayıda çalışma sunulmuş olup bunlar da üç cilt olarak bir araya getirilmiştir. Söz konusu bu çalışmalarda sunulan konular ana hatlarıyla şu şekilde olmuştur:

“İslam ve Yorum III” başlıklı kitap çalışmasının bu cildinde “İslam Bilim Tarihi ve Fuat Sezgin”, “İslam Bilim Tarihine Yön Veren İsimler ve Görüşleri”, “Din, Tarih ve Medeniyete Dâir Bazı Eserler” ve son olarak “Medeniyet ve Dinde Tecdid” şeklinde isimlendirdiğimiz dört ayrı bölüm yer almaktadır.

“İslam Bilim Tarihi ve Fuat Sezgin” başlıklı ilk bölümün ilk tebliğini Prof. Dr. İbrahim KUTLUAY'a ait “Bazı Oryantalistlerle Sezgin ve A'zamî'nin Erken Dönemde Hadislerin Yazılması Meselesine Yaklaşımları” isimli tebliğ oluşturmaktadır. Bu çalışmada oryantalistlerin bazı iddialarına karşı söz konusu Müslüman âlimlerin yaklaşımları değerlendirilmiştir. Erken dönemde hadislerin kaydedilip kaydedilmediği ve şifahî rivayet meselesinin tahlili, bazı oryantalistlerin söz konusu dönemde hadislerin yazılı kaydını niçin inkâr ettikleri ya da tarih itibarıyla öteledikleri ve “hadislerin II. ve III. asrın yaygın kanaatlerinin ürünü olduğu”na dair görüşlerinin sebepleri ile sınırlı tutulan bu tebliğde, sonuç olarak Abbott, A'zamî ve Sezgin'in çabalarının ilmî kıymeti, kaynakları ve birbirinden etkilenip etkilenmedikleri üzerinde durularak son tahlilde Sünnet'i müdafaadaki rolleri tespit edilmeye çalışılmıştır.

İkinci tebliğ Prof. Dr. Mehmet KARAGÖZ'e ait “İlim ve Medeniyette Dönemlere Bölme/Peryot Tercihi (Prof. Dr. Fuat Sezgin'in Hatırasına Şükranla Bakmak)” isimli tebliğdir. Bu çalışmada, Batı zihni yapılanmasının özelliğine dikkat çekilmiş ve bu anlayış üzerinden “Batı ve öteki” kavramlarının insan idrakine takdim edildiği böylece son dört/beş yüzyıl süresince “Batı merkezli/Modern” bir dünya kurmanın temellendirilmesinin sürdürüldüğü dile getirilmektedir. Bu durumun Batı ve Dünya arasında bilim ve medeniyeti paylaşma yerine bir mücadele zemini oluşturduğu, bu durumda esasında Batı'nın “ötekileştirme”nin tanımını meşrulaştırma gayreti olduğu üzerinde durulmaktadır. Yine çalışmada ötekileştirme üzerinden yapılan faaliyetlerle doğrunun, gerçeğin tek kaynağının Batı olduğu iddiasının ispatı gayreti içerisinde bulunduğu, bunun aynı zamanda yine Batı'nın sömürgeleştirme ve Batı'ya karşı haklı itirazların da yersiz ve gereksiz olduğu tezini beslediği dile getirilmektedir. Devamında Batının eleştirilmez doğru ve dün olduğu gibi gelecek tasavvurunun da yalnız ve tek merkezi olduğu şeklinde yorumlar yapıldığı, Batı ve dünya arasındaki bu mücadele sürecinin galibinin peşinen Batı ilan edildiği gibi yine gelecek ilim ve medeniyet tasavvurlarının da

ancak Batı ile ilişkilendirildiği üzerinde durularak bir Batı imajı sarmalının dikkat çektiği belirtilmektedir.

Üçüncü tebliği, Doç. Dr. Mehmet YOLCU ve Arş. Gör. Ayşe TOKAY tarafından hazırlanan “Fuat Sezgin İle Gustav Flügel’in El-Fihrist Üzerindeki Çalışmaları” başlıklı tebliğ oluşturmaktadır. Bu çalışmada bir verrâk ve kitapçı olan, Derleme, çoğaltma ve onların ticareti ile iştigal etmiş olan Muhammed b. İshak en-Nedim’in el-Fihrist adını tanıyan eseri üzerinde yapılan çalışmalara dikkat çekilmiştir.

Dördüncü tebliğ, Doç. Dr. Yusuf BATAR’a ait “Fuat Sezgin’in Eğitim Felsefemize Işık Tutacak Bazı Tespitleri” isimli tebliğdir. Bu çalışmada Fuat Sezginin, ömrünü ilme ve bilimsel üretime adanmış bir şahsiyet olduğu ifade edilmiş, eğitimle doğrudan ilgili bir eser yazmamış olsa da onun çalışmalarından ve tespitlerinden eğitim adına öğreneceğimiz çok değerli bilgilerin olduğunu belirtilmiştir. Müellifin İslam düşünce geleneğinin oluşumu ve diğer medeniyetlerle etkileşim süreciyle ilgili bazı tespitleri eğitim anlayışımıza yol gösteren yönleriyle tahlil edilmiştir.

Beşinci tebliğ, Dr. Öğr. Üyesi Erdoğan KÖYCÜ’ye ait “Fuad Sezgin’in “Buhârî’nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar” Adlı Eseri Üzerine Bazı Mülâhazalar” isimli tebliğdir. Bu çalışmada Fuad Sezgin’in (ö. 1439/2018) “Buhârî’nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar” adlı eseri incelenmiş, 1. baskısı 1958 yılında İstanbul’da, 2. baskısı 2015 yılında Ankara’da yapılan eserin, Türkçe dışındaki bazı dillere yapılan tercümelerine de yer verilmiştir.

Altıncı ve bu bölümün son tebliğini ise Dr. Öğr. Üyesi Yaşar ÇOLAK’a ait “Fuad Sezgin’in Çalışmalarının Batı’daki Yansımaları Üzerine” adlı çalışma oluşturmaktadır. Bu çalışmada ise Fuad Sezgin’in ilmi kişiliğe ilgili kısa bir bilgilendirme yapılmış olup Fuad Sezgin’in Buhârî’nin Kaynakları ve Arap İslam Bilimleri Tarihi (Geschichte des Arabischen Schrifttums-GAS) gibi eserlerinde ortaya koyduğu tezler ve savunduğu fikirlerin Batı’da nasıl karşılık bulduğu sorusunun cevabı üzerinde durulmuştur.

“İslam Bilim Tarihine Yön Veren İsimler ve Görüşleri” başlıklı ikinci bölümün ilk tebliğini ise Prof. Dr. Mehmet EVKURAN’nın hazırlamış olduğu “Sufi Teolojide Kelam Tasavvuru - Nimetullah Nahçıvânî Örneği-” adlı tebliğ oluşturmaktadır. Bu çalışmada Nimetullah Nahçıvânî’nin bir eserin bağlamında sufilerin kelam ve felsefe eleştiri ele alınmakta ve öne çıkan argümanlar analiz edilmiş olup, bunun yanında kelam sistemi açısından bir değerlendirmesi yapılmıştır.

İkinci bölümün ikinci tebliğini ise Prof. Dr. Mehmet Şirin ÇIKAR’a ait “Muh-tasar ve Şerh Arasında Nahiv İlminin Yorumlanması Problemi: Beyzâvî-Birgivi Örneğinde” isimli tebliğ oluşturmaktadır. Müellif bu çalışmada

Arap gramer ilmi tarihinde önemli bir yer tutan İbnü’l-Hâcib’in (ö. 646) el-Kâfiye adlı eserinin, bir taraftan Arapça eğitiminde uzun yıllar okutulurken

diğer taraftan birçok şerhler ile yeniden yorumlandığını belirttikten sonra İbnü'l-Hacib'in, el-Kafiye adlı eserini ayrıyeten nazm haline getirip el-Vâfiyye ismiyle bir eser yazdığını, daha sonra da bu eserine Şerhü'l-vâfiyye ismiyle şerh ettiğini ifade etmiştir.

el-Kafiye adlı esere bir çok şerhler yazıldığını, ancak bu eseri önemli kılan çabalardan birisi denin Beyzavî'nin yazmış olduğu muhtasar olduğunu dile getiren müellif, bu çalışmasında ayrıca Lübbü'l-elbâb fi ilmi'l-i'rab olarak isimlendirdiği bu eserle Abdullah b. Ebi'l-Kasım Ali el-Beyzavî'nin(ö. 685), el-Kafiye'ye yeni bir bakış açısı kazandırdığı dile getirmiştir. Zira nahiv konularının anlaşılır ve öz bir şekilde yazıldığı böylesi bir esere muhtasar yazmanın büyük bir ustalık gerektirdiğini söyle getiren müellif ayrıca muhtasar olduğundan dolayı özetlediği metnin ana temasına bağlı kalmasına rağmen Beyzavî'nin, ortaya koyduğu üslup ile adeta yeni bir metin inşa ettiğini söylemiştir.

Muhtasar eserlerin, Arapça'yı yeni öğrenenler için gramer kurallarını daha kolay bir metotla sunma sebebiyle yazılmış eserler olduğu açıktır. Ancak özetlenen eserde bazen gereksiz tartışmalara ve uzatmalara gidilmemesine rağmen, ortaya çıkan yeni metni anlamak sonra ki nesiller için çok daha zor olmaktadır. Çalışmada asıl olarak gramer alanında özlü bir şekilde yazılmış bir eser niçin ihtisar edilsin ve ana metin dururken özetlenen metin niçin şerh edilsin? Şeklindeki sorulara cevaplar aranmıştır.

Üçüncü tebliğ, Doç Dr. Ahmet Emin SEYHAN'ın kaleme aldığı "Anadolu'nun Manevi Mimarlarından Şeyh Ebu'l-Hasan El-Harakânî'nin Bilim Anlayışı ve İslâm Medeniyeti'ne Katkıları" isimli tebliğdir. Bu tebliğde ise el-Harakânî'nin İslâm Medeniyeti'ne yaptığı katkılar ve bilim anlayışı ele alınmıştır. Tebliğde modernitenin meydan okumaları karşısında "İslâm Medeniyeti'ni" yeniden ihya ve inşa etmeye çalışan müslümanların el-Harakânî'nin fikirlerinden istifade etmesine imkân sağlamak, İslâm Medeniyeti'ne yaptığı katkıları ortaya çıkarmak, bu örnek şahsiyeti ülke ve dünya kamuoyuna doğru tanıtmak, böylece gelecek nesiller için "temel dayanak noktaları" oluşturmak amaçlanmıştır.

Dördüncü tebliğ, Doç. Dr. Mehmet Kasım ÖZGEN'in "İslam Medeniyetinin Kurucu Ekollerinden Fârabî ve Fârabî'nin Medeniyet Felsefesi" adlı tebliğdir. Bu tebliğde tebliğin başlığından da anlaşılacağı üzere İslam Medeniyetinin Kurucu Ekollerinden Fârabî ve Fârabî'nin Medeniyet Felsefesi üzerinde durulmuştur.

Beşinci tebliğ, Dr. Öğr. Üyesi Ahmet KARADAĞ'ın "Modern Dönemde Şîa'nın Kur'ân Tasavvuru: Ebu'l-Kâsım el-Hûî (ö. 1992) Örneği" isimli tebliğidir. Bu tebliğde ise Ebu'l-Kâsım el-Hûî örneğinden yola çıkılarak Şîa'nın Kur'ân'a dair görüşleri açıklanmaya çalışılmıştır. Çalışmada ayrıca Ehl-i Sünnet ve Şîa'nın önemli iki İslam mezhebi olduğu, bu iki mezhep arasında öteden beri inanca dayalı pek çok ihtilâf bulunduğu, Kur'ân'ın tahrîfe uğrayıp uğramadığı, zâhirî anlamının

delil olup olmadığı ve farklı okuma biçimlerinin olup olmadığı gibi birçok nedenin bu ihtilâfların temelini teşkil ettiği ifade edilmiştir.

Altıncı çalışmayı ise Dr. Öğr. Üyesi Halil ÖZTÜRK'ün "İslâm Medeniyetine Katkısı Bakımından Bir Kelâmcı Olarak Şehristânî" başlıklı tebliğidir. Söz konusu bu çalışmada ise Bu çalışmada Şehristânî'nin İslâm medeniyetine katkısı ele alınmıştır. Bu da genel olarak eserleri, eleştiri kültürüne olan hakimiyeti ve kelâmcılığı noktasından ortaya konulmuştur. Eserleri açısından katkısı, elimizde mevcut olan el-Milel, Musâraatü'l-felâsife, Nihâyetü'l-ikdâm ve Mefâtihu'l-esrâr'dan hareketle bu eserlerin özellikleri, muhtevaları ve usupları ele alınarak belirlenmiştir. Eleştiri kültüründeki seviyesi Musâraatü'l-felâsife adlı eserinden hareketle Gazzâlî ile karşılaştırmalı olarak ortaya konulmuştur. Çünkü Gazzâlî'den sonra gelen felsefileşmiş kelim devri Eş'arî âlimi Şehristânî'dir. Kelâmcılığı ise elimizde mevcut olan tek kelim eseri Nihâyetü'l-ikdâm'dan yola çıkılarak tespit edilmiştir. Sonuç kısmında da elde edilen bulgular ortaya konulmuştur.

Yedinci çalışma, Dr. Gülşen YAĞIR AHMETOĞLU'nun "Mevdûdî'nin Farklı Bir İslam Devleti Modeli: Teo-Demokrasi" başlıklı çalışmasıdır. Müellif bu çalışmasında Mevdûdî'nin, Kur'ân ve Sünnet'in öğretilerine uygun olarak Hz. Muhammed'in kurduğu devleti hayata geçirmek amacıyla "teo-demokrasi" adını verdiği yönetim şeklinden bahsedilmiştir. Bu bildiride ayrıca, Mevdûdî'nin tanımladığı "teo-demokrasi"nin özellikleri, bu yönetim şeklinin diğer yönetimlerden farkı, İslâm, siyaset ve Demokrasi ilişkisi perspektifinde ele alınarak incelenmiştir.

Sekizinci tebliğ, Dr. Öğr. Üyesi M. Cüneyt GÖKÇE'nin "Siirdî'nin Tekfir Yorumu" başlıklı tebliğidir. Bu çalışmada; Siirdî'nin, diğer kaynaklardan farklı olarak küfrü sonuç verdiğine inandığı eylem ve davranışlar belirtilerek tekfiri nasıl yorumladığı tespit edilmeye çalışılmıştır.

Bu bölümün dokuzuncu tebliği ise, Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Sait UZUNDAĞ'ın "İlk Dönem Kelami Tartışmaların Şerhlerdeki Tezahürü -Ebû Yahyâ Zeynüddîn Zekerîyyâ (Ö. 926/1520)'Nın Tuhfetül-Bârî Alâ (Bi-Şerhi) Sahîhi'l-Buhârî Adlı Eseri Özelinde-" başlıklı çalışma oluşturmaktadır. Söz konusu bu çalışmada İman, iman amel ilişkisi, imanının artıp eksilmesi, iman ve İslâm kavramlarının aynı anlama gelip gelmediği, iman ve büyük günah vb. konular hicri ikinci asırdan itibaren tartışılan konular arasında yer aldığı konusu üzerinde durlumuştur. Bu tartışmaların doğal olarak bazı fikri ayrışmalara sebep olduğu; ileriki süreçte bazı fikri hareket ve itikâdî mezheplerin teşekkül etmesine zemin hazırladığı ifade edilmiştir. Bu bağlamda iman konusunun, temel hadis kaynaklarında da geniş bir şekilde yer aldığı, iman ile ilgili rivayetlere farklı yorumlar yapıldığı ve sonuç olarak neredeyse her mezhebin ve fırkanın ilgili rivayetlerden de yola çıkarak diğer mezhep ve fırkaların görüşlerine reddiye niteliğinde açıklamalarda bulunduğu belirtilmiştir. Bu bağlamda bu çalışmada Şâfiî fakihlerden Ebû Yahya Zekerîyya b. Muhammed el-Ensârî'nin, Tuhfetül-bârî Alâ (Bi-Şerhi) Sahîhi'l-Buhârî

adlı eserinde diğer fırkaların görüşlerine reddiye niteliğinde açıklamalarda bulunması, bu şerh bağlamında onun îmanla ilgili görüşleri incelenmiştir.

Onuncu tebliğ, Arş. Gör. Dr. Hatice AVCI'nın "Râzî Tefsirinde Kur'ân'ın Tıp Verileriyle Yorumlanması" başlıklı tebliği oluşturmaktadır. Söz konusu bu bildiri de ise Bu Râzî tefsirindeki tıp bilimine ait bilgilerin bulunduğu kısımlardan örnekler seçilip bu örnekler bilim ve tefsir ilişkisi açısından değerlendirilmiş, bu değerlendirmeler doğrultusunda Râzî tefsiri örneği üzerinden tefsir alanında bilimin etkisini görmek hedeflenmiştir.

On birinci tebliğ, Arş. Gör. Nisa Gecekuşu DEMİRBAŞ'ın "Medeniyete Özgün Yaklaşım: Ali Şeriatî" başlıklı tebliğidir. Bu tebliğde Ali Şeriatî'nin medeniyet anlayışı, kendi eserlerinden yola çıkılarak çözümlenmeye çalışılmıştır. Hem modernizm hem de İslam gelenekçiliğini eleştiren yaklaşımları karşılaştırılmalı olarak ele alınmış, Medeniyet konusundaki çıkarımları eleştirel bir yaklaşımla değerlendirmeye tabi tutulmuştur.

On ikinci tebliğ, Arş. Gör. Sercan YAVUZ'un "Masum İmam Nazariyesini Peygamberlerin İsmet Sıfatı Üzerinden Temellendirmenin Eleştirisi: İbn Teymiyye Örneği" başlıklı çalışmasıdır. Bu çalışmada, İmamet nazariyesine inanılması gereken aslî prensipler arasında yer veren İmâmiyye Şiası'nın, din anlayışını bu nazariye etrafında şekillendirdiği, bu bağlamda imamet nazariyesinin, mensupları tarafından farklı argümanlarla açıklandığı ve temellendirildiği üzerinde durulmuştur. İmamların masum kabul edilmesine dayanan bu temellendirmede peygamberlerin ismet sıfatının başat rol oynadığı ve bunun sonucunda Ehl-i Sünnet ile İmâmiyye Şiası taraftarları arasında ismetten kaynaklanan kadim, köklü ve güncelliğini hala koruyan imamet tartışmalarının ortaya çıktığı belirtilmiştir. Bu çerçevede çalışmada İbn Teymiyye örneğinden hareketle Masum İmam Nazariyesini Peygamberlerin İsmet Sıfatı Üzerinden Temellendirmenin Eleştirisi üzerinde durulmuştur.

On üçüncü tebliğ ise, Arş. Gör. Soner ERASLAN'ın "İlk Dönem Sûfilerinde İslamî Yorum: Marûf El-Kerhî Örneği" başlıklı tebliğ çalışmasıdır. Müellif bu çalışmada, Marûf el-Kerhî ve tasavvuftaki yeri hakkında bilgiler verdikten sonra Marûf El-Kerhî örneğinden hareketle ilk dönem sûfiler nazarında İslamî yorum üzerinde durulmuştur.

İkinci bölümün on dördüncü ve son tebliğini Nesibe Hümeýra YAVUZ'un "Safedî'nin (Ö. 764/1363) El-Vâfi Bi'l Vefeyât Adlı Eserinde Hz. Peygamber'in Hayatının Mukayeseli Olarak İncelenmesi" başlıklı çalışması oluşturmaktadır. Söz konusu bu çalışma da Memlûkler dönemi siyer yazım geleneği içerisinde dönemin siyaseti ve idarecileri ile yakın münasebetleri neticesinde tarihe büyük bir ilgi duyan Safedî'nin biyografi sahasında kaleme aldığı eserinin bir bütün halinde ortaya konulmasına, Hz. Peygamber'in hayatının sistemli bir şekilde ele alınmasına ve muasırı İbnü'd Devâdârî'nin (ö. 736/1336'dan sonra) Kenzü'd-dürrer adlı eseri

ile muhteva, usul ve kaynaklar açısından karşılaştırmaya yönelik hazırlanmış bir çalışmadır.

Bu cildin üçüncü bölümü ise “Din, Tarih ve Medeniyete Dâir Bazı Eserler” başlığını taşımaktadır.

Bu bölümün ilk tebliği, Prof. Dr. Âdem APAK’ın “İslâm Tarihi Kaynaklarından Fütûhât Kitapları” başlığını taşıyan tebliğidir. Bu tebliğde İslâm tarihinin kaynaklarının ana kaynaklar ve müracaat eserleri olmak üzere iki kısma ayrıldığı belirtilmektedir. Ana kaynakların, incelenmek istenen dönemden kalan veya o dönemle ilgili olarak bize ulaşan bakıyye ve kayıtlar demek olduğu ve bunların gözle görülen bir eser, ayakta kalan bir bina, yazılı bir vesika veya telif edilmiş kitap olabileceği ifade edilmiştir. Yine Müslümanların askerî faaliyetlerini, yayılma, yani fütuhat tarihini merkezinde rivayetler aktaran eserler olan olarak fütûhât kitaplarından Belâzürî’nin Fütûhu’l-Büldân’ı, İbn Abdülhakem’in Fütûhu Mısır ve Ahbâruhâ’sı ile İbn A’sem’in Futûh’u üzerinde durulmuştur.

Bu bölümün ikinci tebliği, Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN’ının “İslâm Bilim Tarihinde Biyografik Eserler” başlıklı çalışmasıdır. Müellif bu çalışmasında Hz. Peygamber’in meşalesini yaktığı ilim geleneğinin onun vefatından sonra hızlı bir şekilde inkişaf ettiğini, bu gelişmeyi tetikleyen önemli etkenler arasında ihtiyaçlar ve kültürel etkileşim başta zikredilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Hz. Peygamber döneminin kahramanlarının, onların hayatlarının ve faaliyetlerinin Müslümanların cevabını aradıkları soruları cevaplandırmak için önemli olduğu, dolayısıyla insanların karşılaştıkları soruların cevaplarını kitap, sünnet ve geçmiş içtihatlar ve deneyim içinde aramalarının makul bir durum olduğu üzerinde durulan bu çalışmada ayrıca Müslümanların ilmî geleneğinde yer alan kişilerin faaliyetlerinin öğrenilmesinin, özellikle bilginin mevsukiyeti açısından önemli görülmesiyle bunların hayatlarını incelemenin de yeni bir alan oluşturduğu üzerinde durulmuştur. Yine bu tebliğde ilk ortaya çıkan biyografi kitapların zamanla farklı alan ve konularla ilgili olarak gelişme gösterdiği, telifin de zamanla gelişerek şekillendiği ve halı hazırda günümüzde de farklı amaçlarla ve kapsamlarda hazırlanan biyografik eserlerin telif edilmeye devam ettiği üzerinde durulmuş, doğrudan doğruya kişiler hakkında bilgiler verilerek devamında konuyla ilgili telif edilen eserleri ele alınmıştır.

Aynı bölümün üçüncü çalışması Prof. Dr. Mehmet AZİMLİ’nin “Klasik Dönem Müslüman Seyyah ve Coğrafyacılar” başlıklı tebliğidir. Bu tebliğde müellif, İslam Medeniyetinin dünyaya ağırlıklı olarak hâkim olduğu dönemlerde, var olan medeniyetlerin kahir ekseriyetine hâkim olduğu, Doğu’da Çin’den Batı’da Portekize, Kuzey’de Rus steplerinden, Güneyde Afrika çöllerine kadar alana yayılmış olduğu ve geriye sadece Çin, Batı Anadolu ve Kuzey ve Doğu Avrupa içlerinin kaldığını belirtmiş, dolayısıyla bu kadar geniş bir coğrafya üzerinde oturan yeni medeniyetin kendi arasındaki ilişkilerinin dahi bu coğrafyanın tanınmasını ve bilinmesini

gerektirdiğini, sonuç olarak Müslüman bilim adamlarının bu büyük coğrafyayı tanıtan kitaplar yazmak durumunda kaldıklarını belirtilmiştir. Bunlardan sonra müellif, kendisini “Takvim-i buldan” denilen bu eserleri yazmaya iten dört önemli sebebin olduğunu ifade ederek bunlar üzerinde durmuştur.

Bu bölümün dördüncü tebliğini, Prof. Dr. Yusuf Ziya KESKİN’in “Şemâil ve Delâilü’n-Nübüvve Eserleri” adlı tebliği oluşturmaktadır. Bu çalışmada Peygamberlik silsilesinin son halkası olan Resûl-i Ekrem’in (s.a.s.) hayatı, beşerî ve nebevî yönü, değişik İslâmî ilimler tarafından ayrı ayrı ele alınıp işlenmiş ve çeşitli kitaplara konu olduğu, O’nun beşerî ve nebevî yönünü inceleyen kitap türlerinden ikisinin şemâil ve delâilü’n-nübüvve eserleri olduğu ifade edilmiştir. Çalışmada ayrıca, bu çalışmada şemâil ve delâilü’n-nübüvve kavramları hakkında bilgi verilmiş ve konuyla ilgili yazılmış eserleri tanıtılmaya çalışılmıştır.

Beşinci tebliği ise Doç. Dr. Cahit KÜLEKÇİ’nin “Klasik Dönem İslam Bilim Tarihinde Genel Tarih Yazıcılığı” başlıklı tebliğ oluşturmaktadır. Söz konusu bu tebliğde öncelikle konuyla ilgili söz konusu eserlerin yazımının, Siyer kaynaklarının klasik sınıflandırılmasından farklı bir şekilde ele alınmış olduğu belirtilmiştir. Yapılan taksitlendirmede genel tarih kitapların yazımının ilk oluşum aşamasını İbn İshâk ve sonrası, gelişim dönemi olarak nitelendirebileceğimiz ikinci aşamasını tarihi hadiselerin hem kronolojik hem de konularına göre tasnifini yapan İbn Sa’d ve sonrası, gelişimin devamı olarak üçüncü aşamasını da Taberî ve sonrası oluşturduğu belirtmiştir.

Altıncı tebliği Dr. Öğr. Üyesi İbrahim BARCA’nın “Şehir Tarihi Eserleri” başlıklı tebliği oluşturmaktadır. Söz konusu bu tebliğde, şehirlerin ve iklimin, kûra ve nâhiye gibi bölgelerin erken dönemden itibaren başta tarihçi ve hadis âlimleri olmak üzere birçok Müslüman âlim ve idarecinin dikkatini çektiği ifade edilmiş ve bu sebeple de şehir ve bölgeleri farklı açılardan kendisine konu edinen birçok ilmi eserin telif edildiği veya ettirildiği belirtilmiştir. Bu eserler arasında özellikle şehir tarihlerinin önemli bir yer tuttuğunu, zira şehir tarihlerinin hem müelliflerinin çok yönlü kişilikleri hem de içerik ve yoğunlaştıkları alanlar bakımından diğer türlere ait eserlerden farklı olduğu ifade edilmiş ve klasik şehir tarihi eserlerinin kısaca doğuş ve gelişim dönemleri ele alınmıştır. İçerik ve yoğunlaşılan alan esas alınarak şehir tarihi eserleri tanıtılmaya çalışılmıştır.

Yedinci tebliği Dr. Öğr. Üyesi Ömer SABUNCU’nun “Siyer Kitapları” başlıklı tebliği oluşturmaktadır. Bu çalışmada siyer-megâzî kavramları sözlük ve istilâh olarak verilmek suretiyle bu eserlerin mahiyeti hakkında bir ön bilgi verilmiş, siyerin kaynakları siyer yazıcılığının dönemleri hakkında bilgi verilerek; siyer hakkında kaleme alınmış eserler, müelliflerinin ölüm tarihleri göz önünde bulundurularak tarihî bir dizin içinde ele alınmıştır. Eser-Müellif ilişkisi bağlamında siyer-megâzî literatürünün temel taşlarını oluşturan eserler zikredilerek bu

eserlerden bazılarının ele aldıkları olaylar ve bu olayları aktarım konusunda izlenen metot; konu bakımından benzerlikler ve farklılıklar ele alınmıştır.

Bu bölümün sekizinci ve son tebliğini ise Arş. Gör. Ömer ARAS'ın "Ensâb Kitapları" başlıklı tebliği oluşturmaktadır. Bölümün bu son tebliğinde nesep hakkında genel bilgiler verildikten sonra arap ve nesep ilişkisi, ensâbın bir ilim olarak teşekkülü üzerinde durulduktan sonra konu ile ilgili ensâb kitaplarına yer verilmiştir.

Bu cildin dördüncü ve son bölümü ise "Medeniyet ve Dinde Tecdid" başlığını taşımaktadır. Bu bölümün ilk tebliği Prof. Dr. A. Faruk SİNANOĞLU'na ait "İslâm Düşüncesinin Yöntem Arayışları" başlıklı bildiri oluşturmaktadır. Çalışmada günümüz toplumsal sorunların başında geldiği ifade edilen bilgisizlik (cehalet), terör, çevre kirliliği, işsizlik, teknolojik bağımlılık ve sağlık sorunlarının ticari kazanç biçimine dönüşmesi gibi problemlerin tüm insanlığın yanı sıra ülkemizi ve İslâm dünyasını da ilgilendirdiği dile getirilmektedir. Özellikle İslâm ülkelerinin geri kalmışlığının yeni yöntem arayışlarını gündeme taşıdığının belirtildiği nu çalışmada daha sonra yukarıda ifade edilmeye çalışılan günümüz problemleri yöntem arayışları çerçevesinde din, bilgi ve toplum temelinde tartışılmıştır.

İkinci tebliği ise Prof. Dr. Fatma Asiye ŞENAT'a ait "Nisâ Sûresi 148. Âyet Ekseninde Yeni Bir Medya Ahlakı Oluşturmanın İmkânı Üzerine" başlıklı tebliğdir. Bu çalışmada medya dünyasının olumlu ve olumsuz yönleri üzerinde durulmakta, bu noktada ekranda aydınlık yönümüzü besleyen, onu güçlendiren yayınlar görmek isteniyorsa atılacak adımlardan birinin, haber almama hakkını devreye sokarak çirkinliklerin ekrandan üzerimize boca edilmesine karşı durmak sorumluluğunun yerine getirmesi gerektiği olduğu belirtilmektedir. İçinde bulunduğu zaman diliminde haber alma hakkının sınırsız kullanımı rahatsızlık verecek boyutlara ulaştığı dile getirilerek bilinçaltını temiz tutmak amacıyla suç, şiddet, facia haberlerine ait görüntülerin serbestçe yayınlanmasına mani olmak gerektiği gibi hususlar üzerinde durulmuştur.

Üçüncü tebliği ise Prof. Dr. Hulusi ARSLAN'ın "Dini Düşüncede Yenilenmenin Gerekliliği, İmkânı ve Sorunları" başlıklı tebliği oluşturmaktadır. Bu çalışmada İslam düşüncesinde yenilenmenin bir ihtiyaç olarak karşımızda durduğu tezini destekleyen görüşler ortaya konmaya çalışılmıştır. Ancak önce bunun mümkün bir iş olup olmadığını tartışaraekir. Dolayısıyla bu çalışmada dini düşüncede yenilenmenin imkânı ve gerekliliği ana hatlarıyla tartışılmaya çalışılmıştır.

Bu bölümün dördüncü tebliğini Doç. Dr. Hüseyin DOĞAN'nın "Mezhebî Taklit Ve Taassubiyetin Dinî Nassları Anlama ve Yorumlamaya Etkisi-Eş'Arîler'in, Ker-râmiyye'ye Yönelik Eleştirilerinin Bir Analizi-" başlıklı tebliğ oluşturmaktadır. Söz konusu bu çalışmada, taklit ve taassup kavramları ile art niyet ve kötü düşünce hakkında bilgi verildikten sonra, Allah tasavvuru hakkındaki tartışmalar, zât-sıfat ilişkisi hakkındaki tartışmalar, imânın mahiyeti hakkındaki tartışmalar,

münâfîğın imânı hakkındaki tartışmalar ve çocukların imânı hakkındaki tartışmalar gibi konu ile ilgili kerrâmîler ile eş'arîler arasındaki bazı kelâmî polemikler üzerinde durumuştur.

Bu son bölümün beşinci tebliğ Doç. Dr. Mehmet Selim ASLAN'nın "Fıkıh Usulünde Tecdîd Anlayışı Üzerine Bir Değerlendirme" isimli çâşılma oluşturmaktadır. Söz konusu bu çalışmada müellif İslam hukuk metodolojisi olarak nitelenen fıkıh usulünde tecdîd gerektiğine dair ileri sürülen görüşleri analiz ve değerlendirmeye tabi tutmuştur.

Bu bölümde altıncı tebliğ olarak Dr. Öğr. Üyesi Muhammed ÇUÇAK'ın "Te-yemmümde -Temiz Toprak- Kavramının Günümüz Şartları Açısından Yorumlanması" başlıklı tebliğ yer almaktadır. Bu tebliğde asıl olarak günümüzde ve günümüze kadar gelen "temiz toprak" kavramı ile ilgili yorumları ortaya konmaya çalışılmıştır.

Yedinci ve son tebliğ olan "Uzman Sosyolog Musa TEKTAŞ'ın "TBMM'nin Birinci Dönem Mebusu, Mütefekkir Âlim Mustafa Takî Efendi (1873-1925)'nin -Diyânetin Medeniyete Lüzumu- Adlı Makalesi Bağlamında Medeniyet Anlayışı" başlıklı tebliğde ise müellif, evvela A.Mustafa Takî Efendi'nin hayatı hakkında bilgilendirmeden sonra, Mustafa Takî Efendi'nin Basın ile ilişkileri, medeniyet ve min ilişkisi, diyânetin medeniyete lüzumu, dinin verilerinden hareketle din/din adamları ve medeniyetin dinamikleri ve ahlâk medeniyeti gibi hususlara yer vermiştir.

Editörler Kurulu

AÇILIŞ KONFERANSI
MEDENİYET VE MEDENİLEŞTİRME ÜSTÜNE
Prof. Dr. Mehmet S. AYDIN



Sayın Rektörüm, Sayın Dekanım, Sayın büyüklerim, Değerli Hocalarım, Değerli yurtdışından gelen misafirler ve sevgili öğrenciler...

Hepinizi gayretlerinizden dolayı ayrı ayrı tebrik eder ve teşekkürlerimi sunarım. Konuşmamın konusunu özetle ifade etmek gerekirse sempozyumun başlığında geçen **din, bilim ve medeniyet** kavramları hakkında olacaktır. Bu konu benim de ömrümü verdiğimi söyleyebileceğim önemli ve bir o kadar da güzel bir konu. Konuya başlamadan önce Fuat SEZGİN hocayla ilgili yaşamış olduğum bir hatıramı anlatmak istiyorum. Kendisini ben çok yakından tanırım. 1969 senesinde Süleymaniye Kütüphanesinde, İstanbul Eski Eserler Kütüphanesinde, bir araştırmam sırasında karşılaştım. O birkaç masa ötede çalışırdı. Hiç unutmam kendisiyle tanıştık. İki saat sonra ben hocanın yanına gittim, hocam bir kahve içelim dedim. Saate baktı daha iki saat olmamış dedi. Ben az mı dedim. Evet, olmaz dedi, dört saat olması lazım gerekir diye cevap verdi. Dört saatte bir kahve olacak. Sonra bunun hikâyesini anlattı. İstanbul'dayken hocanın dünyaca ünlü Alman bir hocası vardı. Onun yanında çalışırken bir gün hocası Fuat, kaç saat çalışıyorsun günde? diye sormuş. Hoca da ona günde on iki saat çalıştığını söylemiş. On iki saat çalışmayla sen âlim olamazsın demiş. Gayret ettim bilmem ne yaptım çalışmamı on yedi saate çıkardım hoca yine memnun olmadı demişti. Dolayısıyla hocayı 1969'da tanıdım.

Doktoramı yurt dışında yaptığım için sık sık yurt dışına çıkardım. Almanya'ya her uğradığımda kendisini ziyaret eder ve hocanın öfkelerini dinlerdim. Gurbette çalıştığını ve Türkiye'den kimsenin kendisine yardım etmediğinden dert yanardı. O dönemlerde gerçekten fazla yardım edilmiyordu. Benim açımdan aradan uzun yıllar geçti. Siyasete girme fırsatım oldu. Beni tebrik için arayan ilk kişilerden biri o oldu. Bir hafta sonra da ziyaretime geldi. Odadan içeri girdi. Hocaların hocası olduğu için öyle sizli ifadeleri pek kullanmazdı. "Senin bu oturduğün yerde kardeşim otururdu. Fakat o, hiçbir iş yapmadı" dedi. "İnşallah sen bir şeyler yaparsın" dedi. Hakikaten de kardeşi bir dönem bakanlık yapmıştı. Benim oturduğum odada devlet bakanlığı görevinde bulunmuştu. Aradan dört buçuk yıl geçip TÜBİTAK ile ilgili görevler bana verildiği zaman yine ilk arayanlardan biri o oldu ve bana İslam düşünürlerinin bilim ve teknoloji ile ilgili yaptığı icat ve

eserler hususunda daha önce konuştuğumuz mevzularla alakalı olarak “İnşallah bu sefer bu işi bitirirsin” dedi. Üstadın bu hususlarda ısrarcı olmasının sebebi bu eserlerin ülkemiz teknoloji ve bilimine yapacağı gelişimsel ve yeniden inşa konusundaki katkısıydı. Velhasıl hocanın bu sözlerine binaen biz bu eserleri tekrar aslına uygun restore ve inşa ederek İstanbul’un nezih bir yerinde bir müzede sergilemeye başladık. Siz de bir gün burayı mutlaka ziyaret edin. Allah rahmet eylesin, hepimiz ömrünün büyük bir kısmını ilme, irfana veriyoruz ama o, ömrünün tamamını ilim ve irfana verdi. Şu var ki o, hayatında çok da zorluklar çekti. Darbe sonrası üniversiteden zararlı insanlardan sayılması gerekçesiyle uzaklaştırıldı. Öncesinde Almanya’dan ısrarla bizle çalış teklifi aldığı halde “ben memleketime hizmet edeceğim” diyerek bunu reddetmiş fakat sonrasında gördüğü muamele neticesinde hiçbir kuruma intisap edemeyeceğini anlayınca yurt dışına çıkmak zorunda kalmıştı.

Bütün bunlardan sonra gelelim konumuza. Konu medeniyet kavramıdır. Çoğunuz bilirsiniz. Bakanlığım döneminde bir “*Medeniyetler İttifakı*” projesi gündeme gelmişti. Birleşmiş Milletler bu projenin başlatıcısı olmuştu. Ama bu proje iki ülkenin öncülüğünde başladı. Bunlardan biri Türkiye diğeri İspanya idi. Bu iki ülkenin kendine has benzer özellikleri vardır. Biz gerçekten çok zengin bir kültüre sahibiz. Anadolu toprakları gerçekten çok zengin bir kültürün eşiğidir. Bu anlamıyla İspanya da öyledir. Mesela “-el” takısının kullanılması İspanyolcada gösterdiği gibi onların da bir İslami geçmişi vardır. Medeniyet bakımında iki ülke de özel ülkelerdir. Bu bakımdan bahsi geçen projenin başlaması bu iki ülke sayesinde olmuştur. Bu proje bağlamında yapılan çalışmaların raporu, İstanbul’da yapılan son toplantının akabinde bendeniz tarafından katılımcılara sunulmuştur. İlk proje olarak bu projede 16 ülke yer almıştı. Bundan sonra “*Medeniyet İttifakının Dostları*” diye bir proje daha hazırlandı. Bu projede de yaklaşık 70 ülke yer aldı. Bu “*dostlar*” grubunun içine iki ülke dâhil olmadı. Bunlardan biri ABD diğeri İsrail’dir. Ama son toplantıda projenin sonuç bildirgesi tarafımdan ilgililere tevdi edildi. Bu toplantıda o dönemki ABD başkanı, başkan Obama da vardı. O dönem Başkan Obama mecliste bir konuşma da yapmıştı. Bu konuşmanın metni bana gönderildi. Bana göre bu metin çok güzel bir metin. Laf aramızda Batılılar metin hazırlama konusunda son derece uzman ve tecrübeliler.

Akşam Obama onuruna verilen davette ben de vardım. Bu davette Obama ile görüşme imkânım oldu. Başkanlık seçimlerinde Obama’nın çalıştığı bazı akademisyen olan ilgililerin kitaplarını önceden okumuşluğum vardı. Konuşmamız esnasında siyaset dışındaki mesleğimin ne olduğunu bana sordu. Ben de felsefe hocası olduğumu söyledim. Öyle deyince Obama “bir felsefe hocasının siyasette işi ne” dedi. Ben de dedim ki “felsefeciler, eleştirmek için vardırlar. Biz olmayalım da siz siyasetçiler, her akıllarına geleni söylesinler mi?” dedim. “Felsefeciler ölçmek, tartmak için vardırlar. Biraz da size mukayyet olmak için vardırlar” dedim.

Bu söylediklerim onun çok hoşuna gitti. Sohbet biraz ilerleyince Başkanın niye bu “Dostlar” projesine üye olamadıklarını sordum. Zira ilan olur olmaz raporu tarafınıza bir mektupla gönderdim. Mektubun cevabı “biz bunu okuyacağız, inceleyeceğiz, kararımızı vereceğiz” şeklinde oldu.

Üzerinden bir yıl geçti hiçbir cevap gelmedi” dedim. Başkan gelmeden raporu okuduğunu ve bu seneki toplantıda üye olacaklarını resmen ilan edeceklerini söyledi. Hakikaten sözünde durdu ve “dostlar” grubuna üye oldular. Bana başkan Obama dedi ki “ABD’ nin üye olması niye bu kadar önemli”. Ben de “bürokratik anlamda önümü kesiyorsunuz da ondan. Zira “Gidiyorum bir ülkeye Asya’da Avrupa’da olsun önce teşekkür ediyorlar. ABD’nin üye olup olmadığını soruyorlar. Üye olmadığını görünce daha önce her şeyi yapacağını söyleyen ülkeler arkadaşlarımızla bu konuyu bir çalışalım size haber veririz diyorlar. Siz bizim çalışmalarımıza mani oluyorsunuz sayın başkan” dedim. “Hemen ilgili çalışmaları yapacağız” dedi. Sözünde durdu ve dediğini de yaptı.

Neyse biz konumuza dönecek olursak medeniyet nedir? Malum olduğu üzere, medeniyet kavramı, bildiğimiz en geniş kapsamlı bir kavram olduğu için onunla ilgili “efradını cami ayyarını mani” bir tarife ulaşmak kolay hatta mümkün görünmemektedir. Buna rağmen konuşmamın sonunda bu terimin tarifini yapmaya gayret edeceğim. Bu kavram, hayat dünyasının, siyaset dâhil, her alanını, boyutunu, farklı ölçekte, içine alır. Tarihin seyri içinde bu boyutlardan bazen biri, bazen de başka biri ön plana çıkabilir. Söz gelimi Batı’da Rönesans’la başlayan, aydınlanma ve Roma medeniyetiyle devam eden o uzun süreçte bilim ve teknoloji alanlarında ilerleme, dolayısıyla maddî kalkınma ağırlık kazandı ve -az sonra işaret edeceğim gibi – din, ciddi anlamda güç kaybına uğradı.

Özellikle 19. yüzyılın başından itibaren de “medeniyet,” Batıda oldukça çok-boyutlu bir siyasi kavram niteliğine bürünmeye başladı ve bu kavram Avrupa’nın fikri ve siyasi, hatta dini güç gibi kurumlarının elinde emperyalizmin ve kolonyal siyasetin meşrulaştırılması sürecinin bir aracı olarak kullanıldı. Yine aynı dönemde Avrupa’nın büyük güçleri İslam dünyasının gözünün içine baka baka “ben medenilik yürüyüşünde geri kalmış olan ülkeleri medenileştirmekle görevliyim; bu ülkelerdeki varlığım, hâkimiyetim bir işgal olarak görülmemeli, bir nimet olarak değerlendirilmelidir” demeye koyuldu. O güçlere göre, bu “kutsal misyon ve vazife” (!) ve onun getirdiği sorumluluk, İngiliz şair R.Kimpling’in sıkça kullanılan bir mısraını tekrarlayarak ifade edecek olursak, “Beyaz Adamın Omuzlarında olan Mukaddes Bir Yük” tü. Kilise muhitine göre ise o yük, Tanrının bize verdiği bir vazifeydi.

Bu yaklaşım Batı ülkelerinde “medeniyet ideali”, “medeniyetler hiyerarşisi”, “medeniyet derecesi”, “medeniyet (ve medenileşme) standardı, ölçüsü” gibi kavramların tartışılmasına ve ön plana çıkarılmasına zemin hazırladı. Bu zemin-den şöyle bir sonuç çıkmaktaydı: İnsanlığın bir medeniyet ideali vardır. Dünyada

varlığını sürdüren birden fazla medeniyet bulunmaktadır. Fakat bunlar arasında en yüksek konumda olan, yani hiyerarşide ve standartta dengi, benzeri olmayan medeniyet Batı medeniyetidir. Artık hakiki manada medeniyet adına bir tek medeniyetin var olduğunun kabulü gerekir.

Bu çerçevede, medeniyet ve medenilik, o güne kadar hatıra bile gelmeyen ölçüde, politik bir kategori olarak karşımıza çıkmaktadır. Bir ülkenin Avrupa topluluğu içinde, uluslararası hukukta ve güvenlik sisteminde sağlam bir yere sahip olabilmesi için “**medeniyet hiyerarşisinde**” kabul edilebilir bir **derecede** olması, bir standardı yakalaması gerekmektedir. Bazı Avrupa liderleri Osmanlı Devleti’nin “*Avrupa Güvenlik Sistemi*”ne dâhil olmasına karşıydılar. Zira onlara göre Osmanlılar, güya az incitici bir ifadeyle, “*yarı- medeni*” idiler. Medeniyet hiyerarşisinde yeri olmayan ülkeler, **beyaz insanın medenileştirme görevinin gereği olarak işgal** edilebilirdi. Yani Avrupa güvenlik sistemine, dolayısıyla medeniyetine dâhil olan ülkelere uygulanan beynelmilel hukuk, kuralları Avrupalılarca medeni sayılmayan ülkeler söz konusu olduğunda uygulanmayabilirdi. Hatta uygulanmamalıydı. Zira böyle bir siyaset onların aleyhine, zararına olurdu.

Medeni (!) Batılılara göre, meselâ Birinci Dünya Savaşı’nın bir adı da “*medeniyet ve barış savaşı*” daha doğrusu “*medenileştirici savaş*” idi. 17 milyon insanın ölümüne sebep olan, sözüm ona, bir medeniyet savaşı. Neyse ki yine milyonlarca insanın yok edildiği, bir kısmının yakılıp kül edildiği 2.Dünya Savaşı’na “*medeniyet Savaşı*” denmedi, denmiyor.

Medenileştirme vizyon ve misyonunun kutsal bir vazife olduğunu sadece şairler, siyasetçiler- hatta, liberal olduklarını iddia eden siyasetçiler, generaller, bazı İslam ülkelerinde yönetime el koymuş olan idareciler, gözü İslam aleminin tabii kaynaklarında olan aç gözlü ticaret erbabı gibi güçlü kesimler, Hıristiyanlaştırma konusunda büyük umut ve hayallere kapılmış misyoner kuruluşları söylemiyor- du; saygın düşünürler, önemli filozoflar da söylüyordu. Sözgelimi, liberalizmin öncülerinden ve Faydacı Ahlâk Teorisi’nin (utilitarianism) güçlü savunucularından John Stuart Mili şöyle diyordu: Geri kalmış barbar toplulukların yönetilme işini kendilerine bırakmamak gerekir. İngiltere’nin bir “medenileştirme misyonu” vardır. Bu ülke, gerektiğinde, yönetim konusunda, despotik bir tutum takınabilir; zira o, yüksek bir medeniyetin yararlarını o ülkelere taşımaktadır.

Bu tespit ve karar kâğıt üzerinde kalmadı. Orta Doğudan Uzak Doğu’ya kadar uygulanan bir siyasi program oldu. Mesela, Mısır’ın fiili yöneticisi (1883- 1907) Lord Cromer, sözün en açığını dile getirmekten sakınmıyor ve şunu diyordu: Mısır’da Muhammedi (İslami) esaslar üzerine kurulacak bir hükümet karşısında Avrupa edilgen bir gözlemci, bir seyirci gibi kalamaz. Mısır’ın yeni nesli, Batı medeniyetini içine iyice sindirme konusunda ikna edilmeli yahut zorlanmalıdır.¹

¹ Bk, J. L. Esposito & J.L.Voll, Makers of Contemporary İslam, Oxford U.P., 2001, s. 63.

Aynı şahıs bir başka vesile ile de şunu dile getiriyor: Yönetimimiz (boyunduruğumuz) altındaki halklar için nelerin yararlı olduğunu kendilerine sormaya, araştırmaya gerek yoktur. Aslanan, her meseleyi **Batı'nın** bilgi ve tecrübesi ışığında kararlaştırmaktır. Onlar için **bizce** iyi olan ne ise bilinçli olarak onu yapmalıyız.² Lord Cromer ve General Lyautey, sesleri çıktığı kadar bağırıp alaycı bir ortak sesle şunu da soruyorlardı: **Mısırlı fellahtan** veya Konstantinapolü hamaldan **geleceğin medeniyetine yaratıcı** bir katkı mı bekleyeceğiz?³

Cromer, İslam medeniyetinin yeniden inşa edilebileceğine de inanmıyordu; bizzat kendi ifadesiyle, “reform” sürecine girebileceğine de kani değildi.⁴ Ona göre ve onun gibi düşünenlere göre bu medeniyetin dayandığı İslam dininin hali tam bir çaresizlikti: Aynı kalsa terakkiyle ters düşecekti; değişim geçirse, kendisi olmaktan çıkacaktı. Zira “reform geçirmiş İslam, artık İslam değildir”.⁵ Emperyalizmin getirdiği büyük ve köklü medeniyet devriminden sonra güçlü bir İslam’ın hayatta kalması bile mümkün değildi. Bu ifade Batı nezdinde aynı zamanda şu anlama geliyordu: “Artık İslam’ın bir geleceği yoktur”. Aslında bu anlayış, daha önce meselâ Voltaire’in **Mahomet** adlı yazısında en keskin ifadesini bulmuştu. O, ne diyordu: Ortaçağın cehalet yanlısı, fanatiği ve karanlığı olan İslam, modernlik karşıtıdır.

Cromerci zihniyet ve tutum sadece İslam dünyası hakkında söz konusu değildi. Bünyesinde milyonlarca Müslümanı da barındıran Hindistan’daki emperyalist İngiliz siyasetinin yürütücüsü mevkiinde olan Lord Curson da aynı zihniyetin ürünüydü. (Bu zat, Türkiye’yi temsilen İsmet İnönü’nün katıldığı Lozan Antlaşmasında İngiltere’yi temsil eden zattır)

İlginçtir, Cromer’in söylediklerine oldukça yakın ifadeleri bir asır sonra S. Huntington ve onun izinden gidenler dillendiriyorlar. Bu ekip 20. yüzyılın son çeyreğinden itibaren de “medeniyet ve güvenlik ilişkisi” meselesini karşımıza çıkardı. Bu ilişkiden sorumlu olan siyaset kurumlarında- güvenlik bağlamında- tartışıldığı toplantıların bazılarına, mesela AB İçişleri Bakanlarının düzenledikleri resmi bir toplantısına, hükümette üstlendiğim görev icabı, ben de katıldım. Gördüm ki müzakere edilen konu medeniyet değil onun bir boyutu olan din, ağırlıklı olarak da İslam dini. Özellikle geride bıraktığımız 30 yıl içinde İslam dini, medeniyet kisvesi altında bir güvenlik konusu, hatta sorunu haline getirildi. İslâmî “güvenikleştirme”nin çok tehlikeli bir durum yarattığını, islamofobiye, kültür ve medeniyet ırkçılığına, katı ve tehlikeli muhafazakârlığa katkı sağladığını,

² “Ali A. Allawi, The Crisis of Islamic Civilization, s. 8. Bu konuyla ilgili Albert Hourani’nin derli toplu bir özeti için bkz. J. Esposito, Islamic Threat, s. 48. Esposito, Hourani’nin Europe and the Middle East, Berkeley University of California Press, 1980, s. 12-13’ten naklen veriyor.

³ Toynbee, Civilization on Trial, Oxford U.P. 1948 s. 201- 202.

⁴ Bkz. Cromer, Modern Egypt, New York, 1908, Vol. I, s. 229, Hodgson, The Venture, Vol. 3, s. 242). D^{av}id Kerr, “Learning from History”, The Road Ahead, Church House Pub.2002s. 33-34.

⁵ Bkz. Cromer, Modern Egypt, New York, 1908, Vol. I, s. 229, Hodgson, The Venture, Vol. 3, s. 242).

özellikle de Batı ülkelerinde yaşayan milyonlarca Müslümanın hayatlarını nasıl tehlikeye attığını yaşayarak gördük ve görmeğe de devam ediyoruz.

Memnuniyetle belirtiyim ki Batı, medenileştirme vizyon ve misyonun yarattığı inanç ve özgüveni 21. Yüzyıla taşıyamadı. Ne var ki, o günlerden bugüne kadar İslam medeniyetinde de Batının medenileştirici güçlerini rahatsız edebilecek boyutta bir ihya ve tecdit de olmadı.

Pekâlâ, böyle bir durum apaçık ortada iken Huntington gibi düşünen Batılılar neden İslam dünyası ile ilgili bir dizi korkular, endişeler dile getiriyorlar? Az önce söylediğim gibi Kültür ve medeniyet kisvesi altında İslam'ı bir güvenlik meselesi olarak görüyor ve gösteriyorlar. Bernard Lewis, “İslâmî Öfkenin Kökleri” başlıklı makalesinde (1990) kadim rakibin yani din, kültür, medeniyet ve hayat tarzı anlamında İslâm'ın, yeniden ortaya çıktığını ve onun Batı dünyasında yürütülmekte olan siyasete değil, daha ziyade Yahudi-Hıristiyan geleneğine, seküler hayat tarzına ve bunların dünya genelinde yayılmasına karşı olduğunu ve bunun “Medeniyetler Çatışmasından başka bir şey olmadığını” açıkça ifade etmekteydi.

Huntington'ın nazarında günümüzde yaşanmakta olan İslâm dünyasında ana akım, köktenciliktir, aşırıcılıktır. “İslâm'ın sınırları zaten kanlı sınırlardır”. Batıyı kendisine hasım gören Müslüman ve Sinik (Konfüçyüs ve Budist inancın yaygın olduğu kültür dünyası) toplumlar, Batıya karşı işbirliğine, ittifaka gidebilecek sebeplere sahip olabilirler. Günümüzde oldukça hızla hareket eden küreselleşme sürecinde böyle bir işbirliği hiç de imkânsız değildir. Batı bunu görmeli, sahip olduğu değerleri güçlendirmeli, böyle bir ittifakın olmaması için gerekli her tedbiri alma cihetine gitmelidir.⁶

Bu değerlendirmeleri görünce şu kanaate varıyorum: İslam'ı daha çok siyasetin içine çekme ve bir güvenlik sorunu olarak göstermeye çalışma gayretinin, plan ve projesinin arkasında İslam dünyasında hala şu veya bu ölçekte hayatiyetini sürdüren bir **medeniyet şuurunun, bir kolektif kimlik şuurunun mevcudiyetinden endişe duyan bir zihniyet yatıyor**. Aslında ameli hayatta pek de etkin olmayan bu bilinçten rahatsız olmaları oldukça dikkat çekicidir. Onlar da görüyor ki, şu veya bu derecede şuur var ama İslam ülkeleri arasında bu şuurdan kaynaklanan etkin bir iletişim yok, bilişme yok, buluşma yok. Bunların yerinde nelerin var olduğunu söyleyip sizi üzmemek istemem.

Birkaç kez sözünü ettiğim endişenin arkasında İslam korkusu, islamofobi yok Batı medeniyeti Batı değerleri vs. hakkında duyulan endişeler de var. Batıda büyük medeniyet tarihçilerinden neredeyse hiç biri Batının bugün içinde bulunduğu manevi halden memnun değil. Meselâ mufassal eserler ortaya koymuş ilk medeniyet tarihçilerinden biri olan Oswald Spengler **Batının Çöküşü** adlı eserinde bu endişeyi tekrar tekrar dile getiriyor. Hem de bir asır önce. Eric Vogel'in

⁶ Huntington, S. The Clash of Civilization and the Remaking of World Order,, 1997, s. 185, 254.

Hitter ve Almanlar kitabında endişeyi daha derinleştiriyor. Ona göre manevî krizin oldukça çok sayıda sebebi vardır. Meselâ, XIX. asrın yarısından itibaren pek çok ideolojik ve yıkıcı kitle hareketleri yaşandı. Bütün bunları sadece o dönemin siyasi ikliminin ürünleri olarak göremeyiz. Onlar, kökleri derine giden medeniyet krizinin arazlarıdır. O, bunu “ruhun sekülerleşmesi” şeklinde kavramlaştırdığı bir oluşumun sonuçlarına bağlıyor. Ünlü medeniyet tarihçisi Arnold Toynbee bu konuda önemli bir tespitte bulunuyor. Biz birkaç kuşaktır, diyor Toynbee, inanç (akîde) boyutu olmayan bir Hristiyan pratiğine dayanarak hayatımızı sürdürmekteyiz. Fakat bizim neslimiz birden bire fark etti ki, inancın, itikadın desteğinden mahrum kalan bir pratik pek de fayda sağlayan bir şey değilmiş. Batı medeniyeti, bir yanda İktisadî ve siyasi bir doluluk yaratırken aynı anda manevî ve neticede İctimaî bir boşluk da yaratmıştır. Manevi boşluğu ancak yenilenmiş bir manevi kültür doldurabilir.”

Toynbee, maddî kalkınma ile manevî kalkınma arasında bir ayrım yapar ve gerçek kalkınmayı “manevîleşme” (spiritualization) olarak tanımlar. O da Batı dünyasının gerçek bir manevî krizden geçtiğine inanıyor ve bunu dinin teknoloji kültürü, milliyetçilik ve militarizm uğruna feda edilmesine bağlıyor. Ona göre, Batı âleminde medeniyetin mutlak değerler üzerine oturan ahlâkî şuurun vereceği güç ve tedaviden mahrum bırakılarak gerilemesi ve inhitat sürecine girmesi, uzun zamandan beri sürüp giden bir hadisedir.

Buna benzer tespitleri daha ileri noktalara taşıyanlar da var. Onlara göre Rönesansla, Aydınlanma ile başlayıp hayatın her alanını etkisi altına alan yenilikler karşısında dini kurumlar önemli ilkelerinden feragat etme yolunu seçtiler ve gün gelip gözlerini açtıklarında savunabilecekleri çok az ilkenin geride kaldığını gördüler.

Toynbee’nin, Vogelin’in işaret ettiğim tespitini hatırlatan bir değerlendirmeyi on yıllarca sonra Papa da yapmıştı. Avrupa Birliği için hazırlanmakta olan Anayasa metninde “*Avrupa’nın Hristiyan kökleri*” ifadesini koyma çabası kabul edilmeyince Papa Benedict, Avrupalıları hakiki Hristiyanlık hüviyetiyle değil de, seküler hayatlarında ortak Hristiyan kültürünü paylaşan insanlar olarak gördüğünü dile getirmişti. O. İslam’a sadakatle bağlı olan Müslümanlara atıf yapıyor ve kendi ifadesiyle “*Tanrısız Avrupa*” dan endişe duyduğunu söylüyordu.

Batının özet olarak anlatmaya çalıştığım medenileştirme projesi ve siyasetine niçin “gayr-ı medenî” dedim. Gayri medenî dedim, çünkü bugün medenî insan, medenî topluluk derken genellikle aklımıza şu tarif geliyor:

Paylaşılan temel ahlâkî değerlere, ilkelere dayanmayan; kişisel ve uluslararası ilişkilerde nezaket ve nezahete riayet etmeyen kişi veya toplum medenî sayılmaz. Medenî hayat, maddî ve manevî terakkiyi belli ölçüde gerçekleştirerek refah ortamı yaratmaktır. Bireysel ve toplumsal düzeyde insan eylem ve davranışlarına, tutumlarına hukuk yoluyla gerekli sınırlar getirebilmiş; içtimai hayata

bir nizam vermek suretiyle zorbalığı, şiddeti, yoksulluğu ve yolsuzluğu önlemede başarılı olmaktır. Kurumsallaşma yoluyla hak ve özgürlükleri, adaleti ve güvenliği sağlayarak insan topluluklarını bir arada huzur ve barış içinde yaşatabilen bir varoluş halidir, bir hayatî ortamdır.

Evet, burada sözlerimi tamamlarken hepinizi tekrar selamlıyor ve çalışmalarınızda başarılar diliyorum.

BİRİNCİ BÖLÜM
İSLAM BİLİM TARİHİ ve FUAT SEZGİN

BAZI ORYANTALİSTLERLE SEZGİN VE A'ZAMÎ'NİN ERKEN DÖNEMDE HADİSLERİN YAZILMASI MESELESİNE YAKLAŞIMLARI

İbrahim KUTLUAY

İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi/i_kutluay@yahoo.com

Giriş

İslâm'ın iki temel kaynağı olan Kur'ân ve Sünnet konusunda Müslümanların şüphesi olmamakla beraber, modern dönemde Batı'da ortaya çıkan "tarihî tenkit metodu"nu hadis külliyyâtına da uygulayan ve bunların nasıl teşekkül ettiğine yoğunlaşan bazı oryantalistler,¹ Kur'ân'ın vahiy mahsulü olmayıp sahte bir peygamber olarak gördükleri² Hz. Muhammed'in derlemesi olduğunu iddia etmişler, bu suretle Kur'ân'ın yorumu ve uygulanış biçimi olan Sünnet'i devre dışı bırakarak Kur'ân'ı istedikleri gibi yorumlayabilmenin önünü açmak ve İslâm'ı uygulanabilir bir nizam olmaktan çıkarmak istemişlerdir. Buna delil olarak Kur'ân dışında Sünnet'in ve hadislerin bir değeri olmadığı için Hz. Peygamber tarafından kaydedilmesinin yasaklandığını, ancak hicrî II. ve III. asırda yaşamış fukahâ ve kalamcılarının görüşlerinin başlarına isnad uydurularak hadis şeklinde geriye doğru yansıtıldığını ve maktû' ve mevkûf rivayetlerin merfû hâle getirildiğini ileri sürmüşlerdir. Meselâ görüşleriyle kendinden sonraki Batılı araştırmacıları derinden etkileyen ve A'zamî'nin ifadesiyle eserleri, *Kitab-ı Mukaddes* gibi değerlendirilen Ignaz Goldziher'e (1850-1921) göre hadisler, büyük oranda Hz. Peygamber

¹ XIX. ve XX. yüzyılda oryantalistler arasında, Batı'nın üstünlüğünü esas alarak "oryantalistik çalışmalarını emperyalist amaçlarına hizmet etmek üzere kullananlar", "ilmî araştırma yapmak ve İslâm'ı Batılılara tanıtmak amacıyla tenkitçi bir zihniyetle çalışmalarını yürüttüklerini ifade edenler", "ilmî ölçülere göre mümkün oldukça objektif kalmaya gayret edenler" şeklinde üç farklı yaklaşımın olduğu ifade edilebilir. Bk. Kuzudişli, "Oryantalizm ve Hadisle İlgilenen Bazı Oryantalistler", s. 146; ayrıca bk. Hatipoğlu, "Goldziher ve Kullandığı Metodun Hadise Yaklaşımına Etkisi", s. 31-33.

² Geniş bilgi için bk. Sarıçam vd., İngiliz ve Alman Oryantalistlerin Hz. Muhammed Tasavvuru, s. 54-80.

zamanına ait olmayıp daha sonraki dönemlerin mahsulüdür.³ Esasen o, ilk nesle ait hadislerin varlığını tamamen inkâr etmemekle beraber, bunların Hz. Peygamber'in ağzından çıkmış olduklarını kabul etmez. Ona göre bu hadislerin pek azı muhafaza edilmiştir.⁴ Ayrıca o, isnadlara güvenmediği için çalışmalarını daha çok "metin merkezli" olarak yürütmüştür. Goldziher, hadislerin zamanla daha eski otoritelere yansıtıldığını ileri sürerek isnadların uydurma olduğunu ve âlimlerin görüşlerinin hadis biçimine sokulduğunu iddia etmiştir.⁵ Onun bu görüşü,⁶ daha sonra Schacht (1902-1969) tarafından da benimsenmiştir.⁷ Aynı şekilde Juynboll'a (1935-2010) göre "Goldziher ve Schacht'ın ulaştığı sonuçlar, hadis literatürünün büyük kısmının, onun sözde kaynaklarına (Hz. Peygamber'e, sahâbeye veya daha sonrakilere bile) atfının sahîh olmadığını ortaya koymaktadır."⁸

Oryantalistler erken dönemden itibaren hadislerin kaynağı, yazılı kaydı, isnadların oluşumu ve çoğalması,⁹ isnadların Hz. Muhammed'e dayandırılması (merfû hadis dalgası), müşterek râvî¹⁰ ve aile isnadları,¹¹ Kitab-ı Mukaddes'in bazı hadislerle kaynaklık etmesi,¹² uydurma hadis meselesi, imamların görüşlerinin hadis formuna sokulması gibi konularda araştırmalar yapmışlar, isabetli bazı tespitlerinin yanında asıl amaçlarını destekleyecek gayr-i ilmî, subjektif ve isabetsiz görüş ve tezler de ileri sürmüşlerdir. Onların bu iddialarını ret sadedinde çeşitli çalışmalar yapılmıştır.

³ Bk. Goldziher, *Muslim Studies*, II, 19, 89,126. Onun *Muslim Studies* (Çev. C. R. Barber ve S.M. Stern) Chicago ve New York: Aldine, Atherson 1967-71) adıyla İngilizce'ye tercüme edilen eseri *Muhammedanische Studien* isimli kitabının ikinci cildi hadislerle ilgili olup Batı'da erken dönem hadis tarihi araştırmalarında köşe taşı kabul edilir.

⁴ Robson, "Muslim Tradition", *The Hadith*, I, 358-359.

⁵ Goldziher, *Muslim Studies*, II, 19, 89, 126; ayrıca bk. Hallaq, "The Authenticity of Prophetic Hadith: A Pseudo-problem", *The Hadith*, I 365; Robson, "Muslim Tradition", *The Hadith*, I, 358; ayrıca bk. Özer, *İsnad Analiz Yöntemleri*, s. 11 vd.

⁶ Goldziher, *Muslim Studies*, II, 148.

⁷ Bk. Schacht, *Origins*, s. 156; ayrıca bk. Kutluay, "Çağdaş Oryantalistlerin İsnada Farklı Yaklaşımları Çerçevesinde Nabia Abbott", *Lefkoşa Yakın Doğu Üniversitesi Hadis İhtisas Sempozyumu: Hadisin Güncel Değeri Sempozyumu, Yakındoğu Üniversitesi Yayınları, Lefkoşa 2014*, s. 285-286.

⁸ bk. Juynboll, *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası* (çev. Salih Özer), s. 20.

⁹ Bu konudaki tartışmaların değerlendirilmesine dair bk. Kutluay, "Çağdaş Oryantalistlerin İsnada Farklı Yaklaşımları Çerçevesinde Nabia Abbott", s. 279-322.

¹⁰ Geniş bilgi için bk. Kızıl, Fatma, *Hukukî İçerikli Merfû Hadisler Bağlamında Müşterek Râvî Teorisi ve Tenkidi*, İSAM yayınları, 2013; a. mlf. Oryantalistlerin Hadislerin Menşeiini Tespite Yönelik Yöntemleri (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi) Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 2005.

¹¹ Bk. Kuzudişli, Bekir, *Hadis Rivâyetinde Aile İsnadları*, İHAM İşaret Yayınları, İstanbul 2007, s. 24-25.

¹² Goldziher, "The Hadîts and The New Testament" başlığı (s. 346-362) altında birçok benzerliğe yer verir: *Muslim Studies*, II, 354-355.

Hemen belirtelim ki hadis konusunda araştırmalar yapan oryantalistlerden¹³ hadislerin hafızaya yardımcı olmak amacıyla şahsî ders notları şeklinde de olsa “erken dönemde yazılı olarak kaydedildiği”ni kabul eden Aloys Sprenger (1813-1893)¹⁴ ve *Muslim Studies*’te dile getirdiği ilk görüşü esas alınırsa Ignaz Goldziher, Nabia Abbott (1897-1981), Harald Motzki (1948-2019) ve Schoeler gibi kimselerin yanı sıra bu görüşü reddedenler de vardır. Ancak geneli itibarıyla onlar, Motzki’nin de altını çizdiği üzere, Aydınlanma sonrası Batı biliminin benimsediği şüpheciliğin de etkisiyle hiçbir bilgiye kesin olarak güvenilmeyeceği konusunda metodik bir yaklaşım içindedirler.¹⁵ Bu çerçevede Sprenger, Goldziher, Caetani (1868-1935), Nabia Abbott, Motzki ve Schoeler gibi oryantalistlerin erken dönemde hadislerin yazılı kaydına ve şifahî rivayet meselesine dair görüşleri dikkat çekmektedir.

Burada şu önemli hususta da işaret etmeliyiz: Günümüzde aksi bir kanaat oluşmuşsa da ehil olmayan kişilerin eline geçmesini önlemek ve yazılı metinlere ilave ve müdahaleleri tefrik edebilmek için ilk asırlarda hadislerin yazıdan ziyade ezberlemek suretiyle nakledilmesinin daha kıymetli olarak değerlendirildiğini unutmamak gerekir. Yazının gelişmediği, yaygın olarak kullanılmadığı ve hatta noktalama işaretlerini olmadığı, buna mukabil hafızanın çok geliştiği bir kültürde bilhassa ilk devirde yazı yerine ezbere daha fazla itibar edilmesi gayet tabiidir. Zira yazının bu durumu¹⁶ dikkate alındığında, şeyhin hadislerini ihtiva eden kitabını ve ondaki hadisleri semâ ve arz yoluyla almayan bir râvinin onu doğru bir şekilde okuyabilmesinin ne kadar güç olacağını tahmin etmek güç değildir. Ayrıca yazılı metinlerin ilave ve müdahalelere maruz kalabileceği de dikkate alındığında hadislerin bir taraftan yazılırken bir taraftan da ezberlenmiş olması, her iki usulle de muhafaza edilmesinin tercihe daha şayan sayılması oldukça anlaşılır olmaktadır. *Ashlı*nı ezberlemeyen râvilerin rivayetlerinin ihtiyatla karşılanmasının sebebi budur. Yazının bu durumuna binaen yazılı kaynaklardan alınan rivayetler için *haddesenî*, *ahberanî* ve *an* gibi hadis tahammül lafızları kullanılmıştır. Ancak hadislerin kısa bir zaman içinde ve hızla yazıya geçirildiği de bir vakıadır.¹⁷ Ancak yazılan bu hadislerin onları kimselerden belli usullerle alınmasına ve kaynak

¹³ Oryantalistlerin faklı kategorilerde yer aldığına dair bk. M. Hamdi Zakzuk, *Oryantalizm*, s. 68-69; Kutluay, “Çağdaş Oryantalistlerin İsnada Farklı Yaklaşımları Çerçevesinde Nabia Abbott”, s. 280.

¹⁴ Sprenger “On the Origin and Progress of Writing Down Histerical Facts among the Muselmans”, *Journal of the Asiatic Society*, V, 1856, s. 303-329; 375-381.

¹⁵ Motzki, “Rivayetlerin/İslâmî Haberlerin Tarihlendirilmesinde Metot”, *Batı’daki Hadis Çalışmalarının Tarihi Seyri* (nşr. Bülent Uçar), İstanbul: Hadisevi Yayınları 2006, s. 129.

¹⁶ Yazı örnekleri için bk. Kuzudişli, *Hadis Tarihi*, s. 76-77.

¹⁷ Geniş bir değerlendirme için bk. Aydın, “Hadis Rivayetinde Yazının Kullanımı ve Güvenilirliği”, s. 309, 317,

olarak da onlardan “doğrudan alındığı”nı belirtmek üzere, kitaplarının değil “şahıslarının gösterilmesi”ne devam edilmiştir.¹⁸

Esasen Sprenger ve Schoeler, hadislerin yazılı kaydının daha erken başladığı konusunda Goldziher ve Caetani'den farklı düşünmektedirler. Sprenger, Nabia Abbott, Motzki ve Schoeler, erken dönemde yazı ve hadislerin yazılı kaydı konusunda Müslüman âlimlerin görüşleriyle örtüşen fikirleri sebebiyle A'zamî ve Sezgin'le birlikte ayı başlık altında zikredilebilirdi. Oryantalist olmaları sebebiyle bu konudaki görüşlerini farklı bir başlık altında değerlendirmenin daha uygun olacağını düşündük.

1. Erken Dönemde Hadislerin Yazılmadığını İddia Eden Bazı Oryantalistler

a. Ignaz Goldziher

Oryantalistik araştırmaların simge ismi olan ve çalışmalarında “tarihî tenkit metodu”nu uygulayan ve “çatışmacı tarih anlayışı”nı benimseyen¹⁹ Goldziher (1850-1921), görüşleriyle kendinden sonraki Batılı araştırmacıları derinden etkilemiştir. Onun tarihî-filolojik temele dayalı tetkik metodu, verileri ulaştırmak istediği amaca uygun olarak yorumladığı için tenkit edilse de görüşlerinin özellikle Batı'da etkili olduğu bilinmektedir.²⁰

İslâm'ı hak bir din olarak görmeyen Goldziher, Hz. Peygamber tarafından erken dönemde hadislerin yazılı kaydının yasaklandığını düşünmez. Goldziher, bu hususta “Ebû Hüreyre'nin hadislerin yazılmasının yasaklandığı görüşüne meylettirdiği”ni ifade eden Sprenger'den farklı bir görüşü benimsemiştir. Zira Goldziher'e göre, Ebû Hüreyre'nin “Sahâbe içinde, Abdullah b. Amr b. el-Âs hariç, Hz. Peygamber'in hadislerini benden fazla rivayet eden yoktur; zira o yazar ben ise yazmazdım”²¹ demesi, onun yazmaya karşı olmadığı gibi, yazmanın yasaklanmadığı kanaatini taşıdığına da delâlet etmektedir. Ayrıca Goldziher'e göre Ashâb-ı hadîs, bu gibi haberleri dikkate alarak erken dönemde hadislerin yazımının yasaklanmadığı görüşündedirler.²²

Bundan başka Goldziher, hicretten itibaren ilk on yıllık zaman sürecinde bazı sahâbîler tarafından kaleme alınan *sâhifelerin* varlığından bahseder.²³ Zira bir şeyi yazı ile muhafaza etmek eski bir metottu. Öyle ki Câhiliye döneminde şiir, vecîze, darb-ı mesel gibi edebî türlerden oluşan ve adına *hikmet* denilen ve Arap

¹⁸ Aydınlı, “Hadis Rivayetinde Yazının Kullanımı ve Güvenilirliği”, s. 317.

¹⁹ Bk. Dere, Oryantalistlerin Hadise Yaklaşımları, s. 31.

²⁰ Bk. Hatipoğlu, “Goldziher ve Kullandığı Metodun Hadise Yaklaşımına Etkisi”, s. 31-33.

²¹ Goldziher, Muslim Studies, II, 182.

²² Goldziher, Muslim Studies, II, 182.

²³ Goldziher, Muslim Studies, II, 22, 182.

dilcileri tarafından *mecelle* adı verilen edebiyat, şahsî koleksiyonlar hâlinde *sahîfelere* kaydedilmiştir.²⁴ Nitekim Câhiliye dönemi şairlerinden Ma'kil b. Huveylid'in bir kasidesinin sonuna *hikmet* türü üç sözü iktibas etmesi, hikmetli sözlerin eski zamanlardan beri yazılı olarak kaydedildiğini göstermektedir.²⁵ Goldziher, "Sıradan insanların (ordinary mortal) *hikmet*lerinin yazılı olarak kaydedildiği bir dönemde, Hz. Peygamber'in sözlerinin sadece şifahî rivayetle nakledilerek muhafazasının şansa bırakılması nasıl düşünülebilir?" diyerek şifahî rivayetin yanı sıra yazının da kullanıldığı görüşünü benimsemiş görünür. Sprenger gibi Goldziher de *kütüb* kelimesi ile kastedilenin, *literal* anlamda kitap değil, kişilerin kendi kullanımları için kaydettikleri "özel notlar" şeklindeki koleksiyonlar olduğu görüşündedir.²⁶

Goldziher, önceleri hadislerin erken dönemden itibaren şifahî rivayete paralel olarak sahîfeler şeklinde yazılı olarak da kaydedilip aktarıldığı görüşünü benimsemesine rağmen, daha sonra bu görüşünden rücu ederek II. (VIII.) ile IV. (X.) yüzyıl dönemi eserleri arasında yer alan İmam Mâlik'in *Muvatta'*, İbn İshâk'ın *el-Megâzî*'si, Buhârî ve Müslim'in *Sahîh*'leri, Taberî'nin *Târîh*'i ve *Tefsîr*'i gibi eserlerin "şifahî rivayetlere dayanarak" tasnif edildiğini iddia etmiştir. Ayrıca o, *sahîh* mecmualarının müelliflerinin malzemelerini mevcut literatürden seçmediklerini, aksine şifahî kaynaklara dayanmak mecburiyetinde kaldıklarını ileri sürmüştür. Daha ilginç Goldziher, hadislerin yazılmasını serbest bırakan veya yasaklayan rivayetlerin ise Ehl-i hadîs ile Ehl-i rey arasındaki çatışmadan kaynakladığını iddia etmiştir. Bu bağlamda ona göre hadislerin yazımının yasaklandığına dair rivayetler, kendi görüşlerine destek bulmak üzere Ehl-i rey tarafından uydurulmuştur.²⁷ Goldziher'e göre, yazılı metinlerin hukukun serbestçe öğretilmesine engel olduğu düşüncesinde olan²⁸ Ehl-i rey ile bunlara muhalif grup Ehl-i hadîs, kendi düşüncelerini Hz. Peygamber'in sözü imiş gibi yansıtmışlardır. Öyle ki Ehl-i rey "*Benden Kur'ân'dan başka bir şey yazmayınız...*"²⁹ rivayetini, Ehl-i hadîs ise hadislerin yazılabileceğine dair rivayetleri uydurmuşlardır.³⁰ İleride üzerinde durulacağı üzere Sezgin ve A'zamî onun bu görüşlerini çürütmüşlerdir.

²⁴ Goldziher, Muslim Studies, II, 190.

²⁵ Goldziher, Muslim Studies, II, 190.

²⁶ Goldziher, Muslim Studies, II, 182.

²⁷ Goldziher, Muslim Studies, II, 181, 184.

²⁸ Goldziher, Muslim Studies, II, 181.

²⁹ Müslim, "Zühd ve'r-rekâik", 16.

³⁰ Goldziher, Muslim Studies, II, 184. A'zamî, onun bu görüşünü Ehl-i hadîs'ten olup hadislerin yazımına karşı çıkanların, Ehl-i rey'den olmasına karşı hadislerin yazımını destekleyenlerin varlığını delil göstererek çürütür. Bk. el-A'zamî, İlk Devir Hadis Edebiyatı (çev. Hulûsî Yavuz, İz Yayıncılık, İstanbul 1993), s. 27; muhakkık Yusuf el-İş tarafından reddedilmiştir. Bk. Hatib el-Bağdâdî, Tak-yîdü'l-ilm (thk. Yusuf el-İş, Dâru ihyâi's-Sünneti'n- Nebevî, 1974), s. 21-22.

Goldziher'e göre müteakip dönemde hadislerin yazılmasına yönelik kaygılar ortaya çıkmış ve hadislerin yazılı olarak muhafazasından kaçınılmıştır. Bundan dolayı o, hadis mecmualarının başlangıcını hicrî II. asrın ilk yarısı gibi geç bir tarihe yerleştirmiştir.

b. Leone Caetani

Çalışmalarıyla ve kullandığı farklı yöntemlerle Batılı araştırmacıları etkileyen³¹ İslâm tarihine dair *Annali dell'Islam*³² adlı önemli çalışmanın müellifi İtalyan müsteşrik Caetani (1868-1935), Hristiyan olmakla birlikte Hz. İsa'nın peygamberliğine inanmaz. Ayrıca o, İslâm'ı vahye dayalı bir din kabul etmediği gibi, Hz. Peygamber'i (s.a.v.) bütün insanlığa gönderilmiş ilâhî bir mesajın sahibi olarak değerlendirmez.³³

Konumuzla ilgili olarak Caetani, pek çok Müslüman âlimin savunduğu erken dönemde yazılı rivayetin kullanılmış olduğu görüşünü benimsemez. Günümüze ulaşan kaynaklardaki ilk asra dair malzemelerin, ilk bir buçuk asır boyunca şifâhî olarak nakledildiğini veya isnadların hicrî II. asrın sonunda, hatta III. asırda muhaddisler tarafından uydurulup metinlerin başına eklendiğini, hadislerin yazılı olarak tespitinin daha sonra olduğunu iddia eder.³⁴ Onun bu görüşlerinin Goldziher ve Schacht'ın iddialarıyla paralellik arz ettiği görülmektedir.

2. Erken Dönemde Hadislerin Yazıldığını Savunan Bazı Oryantalistler

Bazı oryantalistler, Ehl-i hadîs'in savunduğu üzere, Asr-ı saâdet'te şifâhî rivayetin yanı sıra, bir kısım hadislerin bazı sahâbîler tarafından yazılı olarak da kaydedildiği görüşündedirler. Bu görüşü savunanların başında Goldziher'i de etkileyen Alman oryantalist Aloys Sprenger (1813-1893) gelmektedir. Aşağıda kronolojik olarak Sprenger, Abbott, Motzki ve Schoeler'in görüşleri ele alınacaktır.

a. Aloys Sprenger

Sprenger, hadislerin uzun süre şifâhî olarak nakledildiği şeklindeki hâkim görüşü, "yazılı kayıtların da mevcut olduğu"nu ortaya koyarak sarsmıştır.³⁵ O, Hz.

³¹ Sariçam vd., İngiliz ve Alman Oryantalistlerin Hz. Muhammed Tasavvuru, s. 9.

³² Roma-Milano 1905.

³³ Bk. Şakiroğlu, "Caetani", DİA, VI, 544-545.

³⁴ Kutluay, "Çağdaş Oryantalistlerin İsnada Farklı Yaklaşımları Çerçevesinde Nabia Abbott", s. 301-302.

³⁵ Bu konula ilgili görüşleri için bk. Aloys Sprenger, "On the Origin and Progress of Writing Down Historical Facts among the Muselmans", Journal of the Asiatic Society, cilt V, (1856), s. 303-329; 375-381.

Peygamber'in (s.a.v.) ve bazı sahâbîlerin hadislerin yazılı olarak kaydedilmesine karşı bazı endişelerinin olduğunun altını çizerek buna Ebû Hüreyre, Abdullah b. Mes'ud gibi sahâbîleri örnek olarak vermiştir. O, Resûl-i Ekrem zamanında, ezberlemeye yardımcı olmak üzere hadislerin notlar şeklinde yazıldığını ve sonra imha edildiğini savunmuştur. Esasen o dönemde hadisleri yazmaktan amaç, hadis mecmuaları oluşturmak değildi.³⁶ Sprenger'e göre, Hz. Peygamber'in hadislerin yazılmasına dair yasağı, hafızaya yardımcı olmak üzere notlar tutulmasına değil, Kur'ân gibi bir kitap meydana getirilmesine yöneliktir. Sprenger, hadislerin yazılı kaydının hicrî I. asırda artış gösterdiğini, bunun akabinde mevcut yazılı malzemenin bir araya getirilerek muhafaza edilmesinin düşünüldüğünü vurgulamıştır.³⁷

Bundan başka Sprenger, erken dönemde hadisler için kullanılan "kitap" kelimesinin anlamı ile ilgili olarak hafızaya yardımcı olmak için tutulan notlarla kitap arasında bir ayrım yapmanın şart olduğuna dikkat çekmiştir.³⁸ Hadisleri ilk tasnif edenin İbn Cüreyc (ö.150/767) ve Said b. Ebû Arûbe (ö. 156/773) olduğuna dair Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) görüşünü değerlendiren Sprenger, onlardan önce Lokman'ın (a.s.) kitabını, Danyal'ın hikmetlerini ihtiva eden "yazılı metinler"in bulunduğunu kaydederek Ahmed b. Hanbel'in mezkûr ifadesinin "kitap" değil talebelerin "ders notları" şeklinde anlaşılması gerektiğini belirtmiştir.³⁹ Görüldüğü üzere Ahmed b. Hanbel gibi Sprenger de hadis rivayetinde, şifahî metodun yanında yazının da kullanıldığı görüşündedir. O dönemde icâzet metodu olmadığından, Ahmed b. Hanbel'in "hadis tasnifi" ile kastettiği aslında Hişam b. Urve'ye (ö. 146/763) ait notların İbn Cüreyc tarafından bulunduğu ve onun Hişam b. Urve'den bunların rivayet iznini istediği ve akabinde ona isnad ederek söz konusu hadisleri rivayet ettiğidir. Şu hâlde Sprenger'e göre İbn Cüreyc, hadisleri ilk defa kitapta toplayan değil "icâzet sistemini uygulayan kimse" idi.

Bütün bunlardan Sprenger'in, erken dönemde şifahî rivayetin yanında hafızaya yardımcı olmak üzere öğrencilerin tuttuğu ve şeyhe arz ettikleri ders notları hâlinde dokümanların bulunduğu, ancak neşredilmediği için bunlara kitap denemeyeceği kanaatinde olduğu anlaşılmaktadır. Ona göre hicrî I. asrın sonlarında ezberden rivayetin yanında hadis imlâ meclislerinde ve *semâdan* sonra talebenin kendi evinde tuttuğu notlar giderek çoğalıp hadis defterlerine dönüşmüş ve bunlardan rivayet, şifahî rivayetle paralel bir şekilde gerçekleşmiştir.⁴⁰

³⁶ Akın, "Hadislerin Yazılı Kaydı ve Literatür Esaslı Bir Disiplin Olma Süreci", s. 51 (Sprenger, Das Leben, III, 96'dan naklen).

³⁷ Akın, "Hadislerin Yazılı Kaydı ve Literatür Esaslı Bir Disiplin Olma Süreci", s. 52.

³⁸ Akın, "Hadislerin Yazılı Kaydı ve Literatür Esaslı Bir Disiplin Olma Süreci", s. 50 (Sprenger, Das Leben, III, 93'dan naklen).

³⁹ Bk. Sprenger, Das Leben, III, 97-98.

⁴⁰ Akın, "Hadislerin Yazılı Kaydı ve Literatür Esaslı Bir Disiplin Olma Süreci", s. 51.

Hülâsa, isnad sisteminin çok az sayıdaki oryantalist tarafından takdir edildiğini vurgulayan Sprenger, İslâmî rivayetin erken dönemde yazılı olarak gerçekleştiğini ifade ederek başlangıçta hadisin tespitinin şifahî olduğuna dair hurafenin mesnetsiz olduğunu ispatlamıştır. Çok isnadlı hadislerin şüphe uyandırdığını ve birbirleriyle çeliştikleri için hadislere güvenilmeyeceğini belirterek⁴¹ tenkit etmesine, siyer ve biyografi kaynaklarında sahih olmayan rivayetlerin daha fazla yer aldığını iddia etmesine rağmen Sprenger'in hadislerin yazılı olarak kaydedildiğini savunması, bize onun hadislerin yazılı kaydına dair fikirlerinin İslâm âlimlerinin görüşleri ile büyük ölçüde benzerlik arz ettiğini söyleme imkânı vermektedir.

b. Nabia Abbott

İnsafı ve objektif araştırmalarıyla dikkat çeken oryantalistlerden Nabia Abbott⁴² ile çağdaş Müslüman araştırmacılardan A'zamî ve Sezgin,⁴³ Goldziher ve Caetani'nin yukarıda zikrettiğimiz görüşlerinin gerçeği yansıtmadığını belirtmişler ve tasnif dönemi öncesinde yazılı kaynakların bulunduğu görüşünü savunmuşlardır.

İlk döneme ait paleografik örneklerle ve Emevî dönemine tarihlenen yazılı belgelere yoğunlaşan Abbott, erken dönemden (Asr-ı saâdet) itibaren hadisleri yazma faaliyetinin mevcut olduğu kanaatindedir. O, yazılı edebiyatın Araplar arasında, hatta İslâm öncesi dönemde bilinmeyen bir şey olmadığını,⁴⁴ Irak'ta ve Suriye'deki Arapların yanı sıra Arap Yarımadası'nda yaşayan ve Arapça konuşan Hristiyanların ve dışarıdan gelip bu bölgeye yerleşen Yahudilerin yazıya vâkıf olduklarını kaydeder. Dahası müşrik Arapların, hikmetleri ihtiva eden ve onlar

⁴¹ Görüşlerinin değerlendirilmesine dair bk. Ali Dere, Oryantalistlerin Hadise Yaklaşımları, s. 21-22 vd.; İkrâm Chaghatai, "Aloys Sprenger: His Life and Contribution to Urdu Language and Literature", *İkbal Review*, 1995, s. 77.

⁴² Nabia Abbott, 1897 yılında Hristiyan ve Arap bir tacir babanın kızı olarak Mardin'de doğmuştur. Babasının işleri dolayısıyla Musul, Bağdat ve Bombay'da bulunmuştur. Hindistan'da İngilizce eğitim veren okullarda öğrenim görmüş, lisans eğitimini ise Boston Üniversitesi'nde tamamlamıştır (1925). 1933 yılında The Oriental Institute of the University of Chicago'nun ilk kadın üyesi olmuş ve önde gelen bir Arapça uzmanı olarak erken dönem İslâmî yazmalar üzerine yoğunlaşmıştır. O, *Studies in Arabic Literary Papyri II Qur'anic Commentary and Tradition* (University of Chicago Press, Chicago 1967) adlı eserinin Part I Early Development of Islamic Tradition adlı bölümde, Early Development of Written Tradition, Continuous Written Transmission, Growth of Tradition, Survival and Authenticity of Tradition alt başlıklarıyla, yazılı rivayetlerin ilk gelişim safhasını, yazılı rivayet sürecini, hadislerin çoğalmasını ve hadislerin otantikliği meselesini incelemiştir.

⁴³ Sezgin, Arap - İslâm Bilimleri Tarihi, I, 273.

⁴⁴ Nitekim Accâc Hatîb, ilmî araştırmaların İslâm'dan önce Arapların yazıyı bilip kullandıklarını, önemli olayları taşlara yazdıklarını, milâdî III. asra kadar giden tarihî kalıntıların buna delâlet ettiğini, Farslılar ve Rumlarla daha yakın ilişki içinde olan özellikle Arap Yarımadası'nın kuzeyinde yaşayan Araplar arasında yazının daha yaygın olarak kullanıldığını vurgulamaktadır. Bk. Accâc Hatîb, *es-Sünne kable't-tedvîn*, s. 295.

tarafından kutsal kabul edilen bazı kitaplarının İslâm'ın hemen arifesinde mevcut olduğunu belirtir.⁴⁵

Bununla birlikte, yukarıda değindiğimiz üzere, bazı oryantalistlerin hadislerin yazıya geçirilmesinin, İslâm ulemâsının aksine, geç tarihte olduğunu iddia ettikleri bilinmektedir. Abbott, hadislerin yazılmasına karşı dinî kaygıların olduğunu ifade etse de “daha erken devirde” hadislerin belli ölçüde yazıya geçirildiği kanaatini taşımaktadır. Nitekim o, *Studies in Arabic Literary Papyri II Qur'anic Commentary and Tradition* (1967) adlı eserinde, hemen hemen her sayfada ilk devirlerden itibaren yazılı kayıtların bulunduğunu ifade eder.⁴⁶ Ayrıca Sezgin ve A'zamî'de de rastladığımız “haddesenâ” ve “ahberanâ” gibi rivayet lafızlarının, sadece sözlü kaynaklara değil yazılı kaynaklara da atıfta bulunduğu görüşü⁴⁷ Abbott'un önemli tespitlerindenidir. Hadisler, Hz. Peygamber zamanında kısmen kaydedilmeye başlanmış, bunların *tedvîni* İbn Şihâb ez-Zührî (ö. 124/742) ile Zührî'nin talebelerinin ve diğer âlimlerin gayretleri ile büyük ölçüde tamamlanmıştır. Bundan sonra yazılı malzeme muhafaza edilmiş ve bunlar, tedvînin hemen ardından tasnif edilen kitaplarda yer almıştır.⁴⁸

Abbott'un kanaatine göre Resûlullah'ın zekât hükümlerine dair verdiği emirler, yazmalar hâlinde Hz. Ebû Bekir'in yanında mevcut idi; Resûl-i Ekrem'in vefatından sonra bunlar Ebû Bekir tarafından kullanıldı, ardından da ikinci halife Hz. Ömer'in (ö. 23/644) eline geçti. Ondan da Hz. Ömer'in ailesine intikal etti. Hz. Ali ve Abdullah b. Amr b. Âs, bizatihi Hz. Peygamber'den alarak yazdıkları, *sahîfe* ve *kitab* olarak adlandırılan ve daha çok zekâtla ilgili belli sayıda hadisi ihtiva eden küçük kitapçıklara sahiptiler.⁴⁹

Ayrıca Abbott, hadislerin erken dönemde yazıya geçirilip rivayet edilmesini, onların otantikliğinin garantisi olarak değerlendirir. Ancak ona göre Hz. Peygamber'e ait sözler, daha o hayatta iken kısmen yazılmakla beraber,⁵⁰ bura-

⁴⁵ Abbott, “Early Development of Written Tradition”, *Hadîth*, I, 77; Kutluay, “Çağdaş Oryantalistlerin İsnada Farklı Yaklaşımları Çerçevesinde Nabia Abbott”, s. 296.

⁴⁶ Wansbrough'a göre Abbott'un bu görüşü bir burhan olmayıp muhakkak bir zandır. Bu kayıtlar çıkarılıp gösterilmedikçe mevcut durum çok fazla değiştirilemeyecektir. Bu gibi şifâhî ve yazılı kayıtların olduğu iddiaları hiçbir zaman eksik olmamıştır. Bk. Motzki, *Batıda Hadis Çalışmalarının Tarihi Seyri* (Mütercimim önsözü), s. 9.

⁴⁷ Abbott, *Studies*, II, 64; Tekin, “Batılı Araştırmacıların Hadislerin Yazılı-Şifâhî Rivayeti Meselesine Bakışları”, s. 54.

⁴⁸ Abbott, *Studies*, II, 82-83.

⁴⁹ Abbott, “Early Development of Written Tradition”, *Hadîth*, I, 99 (Abdurrezzak, el-Musannef, II, 259, h. no: 20489)'dan naklen. Hatta Abdullah b. Ömer, çevresindekilere Hz. Peygamber'den duyduklarını aradan zaman geçmesine rağmen nasıl unutmadan nakledebildiklerini sorduğunda onlar yazılı metinlere sahip olduklarını belirtmişlerdir. Bk. Kister, “Lâ takrau'l-Kur'âna alâ Muh-sahfiyyîn”, s. 252.

⁵⁰ Abbott, *Studies* II, s. 6-7; A. mlf., “Early Development of Written Tradition”, *Hadîth*, I, 79; Siddîkî, *Hadîth Literature*, s. 131-32.

daki asıl problem, ona atfedilen bütün rivayetleri erken dönemde “standart bir şekilde” kayda geçirip rivayet etme teşebbüslerinin olmaması ve “bu dönemde oluşturulmuş yazmalar”ın bulunmamasıdır. Abbott, Hz. Ömer’in uygulamalarının bu hususta etkili olduğu kanaatindedir. Öyle ki Hz. Ömer, Kur’ân’la hadislerin karıştırılma ihtimalinden daha ziyade, Kur’ân’a eşdeğer bir şekilde Sünnet’e önem verilerek Kur’ân’ı ihmale yol açma tehlikesi gibi sebeplerle,⁵¹ hilâfeti zamanında, yaptığı istişare ve değerlendirmelerden sonra hadisleri derlemekten vazgeçmiştir.⁵² Ancak onun vefatından ve Hz. Osman zamanında tamamlanan *Mushaf*’ın belli başlı şehir merkezlerine gönderilmesinden sonra hadislerin Kur’ân’la karışmasının önüne geçilmiş oldu. Bundan sonra hadislerin yazılmasına karşı muhalefet azaldı ve hadislerin kullanımı arttı.⁵³

Abbott; Goldziher, Schacht ve Juynboll gibi oryantalistler tarafından ileri sürülen hadislerin sonradan üretilip isnadların geriye doğru yansıtıldığı (merfû dalgası) iddiasını reddetmiştir. Bununla beraber o, rivayetlerde eklemeye ve eksiltmeye gibi tasarrufların mümkün olduğunu kabul etmiştir. Ancak Zührî ve çağdaşlarının hem kendilerinden önceki tâbiîn ve sahâbenin hem de Hz. Peygamber’in söz ve fiillerinin özünü elde ettiklerini, daha sonraki zaman diliminde ise bu rivayetlerin belli bir form dâhilinde aktarıldığını, böylece kesintisiz hadis rivayetinin mevcudiyetini savunmuştur.⁵⁴

Özetle ifade edersek Abbott, İslâm’ın ilk zamanlarında, daha Hz. Peygamber hayatta iken hadisleri yazma gayretlerinin olduğunu, ashâptan bazılarının Hz. Peygamber’den işittikleri hadisleri kaydettiklerini, bu suretle hadislerin şifahî rivayetle beraber yazılı metinler hâlinde de rivayet edildiğini savunmuştur.⁵⁵ Ona göre bu durum, temel hadis mecmuaları tasnif edilinceye kadar devam etmiştir. Onun görüşleri genel olarak çoğu oryantalistin kabulüne zıt düştüğü için, Batı bilim çevrelerinde pek müspet karşılanmamıştır.

⁵¹ Hz. Ömer, Medine’de yaşayan Yahudi toplumuna ait eğitim ve ibadet yeri Midraş’a zaman zaman yaptığı ziyaretlerde, Yahudileri yakından tanıma fırsatı bulmuş ve onların Tevrat’a ek olarak vahiy mahsulü kabul ettikleri Mişna’yı (sözlü Tevrat şerh kitabı) oluşturduklarına ve ona çok değer verdiklerine vakıf olmuştur. Bk. Abbott, “Early Development of Written Tradition”, Hadith, I, 79.

⁵² Bk. Abbott, Studies II, s. 7; Abbott, “Early Development of Written Tradition”, Hadith, I, 79 (İbn S’ad, et-Tabakât, III, 206’dan naklen). Berg’in tesbitiyle Hz. Ömer, bilhassa İslâm’ı yeni kabul etmiş Arap olmayan toplumların Kur’ân âyetleri ile hadisleri karıştırmalarından korkmuş, ayrıca Yahudi ve özellikle Hristiyanların yaptığı gibi Allah’ın sözleri ile kullara ait sözlerin birbirine karışmasından endişe ederek hadislerin yazılmasını yasaklamıştır. Bk. Berg, The Development of Exegesis in the Early Islam, s. 18. Bununla beraber Abdullah b. Amr (ö. 65/684), Ebû Hüreyre (ö. 58/678), İbn Abbas (ö. 67-8/686-7), Enes b. Mâlik (ö. 94-712) gibi sahâbîlerin de aralarında bulunduğu kırk civarında sahâbînin özel hadis sahifesi bulunmaktaydı ve bunlar hadisleri toplamayı, kaydetmeyi ve rivayet etmeyi devam ettiriyorlardı. Abbott, Studies II, s. 7-11.

⁵³ Abbott, Studies II, 12; a. mlf. “Hadith Literature-II: Collection and Transmission of Hadith”, s. 289.

⁵⁴ Kuzudişli, “Nabia Abbott”, DİA, Ek I, 6-7. 2016.

⁵⁵ Bk. Abbott, Studies II, 9, 10 vd.

c. Harald Motzki

Motzki (1948-2019), İslâm hukuku ile Hadis'in, Goldziher ve Schacht'ın aksine, Hz. Peygamber hayatta iken başladığı veya onun vefatından sonra aralıksız yazılmaya başlandığı ve daha sonraları bu işin giderek sistemleştiği kanaatindedir. Ona göre, Kur'ân ve hadislerin yazımı ve nakli, İslâm hukukunun da başlangıcı olarak görülmelidir.⁵⁶

Motzki; hadislerin tasnifinin geç başladığı, onların hicrî II. ve III. asırda yaşamış fakih ve kelimcilerin kendi görüşlerini bir otoriteye dayandırma çabalarının ürünü olduğu şeklinde Goldziher ve Schacht tarafından ileri sürülen görüşlerin gerçeği yansıtmadığını vurgulamıştır. O, bu görüşünü Abdürrezzâk'ın (ö. 211/827) *Musannef'i* özelinde şeyh - talebe ilişkisi ile edâ sigalarını ve hadis metinlerini değerlendirerek ortaya koymaya gayret etmiştir.⁵⁷

Motzki'ye göre Juynboll'un "müşterek râvi" diye nitelediği ve kendilerinden sonra isnadın dallandığı ve isnadın üst kısmını uydurmaktan mesul tuttuğu râviler, aslında hicrî I. asırda hadis meclislerinde rivayet hakkını elde ettikleri hadisleri talebelerine semâ ve kıraat gibi yollarla nakleden şeyhler, yani "müdevvinler"dir. Isnadlarda müşterek râvi olarak görülen râvilerin yaptığı, hadislerini aldıkları şeyhlerini kaydetmekten ibarettir. Aynı hadisin başkalarından da nakledilmesi mümkün iken onlar itimat ettikleri şeyhlerini zikretmekle yetinmişlerdir.⁵⁸

d. Gregor Schoeler

Çağdaş Alman oryantalistlerden Gregor Schoeler, İslâm'da hadis literatürünün Yahudi geleneğinden⁵⁹ ve ilk çağ felsefesinden etkilendiğini iddia etmişse de oldukça erken dönemden itibaren hadislerin şifâhî rivayetinin yanı sıra giderek artan tarzda yazılı kaydının da bulunduğu dikkat çekmiştir. Ancak ona göre başlangıçta Yahudilik ve Hristiyanlıkta olduğu gibi İslâm'da da Hadisler bir süre şifâhî olarak nakledilmişse de pek çok sahâbî hafızasına yardımcı olmak üzere hadisleri yazmıştır; çoğunun *sahîfelerinin* olması buna delil teşkil etmektedir.⁶⁰

⁵⁶ Geniş bilgi için bk. Karapınar, "Harald Motzki ve İlk Dönem Hadis-Fıkıh İlişkisiyle İlgili Klasik Oryantalist Görüşe Getirdiği Eleştiri," 310, 321.

⁵⁷ Bk. Motzki, "al-Musannef of Abd al-Razzâq al-San'anî as a source of authentic ahâdith of the first century", s. 1-25.

⁵⁸ Motzki, *Analysing Muslim Traditions*, 221-223; geniş bilgi için bk. Güngör, "Harald Motzki'nin Müşterek Râvi Teorisine Katkıları ve Teoriye Yöneltilen Eleştiriler", s. 978.

⁵⁹ O, "Oral Torah and Hadîth: transmission, prohibition of writing, redaction", *The Hadîth I* (edit. Mustafa Shah), Routledge, London, New York 2010, I, 116-155) adlı makalesinde Yahudi kültüründe Talmut ile Hadislerin nasıl korunup nakledildiğine, aradaki benzerlik ve farklılıklara yoğunlaşmıştır. Özellikle bk. s. 117, 118.

⁶⁰ Schoeler, "Written and Oral Teaching in Judaism, Christianity and Islam", s. 330-331. O, Asr-ı saâdet'te hadislerin yazımını yasaklayan rivayetlerin yanında, onları unutmamak için not

Nitekim o, "Abbott ve Sezgin'in çok sayıdaki belgeleri sayesinde kesin olarak kabul edilmeli ki yazı, başlangıçta nadiren ve daha sonra giderek artan bir ölçüde hadislerin, fikhî hükümlerin, tarihî olayların, şiirlerin v.s. kaydında kullanılmıştır"⁶¹ diyerek erken dönemde, ilkin az da olsa, giderek artan bir şekilde hadislerin kaydedildiğini kabul etmektedir. Ona göre İmam Buhârî, Ebü'l-Ferec el-İsfehânî (357/967), İbn Abdirabbih (ö. 860/940) gibi külliyyât müellifleri, şeyhlerinin derslerinde hadislerle ilgili notlar tutmuşlar ve rivayetlerinde ya hocalarının nüshalarına ya da onlardan elde ettikleri kopya nüshaya yahut mezkûr ders notlarına dayanmışlardır. Hâlbuki yanlarında hadis tahammül metotlarından *vicâde* ve *kitâbe* gibi yollarla aldıkları ve aynen istinsah edebilecekleri kitaplar mevcuttu; ancak onlar bunlara fazla ehemmiyet atfetmemişlerdir.⁶² Bununla birlikte *semâ* veya *kıraatta* "dinlenen" eserin rivayet hakkından faydalanmak için, uygulamada genellikle yazılı belgelere başvurulurdu. Eğer kendileri yazmadılarsa başka bir öğrencinin notlarına sahip olma yolu aranıyordu.⁶³

Schoeler'e göre kaynaklarda, İmam Buhârî'den önceki dönemde hadislerin yazılı hâlde muhafazasının bazı âlimlerce kerih görüldüğüne dair Said b. Ebî Arûbe (ö. 773/1371), Süfyan es-Sevrî (ö. 778/1376) gibi muhaddislere atfedilen "mâ raeytü fî yedihî kitâben kattu" [(ders esansında) onun elinde asla bir hadis kitabı görmedim] ya da "İem yekün lehû kitâbün innemâ kâne yahfezu fî yedih" [(onun hadis imlâ meclisinde yararlandığı) kendisine ait bir hadis kitabı yoktu; ancak o, (hadisleri/kıtabı) hafızasında tutup ezberliyor, ezberinde rivayet ediyordu] gibi ifadeler, aslında şeyhlerin kitaplarının olmadığı ya da hadislerin kitaplarda kaydedilmesini hoş karşılamadıkları anlamına gelmeyip ders yöntemlerine dairdir. Hadis meclislerinde talebe, şeyhten *semâ* yoluyla hadisi alır, evinde yazıya geçirir yahut da bizatihi şeyh imlâ ettirirdi.⁶⁴

3. Erken Dönemde Hadislerin Yazıldığını Savunan Müslüman Âlimler

Daha önce de ifade ettiğimiz üzere Nabia Abbott, Mustafa A'zamî ve Fuat Sezgin hem erken dönemde yazının kullanıldığı hem de hadislerin şifahî rivayetin yanı sıra yazılı olarak da tespit edildiği kanaatindedirler. Aşağıda söz konusu üç araştırmacının bu konudaki görüşleri sırasıyla ele alınacaktır. Görüşleri

alnabileceğine dair rivayetleri kaydetmiş, âlimlerin söz konusu yasağın sebeplerine dair görüşlerini sıralamıştır. Bk. Schoeler, "Oral Torah and Hadîth: transmission, prohibition of writing, redaction", s. 122-123.

⁶¹ Schoeler, "Erken Dönem İslâm'da Bilimlerin Yazılı ve Sözlü Rivâyeti Meselesi", s. 135.

⁶² Akın, "Hadislerin Yazılı Kaydı ve Literatür Esaslı Bir Disiplin Olma Süreci (Schoeler, "Die Frage der schriftlichen oder mündlichen Überlieferung", s. 215-219'dan naklen).

⁶³ Schoeler, "Erken Dönem İslâm'da Bilimlerin Yazılı ve Sözlü Rivâyeti Meselesi", s. 139.

⁶⁴ Akın, "Hadislerin Yazılı Kaydı ve Literatür Esaslı Bir Disiplin Olma Süreci (Schoeler, "Die Frage der schriftlichen oder mündlichen Überlieferung", s. 205-210'dan naklen).

birbiriyle paralellik arz etse de oryantalistlerle Müslüman âlimleri iki farklı başlık altında değerlendirmek daha uygun olacaktır.

a. Fuat Sezgin'in Hadislerin Erken Dönemde Yazılı Tespitine Dair Görüşleri

Sezgin (1924-2019), temel bir tez olarak her bir edebiyat türünün ilk eserleri hakkındaki neredeyse bütün kanaatlerin tashih edilip yazılı edebiyatın başlangıcının çok daha erken bir tarihe çekilmesi gerektiğini vurgulamakta ve oryantalistlere konu ile ilgili birtakım tenkitler yöneltmektedir.

İlk olarak Sezgin, Goldziher'i tedvîn ve tasnifin başlangıcına dair görüşleri dolayısıyla tenkit etmektedir. Zira ona göre Goldziher erken döneme dair haberleri kısmen de olsa bilmesine rağmen tedvîn ile tasnîf arasındaki farkı gözden kaçırmış ve bu konudaki haberleri birbirine karıştırmıştır. *Tedvînu'l-hadîs*, "dağınık vaziyetteki kayıtların bir araya getirilmesi" olup hicrî I. asrın son çeyreği ile hicrî II. asrın ilk çeyreğine tekâbül etmektedir. *Tasnîfü'l-hadîs* ise "takriben hicrî 125'ten itibaren hadislerin muhtevasına göre bâblar hâlinde tasnif edilmesi"dir. Bu, Emevîler'in son dönemi ile Abbâsîler'in ilk dönemine denk gelmektedir. Sezgin'e göre bunun sebebi, Goldziher'in henüz yazma hâlinde bulunan Usûlü'l-hadîs kitaplarını tam olarak kullanmaması ve elinde çok veri olmasına rağmen bunları aynı bağlamda olmayan diğer verilerle birlikte değerlendirmesi ve bunlara tamamen farklı anlam yüklemesidir.⁶⁵

Aynı şekilde Sezgin, yukarıda görüşünü kısaca arz ettiğimiz İtalyan müsteşrik Caetani'nin günümüze ulaşan kaynaklardaki ilk asra dair malzemelerin, ilk bir buçuk asır boyunca şifahî olarak nakledildiği veya isnadların hicrî II. asrın sonunda, hatta III. asrda muhaddisler tarafından uydurulup metinlerin başına eklendiği, hadislerin yazılı olarak tespitinin daha sonra olduğu şeklindeki görüşünü şiddetle reddedip çürütmüştür.

Sezgin, hadislerin ve diğer malzemenin Hz. Peygamber'in sağlığında⁶⁶ bazı sahâbîler tarafından yazılsa da onun vefatıyla birlikte hızlandığı ve bu eylemin hicrî ilk üç asırda kesintisiz devam ettiği kanaatindedir. O, Horovitz (1874-1931) gibi, İslâm'da isnadın en geç hicrî I. asrın son çeyreğinin başlarına ya da daha önceye dayandığı, ancak İbn Şihâb ez-Zühri (ö.123/741) zamanında tesis edildiği görüşündedir. İlk defa Sprenger tarafından ileri sürülen ve Sezgin'in de benimsediği görüşe göre ilk bakışta şifahî yolla alındığı zannını uyandıran isnadlar, çoğu kere aslında yazılı kaynaklara tekâbül etmektedir. Tıpkı Sprenger gibi Sezgin bu görüşüne delil olarak Taberî'nin (ö. 310/923) *Târih*'inde kullandığı aşağıdaki üç isnadı zikreder:

⁶⁵ Sezgin, Arap - İslâm Bilimleri Tarihi, I, 61.

⁶⁶ Sezgin, Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar (İstanbul 1954), s. 14.

1- حُدِّثْتُ عَنْ هِشَامِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِي مِخْنَفٍ قَالَ حَدَّثَنِي الصَّقْفُ بْنُ زُهَيْرٍ -

2- حُدِّثْتُ عَنْ الْوَاقِدِيِّ قَالَ سَأَلْتُ ابْنَ أَبِي سَبْرٍ -

3- حُدِّثْتُ عَمَارَ بْنَ الْحَسَنِ قَالَ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي جَعْفَرٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ الرَّبِيعِ -

Taberî, bu üç isnadda altı çizili âlimlerin kitaplarını kaynak olarak kullanmıştır.⁶⁷

Çoğu oryantalistlerce savunulan, literatürde şifahî rivayete dayanıldığı iddiası, sadece hadislerin erken dönemde yazılması ile alâkalı olmayıp tarih yazımında da söz konusudur. Sezgin, birkaç istisna dışında Fransız Jean Sauvaget (1901-1950) gibi oryantalistler tarafından savunulan Arap tarihinin yazımında tamamen şifahî rivayete dayanıldığı şeklinde iddiaları da reddetmektedir. Hâlbuki Sprenger, bilinenin aksine, Taberî'nin *Tarih*'ini neredeyse tamamen kitaplardan istifade ederek oluşturduğunu ve bazı bilgileri ve iktibasları kelimesi kelimesine naklettiğini ifade etmiştir.⁶⁸

Keza Sezgin, hadislerin uzun bir süre şifâhî olarak rivayet edildiğine ve yazıya geçirilmesinin geç dönemde gerçekleştiğine dair görüşleri de tenkit eder. İslâm'ın ilk döneminde Ebû Hüreyre'nin (ö. 58/678) bir hadis defteri (sahîfe) oluşturduğu bilinmektedir. Öyle ki o, tâbiünden bir râvinin kendisine atfederek naklettiği bir hadisi rivayet edip etmediğinde tereddüt ettiğinde, onu evinde muhafaza ettiği bu defterden bakarak doğrulamıştır. Nitekim Said b. Cübeyr (ö. 94/713 [?]), Abdullah b. Abbas'ın (ö. 68/687-88) yanında onun naklettiği hadisleri yazı levhalarına (elvâh) ve defterlere yazdıklarını haber vermektedir. Ayrıca Sezgin, Berâ b. Âzib'ten (ö. 71/690 [?]) tâbiünün büyüklerinin hadis yazdığına, Ebû Râfî'nin (ö. 40/660 [?]) hanımı Selmâ'nın naklettiğine göre Abdullah b. Abbâs, kocası Ebû Râfî'den Resûlullah'ın (s.a.v.) bazı fiillerini levhalara yazdığına dair bilgiler sunmaktadır.⁶⁹ Ayrıca tâbiün döneminde kitaplar, istinsah edilmek üzere ödünç alınırdı.

Bütün bunlarla Sezgin, isnadların ilk anda şifâhî bir rivayetin söz konusu olduğu intibahı verse de aslında bunların "yazılı metinlere işaret ettiği"ni ve İslâm'ın erken döneminde yazılı bir edebiyatın varlığını savunmaktadır.⁷⁰ Sezgin'e göre râvi isimleri yalnızca birinci halkada aynı olup sonradan farklılaşıyorsa, bu

⁶⁷ Sezgin, Arap - İslâm Bilimleri Tarihi, I, 279.

⁶⁸ Sezgin, Arap - İslâm Bilimleri Tarihi, I, 273.

⁶⁹ Sezgin, Arap - İslâm Bilimleri Tarihi, I, 69.

⁷⁰ Gregor Schoeler ise Sezgin'in Goldziher'i yanlış anladığını belirtmiştir. "Zira o, hiçbir şekilde hadislerin çekinilmeden yazıldığı ilk zamanlardan sonra, yazıya muhalefete sebep olan ve yazımı engelleyen teolojik ve dinî düşüncelerin ortaya çıktığını iddia etmemiştir." Bk. Schoeler, "Oral Torah and Hadith: The Oral and the Written in Early Islam", edit: James E. Montgomery, çev. Uwe Vagelpohl (London and New York: Routledge Studies, 2006), s. 112.

ilki, kullanılan kaynağın müellifi olup onun malzemeleri muhtelif kaynaklara dayanıyordur. İsimler ikinci, üçüncü ve sair halkalara kadar müşterek ise, râvilerdeki ilk müşterek isimler dallanmadan önceki son müşterek ismi, aynı zamanda kaynağın da müellifini gösterir.⁷¹ Kısaca ifade etmek gerekirse isnadlar, “icâzet hakkı elde edilmiş yazılı kaynaklara işaret eden dipnotlar” mahiyetindedir.⁷²

b. A'zamî'nin Erken Dönemde Hadislerin Yazılı Tespitine Dair Görüşleri

Hadislerin Asr-ı saâdet'te yazıldığını savunan A'zamî (1932-2017), o dönemde yazının kâfi sayıda sahâbî tarafından bilinip kullanıldığına dair birtakım deliller ortaya koymaya çalışmıştır. O, önce ashâbın, hadisleri yazmalarına müsaade edilmediğine dair rivayeti ve İbn Hacer'in (ö. 852/1449) bu husustaki görüşünü değerlendiren. İbn Hacer, Hz. Peygamber zamanında hadisleri yazma yasağı hususunda iki gerekçe gösterir: “Hadislerin Kur'ân'la karışma ihtimali” ve “ashâbın çoğu yazma bilmediği için hâfızalarının daha güçlü olması”. İbn Hacer, tâbiîn asrında, *âsârın* toplandığını ve haberlerin bâblara göre tasnif edildiğini belirtir. Ancak A'zamî, hafızaları güçlü de olsa erken dönemde Arapların önemli şiiirleri yazdıklarına dikkat çeker.⁷³

Daha önemlisi A'zamî, hadisleri yazma yasağına delil olarak getirilen “*Ben-den Kur'ân'ın dışında bir şey yazmayınız*”⁷⁴ mealindeki rivayeti tahlil ederek aslında bunun ashâbın yazma bildiklerine delâlet ettiğini ifade eder. “*Yazmayınız*” buyurulduğuna göre, demek ki bazı sahâbîler yazma biliyorlardı; yazma bilmiyorlarsa o zaman Kur'ân'ı nasıl yazdılar sorusu gündeme gelir. O, Hulefâ-i râşidîn döneminde yazı ve hesap bilmeden devlet idaresinin mümkün olmadığını, çoğunluğun olmasa da kâfi sayıda kişinin okuma yazma bildiği sahâbe ve tâbiîn asrında, yazı işinin nadir bir hâdise olmadığını vurgular.⁷⁵

A'zamî'ye göre Resûl-i Ekrem (s.a.v.) hayatta iken bazı sahâbîler hadisleri yazmışlardır.⁷⁶ O, çalışmasında hadis yazan ve kendilerinden hadis yazılan elli iki sahâbînin ismini ve râvîlerini ayrıntılı olarak zikretmiştir.⁷⁷ Meselâ Hz. Ebû Bekir'in bizzat kendisinin yazdığı 500 hadis ihtiva eden bir hadis sahifesi vardı.

⁷¹ Sezgin, Arap - İslâm Bilimleri Tarihi, s. 90; Schoeler, “Erken Dönem İslâm'da Bilimlerin Yazılı ve Sözlü Rivâyeti Meselesi”, s. 149. Ayrıca Sezgin'in görüşleri için bk. Kutluay, İbrahim “Oryantalizmin Mukabili ve Yeni Bir Bilim Dalı Olarak Oksidentalizm: Fuat Sezgin Oksidentalist Sayılır Mı?”, Uluslararası İslâm Bilim Tarihi ve Fuat Sezgin Sempozyumu (yayın aşamasında olan tebliğ) Diyarbakır, 15-16.03.2019.

⁷² Sezgin, Arap - İslâm Bilimleri Tarihi, I, 84.

⁷³ A'zamî, Dirâsât, I, 72.

⁷⁴ Müslim, “Zühd”, 72; Dârimî, “Mukaddime”, 37.

⁷⁵ A'zamî, Dirâsât, I, 73.

⁷⁶ A'zamî, Dirâsât, I, 164.

⁷⁷ A'zamî, Dirâsât, I, 92-142.

Zayıf bir rivayette onun bu sahîfeyi yaktı(ırdı)ğı belirtilmişse de⁷⁸ bizim için burada önemli olan husus, onun bizatihi Resûlullah'ın sağlığında hadisleri yazmış olmasıdır. Hasan b. Amr Ümeyye ed-Damrî; toplam 5374, tekrarlar çıkarılırsa 1579 hadis rivayet eden Ebû Hüreyre'nin yanında birçok hadis kitabı gördüğünü haber vermiştir.⁷⁹ Yukarıda zikredilen yazma yasağına dair rivayeti nakleden Ebû Said el-Hudrî'nin bizzat kendisinin hadisleri kaydettiği mervîdir.⁸⁰ Aynı şekilde İbn Abbas ne bulmuşsa yazmış;⁸¹ Abdullah b. Amr, Resûlullah'tan hadisleri yazma izni alarak *es-Sâhifetü's-sâdıka* ismini verdiği bir hadis kitabı oluşturmuştur.⁸² Abbott'un da vurguladığı üzere Hafsa gibi okuma yazma bilen, ayrıca *müksirûn* arasında yer alan Hz. Âişe'nin hadis yazıp yazmadığı tam olarak bilinmemektedir.⁸³ Enes b. Mâlik'in oğullarına hadis yazmalarını tavsiye ettiğine⁸⁴ ve "yazmayan kişinin bilgilerini değerlendirmiyoruz" demesine bakılırsa bundan onun hadis yazdığı sonucu çıkarılabilir.⁸⁵ Örnekleri çoğaltmak mümkündür. Bu kadarı bile ashâbın, hadisleri münferit faaliyet kabilinden de olsa yazdığını göstermektedir.

Öte yandan, daha önce de işaret edildiği üzere, hadislerin yazılı kaydı konusunda görüş ve uygulamalarıyla dikkat çeken Hz. Ömer, Urve'den nakledildiğine göre, hadislerin devlet himayesinde yazılmasını istemiş, sahâbe ile istişare ettiğinde onlar bu teklifi ittifakla kabul etmişlerdir. Bu durum ashâbın hadislerin yazılmasına karşı olmadıklarına, aslında Hz. Ömer'in hadislerin cemedilmesine ihtiyaç hissettiğine delildir. Fakat o, bir aylık bir sürede iyice düşündükten sonra bu fikrinden vazgeçmiştir.⁸⁶ Onun niçin böyle davrandığı üzerinde durmak gerekmektedir. Kur'an öğretilmesi için mektepler açıp oralara muallim gönderen Hz. Ömer'in bu mektepler için yazılı Kur'an nüshaları temin edememiş olması, onun Kur'an'ı öncelediği, hadislerin yazımını ise ertelediği şeklinde yorumlanabilir. A'zamî'nin yorumuna göre hadis rivayetine karşı gibi gösterilen Hz. Ömer, esasen Kur'an'la beraber *megâzînin* (harp hatıraları) anlatılmasına karşı olup onun yerine amelî hayatla ilgili hadislerin rivayet edilmesini istemiştir. Zira Kur'an'ı ve Sünnet'i öğretmek üzere muallimler gönderen halifenin, halkı Sünnet'i öğretmekten men etmesi anlamsız durmaktadır.⁸⁷

⁷⁸ Zehebî, *Tezkiratü'l-huffâz*, I, 5; A'zamî, *Dirâsât*, I, 92-93. Ancak bunları daha sonraki dönemde yaktığı rivayet edilmişse de yaktığına dair rivayet, Zehebî'ye göre, içinde meçhul râviler sebebiyle zayıftır. Bk. Zehebî, *Tezkiratü'l-huffâz*, I, 5.

⁷⁹ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, I, 215.

⁸⁰ Hatîb el-Bağdâdî, *Takyîdü'l-ilm*, s. 36-38; A'zamî, *Dirâsât*, I, 96.

⁸¹ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, II, I, 23; Hatîb el-Bağdâdî, *Takyîdü'l-ilm*, s. 92; A'zamî, *Dirâsât*, I, 115.

⁸² İbn Sa'd, *et-Tabakât*, IV, Hatîb el-Bağdâdî, *Takyîdü'l-ilm*, s. 84; A'zamî, *Dirâsât*, I, 121-122.

⁸³ A'zamî, *Dirâsât*, I, 113.

⁸⁴ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, VII, I, 14; Hatîb el-Bağdâdî, *Takyîdü'l-ilm*, s. 96.

⁸⁵ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, VII, I, 4; Hatîb el-Bağdâdî, *Takyîdü'l-ilm*, s. 96; A'zamî, *Dirâsât*, I, 101.

⁸⁶ Hatîb el-Bağdâdî, *Takyîdü'l-ilm*, s. 49; A'zamî, *Dirâsât*, I, 131.

⁸⁷ A'zamî, *Dirâsât*, I, 131.

A'zamî'nin üzerinde durduğu ve Sezgin'in de dikkat çektiği diğer bir husus, İmam Mâlik'in "*İnne evvele men devvene'l-ilm İbn Şihâb ez-Zührî*" (İlmi/hadisleri ilk tedvîn eden kişi İbn Şihâb ez-Zührî'dir)⁸⁸ sözü ile "*İnne evvele men devvene'l-ilm İbn Şihâb ez-Zührî alâ ra'sil'l-mieh biemri Omer İbn Abdilazîz...*" (İlmi/hadisleri (ikinci) yüzyılın başında Ömer b. Abdilazîz'in emri ile ilk tedvîn eden kişi İbn Şihâb ez-Zührî'dir)⁸⁹ ifadesinde geçen "devvene" (tedvîn) kelimesinin, isabetsiz bir şekilde "hadislerin yazılması" olarak yorumlanmasıdır.⁹⁰ *The Life of Mahomet* adıyla Hz. Peygamber'in biyografisini kaleme alan İngiliz oryantalist William Muir (1819-1905), bu vb. rivayetlere dayanarak hicrî II. asrın ortalarına kadar *tedvîne* dair güvenilir hiçbir izin bulunmadığını iddia edebilmiştir.⁹¹ Fransız oryantalist Alfred Guilamme (1888-1965) de yukarıda kaydettiğimiz rivayetten hareketle meseleyi tam kavramadan hadislerin başlangıçta yazılmadığını, ancak Emevîler'den sonra kayda geçirildiğini, bu yüzden hadislerin kaybolduğunu iddia etmiş⁹² ve amacına hizmet edecek şekilde "Hadis, sonradan icat olunmuş bir bid'at olarak değerlendirilmeli" sonucuna varmıştır.⁹³ Hâlbuki bu rivayette geçen "devvene" kelimesinin anlamı *kitâbet* değil, "toplama/bir araya getirme"-dir. Buna göre *tedvînü'l-hadîs*, hadislerin yazılması/kitâbet anlamında olmayıp "yazılı malzemenin toplanması" demektir. Ayrıca İbn Şihâb ez-Zührî, ne hadisleri ilk kaydeden ne de ilk defa tedvîn eden kimsedir. Ayrıca İbn Hacer'in "Hz. Peygamber'in hadisleri ashâb ve büyük tâbiîler zamanında *câmi* türü kitaplarda tedvîn ve tertip edilmemişti. Bunun iki sebebi vardı..."⁹⁴ demesine bakılarak bu yanlış yorum yüzünden hadislerin bir asır sonra kaydedildiği gibi sonuca varılmıştır ki bu kesinlikle isabetli değildir.

A'zamî'nin eleştirdiği diğer bir husus, "haddesenâ" ve "ahberenâ" ve "an" gibi istilahların sadece şifahî rivayetler için kullanıldığının zannedilmesidir. Oysa bu lafızlar yazılı kaynaklara tekâbül etmektedir. Bu hususta A'zamî'nin Sprenger, Abbott ve Sezgin ile aynı düşüncüyü paylaştığı dikkat çekmektedir.⁹⁵ Rivayetleri farklılık arz ettiğinde râvilerin yazılı metinlere müracaatta bulunduğuna dair A'zamî, ikna edici birtakım misâller zikretmiştir. Meselâ Yahya b. Âdem, Süfyân'ın

⁸⁸ Hatîb el-Bağdâdî, *Câmiu Beyâni'l-ilm*, I, 76; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, I, 208; A'zamî, *Dirâsât*, I, 71.

⁸⁹ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, I, 208.

⁹⁰ Ulemânın hadisleri yazmaksızın hafızalarından naklettikleri şeklindeki isabetsiz görüş, Hatîb el-Bağdâdî'nin *Takyîdü'l-ilm* adlı eserini yazana kadar beş asır devam etmiştir. Bunun sebebi, hadisleri ilk tedvîn edenin İbn Şihâb ez-Zührî (ö. 124) olduğu şeklindeki ifadede geçen aslında "hadislerin toplanması"na taalluk eden tedvîn kelimesinin "hadislerin yazılması" olarak yorumlanmasıdır. Geniş bir değerlendirme için bk. Zehrânî, *Tedvînü sünneti'n-nebeviyye*, s. 61.

⁹¹ Bk. Muir, *Life of Mahomet*, s. 30-31.

⁹² Guilamme, *Islam*, s. 89-90.

⁹³ Guilamme, *Traditions*, s. 19.

⁹⁴ İbn Hacer, *Hedyü's-sârî*, I, 17-18.

⁹⁵ A'zamî, *Dirâsât*, I, 72.

İbn Mes'ûd kanalıyla naklettiği "rukûya giderken ellerin kaldırılacağı"na dair tartışmada doğru olan görüşü tespit edebilmek için Abdullah b. İdris'in kitabından ilgili rivayeti kontrol etmiştir. Buhârî ise (tekbirde) ellerin kaldırılacağı rivayetinin daha doğru olduğunu belirterek daha sağlam (ahfaz) kaynağın "kitap" olduğunu ve âlimlerin bu görüşü benimsediklerini ifade etmiştir. Keza, yazın öğle namazının ilk vaktinde kılınmayıp biraz geciktirilmesi rivayetini Ebû Hüreyre'den nakleden Abdurrahman'a, Ebû Zûr'a bunun isabetli olmadığı itirazında bulununca Abdurrahman hadis kitabını kontrol ettiğinde kendi görüşünün yanlış olduğunu fark etmiştir.⁹⁶ Bu vb. rivayetler o dönemde muhaddislerin ellerinde yazılı metinlerin de olduğunu, hafızadan rivayetle kitaplardaki kayıtların karşılaştırıldığını ve kitaplara daha fazla itibar edildiğini göstermektedir.

O hâlde yasaklamanın vahiy sürecinde söz konusu olduğu,⁹⁷ İbn Hacer'in de kaydettiği gibi yasağın Kur'ân âyetleri ile hadislerin aynı kâğıda yazılmasını kapsadığı, vahiy tamamlandıktan⁹⁸ ve hele Hz. Ebû Bekir zamanında Kur'ân cem edilip *Mushaf* oluşturulduktan sonra hadislerin Kur'ân'la karış(tırıl)ma ihtimalinin çok zayıfladığı anlaşılmaktadır. Hz. Ömer'in bu husustaki tutumunun, kendisinin de ifade ettiği üzere, insanların Kur'ân gibi bir kitap elde etmeye teşebbüslerini, hadislerle daha fazla meşgul olarak onu ihmal etmelerini ve Yahudilerin yaptığı gibi Tevrat'ın yanı sıra aynı kutsallıkta bir kitap (Mişna) edinmelerini önlemeye yönelik olduğu söylenebilir.⁹⁹

Buraya kadar kaydettiklerimizi bir bütün hâlinde değerlendirdiğimizde, A'zamî'nin *tedvîn* kelimesinin hadislerin yazılması olarak yorumlanması sonucu hadislerin bir asır kadar kaydedilmeden şifâhî olarak nakledildiği şeklinde anlaşıldığını, bunun ise isabetli bir değerlendirme olmadığını vurguladığı anlaşılmaktadır. Ona göre, hadisleri ilk toplayanların hicrî II. asırda veya mezkûr asrın ikinci yarısında yaşamalarına bakılarak hadislerin yazımının II. asırda gerçekleştiği sonucu çıkarılmıştır ki bu isabetli bir görüş değildir. Dahası Zehebî ve İbn Hacer gibi muhaddisler bile bu bilgiyi tetkik etmeden tekrar etmişlerdir.¹⁰⁰ Ayrıca, 52 sahâbînin hadisleri yazılı olarak kaydetmesi, hem yazının bilindiğini hem de hadisleri yazma yasağının şartlı olup herkesi kapsamadığını göstermektedir. Bu durum, erken dönemden itibaren hadislerin şifahî rivayetin yanı sıra yazılı belgelerden de nakledildiğine delâlet etmektedir. Ancak yazılı belgeler mevcut olsa da hatadan kaçınmak için (tashîf, sahafî) hadislerin yazılı metinlerden değil onu yazan kişiden alınmasının tercih edildiği hatırlatılmalıdır.

⁹⁶ Bk. A'zamî, *Studies in Hadîth Methodology and Literature*, s. 55-56.

⁹⁷ A'zamî, *Dirâsât*, I, 72.

⁹⁸ A'zamî, *Dirâsât*, I, 72.

⁹⁹ Abbott da aynı kaygıya dikkat çeker. Bk. "Early Development of Written Tradition", s. 79.

¹⁰⁰ A'zamî, *Dirâsât*, I, 72.

Sonuç

Bazı oryantalistlerin erken dönemde hadislerin rivayeti ile ilgilenmelerinin Hadis ve Sünnet'in otoritesi ile ilgili olduğu açıktır. Bu çalışmada erken dönemde hadislerin yazılı kaydı meselesi ile ilgili görüşlerini el alma imkânı bulabildiğimiz Goldziher, Caetani gibi oryantalistler, erken dönemde hadislerin yazılı olarak kaydedilmediğini, bir asır boyunca şifahî rivayete dayanıldığını, bunun sonucu olarak hadislerin tahrife ve tebdîle, hatta eksik ve yanlış nakledilmeye maruz kaldığını ileri sürmüşlerdir. Neticede onlara göre bütün bunlar hadislere güvenilmeyeceğini göstermektedir. Aslında amaç, hadislerin II. yüzyılda uydurulduğu iddialarına zemin hazırlamak ve buna dair veri toplamaktır.

Bununla birlikte erken dönemde yazının kullanıldığı ve hadislerin "özel ders notları" şeklinde de olsa yazılı olarak kaydedildiği şeklindeki görüşü ile Goldziher'in yanı sıra A'zamî, Abbott ve Sezgin'i de etkilemiş olan Aloys Sprenger, erken dönemden itibaren yazılı dokümanların mevcut olduğunu ifade etmiş; Sezgin, Abbott ve A'zamî ise bu görüşü daha net biçimde ortaya koyan ve delillendiren çalışmalar yapmışlardır.

Sprenger ve *Muslim Studies*'te savunduğu ilk görüşü esas alınacak olursa Ignaz Goldziher ve Schoeler'in Câhiliye döneminde ve Asr-ı saâdet'te yazının diğer alanlarda olduğu gibi edebiyatta kullanıldığını; şiir, vecize, darb-ı mesel ve hikmet türü edebî unsurların yazılı olarak kaydedildiğini, böyle bir ortamda Hz. Peygamber'in hadislerinin sadece şifahî rivayetle aktarılmasının düşünülmeceğini, dolayısıyla yazılı olarak kaydedildiği görüşünü savundukları dikkat çekmektedir. Nitekim Abbott, A'zamî ve Sezgin de hadis rivayetinde erken dönemden itibaren yazının kullanıldığını savunmuşlar, Hz. Peygamber tarafından hadislerin yazımının yasaklandığına dair rivayet ve görüşlerin onun sağlığında hadis yazan elli iki civarında sahâbe dikkate alındığında genel ve devamlı bir yasak olarak değerlendirilmediği görüşünü benimsemişlerdir.¹⁰¹ Erken dönemde Araplar arasında yazının yaygın ve gelişmiş olmamasının hadislerin yazılmasını engellediği görüşüne karşı çıkan Abbott; Hz. Âişe, Hafsa gibi Hz. Peygamber'in de Medine döneminde okuma - yazma bildiğini,¹⁰² hadislerin yazılı olarak da nakledilmiş olması güvenilirliklerini garanti ettiğini savunmuştur. Sezgin, Abbott ve A'zamî'nin benzer düşünceleri benimsediklerinin ortaya konduğu çalışmamızın hâsılası şu şekilde sıralanabilir.

¹⁰¹ Hadisleri yazmayı yasaklayan rivayetlerle onu serbest bırakan rivayetler hususunda, çoğu klasik âlimin yasağın mensûh olduğu görüşüne, modern dönem araştırmacıların ise yasağın "Kur'an'ı ihmal etmeye yönelik" olduğu görüşüne meylettikleri söylenebilir. Daha geniş bir değerlendirme için bk. Kuzudişli, Hadis Tarihi, s. 79-81.

¹⁰² Abbott, *Studies in Arabic Literary Papyri*, II, 6, 7; Abbott, "Early Development of Written Tradition", s. 78.

1. Câhiliye’de yazı biliniyor ve kullanılıyordu. Hikmet, şiir ve önemli bazı vesfî-kaların kaydedilmesi bunun göstergesidir.
2. Ashâb arasında, çoğunluğu teşkil etmese de kâfi miktarda okuma yazma bilen kişi mevcuttu. Yazma aleyhine delil olarak kullanılan “*Benden hadis yazmayınız*” rivayeti, Kur’ân’ı yazan çok sayıda vahiy kâtibinin varlığı dikkate alındığında ashâb arasında yazının bilinip kullanıldığını gösterir.
3. İlk dönemle ve belli şartları taşımayan kişilere mahsus olduğu anlaşılan hadisleri yazma yasağında, yazı malzemesinin yetersiz olması gibi sebeplerle onların Kur’ân ile karıştırılma endişesi hâkimdir; özellikle âyetlerle hadisleri aynı sayfaya yazma yasaklanmıştır. Yasak, vahyin kesilmesi ve Kur’ân’ın *mushaf* hâlinde toplanması ve Hz. Osman zamanında çoğaltılması ile birlikte tamamen ortadan kalkmıştır.
4. Hadisleri yazma yasağının sebeplerinden birinin de, Yahudilerin Tevrat’ın dışında Hz. Mûsâ’ya vahyedildiğine inanılan ve hahamların yorumlarından oluşan bir kitap edinmeleri örneğinden hareketle, Kur’ân gibi bir kitap oluşturulmasına yönelik olduğu anlaşılmaktadır. Hafızaya yardımcı olmak amacıyla notlar tutmaya ve şahsî koleksiyonlar oluşturmaya ise müsaade edilmiştir.
5. Şifahî ve yazılı kaynaklardan rivayet birbirine paralel olarak yürümüşür.
6. İsnadlarda “haddesenâ” ve “ahberenâ” ve “an” gibi hadislerin tahammül ve edasına dair ıstılahların sadece şifahî rivayetler için kullanıldığı görüşü isabetli olmayıp bu lafızlar aynı zamanda yazılı kaynaklara da işaret etmektedir. Bu hususta A’zamî, Abbott ve Sezgin aynı düşüncüyü paylaşmaktadır.
7. Buhârî, Taberî gibi âlimlerin rivayet iznini aldıkları yazılı kaynakları mevcuttu; onların kullandıkları isnadlar “dipnot” mahiyetindedir.
8. Sezgin ve A’zamî’de rastladığımız isnadın, “sahiplerinden icâzeti alınmış yazılı kaynaklara işaret ettiği”ne ve Taberî’nin *Târîh*’inin yazılı kaynakları olduğuna dair görüşü Aloys Sprenger’den aldıkları ve ancak çalışmalarıyla onun bu tezini bir kez daha doğruladıkları görülmektedir.
9. Oryantalistlerin hadislerin bir asır tebdil ve tahrife maruz kalmasını mümkün ve muhtemel hâle getiren şifahî rivayet ile nakledildiği ve onların ancak hicrî II. asırda yazıldığı şeklindeki görüşlerinin ilmî bir temele dayanmadığını Sezgin, Abbott ve A’zamî’nin çalışmaları ispat etmiştir. Zührî, resmî bir tedvin faaliyeti çerçevesinde hadisleri toplamışsa da ondan önce bazı sahâbîlerin oluşturdukları *sahîfeler* dikkate alındığında, münferit olarak hadis kitâbeti ve tedvinin baştan beri devam ettiği anlaşılmaktadır.

Çalışmamızda, bir bütünlük arz etmesi için belli sayıda oryantalistin sadece erken dönemde yazının kullanılması ve hadislerin yazılı kaydı ile sınırlı olarak görüşlerini ve onlara antitez teşkil eden Sezgin, Abbott, A’zamî’nin kanaatlerini,

bir fikir vermesi bakımından ana hatlarıyla inceleyebildik. Söz konusu araştırmacıların her birinin görüşlerinin ve bunların kaynaklarının müstakil ve daha derinlikli çalışmalara muhtaç olduğu belirtilmelidir.

KAYNAKÇA

Abbott, Nabia, *Studies in Arabic Literary Papyri II Qur'ānic Commentary and Tradition*, University of Chicago Press, Chicago 1967.

-----, "Early Development of Written Tradition", *The Hadīth I* (içinde 2. makale, edit. Mustafa Shah) Routledge, London, New York 2010, I, 77-115. (Abbott'un *Studies in Arabic Literary Papyri II Qur'ānic Commentary and Tradition* adlı kitabının 5-32. sayfaların müstakil bir makale olarak yayımlanmış hâlidir.

Accâc, **Muhammed** el-Hatîb, *es-Sünnetü kable't-tedvîn*, Mektebetü Vehbe, Kahire 1963.

Akın, Nimetullah, "Hadislerin Yazılı Kaydı ve Literatür Esaslı Bir Disiplin Olma Süreci: A. Sprenger, I. Goldziher ve G. Schoeler'in Yaklaşımları", *Hadis Tetkikleri Dergisi*, 2008, cilt: VI, sayı: 1, s. 47-70.

Aydınlı, Abdullah, "Hadis Rivayetinde Yazının Kullanımı ve Güvenilirliği", *Sünnet'in Dindeki Yeri Tartışmalı Toplantılar Serisi*, Ensar Neşriyat, İstanbul 1995, s. 307-320.

A'zamî, Muhammed Mustafa, *Dirâsât fi'l-hadîs'in-nebevî ve târihi tedvînih*, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut 1413/1992

-----, "The Isnad System: Its Validity and Authenticity", *The Hadīth II* (içinde 18. makale edit. Mustafa Shah), Routledge, London, New York 2009, II, 130-184.

-----, *Studies in Hadīth Methodology and Literature*, American Trust Publications, Indianapolis 1992.

-----, *Studies in Early Hadīth literature: with a critical edition of some early texts= Dirâsât fi'l-hadîs'in-nebevî*, American Trust Publication, Indianapolis 1978.

Chaghatai, İkrâm, "Dr. Aloys Sprenger: His Life and Contribution to Urdu Language and Literature", *İkbal Review*, 1995, s. 77.

Dere, Ali, *Oryantalistlerin Hadîs'e Yaklaşımı*, Kitâbiyât Yayınları, Ankara 1999.

Goldziher, *Muslim Studies* (çev. C. R. Barber ve S. M. Stern) Chicago ve New York: Aldine, Atherton 1967-71.

-----, "Hadīth and Sunna", *The Hadīth I* (içinde 1. makale edit. Mustafa Shah) Routledge, London, New York 2010, I, 57-77.

Guilamme, Alfred, *The Traditions of Islam*, Oxford 1924.

-----, *Islam*, New York 1969.

Güngör, Kübra, "Harald Motzki'nin Müşterek Râvi Teorisine Katkıları ve Teoriye Yöneltilen Eleştiriler", *II. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı - IV* (6-8 Mayıs 2013, Bursa), 2013, s. 973-986.

Hallaq, Wael, "The authenticity of Prophetic Hadīth: A Pseudo-problem", *The Hadīth I* (içinde 9. Makale, edit. Mustafa Shah) Routledge, London, New York 2010.

Hatipoğlu, İbrahim, "Goldziher ve Kullandığı Metodun Hadise Yaklaşımına Etkisi", *Oryantalist Gözüyle İslam* (edit. Ahmet Yücel), Rağbet, İstanbul 2003, 17-74.

- İbn Hacer**, Ebü'l-Fazl Şehabeddin Ahmed İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449), *Fethu'l-bârî bi şerh Sahîhi'l-Buhârî* (ta'likât Abdülaziz b. Abdullah b. Bâz), Dâru'l-ma'rife, Beyrut 1379/1959.
- İbn Sa'd**, Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Menî' Zührî, *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebîr* = *et-Tabakâtü'l-kübrâ* (thk. Ali Muhammed Ömer), Mektebetü'l-Hanci, Kahire 1421/2001.
- Juynboll**, G. H. A., *Hadîs Tarihinin Yeniden İnşâsı* (çev. Salih Özer), Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2002.
- Karapınar**, Fikret, "Harald Motzki ve İlk Dönem Hadis-Fıkıh İlişkisiyle İlgili Klasik Oryantalist Görüşe Getirdiği Eleştiri," *Oryantalizmi Yeniden Okumak: Batı'da İslâm Çalışmaları Sempozyumu*, 11-12 Mayıs 2002, Adapazarı, 2003, s. 293-326.
- Kızıl**, Fatma, *Hukukî İçerikli Merfû Hadisler Bağlamında Müşterek Râvî Teorisi ve Tenkidi*, İSAM Yayınları, İstanbul 2013.
- Kister**, Meir, J., "Lâ taqrau'l-Qur'âna alâ muhsahfiyyîn walâ tahmilu'l-'ilma 'anî'l-sahafiyyîn Some Notes on the transimission of hadîth", *The Hadîth I* (içinde 5. makale edit. Mustafa Shah) Routledge, London, New York 2010, I, 252-287.
- Kutluay**, İbrahim, "Çağdaş Oryantalistlerin İsnada Farklı Yaklaşımları Çerçevesinde Nabia Abbott", *Lefkoşa Yakın Doğu Üniversitesi Hadis İhtisas Sempozyumu: Hadisin Güncel Değeri*, Yakın Doğu Üniversitesi Yayınları, Lefkoşa 2014, s. 279-322.
- , "Oryantalizmin Mukabili ve Yeni Bir Bilim Dalı Olarak Oksidentalizm: Fuat Sezgin Oksidentalist Sayılır Mı?", *Uluslararası İslâm Bilim Tarihi ve Fuat Sezgin Sempozyumu* (yayın aşamasında olan tebliğ) Diyarbakır, 15-16.03.2019.
- Kuzudişli**, Bekir, *Hadis Rivâyetinde Aile İsnadları*, İHAM İşaret Yayınları, İstanbul 2007.
- , "Nabia Abbott", *DİA*, İstanbul 2016. Ek I, 6-7.
- , *Hadis Tarihi*, Kayıhan Yayınları, İstanbul 2017.
- Motzki**, Harald, "Rivayetlerin/İslâmî Haberlerin Tarihlendirilmesinde Metot", *Batı'daki Hadis Çalışmalarının Tarihi Seyri* (nşr. Bülent Uçar), İstanbul: Hadisevi Yayınları 2006, s. 129.
- , "al-Musannaf of Abd al-Razzâq al-San'anî as a source of authentic ahâdiths of the first century", *The Hadîth III* (içinde 18. makale, edit. Mustafa Shah), Routledge, London, New York, 2010, II, 1-25.
- , *Analysing Muslim Traditions*, 221-223 Brill, Leiden-Boston 2013.
- Sarıçam**, İbrahim; Özdemir, Mehmet; Erşahin, Seyfettin, *İngiliz ve Alman Oryantalistlerin Hz. Muhammed Tasavvuru*, Nobel Yay. Ankara 2011.
- Schacht**, Joseph (ö. 1389/1969), *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford, 1967, s. 171-172.
- Schoeler**, Gregor, "Oral Torah and Hadît: transmission, prohibition of writing, redaction", *The Hadîth I* (içinde 3. makale edit. Mustafa Shah), Routledge, London, New York 2010, I, 116-155.
- , "Oral Torah and Hadith: The Oral and the Written in Early Islam", edit: James E. Montgomery (çev. Uwe Vagelpohl) London and New York: Routledge Studies, 2006.
- , "Erken Dönem İslâm'da Bilimlerin Yazılı ve Sözlü Rivâyeti Meselesi" (çev. Bekir Ezer), *Hadis Tetkikleri Dergisi*, 2008, cilt: VI, sayı: 2, s. 131-156.

- , "Written and Oral Teaching in Judaism, Christianity and Islam", *YDÜ I. Uluslararası Hadis İhtisas Sempozyumu* (26-29 Nisan 2012 Lefkoşa), 2014, s. 329-337.
- Sezgin**, *Geschichta des Arabibischen Schrifitums*, Band I: Qur'anwissenschaften, Hadīth, Geschichte, Fiqh, Dogmatik, Mystik bis ca. 403 H. (Leiden: E.J. Brill, 1967), 53 vd.
- , *Arap - İslâm Bilimleri Tarihi* (Almanca aslından tercüme) Prof. Dr. Fuat Sezgin İslam Bilim Tarihi Araştırma Vakfı Yayınları, İstanbul 2015.
- , *Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar*, Otto Yayınları, Ankara 2015.
- , *Bilim Tarihi Sohbetleri*, söyleşi: Sefer Turan, Timaş Yayınları, İstanbul 2010.
- Siddikî**, Muhammad Zubeyr, *Hadīth Literature*, the Islamic Text Society, United Kingdom, Cambridge 1993, *Hadis Edebiyatı Tarihi: Menşei, Tekâmülü, Hususiyetleri ve Tenkidi* (trc. Yusuf Ziya Kavakçı) İrfan Yayınevi, İstanbul 1966.
- Sprenger**, Aloys "On the Origin and Progress of Writing Down Historical Facts among the Muslims", *Journal of the Asiatic Society*, cilt V, (1856), s. 303-329; 375-381.
- Şakiroğlu**, H. Mahmut, "Caetani", *DİA*, VI, 544-545, İstanbul 1992.
- Tekin**, Dilek, "Batılı Araştırmacıların Hadislerin Yazılı-Şifâhî Rivayeti Meselesine Bakışları", *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi = Journal of the Faculty of Divinity*, 2015, cilt: II, sayı: 1, s. 41-62.
- Zehebî**, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehebî, *Tezkiratü'l-huffâz*, Haydarabat, t.s.
- Zehrânî**, Muhammed b. Matar, *Tedvînü sünneti'n-nebeviyye: neş'etühû ve tatavvuruh*, Mektebetü Dâru'l-minhâc, Riyad 1426/2005.

İLİM VE MEDENİYETTE DÖNEMLERE BÖLME/ PERYOT TERCİHİ

(PROF. DR. FUAT SEZGİN'İN HATIRASINA ŞÜKRANLA BAKMAK)

Prof. Dr. Mehmet KARAGÖZ

İnönü Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü/mehmet.karagoz@inonu.edu.tr

Tebliğe bir tespit ve takdir ile başlamak istiyorum, Giorgio Vasari¹, Leonardo Da Vinci adlı eserine, De Vinci için: *“Tanrı zaman zaman, yalnızca insan olma-yan, aynı zamanda usu ve zekâsının üstünlüğüyle bizi kendisine ulaştıran tanrısal/erdemli birini gönderir”*² demektedir. Sanıyorum yakın zaman içinde *“İslam Bilim Tarihi”* için merhum Fuat Sezgin, iltifata bu seviyede layıktır diye düşünüyorum. Biyografisini yazan kayıtları okuduğunuzda yakınçağ bilim dünyasında eşine az rastlanan bir ilim adamı olduğu şahsî takdirlerin ötesindedir. Bütün olup biten gayretler ve elde edilen eserlere rağmen iltifatlara Sezgin, *“Ben ise bilim ve medeniyet tarihçisinin ödevini tarihî realiteyi tanımak ve çabasından başka birkaç bin yıldaki başarı ve duraklamalarının panoramasını öğrenerek bugünkü büyük insan toplumlarının kuvvetli ve zayıf olma sebeplerini araştırmakta buluyorum”*.³ Şeklinde mütevazı bir cevap vermektedir. Pekâlâ, aslolan, ilim ve medeniyetin subjectifleştirilmesi ve onun üzerine teoriler kurulması değil insanlığın varlık sürecinde neler olup bittiğini bütün sebepleriyle ortaya konulmasıdır. Daha önemlisi belirlenen *“ölçülerin”* bütün insanlık için ve *“adil”* olmasıdır.

Tebliğe *“İlim ve Medeniyette Dönemlere Ayırma/Periode”* yâda peryot başlığını seçmemin bence önemli gördüğüm iki gerekçesi bulunmaktadır. Birincisi, Yeni ve Yakınçağda bilginin ve ilmin *“modern”* gibi bazı kavramların gölgesine alınarak *“Batı”* merkezli kabul edilmesi ve bu iddianın baskın ve yaygın kabul

¹ Giorgio Vasari, 1511-1574 yıllarında yaşamış İtalyan ressam, mimar ve sanat tarihçisidir.

² Alexandre Koyré, Bilim Tarihi Yazıları, TÜBİTAK, Popüler Bilim Kitapları (7. Baskı), 2008 Ankara, s.125

³ Fuat Sezgin, İslam Bilim Tarihi Üzerine Konferanslar, İstanbul 2018, s.85

ettirilmesi çabalarıdır.⁴ Bu düşünce özellikle İkinci Dünya savaşıdan sonra Batı'dan ve Batı dışından ciddi eleştiriler almıştır.⁵ Eleştirilerin can alıcı noktaları: Batı medeniyetinin *"insana ve yaşadığı dünyaya"* beklenen umutları gerçekleştirememesi şeklindedir.

İkincisi de *"dönemlere ayırma"* ilmi gereklilikten ziyade zihniyet meselesi olduğunu düşünmemdir. Aslında Bilim Tarihi araştırmaları, özellikle de farklı toplumların tarihleri bahis konusu olduğunda nispeten yeni bir disiplindir. Bu disiplinin zayıf noktası kısmen anlaşılabilir eksiklikleriyle değil, daha ziyade, ilk dönemlerinde bilme iştiağı ve anlama arzusunun belirleyici olmaması ve konuya *"hissiyatın derinliklerinden"* gelen farklı bazen de tabiri caizse muğlâk saiklerle yaklaşılması ile ilgilidir. Bu genç ve hâlâ bazı sebeplerle tartışılır bakış açıları sebebiyle *"zaman zaman yeniden yazılması lazım"* görüşlerine rağmen⁶ bu durum göz ardı edilmektedir. Nitekim bir Bilim Tarihçisi olarak Fazlıoğlu'nun şu tespiti ni tercih ediyorum: *"Kanaatimizce bir kültürün, bir medeniyetin felsefe-bilim zihniyetini tespit etmek için, atılması gereken en önemli adım, söz konusu felsefe-bilim'in üretildiği bütün, küre'yi tarihî vakıya mutabık bir şekilde inşa etmek, bu küre'yi inşa eden insanların dünya görüşü(anlam-değer dünyası) ile dünya tasavvurunu/resmini dikkate almak, kısaca tarihî çalışmayı yapan kişiler olarak bizim ne düşündüğümüzü değil, o tarihi yapan insanların ne düşündüğünü yakalamaya çalışmaktır. Başka bir deyişle, felsefe-bilim tarihi, ne-olması gerektiği önceden belirlenip dikte edilerek incelenecek bir alan değildir; tersine ne-olduğu dikkate alınarak araştırılmalıdır. Demek ki yapılması gereken belirli bir mekân ve zamanda hayat süren insanların Varlık'ı, Tanrı'yı, Evren'i ve İnsan'ı nasıl ihsas ve idrak ettiklerini anlamaktır; nasıl ihsas ve idrak etmeleri gerektiğini değil."*⁷ Zira Batılı ilim insanları içerisinde de hakkaniyetle yazan ve umumî anlamda Batı bilim anlayışını eleştirenler de bulunmaktadır. Bu hakikat bizi dönemlere ayırmanın bir ilmi gereklilik değil bir zihni durum olduğunu düşündürmektedir. Bu tebliğde, birinci şıkla belirttiğim tespit kısa ve örnek bir açıklama ile tamamlanacaktır. Çünkü benim tebliğde asıl tartışacağım ikinci husustur.

Tespit ettiğim iki şıkın dışında bu tebliğ beni yönlendiren bir diğer sebep de *"dönemlere ayırma"* anlayışının Tarih bilimi için de söz konusu olmasıdır. Tarih, Bilim Tarihi bilim alanlarının yakın ilişkisi düşünülürse birbirlerini

⁴ Prof. Dr. Arnold J. Toynbee, Dünya ve Garb (Çev. Emin Bilgiç) Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, s. 10-11

⁵ Fridjof Capra, Batı Medeniyeti'nin Dönüm Noktaları, (Çev. Mustafa Armağan), İnsan Yayınları, İstanbul 1989. Fridjof Capra, Yeni Bir Düşünce, (Çev. Mustafa Armağan), İz Yayıncılık, İstanbul 1992.

⁶ Fuat Sezgin, 1984 Yılından 2011 Yılına Kadar Arap-İslâm Bilimleri Tarihi Enstitüsü Yayınlarına Yazılan Avrupa Dillerindeki Önsözler, Timaş Yayınları 2014, s. 2

⁷ İhsan Fazlıoğlu, "Türk Felsefe-Bilim Tarihi'nin Seyir Defteri (Bir Önsöz)", DÎVÂN İlmi Araştırmalar S.18 (2005/1), s.17 DÎVÂN İlmi Araştırmaları S. 18 (2005/1), s. 1-57

etkilemeleri gayet tabii olmakla beraber, dönemlere ayırma/periyot Tarih Bilimi için daha kolay çürütülebilir görünmektedir. Özellikle Osmanlı tarihi çalışmaları arasında açıkça görülen bu durumun sebebi, Osmanlı coğrafyasının son üç yüz yılda İslâm Medeniyetinin her şeye rağmen “*hür ve müstakil*” yaşandığı, hatta Batı’ya karşı ciddî eleştirilerin ve benimsemelerin birlikte yapıldığı bir yer olması sebebiyle Batı etkisinin aşikâre görüldüğü coğrafya olmasıdır denilebilir.

Tebliğe konunun kendimce gerekçelerini belirttikten sonra tebliğin ana konusu için bazı kavramlar ve bu kavramlar arasındaki münasebetleri izah ederek devam edilebilir. Zira bu tebliğin maksadının hâsıl edilmesi bakımından tebliğde bahsedilecek kavramların kısaca da olsa belirtilmesi önemlidir diye düşünmekteyim. Bu maksatla ilk ele alacağımız ve tebliğle münasebetini belirteceğimiz kavramlar: Tarih nedir? Bilim Tarihi nedir? Ve bu iki bilim alanı arasındaki münasebetler nelerdir? Hususundadır. Yapılacak kısa açıklamalar tebliğin sınırları içerisinde olacaktır. Açıklanması gereken kavramlar için sadece birer tanım tercih edilecektir.

Tarih nedir? Veya Tarih bir ilim midir? Yalnız kendisi bir akademik disiplin alanı mıdır? İlmi bir temellendirilmenin yapılması mümkün müdür? Başlıklarında çok kabarık rakamlarda çalışmanın yapıldığı bilinmektedir. Bu çalışmaların sonunda birçok tarif ve tasniflerin de yapıldığı bilinen gerçektir. Tarih bilimi ile ilgili, bütün farklı görüş ve tartışmalara rağmen, tartışılmaz bir hakikat: Tarih Bilim’inin, sosyal bilimler içindeki yeridir. Ayrıca, farklı görüş ve anlayışlara rağmen yapılan tanımların birbirine muhalifliği değil, tamamlayıcı olması dikkate değerdir. Burada Tarih Bilimi ile ilgili olarak iki tanımla yetinmek istiyoruz ki, bu hususlarda otoriteliği tartışılmaz isimleri tercih ettik. Yalnız bu otorite isimlerin birisi Türk bir diğeri ise Batı’lıdır. Mesela, Zeki Veledi Togan: “*Tarih ilmi insanların zaman ve mekân çerçevesinde husule getirdikleri tekâmül hadiselerini, bunların şuursuz iptidâî hallerinde, tabiat esirleri yahut maşerî bir vücudun fertleri ve toplulukları sıfatıyla yaptıkları fiillerinde tecelli eylemeleri itibarıyla ve maşerî hayatında mevzuu bahis ayrı hallerde rol ve ehemmiyetleri tayin ve tespit edilen psikofizik âmillerin teşkil ettiği illî bağılıklar çerçevesinde tetkik ve tasvir eder.*”⁸ Demektedir. Bir Batılı olarak Bernheim ise “*Tarih ilmi: insanların zaman ve mekân itibarıyla geçirdikleri tekâmülleri birlikte yaşayan canlı mahlûk sıfatıyla yapıldıkları psikofizik hareketleri, bunların illî münasebetlerine izafe edilen müşterek kıymetleri araştırır ve tasvir eder.*”⁹ Şeklinde bir tanımla yapmaktadır. Tercih edilen tanımlarda dikkat çeken husus; Tarihin insanın bütün geçmişini konu etmesi gerektiğinin altını çizilmesi gerekmektedir. Ne yazık ki, bu gerçek, aynı zamanda birer kurgulayıcı olan tarihçilerin kendi maksadını hâsıl etmek

⁸ A. Zeki Velidî Togan, *Tarihte Usûl*, 4. Basım, İstanbul 1985, s. 13

⁹ E. Bernheim, *Tarih İlmine Giriş: Tarih Metodu ve Felsefesi*, Çev.:M. Şükrü Akkaya, Kültür Bakanlığı, İstanbul 1936, s. 51

için siyasî ve ideolojik tercihlerini öne alması ve yazdığı tarihi eserini bu esas üzerinden yazmasıdır.

Kısaca Bilim Tarihi nedir? Sorusuna da, “*bilimsel bilginin gelişim sürecini inceleyen bir araştırma etkinliğidir.*”¹⁰ Cevabı verilebilir. Burada, “*bilimsel bilgi*”den maksat yaygın ve etkili kabul gören şekli ile Batı’nın belirlediği “*Bilimsel bilgi*” tanımını değildir. Burada ölçü, “*ilk insandan bu güne insanın belli ölçüleri olmak şartı ile belirlediği bilgi*”dir. Çünkü günümüzde de etkin ve tercih edilen Bilim kavramı daha ziyade Renesans’tan sonra Batı’da ortaya çıkan Bilim için kullanılmaktadır. Zira çoğu kez sanıldığı gibi “*Bilimsel Bilgi*” ilk defa ne Rönesans’tan sonra, ne de Batı dünyasında ortaya çıkmıştır. Bilim insanın var olmasıyla başlamış ve kökleri ilkel toplumlara kadar inmektedir. Bugün yaygın kabul edilen bilim tanımı, daha çok dilimize de kullanıldığı şekli ile “*Modern Bilim*” veya buna benzer isimlendirmelerdir. Bilim tanımlarında esas Renesans sonrası ve Batı’da ortaya çıkan bilgi disiplinleri içinde şunları söylemek mümkündür. Bu hususta, bir Bilim tarihçisi olarak Fazlıoğlu’nu tercih ettik. Pekâlâ, Fazlıoğlu bu süreci şöyle izah etmektedir: Batı Avrupa’da uzun yüzyıllar hakikat/doğru bilim adeta Kilisenin yetkisinde kalmıştır. XIV. Yüzyıldan itibaren “*kişi*”nin: Tanrı, Evren ve İnsan hakkında özellikle Evren hakkında “*doğru bilim üretebileceği inancının tetiklediği*” bilim hareketini Kopernik’in başlattığı ileri sürülmektedir. 1543’de yayınladığı “*De Revolutionibus Orbium Coelestium*” eseriyle başlayan sürece Galileo’nun da katılığı ve Fizik ilminin doğruyu bilebileceği ısrarı ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu Ortaçağ’ın İlahiyat-metafiziğine karşı “*gözleme uyumlu hesap*” anlayışıyla “*kişi*”cotigosu içerisinde kalarak doğa ile alakalı bilgi üretmeyi merkeze almıştır. Bu sisteme Newton’da katılmış ve “*eskinin tasfiyesi*”ni ilan edilmiştir. Newton’la sistem Doğa’nın yanında, bütün insanî bilgi alanına uygulanmıştır. Kant’ın bilme fiilini: inanma ümit etme ve eylem fiillerinden ayrılmasına karşılık, Auguste Comte ile bilim, hem dünya tasavvuru hem de dünya görüşü haline getirilmiş ve dinin-ahlakın yerine ideolojiler üretir duruma getirilmiştir. Sanayi devrimi teorik bilgiden teknik bilgiye dönüşmüş bu durum bilginin “*emperyal*” içeriğini beslemiştir. Newton’un bilme sistemine eleştiriler getiren evreni anlamının fizik değil, matematik olduğu görüşünü savunarak Newton’ın, “*Doğa Felsefesinin Matematiksel İlkeleri*” adlı eserini fizik yerine matematik olarak yorumlayarak yeni bilme çıkışı açan Leibniz’dir. Leibniz ve onu takip eden Alman ekolü, doğayı açıklamak ile anlamının aynı şey olmadığını: resim-anlam ya da dünya tasavvuru ile dünya görüşü arasındaki kopukluğun giderilmesi için doğal (fizik) ile insanî (metafizik) arasındaki gerginliğin giderilmesini temin etmeye çalışmışlardır.¹¹ Yine Bilim Tarihi alanında adına Nobel verilen, bir Batılı olan Alexandre Koyré

¹⁰ Hüseyin Gazi Topdemir, Yavuz Unat, Bilim Tarihi, Pegem Akademi, 7. Baskı, Ankara 2014, s. 7

¹¹ İhsan Fazlıoğlu, “İki Ucu Müphem Bir Köprü: “Bilim” ile “Tarih” yada “Bilim Tarihi””, Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi, Cilt 2, Sayı 4, 2004, s. 9-10

(1882-1964)'den de süreci takip etmeyi tercih ettik. Koyré, düşüncesini “Yenidendoğuşun Bilimsel Katkısı”, başlıklı makalesinde: “Yenidendoğuşun Bilimsel Katkısında söz etmek, aykırı, hata olmayacak bir şey gibi görülebilir gerçekten yeniden doğuş olağanüstü verimlilikte, olağanüstü zenginlikte bir çağdır...” diye belirttikten sonra, “Evren” imge/hayalimizi şaşılacak ölçüde değiştiren bu gelişmenin ilham kaynağının edebiyat ve sanat olduğu görüşünü belirtmekte ve bir bilim ülküsünün değil, bir retorik/söz söyleme sanatının olduğunu vurgulamaktadır. Burada “...klasik mantığın kanıtlamak tekniği yerine bir inandırma tekniği koyma girişimi...” nin etkisinden bahsetmekte ve bu sürece sebep olarak da “...toplumbilimsel etkenler, tarihsel etkenler” var diye belirtmektedir. Koyré, devamında “Eski Yunan ve Latin edebiyatının ve klasik metinlerin yayımlanması ve yaygınlaşmasının önemine” dikkat çekmektedir. Koyré, düşüncesini açıklamayı “Keplerle başlayan sürecin yıkılan eski sistemin yerine yeni bir sistem kurulamamış” olması sebebiyle kısa süren “sendeleme dönemi: “Ayrıca tanıklık açısından, hiçbir şey şeytanın varoluşu ile büyücülerin varoluşundan daha emin biçimde ortaya konmamış...”¹² Olarak belirtmiştir. Gerçekten büyüleyici şartlarla yeni döneme meyil edilmiş ve Yenidendoğuşun temel kaidesi “her şey olabilir/ihtimal” li bir iş şeklinde belirtmiştir. XVII. Yüzyılda kurulacak yeni sitemin ontolojik temelleri “Kosmos” a fizikî bakışların tartışmaların sonunda Tycho Brahe: “olguları gözlemlemede kesinlik, ölçmede kesinlik, gözlemde kullanılan ölçme araçlarının üretiminde kesinlik” henüz deneysel düşünce değildir ancak “evrenim bilgisi içerisine bir kesinlik düşüncesinin girişidir.” Bizim bilimimiz ise Newton’un yorumuyla başlayacaktır.¹³ Diye uzun bir izahatta bulunmaktadır. Böylece İnsanî ilimler (tarih, felsefe, edebiyat şiir, musikî vb.) ile doğa bilimleri arasında kurulan ve gerginliği ortadan kaldıracak alan “Bilim Tarihi”nin kurulması olarak kabul edilmiştir. Bu hususta Bilim Tarihi’nin akademik disiplin kurucusu George Sarton da şu görüşleri ilave etmektedir. Aynı dili konuşmayan doğa ile tarih arasında bir köprü kurulamazsa mevcut uçurumun daha da artacağı ısrarla iddia edilmiştir.¹⁴

Tebliğın bu kısmında bilgi verilmesi gereken bir alt başlık da, “Bilim” ile “Tarih” kavgasıdır. Bu başlığı İhsan Fazlıoğlu’ndan devşirdim. Tebliğimize önemli katkısı olacağını düşünmekteyim. Yine aynı hususta Koyré, bir yazısının baş kısmında ““bilimlerin tarihine ilişkin somut sorunları tartışmaya bir sürü zaman ayırıp bir sürü çaba harcadıktan sonra, kendimize dönüyor ve tarihçiler olarak kendimizi” “söz konusu” ediyoruz”” diyor. Sonra soruyor: “Tarih nedir?” ve felsefi bir alana çekerek cevap arıyor ve “Res gestae ve historia rerum gesterum” diyor.

¹² Bu dönemle ilgili Koyré, Marsilio Ficino, Bernardino Telesio, Tommaso Campanella, Piezzo Pompanazzi, gibi XV-XVI. Yüzyılda yaşamış filozofların görüşlerini “büyüsel ontoloji ve şeytansı güçlere duyulan inanç” olarak tanımlıyor. Aynı eser, s.54-55

¹³ Alexandre Koyré, Bilim Tarihi Yazıları, (çev. Kurtuluş Dinçer), TUBİTAK Popüler Bilim Kitapları (7. baskı), Ankara 2008, s.51-67

¹⁴ İ. Fazlıoğlu, a.g.m., s. 10-11

Yani “geçmişte yapılmış işler/şeyler ve geçmişte yapılan işler/şeylerin anlatımı” diyor. Sonra “geçmiş, sırf geçmiş olarak bizim için hiç erişilmeyecek bir şeydir; yitip gitmiştir, yoktur artık ona dokunamayız. Ancak hâlâ var olan yıkıntılarına, izlerine kalıntılarına bakarak onu yeniden kurmaya çalışırız.” Diyor ve yalnız tarihçiler “*historia rerum gesterum*” bütün değil “*Res gestae*” yalnızca unutulmaktan kurtarılmaya değer olanları içerir demektedir.¹⁵ Koyré’nin tarihçilerin Bilim Tarihi’ne katkıları olarak belirlediği geçmişe ait “*tarih konuları haline getirebilmek için birbirinden ayırdığımız bölümlemeler oldukça yapaydır*” tespiti üzerinden izah etmek gerekirse, tarihçilerin unutulmamasını istediklerini seçmeleri, “*Res gestae*” sahanın en büyük sıkıntısı olarak görünmektedir. Ancak bu tespitiye rağmen kendisi de aynı hataya düşmüş görünmektedir. Bilimin tarihi gelişimini yazarken: “*Arap dünyası kendisini Yunan dünyasının sürdürücüsü, mirasçısı diye görür ve öyle söyler çok da haklıdır bunda. Çünkü -bir Ortaçağdan çok Yeniden doğuş olan- Arap Ortaçağının parlak ve zengin uygarlığı gerçekten Yunan uygarlığının mirasçısı, sürdürücüsüdür.*”¹⁶ Diye yazmıştır. Bilahare Koyré, Müslümanlığı kabul eden Barbar, Türk, Moğol (İspanya’da Berber) yıkıcı akınlarıyla “*İslâmlığı bağnaz, felsefeye tümüyle düşman bir dine dönüştürenlerin*” yine “*Gazalî’nin eleştirilerine*” yanıtlar bulup, Aristotelesi “*islâmlaştırması*” olsaydı... Buna vakitleri olmadı. Türk ve Berber bu devinimi hoyratça durdurdular; bu da Latin Batıyı, Arapların kendilerine aktardıkları Yunan mirasının yanı sıra Arap mirasını devşirme işinde başarısızlığa uğrattı.”¹⁷ Demektedir. Koyré, İran’ın, İslâm bilimine katkılarını neden ihmal etmiştir? Anlaşılamamaktadır. İslâm bilimi dönemini “*Araplaştırmakta*” olduğu izlenimi vermektedir. Nitekim Koyré, “*Felsefe, en azından bizim felsefemiz tümüyle Yunan felsefesine bağlanır, Yunan felsefesinin çizdiği yolları izler onun ön gördüğü tutumları gerçekleştirir*”¹⁸, diyerek de bir taraftan İslâm bilim ve medeniyetini kısmılaştırmekte bir taraftan da kendi tespitlerine ters düşmektedir. Çünkü “*Res gestae*” yı yani “*unutulmaktan kurtulmayı değer olanları*” tercih eder ki, bu bir çelişki değilse en azından “*historia rerum gesterum*” ikinci plana atmak veya ihmal etmektedir ki, bu bir zihnî yapılanmadır iddiamız masum bir tespit kabul edilmelidir. Tarihin, kendisine bilim disiplini olma süreci içerisinde bir felsefecinin tarihi, “*varlık alanı olarak*”¹⁹ tanımlaması tarihte, bu alanda yapılanların tamamının kabul edilmesi gerekmektedir görüşüne katı sağlamaktadır. Bu görüş üzerinden bile Koyré’ye bu masum göndermeyi yapmak gerekir diye düşünmekteyim. Ayrıca bu masum göndermeme Koyré’nin şu ifadeleri cesaret vermektedir: “*Bilim tarihi, kendisini doğuran, gelişmesini besleyen-ya da*

¹⁵ A. Koyré, a.g.e., s.245-247

¹⁶ A. Koyré, a.g.e., s. 18

¹⁷ A. Koyré, a.g.e., s. 19

¹⁸ A. Koyré, a.g.e., s. 19

¹⁹ Bu ifade, Takiyiddin Mengüşoğlu’ndan alınmıştır.

köstekleyen- toplumlara bağlı olan ama aynı zaman da o toplumlar üzerinde de eylemde bulunan bilimsel etkinliğin –etkin düşünme ve düşünce etkinliği- gerçek birliğini yeniden kavramalıdır. Devamla “Yine hepimiz biliriz ki, ayrı ayrı alanlar ayrı ayrı tarih konuları haline getirebilmek için birbirinden ayırdığımız insan etkinlikleri arasında yaptığımız bölümlemeler oldukça yapaydır ve gerçekte birbirini zorunlu kılar birbirine sızar bir bütün oluşturur...”.²⁰ görüşündedir. Denilebilir ki, “Tarih”, “Bilim Tarihi” münasebeti de “Genel olarak bakıldığında, hemen bütün insanların aklına bilim dendiğinde belli düşüncelerin geldiği bilinen bir gerçektir. Çünkü hepimiz, matematik, fizik, kimya gibi dersleri okul sıralarında iken görmüş ve bilimsel bilginin ne olduğu konusunda bir fikir edinmişizdir. Bilim bu bağlamda hemen hepimiz için sistematik bir bilgi bütünü olarak görülmektedir.

Ancak şu kadarı bir gerçektir ki, bilimi oluşturan bilimsel bilgi, belli bir zaman süreci içinde oluşmuştur. Aslında bilimin gelişim süreci bir çiçeğe benzetilebilir. Bir çiçeğin büyümesi, gelişmesi belli bir zaman ve emek isteyen bir süreçtir. Aslında bilim için de durum hiç de farklı olmamıştır. Bilim ya da bilimler de, doğmuşlar, büyümüşler ve büyümeye devam etmişlerdir.”²¹ Diye açıklanabilir demektir.

Bu halde, vurgulamak gerekir ise, insanlığa ait bütün bilgi yani “geçmişte yapılmış işler/şeyler ve geçmişte yapılan işler/şeylerin anlatımı” esas alınırsa Tarih ile Bilim Tarihi arasındaki kavga sakinleşir görüşü kabul edilebilir kanaatindeyiz.

Kısa bilgi vermemiz gereken bir hususta Tarihçileri ve Bilim Tarihçilerini de etkileyen periyode/dönemlere ayırma meselesidir. Bugün Avrupa’da yaygın kabul gören çağlara ayırma meselesi ile ilgili olarak da şunlar ifade edilebilir. İlk defa Katolik Kilisesi azizi Aurelius Augustinus (354-430) Kitâb-ı Mukaddes’i esas alarak tarihî süreci ilk defa taksim etmiştir. Ardından gelen diğer Hristiyan din adamları bu geleneği devam ettirmiş ve Hz. İsa’yı merkeze yerleştirerek Hz. İsa öncesi ve sonrası olarak bunu olgunlaştıran geleneksel mirastan hareket eden, Alman teologu ve tarihçisi Christoph Cellarius (1634-1707) bu sisteme son şeklini vererek bugünkü haline getirmiştir. Eskiçağ, Ortaçağ ve Yeniçağ olarak yapılan bu üçlü tasnif²² özellikle Cellarius’un: “Tarihin taksimi ile alakalı meşhur kurgusunu her çağa bir kitap gelecek şekilde üç cilt halinde yayımladığı eserinde ilan etmiştir. Sırasıyla “Historia Antiqua” adında Eskiçağ kitabını 1685, “Historia Medii Aevi” yi Ortaçağ olarak 1698’de ve üçüncü cildi “Historia Nova” Yeniçağ olarak 1702’de yayımlamıştır. Bu kez üç cildi özetleyerek “Historia Universalis Previtae ac persciue exposita, in antiquam, et medii avei ac novam divisa, cum notis perspetius” Jena’da yayımlamıştır.” Bu yazıda çağlar:

²⁰ A. Koyré, a.g.e., s. 251

²¹ Esin Kahya, “Bilim-Bilim Tarihi, Felsefe-Felsefe Tarihi İlişkisi”, Bilim, Eğitim ve Düşünce Dergisi, C. 5, S. 1, Ocak 2005, s. 4

²² Necmettin Alkan, “Tarihin Çağlara Ayrılmasında “Üç”lü Sistem ve Avrupa Merkezci Tarih Kurgusu”, Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, The Journal of International Social Research Volume 2 / 9 Fall 2009, s.23-42

1. Başlangıç-337 “*Historia Antiqua*” Antik veya Eskiçağ,
2. 337-1453 “*Historia Medii Aevi*” Ortaçağ
3. 1453- “*Historia Aevi Moderni*” Yeniçağ, olarak belirlemiş ancak kendinden öncekilerden farklı olarak çağların başlangıç ve bitiş tarihlerini üçlü sistemi bozmamakla beraber doğrudan kilise ve dinle ilgili olmayanlardan seçmiş ve ölçüğü sekülerleştirmiştir. Ancak sistem tamamıyla Hristiyanlık kokusu vermektedir. Çünkü kendisi Protestanlık eğitimi almış birisidir.²³ Başlangıçta Dini merkezli Katolik Hristiyanlarının başlattığı tez, aydınlanma çağında pozitivist tarih anlayışıyla birlikte dinî olmaktan ziyade siyasî, iktisadî merkezli olaylarla belirlenmiş ve dünyevîleştirilmiş olmasına rağmen Hristiyan esaslı “Üç”lü sistem pekiştirilerek devam ettirilmiştir.²⁴ Burada bir hususun altının çizilmesi gerektiği kanaatindeyim. *Yeniçağla beraber dönemlere ayırma/çağlar meselesi Avrupalılar için ilmî değil zihnî meseleye dönüşmüştür.*

Kanaatimize göre bu zihnî yapılanmada Batı’nın insana bakışının etkili olduğu düşünülebilir. Zira “*insan*” gerek doğrudan gerek dolayısıyla ilimlerin odak noktası ve ortak mevzusudur. Bu noktada Batı’nın insana bakışı hususunda birkaç cümlelik bilgimin burada paylaşılması yerinde olabilir. Tabii olarak bu tebliğin esas konusu Antropoloji değildir. Bu konuda tartışmaya girmeden kendi iddialarımıza kaynak teşkil edecek bilgiler vermek niyetindeyiz. Antropoloji/İnsan Bilim temelde, insan ve onun kültürlerini ele alan belki en kapsamlı bir bilim dalıdır. Ancak o insanı ve onun kültürlerini inceleme alanında biricik değildir. Biyoloji, Anatomi, Fizyoloji, Sosyoloji, Tarih vs. gibi ilimlerinde konusu insanla ilgilidir. Bu kadar karmaşık bir alanda çalışmalar yapan bir bilim disiplininin tabii olarak kendine mahsus özellikleri bulunmaktadır. Antropoloji: Biyoloji ile sosyal bilimlerin yaklaşımlarını birleştiren bir bilimdir. Antropoloji, “*bizi insanın özündeki birliğinden haberdar eder ve dolayısıyla herkesin bir diğerini fark etmesini, hissetmesine imkân verir*” olmasıdır. Bugün, Batılı Antropologlarca da kınan sömürge dönemi Antropoloji’nin en büyük handikabı, Amerika’nın, Kolomb tarafından keşfinden beri Batı düşüncesinde ortaya çıkan “*biz-onlar, ilkel-çağdaş, vahşi-medeni*” şeklindeki temel ikilemdir.²⁵ Bu ikilem anlayış hâlâ yaygın olarak devam etmektedir. Son yıllarda gevşemelere rağmen Batı’da hâlâ bu düşüncenin varlığı köklü bir zihnî durumu ortaya koymaktadır. Modern Batı zihniyetini tanıtmak noktasında bir kısa not nakletmek gerekirse, 19. Ve 20. Yüzyılın bütün dünya için hürriyet fikirlerinin ya doğrudan veya dolayısıyla merkezi olan Paris’den bir sesin bir cümlesini alalım. Bir dönem Fransa’da Komünist Partisi başkanlığı

²³ Necmettin Alkan, “Tarihin Çağlara Ayrılması Kime Göre ve Nasıl Olmalıdır”, 38. ICANAS, Tarih ve Medeniyetler Tarihi, (10-15.09.2007 ANKARA/TÜRKİYE), Ankara 2012, s. 180 -173-186

²⁴ N. Alkan, “Tarihin Çağlara Ayrılması Kime Göre ...”, s. 184,185

²⁵ Ekber S. Ahmed, İslam ve Antropoloji, (Türkçesi Bedri Gencer) İnsan Yayınları, İstanbul 1995, s. 10-11 (Buradaki ifadeler Prof. Dr. Bedri Gencer’in sunuş yazısından alınmıştır.)

da yapmış olan Moris Torres bu zihniyeti hem de ayrı bir ideolojinin sesi olarak dillendiriyor, *"Cezayir ulusu; henüz yeni oluşmaktadır."*²⁶ Bugünkü Batı medeniyetine bilim ve medeniyeti VIII. Yüzyılda getirenler arasında yer alan Müslüman Berberileri yok sayarak ifade ediyor. Fransızların getirdikleri: yeni elbise, bıçak ve çatalla yemenin bir bilim ve medeniyet ölçüsü olduğunu ilan ediyor. Tıpkı Toy-nbee gibi Batılı olmak bile yetmiyor: Latin kökenli ve Katolik kilisesi veya Katolik kiliseden ayrılan kiliselerden beslenen kültür coğrafyasından olmak gerekiyor. İsmail Farukî, Antropoloji'nin bu bakışına *"O, kendini insanileştirmeli ve evrensel-leştirmeli ve dünyanın insanlarına, bir hayvanat bahçesindeki örnekler imişçesine bakmayı bırakmalıdır."*²⁷ Diyerek itiraz etmektedir. Bu görüşe ilgi göstermek sanırım en azından gelecek dünyasına hazırlık yapanlar için dikkate alınmalıdır. Burada bu kısa değerlendirmeyi şöyle tamamlayabiliriz. Diyelim ki, Batılı bir değer ve tespit için olumlu veya olumsuz doğrular kabul edilmektedir. Aynı hassasiyet Batı dışında bir dünya veya kendiniz dışında diğerleri için aynı hassasiyetle kabul edilip kullanılmaması gerekmektedir diye düşünmekteyim. Belki de *"Ben ve öteki"* üzerinden Batı'nın dışında kalanı *"ötekileştirmek"* den uzaklaşırsa ifade edeceklerimizi karşılamasa bile doğru bir tanımlamadır denilebilir.

Tarih ve medeniyeti Peryot/dönemlere ayırma tezi sadece kabul ettiği ve çağı temsilen Batılı'lara mahsus olmayıp az sayıda da olsa İslam dünyasında da, gerekçeleri aynı olmamakla beraber benzeri usulü tercih edenlerin bulunmaktadır. Batılılar meseleye zihnî olarak bakarken Müslümanlar iki sebepten peryot/dönemlendirmeyi değerlendirmektedir. Birincisi, İslâm Bilim Tarihi'ni *"Araplaştırma"* merkezli kabul edenler ki, bu düşünce sahipleri Müslümanlığın değerlerine ve kaynaklarına Arapça dili merkezli bakmaktadırlar. Gerekçelerini *"Kur'an-ı Kerim ve Hadis, Sünnetle"* sınırlandırmakta ve ya Arapça yazılı eserleri esas almaktadırlar. Dış görünüşü bakımından *"Müslüman"* merkezli bakıyor görünseler de *"din, millet, ümmet"* gibi kavramların kültürel izahlarından kaçınmaktadırlar. Bu düşüncede olanların özellikle yanıldıkları bir husus vardır ki, bilim dilini Arapça tercih edenlerin tamamının Arap kökenli olmadıkları gerçeğidir. Yüzyıllarca Arap olmayan Farisî, Türk veya diğer milletlerden kişiler ilim dili olarak Arapça'yı tercih etmişlerdir. İkinci kısım Müslümanlar ise Batı karşısında özellikle son üç yüz yıllık *"eziklik", "mağlubiyet"* ve *"öğretilmiş çaresizlik"* olarak görmektedirler. Aslında, teknoloji ile kültürel ayırım yapmalarına rağmen Batı'dan çok etkilenmişlerdir. Bu etki ya Batı'nın sömürgesinde uzun zaman yaşamış olmaları veya hâlâ Batı'nın gücü karşısında çıkış yolu bulamamalarından kaynaklanmaktadır denilebilir. Bu görüşü kısaca şu şekilde ifade edebiliriz. Bunlara göre: Yedinci yüzyılın başında Arabistan'daki hızlı ve ileri boyutlarda bir yükseliş başladı. Sonra çok

²⁶ Ali Şeriati, İslam Bilim I-II, (Çev. Faruk Alptekin) İstanbul 2006, s.264

²⁷ Ekber S. Ahmed, İslam ve Antropoloji, (Türkçesi Bedri Gencer) İnsan Yayınları, İstanbul 1995,s.20(Buradaki ifadeler İsmail. R. El-Farukî'nin kitaba sunuş kısmından alınmıştır.)

farklı ve izaha muhtaç sebeplerle gelişti ve genişledi ve sonra Moğolların, Bağdat'ı yağmalaması ile bitti ve sonrası hüznün ve düşüş olmuştur. Bu görüş Batılı, Alman Tarih Felsefecisi Oswald Spengler (1880-1936), İngiliz tarihçi Arnold Toynbee (1889-1975) ve İngiliz asıllı Amerikalı tarihçi Bernard Lewis (1916-2018) tarafından kabul edilmektedir. Aynı görüş bazı Müslüman ilim adamları hatta İmam Humeyni tarafından da kabul edilmektedir.²⁸

Diğer taraftan daha ciddi bir gerçek daha var ki, bu anlayış sadece Batılı tarihçilerin görüşleri de değildir. Bilim Tarihçisi, Koyré de yaklaşık olarak bu şekilde görüştedir. Nitekim Koyré, *"Arap uygarlığını birleştirip, İslâmlığı bağnaz, felsefeye tümüyle düşman bir dine dönüştüren Barbar, Türk, Moğol (İspanya'da Berber) akınlarının yıkıcı etkisiyle açıklanabilir"*.²⁹ Demektedir. Burada Koyré, İslam ilimlerinin Araplaştırmasını, kendince meşrulaştırmayı da ihmal etmiyor. Koyré, İslâm medeniyetini Araplaştırma iddiasını, Türk ve Moğol'ların yıkıcılığı gibi zorlayıcı bir sebeple izah etmektedir. Bilimin Yunanlılarla başladığını dikkat çekici bir şekilde işaret ediyor ve eğer: *"Müslümanların Aristoteles'i 'İslâmlaştırması' olsaydı..."* gibi bir iddia ile de Müslümanların ilme katkılarının ancak Aristoteles'in kabulü ile meşrulaşacağı şeklinde izahı zor bir iddiada bulunmaktadır. Koyré, böylece Bilimi Batı'nın eseri olarak tercih etmekte ve insanlığın ortak değeri olarak kabul etmemektedir.³⁰

İkinci kısım görüş sahipleri ise İslam tarihini sadece Arap tarihi olarak kabul etmenin eksik ve yanlış olduğu şeklinde değerlendirenlerdir. Bu görüş sahipleri ise, gayet açık ve net olan İslam tarihinin sadece Arapların tarihinden ibaret olmadığını kabul etmektedirler. Araplar kadar İranlıların, Türklerin veya Güney Asyalı birçok topluluğun da İslâm tarihinin ayrılmaz bir parçası olduğunun ihmal edilemez bir gerçek olduğunun farkındadırlar. Burada İslâm tarihçilerinin Müslümanların tarihini zamanlara ayrılması hakkındaki görüşlerini tek tek ele almayacağız. Sadece bir Müslüman ve bir Batılı ilim insanının görüşlerini nakletmekle yetineceğim.

Ahmed S. Ekber bu hususta şunları ifade ediyor: *"Bizimse İslâm tarihini Arap hanedanlarının yükseliş ve düşüşü olarak değerlendirmedığımız söylenebilir. Onun yerine İslâmî ülkü doğrultusunda yaşamağa çalışan Müslüman toplumunda bir ahenk, gidiş-geliş, iniş-çıkış tepeler ve çukurlar keşfetmekteyiz. Esas itibariyle yedinci yüzyıl Müslümanlığı ülküsüne göre yaşama çabası şeklinde yorumlanabilir. Böylece, Müslüman hanedanlık veya imparatorlukların yükselmesi yahut bir daha doğmamak üzere batmasına rağmen bu ülkü, değişik yer ve zamanlarda fertler ve*

²⁸ Ahmed Seyyid Ekber, *İslâmın Keşfi İslâm Toplumu ve Tarihi*, (Çev. Lutfullah Karaman) İz Yayıncılık, İstanbul 1994, s. 77-78

²⁹ A. Koyré, a.g.e., s.19

³⁰ A.Koyré, a.g.e., s.19

*topluluklar tarafından düzenli olarak yaşatılır*³¹ şeklinde bir görüş beyan etmektedir. Netice itibarıyla bu ülkü ile yaşanan her yer ve zamanda meydana getirilen kıymetler “*ilim ve medeniyet*”e katkı sağlıyor diye yorumlanabilir.

Bu hususta bir başka misali çağımıza damga vuran bir Batılı ilim insanı olarak tarihçi William H. McNeill’in görüşlerini aktarmak istiyorum. McNeill, “*Bir-birlerinden farklı hayat biçimleriyle ayrılan ve sayıları pek çok olan insan toplumları, insan öncesi canlının ve ön insanın yaşadığı zamanlardan beri insanlık tarihi boyunca var ola gelmiştir. Medeniyetleri yüzlerce, dahası binlerce kilometrelik bölgeleri içine alan ve birey yaşamının süresiyle ölçüldüğünde çok uzun dönemleri kapsayan, milyonlarca insanın hayatını gevşek, yine de tutarlı bir hayat biçimi içinde ören son derece büyük toplumlardır. Hem çok büyük hem de çok uzun hayatlı toplumlar olarak tanımlanmaları, medeniyetlerin pek çok olmayacağı sonucunu içerir. Gerçekten Eski dünyadan dört farklı medeniyet bir arada yaşamış ve Yeni Dünyada ise farklı medeniyet sayısı üçtür. Bu olgular insanlık tarihine bir bütün olarak kuşbakışı bakmamıza imkân sağlamaktadır.*”³² Demektedir.

Yukarıda kısa görüşlerini aktardığımız Batı’dan ve İslâm dünyasından iki ilim insanının görüşleri hemen hemen aynı noktalarda buluşmaktadır. Dolayısıyla ilim ve medeniyeti yahut bir bütün olarak bu konuları ele alan tarihçilerin dönemlere ayırma hususunda dikkatli davranması gerektiği hususu vurgulanmaktadır. Şurada bir gerçeği de belirtmek gerekir ki, genel anlamda bütün insanlar özelde ilim insanları kendi geçmişlerinde veya insanlığın geçmişlerinde “*tek dize-liği*” kabul etmedikleri bir hakikattir. Toplumların tarihlerinde inişli-çıkışlı yahut geliş-gidişlerin olduğu tabidir. Ancak illaki “*yükseliş, duraklama veya çöküş*”ün ard arda gelmesi gerekmez. Bazen “*değişmelerin yahut farklılaşmaların*” olması tabidir. Hatta bu zaman diliminde o devlet veya toplum farklı medeniyet değerlerinden istifade edebilir. Eski veya kadimden bir kopmadır dolayısıyla “*duraklama ve çöküşün*” başlangıcıdır diye tanımlamalar her zaman isabetli görüşler değildir. Gerçi Karl Mannheim’in “*İnsan, toplumun tarihi ve sosyal yapısı hakkında en vazih görüşe, yo o toplum içinde yükselirken ya da düşerken varır*”³³ düşüncesi, bize bu hususta bir ipucu vermekte ise de dönemlere ayırma meselesi sadece yükseliş ve çöküş zamanlarına mahsus bir değerlendirme de değildir. Umumiyetle münevverler toplumlarının kendi medeniyetlerini kaybettikleri ve çareler arayışına girdikleri vakitlerde geleceklerine kafa yorarken buna benzer etkilere açık olmaktadır. Ancak bu tavırları izaha yetmemektedir. Çünkü insanlığın yaklaşık üç yüz yıllık geçmişinde dönemlere ayırma daha ziyade bir “*zihni mesele*” olarak görülmektedir. Ondokuzuncu ve Yirminci yüzyılın ilim insanları çoğunlukla “*Batı medeniyeti*” denilen “*Modern Dünya*”yı tarif etmek için iki yol seçtiler:

³¹ A. S. Ekber, a.g.e., s.79

³² William H. McNeill, Dünya Tarihi, (Çev. Alâetin Şenel) İmge Yayınları, Ankara 2005, s.13-14

³³ Erol Güngör, Düünden Bugünden Tarih-Kültür-Milliyetçilik, Mayaş yayınları, Ankara 1984, s.13

Birincisi, Batı medeniyetinin doğuşunu ve esasları temellendirdiler bunu, Yunan(Grek)-Roma-Bizans mirasını modern Batı ilmiyle biçimlenen Reform ve Rönesans'dan günümüze getirdiler ki en yaygın ve baskın görüş budur. İkincisi ise, bu süreci sağlıklı bulmamakla beraber sadece eleştirdiler geri kalan dünya ile ilgili çok da ilgi kurmadılar ve ya kurmak istemediler. Bu görüşleri eleştirenler de sayıca fazla değildir. Yalnız eleştiriler daha ziyade I. Ve II. Dünya savaşları sonrasındaki sarsıntılardan etkilenmiş görünmektedir. Bu konuda da sadece birkaç örnek eser vermekle yetinmek istiyorum. *"The Rise of Western Power"*³⁴, *"The Birth of the Modern World (1780-1914)"*³⁵ isimli eserler yazdılar veya *"The Rise of Western Civilization"*³⁶ başlıklı sıklıkla televizyon programları yapmaktadırlar. Yine aynı zaman diliminde yazılmış ve diğer Batılı'lara meydan okuyan yaklaşık aynı başlıkla eserler de bulunmaktadır, *"The Rise of West"*³⁷ gibi. Buda şu tespiti hem tekrar edip hem de vurgulayabiliriz: "periyot/dönemlere ayırma da yanlışla sürükleyici önemli bir durum Tarih ve Bilim Tarihi'nde tercih edilen yada kullanılan ölçülerin "adil" olarak bütün tarihler ve medeniyetler için kullanılmamasıdır.

Günümüzde yaygın olan bilim tarihi anlayışında, Batı'nın, karanlık bir Orta Çağ döneminden sonra eski Yunan uygarlığında yatan kökenlerinin ayırımına vararak, Rönesans, Aydınlanma ve Bilim Devrimi gibi açılımları kapsayan bir süreç üzerinden çağımızın kendisiyle özdeşleşen uygarlığını ve bilimini geliştirdiğidir. Yine 19. Yüzyılın ortalarından itibaren yine Batı kültür çevresinde az sayıda insan, Orta Çağ İslâm dünyasının doğa bilimleri alanındaki eserleri üzerinde yürüttükleri çalışmaların sonuçları ışığında sorgulamaya başlamış olmalarıdır. Bu öncü bilim insanları geleneğinin bir temsilcisi olarak Fuat Sezgin'i özellikle olarak belirtmek gerekir.

Fuat Sezgin'e göre: *"Romantik dönemde, tarihsel olgulara karşı adil olmayan "periyotlaştırma"nın etkisi altında henüz yeni doğmuş olan tek yönlü "Rönesans" kavramının ve ortaçağın başarılarını yadsımanın/inkar hâkim olduğu dönemde"*, diye tanımladığı *"Arap-İslam bilimlerinin Batı dünyasında resepsiyonu ve özümsemesi daha 13. Yüzyılın ikinci yarısında, yani bu faaliyetin en aktif olduğu devrede, düşmanlıkla ve şiddetli bir yadsıma/inkar ile karşılaşmıştı. Kısmi bir direnişe rağmen 19. Yüzyıla kadar ısrarla ayakta kalan büyük ölçüde dinî motifli bu karşı koyucu akım, 16.yüzyıldan bu yana Avrupa'da bilimler tarihografyasının düşüncesinin ve ortaya koyuş tarzını derinden etkilemiş, şekillendirmiştir. Bu akım bağlamında bilim tarihçileri bariz bir şekilde ilk kez 18. Yüzyılda adeta kelimenin tam anlamıyla, insanlık düşünce tarihinde Arap-İslam bilimlerinin her türlü konumlarını inkâr eden Rönesans kavramında bir evrensel-tarih görüşüne sürüklenmişlerdir.*

³⁴ Jhanhan Dali, *The Rise of Western Power*, Bloomsbury Academic, 2013.

³⁵ Christopher Alan Bayly, *The Birth of the Modern World (1780-1914)*, Wley 2003.

³⁶ Arthur Kemp, *Awakening: The Rise of Western Civilization*, lulu.com 2011.

³⁷ William McNeill, *The Rise of West*, Mentor Book Yayınevi Chicago, 1963

*Bilim tarihinin çok kaba dokunan ve gerçeklikten uzak değerlendirilmesinde, Rönesans olarak adlandırılan fenomen Yunan döneminin doğrudan doğruya bir devamı olarak görülmüştür.*³⁸ Avrupa'da bu durum, *düşüncenin duyguların olgulara dikte ettirilmesi* şeklinde kabul edilmektedir.³⁹ Sezgin, yerinde ve doğru olmayan bu inkâra karşılık Müslümanların bilim tarihine katkılarının ispatının kolay olmadığını belirtmektedir. Özellikle Bilim tarihinin akademik disiplin olarak kurucusu kabul edilen George Sarton'un (1884-1956) oryantalistik etkileri etkisiz bir şekilde işlemek için çaba sarf ettiğini Introduction to the History of Science eseriyle gerçekleştirdiğini belirtmektedir.⁴⁰ Sezgin, Batı'nın oryantalist zihnî değerlendirilmesinin en azından kırılmasında: Arapça, Farsça ve Türkçe el yazması eserlerinin Avrupa kütüphanelerinde kataloglanmasının önemi vurgulanmıştır. Ayrıca Sezgin bu süreçte: Jean-Jacques Emmanuel Sédillot (1777-1832) ve oğlu Louis-Amélie (1808-1875), Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832, Kurt Sprengel (1766-1833) ve Alexandre von Humboldt (1769-1859) gibi âlimler, hümanistçe bir yaklaşımla Müslümanlara ve Araplara bilim tarihinde layık oldukları takdiri yöneltmişlerdi. Ernest Renan (1823-1892) Arap Felsefesinin Avrupa'da kabulü ile ilgili yazıları ve Franz Woepçe (1826-1864) matematik, Eilhard Wideman (1852-1928)'ın fizik çalışmaları ve bu süreçte bunlara eklenen diğer çalışmalar Müslümanların ilme katkıları hususunda birçok ön yargıyı yıkarak *"Tanınmayan büyük çağ"* ortaya çıkmıştır, demektedir.⁴¹

Toynbee, beşerî tarihin anlaşılabilme imkânlarından birisinin *"biri diğerinin çağdaşı olan medeniyetler arasındaki bu karşılaşmaların seyir ve neticelerinin mukayeseli tetkiki"*ni önemli görmektedir. Aynı yerde *"Modern tarihte en önemli hadise olarak, geçmiş zamanların dikkate alınması suretiyle Dünya ile batı arasındaki mücadelelerin iyi tahlil edilmesi lazım gelir"* demek suretiyle insanlık tarihi ve medeniyetine bir bütün olarak bakıyormuş gibi görünmektedir. Yine aynı eserde: Batı'nın *"müstevlî"*ğinden bahsetmesi ve *"Bizler Rusların, Asyalıların ve Afrikalıların... "Frenkler"... adını verdiği Batı'lıların"* demek ve *"1945'de sona eren dört buçuk asır bir zaman için, doğru çıkmış görünüyor"* demekle bir itiraf- ta da bulunmaktadır. Arkasından *"Bütün bu zaman boyunca Dünyanın Batı hakkındaki tecrübesi, Garbın bütün Dünyaya karşı mütecaviz olduğu merkezindedir"*⁴² tespiti yapmaktadır. Toynbee'nin, Batı'nın bu mütecaviz halini en anlamlı tanımlayan cümlesi ise, Batı dışındaki Ruslara, Müslümanlara, Çinlilere, Hindulara ve Japonlara *"Garpli Hristiyan olamamış"* oldukları için Batı'lı olamadıkları ve

³⁸ Prof. Fuat Sezgin, İslamda Bilim ve Teknik, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Yayınları, İstanbul 2008, s.1

³⁹ (Fransız filozof Etienne Gilson'a ait değerlendirme, İslamda Bilim ve Teknik, S.1, dipnot 1)

⁴⁰ F. Sezgin, İslâmda Bilim..., s. 2

⁴¹ Prof. Fuat Sezgin, İslamda Bilim ..., s. 13-18

⁴² Prof. Dr. Arnold J. Toynbee, Dünya ve Garb (Çev. Emin Bilgiç) Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, s. 10-11

Batı medeniyetinin bir parçası olmayı başaramadıklarını kabul etmiş olmasıdır.⁴³ Buradan Yeni ve Yakın Çağ medeniyetine ve dolayısıyla değerlerine sahip olmanın birinci şartı olarak *"Hristiyan"* olmak gerektiği açıkça belirtiliyor ancak bu da yetmiyor. Bunun yanında, Batı'lı Hristiyan olmak yani: *"Katoliklik ve ondan ayrılan Protestan ve diğer mezheplerden"* birisinin mensubu olmak şartının altını çizerek vurgulamaktadır.

Koyré dâhil batılıların ilmî *"Yunanlılaştırma"* ları dikkat çekicidir. Koyré, Karanlık çağı tanımlarken, *"Bugün hâlâ 'skolatik' sözcüğü bizim için aşağılayıcı bir anlam taşır"*⁴⁴ demektedir. Bu dönemi: *"Doğu ile Batı Latin dünyası ve Yunan dünyası arasındaki ilişkilerin kopukluğu vardır"* demektedir ve Orta çağ'da *"Doğu Bizans dışında Yunanlı değildi artık: Araptı. Latin Batının ustaları ve eğitimcileri de Araplar olmuştur"* demektedir.⁴⁵ Buna karşılık S.A. Ekber, *"Bizimse İslam tarihini Arap hanedanlarının yükseliş ve düşüşü olarak değerlendirmedığımız söylenebilir"*⁴⁶ diyerek Müslüman İranlıları ve Türkleri de ilave etmektedir. Bu görüş Sezgin tarafından da destelenmektedir.⁴⁷ Diğer taraftan Koyré'nin, Arap dediği dönemi, Sezgin, Müslümanlar M.7. yüzyıldan itibaren bilimlerini *"Yunanlılardan ve Hintlilerden aldılar"*. Demektedir. Bu durumda Batı'nın İslam dünyasından aldığı ilimler sadece Yunanlılara ait değildir, bunun doğru tespit edilmesi ve kabul edilmesi gerektiğini açıkça vurgulamaktadır. Sezgin bu süreci, *"Müslümanların bir mezihyeti vardı. O alışırlarında Hristiyan olsun, Yahudi olsun insanları hoca olarak kabul ettiler. Müslümanlar onlardan süratli bir şekilde öğrendiler. İki yüz yıl sonra Müslümanlar bu merhaleyi, yani başkalarından almayı geride bırakarak yaratıcı olmaya başladılar. Hatta Müslümanlar onlardan bilgiyi alırken, hocalarının faziletlerini hiçbir zaman unutmadılar..."* Müslümanlar evvela yaratıcı oldular. Bu 800 yıl sürdü."⁴⁸ Diye tanımlamaktadır. Burada Batı'nın bilimi Yunanlılaştırırken, Müslümanların bu karşı bakışını da Sezgin bir hatırasını naklederek, iddialarını da üzerine kurduğu tezi; *"Berlin Üniversitesi'nden bir Profesör geldi asistanıyla birlikte.... 'Siz, bilimler tarihine bir universalismus getiriyorsunuz. Yani bilimler tarihinin, insanlığın müşterek malı olduğu fikrini getiriyorsunuz. Bunu kitabınızda, katalogunuzda baştan sona kadar tekrarlıyorsunuz bu bana çok tesir etti' yine aynı mülakatta bir Alman ilim insanı Matthias Schramm'ın da kendisiyle aynı kanaatte olduğunu da teyit etmektedir"*.⁴⁹ Diye ifade ediyor.

⁴³ A. J. Toynbee, a.g.e., s.12

⁴⁴ A. Koyré, a.g.e., s13

⁴⁵ A. Koyré, a.g.e., s.16

⁴⁶ S.A. Ekber, a.g.e.,s.77

⁴⁷ F. Sezgin, İslamda Bilim.... s. 1

⁴⁸ F. Sezgin, Bilim Tarihi Sohbetleri (Söyleşi: Sefer Turan), Timaş Yayınları İstanbul 2018, s.24

⁴⁹ F. Sezgin, Bilim Tarihi ..., s.22-23

Bilimin Batılılaştırılması konusunda, Sezgin bir hususa daha dikkat çekmektedir. Oda “Rönesans” kavramıdır. Sezgin, renesans Batı’da “sır” bir kavram kabul edilmektedir demektedir ve kavramla Batı bakışı “evrensel-tarih görüşüne” dönüştürülmüş ve “Rönesans olarak adlandırılan fenomen, Yunan döneminin doğrudan doğruya bir devamı olarak görülmüştür”. Bu haliyle bilimde Arap-İslam dönemine katkı olarak sadece “bazı Yunanca eserlerin muhafaza ve tercüme etmek yoluyla akdarıcı rolü” kalmaktadır şeklinde yorumlamaktadır. Zira Rönesansın sırrı ile: Arap-İslâm bilimlerinin her türlü yaratıcı konumunu inkâr edilmektedir. Yine Sezgin’e göre: Jean-Jacques Sédillot ve oğlu Louis-Amélie, Joseph-Toussaint Reinaud vs. bilim insanları tarafından tashih edilmiş olmalarına rağmen görüşün yaygın ve baskın olduğuna dikkat çekilmiş olmaktadır. Yine Sezgin, Bilim Tarihi’nin bir disiplin olarak kurucusu George Sarton’un Oryantalist görüşü ve anlayışı kayda değer düzeltmelere rağmen okul kitaplarında da yeterli karşılık bulamamış⁵⁰ olduğuna da dikkat çekmektedir. Ancak Sezgin bütün olup bitenler için bir umut olarak bakmakta ve “Belirli bir düzeltme ise ancak gelecekte geniş bir temel üzerine yürütülecek araştırmalardan ümit edilebilir”⁵¹ olarak değerlendirmektedir. Sezgin’in Batılılara bakışı bir kısım bilim insanlarının keskin reddiyeci görüşüne karşılık daha “yumuşak ve umut dolu” olmasıdır. Nitekim bu düşüncesini söyle dile getirmiştir. İslâm dünyası hakkında çalışanların umumiyetle “Oryantalist/Şarkiyatçı” olarak adlandırıldığı bilinmektedir ve yine umumiyetle “Arabist”tirler. Yukarıdan beri ifade ettiğimiz gibi İslâm kültür ve medeniyetine de olumsuz baktıkları bilinmektedir. Bu genel olumsuz kanaati göz ardı etmemekle beraber Oryantalistler arasında makul olanların varlığı da unutulmamalıdır. Bu görüşte Fuat Sezgin yalnız olmamakla beraber tebliğin mahiyeti gereği olarak O’nun görüşlerine yer vermek doğru olur düşüncesindeyiz. Fuat Sezgin’in bu hususu değerlendirişi şöyledir: “Biz İslâm dünyasında oryantalistleri yanlış tanırız. Oryantalist denildi mi İslâmiyet’i tenkit eden, kötüleyenler olarak tanırız. Bu yanlış bir tanımlamadır. Tabii bende onları körü körüne müdafaa ediyor değilim. Demek istediğim; oryantalistleri yeterince tanımıyoruz. Bazı Mısır’lı âlimler vasıtasıyla teoloji alanında yapılan oryantalizm eleştirileri Türkiye’ye de geldi. Oryantalistler Hristiyan ve Musevî oldukları için araştırmalarında Müslümanların hoşuna gitmeyecek bazı neticelere varmışlardır. Bunları inkâr etmiyorum. Fakat teoloji, din kültür ve ilim sahasında çalışan birçok oryantalistler vardı. Evet, hepsi de iyi değil. Ama içlerinde geceli gündüzlü İslâm’ın bilim tarihindeki yerini ortaya koymaya çalışan oryantalistler var. Bu gerçekliği milletime duyurmayı, söylemeyi insanî ve dinî bir borç olarak telakki ediyorum”. Mesela Fransız, Josept Toussaint Reinand,

⁵⁰ F. Sezgin, Tanınmayan Büyük Çağ, Timaş yayınları 2010, s.15,16

⁵¹ F. Sezgin, Tanınmayan..., s.16

Rus Ignatif Krackovskij vs. İslâm bilim tarihi üzerinde mühim eserler bıraktılar⁵² diyerek bazı müsteşriklerin hakkını teslim etmektedir.

Tebliğî Sezgin'in düşünceleriyle bitirmek gerekirse, İstanbul Üniversitesi'nin Açılış Dersi konferansında (17 Ekim 2016), öteden beri dillendirdiği *"Bütün insanlığın ortak bilimler tarihi"* tespiti yenilemiştir. Şöyle demektedir: *"Ben medeniyet tarihini bir bütün olarak kabul ediyorum. Bu, bütün insanlığın müşterek malıdır. Eğer Kongo'daki insanların bugün o medeniyetin gelişmesine katkıları yoksa da, onlar bizim Afrika'nın ücra bir köşesinde kalan kardeşlerimizdir. Bizler, Yunanlılar ve bugünkü modern Avrupalılar modern teknolojiyi geliştirmişlerse, o başka bölgelerde yaşayan insanların bu süreçte katkısı vardır. Ben bilimler tarihine böyle bakıyorum. Bilimler tarihinin gelişmiş safhalarında, insanlığın büyük ve müşterek tarihinden öğrendiğimize göre Babillileri, Çinlileri, Hintlileri, Mısırlıları da buluyoruz yunanlıları da... Bu böylece gelişiyor."*⁵³ Burada mesele bilim tarihinin Mısırlılarla başladığı meselesidir. Şimdilerde Batı'da bilim tarihinin başlangıcında Babillileri de kabul edilmeye başlandığı görülmektedir. Ancak *"Müslümanlarda bir şey icat etti"* denildiğinde hemen hücum başlıyor.

Sonuç yerine:

İfade edebileceklerimizi iki başlıkta toplayabiliriz:

1. Bilim tarihçileri, *"teknolojiden ziyade, genel olarak "saf bilim" olarak adlandırılan bilimi esas almalıdırlar"* ki, bu sadece bilimi Batı merkezli olmaktan çıkarmakla kalmaz insanlığın *"bütün entelektüel macerasını"* konu etmek demektir.⁵⁴
2. Müslümanlar, Batılı -veya daha doğrusu Müslüman olmayan bilimsel geleceği bir kalemde atamazlar. Onlar, onunla uzlaşmak zorundalar. Eğer Müslümanların böyle bilime bir itirazları varsa, onlar Batılı bilimselliği sözlü tekdir etmekten çok, ancak kendi alternatif bilimsel usuller oluşturmak suretiyle bu itirazlarını geçerli kılabilirler. Bu da Fen ve Teknik bilimlerle birlikte Beşeri ve Sosyal bilimler alanında olmak üzere bir bütün olarak düşünülmelidir. Müslümanlar, sosyal bir boşlukta yaşamıyorlar. Onlar, kendi toplumları içinde ve kendi toplumları dışında farklı düzeylerde, bazen, düşmanca olan, bazen de tarafsız düzeylerde işleyen bir dünyada yaşıyorlar. Onlar bu düzeylerin her birine yapılan meydan okumayı karşılamak zorundadırlar. Bu gün dünyada İslam, İslâm tarihi, kültürü ve ilmî geçmişiyle büyük bir yayıncılık faaliyeti durumundadır. Şimdi yayıncılar bir kitap başlığına *"İslâm"* sözcüğünü eklemeyi satışları garantilemek şeklinde değerlendiriyorlar. Bunlarda

⁵² F. Sezgin, Bilim Tarihi ..., s.114-115

⁵³ F. Sezgin, Bilim Tarihi ..., s. 41

⁵⁴ Colin A. Ronan, Bilim Tarihi, Dünya Kültürlerinde Bilim Tarihi ve Gelişmesi, (Çev. Prof. Dr. Ekmeleddin İhsanoğlu-Prof. Fr. Feza Günergun), TÜBİTAK Akademik Dizi, İstanbul 2003

dikkatten uzak tutulmamalıdır. Başka türlü Müslümanlar Batının entelektüel akımlarına tabi olmayı sürdüreceklerdir.⁵⁵ Bu görüşlere Sezgin'in "*Belirli bir düzeltme ise ancak gelecekte geniş bir temel üzerine yürütülecek araştırmalardan ümit edilebilir*" temennisine katılalım.

KAYNAKÇA

- Alkan, Necmettin, "*Tarihin Çağlara Ayrılmasında "Üç"lü Sistem ve Avrupa Merkezci Tarih Kurgusu*", Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, The Journal of International Social Research Volume 2 / 9 Fall 2009, s.23-42
- Alkan, Necmettin, "*Tarihin Çağlara Ayrılması Kime Göre ve Nasıl Olmalıdır*", 38. ICANAS, Tarih ve Medeniyetler Tarihi, (10-15.09.2007 ANKARA/TÜRKİYE), Ankara 2012, 173-186
- Bayly, Christopher Alan, *The Birth of the Modern World (1780-1914)*, Wley 2003.
- Bernheim, Ernst, *Tarih İlmine Giriş: Tarih Metodu ve Felsefesi*, Çev. M. Şükrü Akkaya, Kültür Bakanlığı, İstanbul 1936.
- Capra, Fridjof, *Batı Medeniyeti'nin Dönüm Noktaları*, (Çev. Mustafa Armağan), İnsan Yayınları, İstanbul 1989. Capra, Fridjof, *Yeni Bir Düşünce*, (Çev. Mustafa Armağan), İz Yayıncılık, İstanbul 1992.
- Dali, Jhanhan, *The Rise of Western Power*, Bloomsbury Academic, 2013.
- Kemp, Arthur, *Awakening: The Rise of Western Civilization*, lulu.com 2011.
- Ekber, Ahmed, S., *İslam ve Antropoloji*, (Türkçesi Bedri Gencer) İnsan Yayınları, İstanbul 1995.
- Ekber, Ahmed S., *İslâmın Keşfi İslâm Toplumu ve Tarihi*, (Çev. Lütfullah Karaman) İz Yayıncılık, İstanbul 1994.
- Fazlıoğlu, İhsan, "*Türk Felsefe-Bilim Tarihi'nin Seyir Defteri (Bir Önsöz)*", DÎVÂN İlmî Araştırmalar S.18 (2005/1), DÎVÂN İlmî Araştırmaları S. 18 (2005/1), s. 1-57.
- Fazlıoğlu, İhsan, "*İki Ucu Müphem Bir Köprü: "Bilim" ile "Tarih" ya da "Bilim Tarihi"*", Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi, Cilt 2, Sayı 4, 2004, s. 9-27.
- Güngör, Erol, *Dünden Bugünden Tarih-Kültür-Milliyetçilik*, Mayaş yayınları, Ankara 1984.
- Kâhya, Esin, "*Bilim-Bilim Tarihi, Felsefe-Felsefe Tarihi İlişkisi*", Bilim, Eğitim ve Düşünce Dergisi, C. 5, S. 1, Ocak 2005.
- Kemp, Arthur, *Awakening: The Rise of Western Civilization*, lulu.com 2011.
- Koyré, Alexandre, *Bilim Tarihi Yazıları*, TÜBİTAK, Popüler Bilim Kitapları (7. Baskı), Ankara 2008.
- Ronan, Colin A., *Bilim Tarihi, Dünya Kültürlerinde Bilim Tarihi ve Gelişmesi*, (Çev. Prof. Dr. Ekmeleddin İhsanoğlu-Prof. Fr. Feza Günergun), TÜBİTAK Akademik Dizi, İstanbul 2003
- Sezgin, Fuat, *İslam'da Bilim ve Teknik 1*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Yayınları, İstanbul 2008
- Sezgin, Fuat, *İslam Bilim Tarihi Üzerine Konferanslar*, İstanbul 2018
- Sezgin, Fuat, *1984 Yılından 2011 Yılına Kadar Arap-İslâm Bilimleri Tarihi Enstitüsü Yayınlarına Yazılan Avrupa Dillerindeki Önsözler*, Timaş Yayınları, İstanbul 2014.

⁵⁵ Ekber S. Ahmet, *İslâm ve Antropoloji* (Çev. Bedri Gencer) İnsan Yayınları, İstanbul 1995, s.123-128

- Sezgin, Fuat, Bilim Tarihi Sohbetleri (Söyleşi: Sefer Turan), Timaş Yayınları İstanbul 2018.
- Sezgin, Fuat, Tanınmayan Büyük Çağ, Timaş Yayınları, İstanbul 2010,
- Şeriati, Ali, İslam Bilim I-II, (Çev. Faruk Alptekin) İstanbul 2006.
- Togan, A. Zeki Velidî, Tarihte Usûl, 4. Basım, İstanbul 1985.
- Topdemir, Hüseyin Gazi, Unat, Yavuz, Bilim Tarihi, Pegem Akademi, 7. Baskı, Ankara 2014.
- Toynbee, Arnold J., Dünya ve Garb (Çev. Emin Bilgiç) Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, (tarıhsiz).
- William H., McNeill, Dünya Tarihi, (Çev. Alâetin Şenel) İmge Yayınları, Ankara 2005.
- William H., McNeill, The Rise of West, Mentor Book Yayınevi Chicago, 1963.

FUAT SEZGİN İLE GUSTAV FLÜGEL'İN EL-FİHRİST ÜZERİNDEKİ ÇALIŞMALARI

Doç. Dr. Mehmet YOLCU

İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/Mehmet.yolcu@inonu.edu.tr

Arş. Gör. Ayşe TOKAY

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/atokay@ankara.edu.tr

Giriş

Rus tarihçi ve müsteşrik Valery V. Polosin (1939-) *el-Fihrist* üzerinde doktoraasını yapmıştır. 1984'te kabul edilen doktora çalışmasının adı "*Onuncu Miladi Asrın Tarihi ve Kültürel Kaynaklarından Biri Olarak en-Nedîm'in el-Fihrist'i*" şeklindeydi. Ne yazık ki, Endonezya'dan Kazablanka'ya, Buhara'dan Madagaskar'a kadar Müslümanların yoğun biçimde yayıldığı, kendisini İslam'a nispet eden onca devlet, üniversite, medrese ve müessese bulunan koca bir dünyada bir Müslüman'ın el-Fihrist hakkında doktora yaptığına tanık olunmamış ve bu konuda herhangi bir yayına rastlanmamıştır. Öte yandan bir Rus, bir Alman veya Amerikalı bu eser üzerinde 5,10 hatta 20 yıl çalışabilmiştir. Bu durum, İslam Ümmeti ve milletinin hal-i pürmelâline ayna tutan birçok gerçekten sadece birisidir. Avrupa, Rusya ve Amerika gibi birbirinden uzak kıtalarda üzerinde önemli çalışmalar yapılan el-Fihrist'in iyi derecede bir kütüphane modeli olduğu düşünülmektedir. Modern kütüphaneciliğin babası sayılan Dewey'in (1851-1931) el-Fihrist'in Almanca notlarıyla birlikte yayınlanmasından (1870) birkaç sene sonra (1876) Onlu Sınıflandırma Sistemini yayınlatmış olması onun da bu eserden ilham aldığı ihtimalini güçlendirmektedir.

1. el-Fihrist'in Matbu Nüshaları

1. İlim, kültür ve medeniyet tarihi bakımından büyük değere sahip olan *el-Fihrist*'in ilk modern ve bilimsel yayını yapmak üzere 1850'den

itibaren çalışmaya başlayan Gustav Leberecht Flügel (1802-1870) incelemesini tamamlayamadan dolayısıyla eseri yayınlamadan vefat etmiştir. Onun 1870'te ölümü üzerine Johannes Roediger ve August Mueller onun yaptığı çalışmanın eksiklerini kendi çaplarında tamamlayarak 1871-1872 yılında yayımını gerçekleştirmişlerdir (Leipzig) . Arapça olarak gerçekleştirilen bu basımda bazı indeksler ve Almanca açıklamalar da yer almıştır.¹ Daha sonra bu baskıda mevcut olmayan bir "kısım" ise 1889'da neşredilmiştir.

Bu basım ilk olmasına rağmen bazı Grekçe ve Latince isimlerin doğru olarak tespiti ve çeşitli indeksleriyle sonraki neşirlerden daha kullanışlıdır. Ancak sadece Paris, Viyana ve Leiden nüshalarına dayandığı ve *el-Fihrist*'ten iktibasta bulunan diğer klasik kaynaklarla karşılaştırmadığı için çok sayıda ekşiği ve okuma hatası mevcuttur.

2. Dâru'l-Kütübî'l-Hadîse de *el-Fihrist*'i, 1348/1930'da Kâhire'de 528 orta boy sayfa olarak basmıştır. Bu basım da Arapçadır. Bu basımda Flügel ve arkadaşları tarafından yapılan birinci basımda eksik olan kısım yer almıştır ama ondaki bütün hatalar da olduğu gibi tekrarlanmış üstelik onda mevcut olan notlara ve açıklamalara yer verilmemiştir.
3. Yukarıda işaret edilen Flügel basımı *el-Fihrist*'in aynısını Mektebetu Hayyât, 1964 yılında tekrar yayınlamıştır. Bu, Leipzig baskısından ofset basım yoluyla elde edilmiş bir neşirdir. Ancak bu basım güvenilir değildir; ilk bakışta fark edilecek tashif, tahrif ve metindeki eksiklikler türünden pek çok hata ile doludur.
4. (Yayın dili: *Arapça*) İbn en-Nedîm, *Kitab al-Fihrist: Texts and Studies = Kitâb al-fihrist li İbn al-Nadîm: Nuşûş wa dirasât*, éd. par Fuat Sezgin et al., Francfort-sur-le-Main, 2005 (ISBN: 3-8298-9004-4).
5. (Yayın dili: *Arapça ve Almanca*) İbn al-Nadîm, *Kitab al-Fihrist*, éd. par Gustav Flügel, Leipzig, 1871-1872 (en ligne); repr. Beyrouth, 1964 et Francfort-sur-le-Main, 2005 (ISBN: 3-8298-9003-6).

2. El-Fihrist ve Etkisi

Fihrist'in kendisinden sonraki nesiller üzerinde ne gibi bir tesiri olmuştur? Bu konuda gerçekten somut etkisi olduğu söylenebilir mi? Olmuşsa bu etki ne ölçüdedir?

en-Nedîm'in, el-Fihrist'i ile önemli bir alanda çığır açtığı müşahede edilmektedir. Onun eseri ilk asırlarda tam bir takdir görmese ve ilgi odağı olmaya mazhar olmasa da, onun sonraki asırlarda yaşayan ulema ve üdebaya yol gösterdiği düşünülmektedir. Yani o, pek çok kültür tarihçisini etkilemiştir. Onlar hem usul

¹ Basım yeri ve tarihi: Leipzig, 1871 ve 1872.

olarak ondan ilham almışlar hem de onu bir kaynak olarak kullanmak suretiyle kendisinden istifade etmişleridir.²

En-Nedîm'in el-Fihrist'teki hedefi o güne kadar Arapça yazılmış tüm eserler ve müellifler hakkında bilgi vermek, onları tanıtmak ve gün yüzüne çıkarmaktır. Bu bir şahıs için ulaşılamaz bir hedeftir. Şehristânî (h.548), Yâkût el-Hamevî (h.626), İbnu'n-Neccâr (h.643), Cemaluddîn el-Qıftî (h.646), İbn Ebû Usaybi'a (h.668), İbn Enceb es-Sâ'î (h. 674), İbn Hallikân (h.681), İbnu'l-İbrî (h.685 -Gregoryus b. Ehrûn b. Malatî-), Zehebî (h.748), Safedî (h.764), Hacer (h.852), İbn Kutluboğa (h.879), ed-Dâvudî (h.945), Taşköprizâde (h.968), Hacı Halife (h.1067), İsmail Paşa el-Bağdâdî (h.1339), Yûsuf Serkîs (m.1932), Brockelmann (m.1956), Hayruddin ez- Zirikî (m.1976) ve Umar Rıdâ Kehhâle (m.1987) gibi birçok kültür tarihçisi bu alanda yıllar süren çalışmalar yapmış ve çok önemli eserler ortaya koymuşlardır. Ne ki bunların hepsi şayet *el-Fihrist* yazılmasaydı veya ellerinin altında bulunmasaydı, eserleri mutlak manada güdük kalırdı. Yani el-Fihrist onların büyük bir gediğini kapatmış ve İslam'ın ilk dört asrının kültür atlasını oluşturduğu için onların işlerini yarı yarıya kolaylaştırmıştır.³

Demek ki el-Fihrist'i önemli kılan onun muhtevasıdır. Zira bu kitapta çok değerli kitaplar ve müelliflerinden bahsedilmektedir. Bazen bahsettiği eserler veya müellifleri hakkında verdiği bilgiler onlarla ilgili yegâne temel kaynağı oluşturur. Kitaplar konularına göre düzenlenmiştir. Haklarında değerli bilgiler verilmiştir. Müellifler tanıtılmış, eserleri verilmiş ve içtimai statüsüne dikkat çekilmiştir. Bu kitapta yer alan önemli bilgiler şöylece özetlenebilir:

Yani el-Fihrist'te:

8360 başlık yer alır.

6000 kitaptan söz edilir.

2238 yazardan bahsedilir

Bu yazarların 22'si kadın, 65'si mütercim.

12 kitap silah sanayii ve orduların tanzimi ile ilgilidir

9 kitap kokuların yapılması ile ilgili

11 kitap yemekler ile ilgili

11 kitap eczacılık ile ilgili

6 kitap avlanma ile ilgili

9 kitap baytarlık (veterinerlik) ile ilgili

100 kitap sevgi türleri ve sevenler ile ilgili

² Muhammed b. İshak en-Nedîm, el-Fihrist (2009), Mukaddime, 11.

³ Geniş bilgi için bkz. Yolcu, Mehmet "En-Nedîm [İbn al-Nadim] Ve el-Fihrist'nin İslam Kültür Tarihindeki Yeri", İ.İ.F. Dergisi, cilt 4, sayı 1, Bahar 2013, 111-154.

165 kitap matematikle ilgili

238 kitap tıp, ilaçlar ve tedavi usulleriyle ilgili

Bize kadar gelebilen en önemli bibliyografik eserdir. Müellifi İslam'ın döneminde (ilk dört asır) Arapça yazılmış kültürel ve ilmi tüm eserler hakkında bilgi vermeyi hedeflemiştir.

Hakkında 28.5.1989'da Tartûs'ta yapılan İlimler Tarihi Sempozyumu'nda el-Fihrist'in eşsiz bir kitap olduğu görüşünde ittifak edildi. Eser sahasında tektir. Tahkikin en önemli başvuru kaynağıdır. Kitabının kaynağı zengindir. Gözlemleri, duydukları, soruları ve okumaları için içine dâhil edilmiştir. Kimi zaman verdiği bilgileri tenkit etmiştir. Kimini ise tashih etmiştir.⁴ Kitap yazarları hakkında önemli, dakik bilgiler verir.⁵ Kitabın kendisi, yazısı, hacmi, kâğıdı, dizilişi hakkında önemli bilgiler verir.⁶

3. İslam Âlemi ve el-Fihrist'e Yapılan Haksız Muamele

Bir katalog marifetine benzeyen el-Fihrist içinde İslam'ın ilk dört asrındaki yazar, şair ve edipleri, İslami ilimlerle ilgilenen eser sahipleri, sağlık, felsefe, tıp, eğlence, masal, hikâye, düşünceler, inançlar, mezhepler (Mutezile, İsmailiye, Şia, Fıkıh ekolleri), dinler (Yahudilik, Hristiyanlık, Sabiilik, Zerdüştlük, Mecusilik, Hint İnançları: Harnaniye, Maneviye) ve sosyal akımlar hakkında bilgi verir. Tercüme hareketleri ve mütercimler hakkında verdiği malumat çok değerlidir. Bahsettiği eserlerin özellik ve muhtevalarını da özenle ortaya koyar.

Bu açıdan bakıldığında *el-Fihrist*, biyografi yazan tüm müelliflerin ilk kaynaklarından birini ve en kadim olanını oluşturmaktadır. Bu nedenle mesela Yâkût el-Hamevî (h.626), Hafız İbn Neccâr (h.643), el-Kıftî (h.646), Hafız Zehebî (h.748), Hafız İbn Hacer el-Askalânî (h.852) öncelikle en-Nedîm'in el-Fihrist'inden istifade etmiştir. Ama bunu, çoğun, itiraf etmeye yanaşmamışlardır. Bununla beraber kimi küçük açıklamalarla onun önemine değinenler yok değildir. Mese-

la bunlardan biri olan Allâme Yâkût el-Hamevî bu konuda: "جوّد فيه واستوعب" demektedir.⁷

⁴ el-Fihrist, 1/666, 2/322

⁵ el-Fihrist, 1/355, 463

⁶ el-Fihrist, 1/206, 237, 322, 328, 337, 242, 396, 2/119, 215, 327

⁷ Flügel, el-Fihrist Önsözü, el-Heyetu'l-Âmme li-Qusûri's-Seqâfe baskısı, 69-70 Yâkût, Mu'cemu'l-Udebâ, 6/2427.

4. İslam Âlimleri Biyografi Kitaplarında Neden en-Nedîm'e Yer Vermemişlerdir?

Muhammed en-Nedîm, çağının bilim, sanat, felsefe, düşünce, edebiyat vb. sahalarında kayda değer çalışmalar yapan kişilerin hayat hikâyelerini (oto-biyografi) ve çalışmalarını tanıtan eserlerde (*et-Terâcim*) yer almamıştır. Bu görmeme veya görmezden gelmeye yönelik aymazlık hali asırlar sürmüştür. Bu tür eserlere başvurulduğunda en-Nedîm hakkında kayda değer bir bilginin yer almamış olduğunu görmek gerçekten hayreti mucip bir meseledir. Mesela İbn Hallikân (h.681), *Wefeyâtul-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zemân*'da en-Nedîm'in biyografisine yer vermemiştir. Hâlbuki aynı müellif fakih, mutasavvıf, servet sahibi, zengin, tüccar, hilekâr, düzenbaz, sihirbaz, gangster nice zevata yer vermiştir ki, pek çoğunun en-Nedîm ile kıyaslandığında kayda değer bir özellikleri olmadığı görülür. Aynı şekilde İbn Hallikân'ın bu eserde yer alması gerektiği halde, yer vermediği kişilerin biyografilerini kaydetmek ve böylece onun çalışmasını tamamlamak amacı güttüğü anlaşılan *Fevâtul-Wefeyât*'ın müellifi İbn Şâkir el-Ketbî (h.764) de Nedîm hakkında hiçbir şey kaydetmemiştir. Öte yandan Salâhaddun es-Safedî (h.764) *el-Wâfi bi'l-Wefeyât* adlı eserinde, Muhammed ez-Zehebî (h.748) de ünlü eseri *Siyeru A'lâm en-Nubelâ*'da en-Nedîm'den söz etmemiştir.

5. Müsteşrikler ve el-Fihrist

Flügel 1859 senesinden itibaren *el-Fihrist* ile alakalı makaleler yazmaya başlamıştır. Ama bunları yazmadan önce de yaklaşık 10 sene *el-Fihrist* üzerinde çalışmıştır.⁸ Onun bazı çalışmalarına burada bir göz atılmasında fayda mülâhaza edilmektedir:

1. *Mani seine Lehre und seine Schriften* (Leipzig 1862). İbnü'n-Nedîm'e ait el-Fihrist'in Mani hakkındaki kısmının Arapça metin, tercüme ve açıklamalarıyla birlikte neşridir.
2. *Die arabischen, persischen und türkischen Handschriften der K. K. Hofbibliothek zu Wien* (I-III, Wien 1865-1867). Viyana Kraliyet Kütüphanesi'ndeki Arapça, Farsça ve Türkçe yazmaların kataloğudur.
3. "Zuschrift an S. Exc. den Hrn. Grafen Moritz Dietrichstein. Die neu erworbenen orient. Handschriften der K. K. Bibliothek zu Wien". Viyana Kraliyet Kütüphanesi'ndeki yazmalar hakkındadır ve yine Anzeige-Blatt'ta iki makale halinde neşredilmiştir (XCVII, 1 -31; C, 1-31).
4. "Catalog der arabischen, persischen, türkischen, syrischen und aethiopischen auf der Hof und Staatsbibliothek zu München". Münih Devlet Kütüphanesi'ndeki Arapça, Farsça, Türkçe, Süryânîce ve Habeşçe el yazmalarının fihristi olan eser Viyana'da Anzeige-Blatt'ta yayımlanmıştır (XLVII, 1-46).

⁸ Flügel, 1851, 1852 ve 1854 yıllarının yaz aylarında Viyana Kraliyet Kütüphanesi'ndeki el yazmalarının kataloğunu hazırlamıştır.

Flügel, 1970'te vefat ettiğinde henüz çalışmasını tamamlayamamıştı. İki doktora öğrencisi bu çalışmayı tamamlayıp 1871-1872 senesinde el-Fihrist'i iki halinde yayınladılar.

Kitâbü'l-Fihrist (I-II, Leipzig 1871-1872). İbnü'n-Nedîm'in meşhur eserinin Flügel'in ölümünden hemen sonra J. Rödiger ve A. Müller'in katkılarıyla yapılmış neşridir.

Bayard Dodge, el-Fihrist'i ingilizce'ye çevirdi ve 1970'te Colombia Üniversitesi tarafından neşrini sağladı. Onun en-Nedîm ve el-Fihrist hakkındaki dikkatli, derin ilgisi onun lakap ve vefat tarihinin netlik kazanmasında etkili olmuştur.

17. miladi asırdan itibaren müsteşrikler *el-Fihrist* ile ilgilenmiştir. İsviçreli Johann Heinrich Hottinger (1620-1667), Fransız McGuckin de Slane / Baron de Slane (1801-1878), Martijn Theodoor Houtsma (1851-1943), Reuters Arbury bunları ilk akla gelenleri arasında sayılırlar. Bunların her biri el-Fihrist veya bölümleri hakkında makaleler yazmış, zamanla tam bir yayınının gerçekleştirilmenin önünü açmışlardır.

el-Fihrist'in Tercüme Edildiği Diller

el-Fihrist, bilindiği kadarıyla, Almanca (Flügel), İngilizce (Bayard), Farsça (Rıda Teceddud) ve Türkçeye (M. Yolcu ve diğer.) tercüme edilmiştir.

Fihrist, çok kısa ve özlü bir önsöz ile başlar. Burada Nedîm, kitabının genel çerçevesini çizer. Ardından kitabında ele aldığı Meqâlelerin (bölümlerin) başlıklarını ve muhtevalarının listesini verir. Bu Meqâlelerin her biri belli bir konuya tahsis edilmiştir. Mesela birinci meqâle nahivciler ve dilcilere, ikincisi şiir ve şairlere, üçüncüsü kelam ve kelimcılara, dördüncüsü fakihlere ve muhaddislere, beşincisi felsefe ve diğer bilimlere ayrılmıştır. Kitabın tamamını oluşturan on Meqâlenin her biri muhtevasına uygun farklı fenlere (bilim dalına) ayrılmıştır.⁹ Nedîm, bu fenlerin her birinde, o konuda eseri bulunan kişileri kaydeder ve eserinin özelliklerini verir.¹⁰

Flügel, el-Fihrist'e yazdığı önsözünde bu eser hakkında ulaşabildiği bilgileri kaydetmeye çalışır. Onun önemini ve değerini izah eder. Dönemini ve kapsamını

⁹ Acaba kitap tasnifinde kullanılan bu onlu sistem, Nedîm'in orijinal buluşu mudur yoksa daha önce buna benzer bir onlu sistem kullananlar var mıdır? Bildiğimiz kadarıyla Nedîm'den önce Ebû Temmâm'ın (228), el-Hamâse'de, İbn Sellâm'ın (232), Tabakâtu Fuhûli 'Şu'arâ'da, İbn Kuteybe'nin (276), 'Uyûnu'l-Ahbâr'da onlu sistemler kullandığıdır. Hamâse kitapları da, çoğun, onlu bir sistemle düzenlenmiştir. Bu edebi türler Nedîm için en azından ilham kaynağı olarak düşünülebilir.

¹⁰ İlginçtir, Nedîm'in Fihrist'i 1871-1872'den yayımlandıktan 3-4 yıl sonra yani 1876'da modern kütüphaneciliğin babası sayılan Melvil Devey (1851-1931), onlu kütüphane sistemini yayınlamıştır. Buradan hareketle, Devey, bu sistemini Fihrist'in onlu sistemine borçludur, denebileceği düşünülmektedir. Bu eserin onun temel düşünceleri üzerinde ilham verici biçimde tesir ettiği kuşkusuzdur.

gözler önüne serer. Biz de buradan hareketle bir fikir edinmek için el-Fihrist'in içeriğine bir göz atmalıyız.

Şimdi de *Fihrist*'teki Meqâlelerin başlıklarını ve kaç sayfayı kapsadıklarını gözden geçirelim:

Birinci Meqâle: *Kavimlerin Dilleri ve Semavi Şeriatlarla İlgili Kitaplar:*¹¹ Birinci bölüm çeşitli milletlerin konuştuğu diller, kullandığı yazılar ve bunların özelliklerinin yanı sıra mukaddes kitaplar, Kur'an, kıraat ilmi ve bu konunun uzmanları olan kurrâlara ayrılmıştır. Burada Yahudi ve Hristiyan kutsal kitaplarına da temas edilmekte, Yahudi âlimlerinden sadece Saîd el-Feyyûmî'ye (Saadia Gaon) yer verilmekte, ayrıca bazı Hristiyan din âlimleri tanıtılmaktadır.¹² (ss. 6-59).

İkinci Meqâle: *Nahivciler ve Lügatçiler:* İkinci bölüm dil ve gramer hakkında olup Arap nahvinin teşekkülü, Kûfe ve Basra dil okullarında nahiv ilminin gelişmesi, bu okulun görüşlerini birbirine katarak yeni bir görüş ortaya atmaya çalışanlar, Arapların en büyük edipleri ve hatipleri gibi konulara ilişkin bilgiler içermektedir. Bu bölüm kitabın en uzun bölümlerinden biridir. (ss. 59-130).

Üçüncü Meqâle: *Haberler, Edebiyat, Ensâb ve Siyer:* Üçüncü bölümde tarih, siyer, ensâb âlimleri ve bunların eserleriyle kâtipler, divanlar, nedimler, mûsîkîşînâslar tanıtılmakta ve eğlenceye dair konulara yer verilmektedir. Bu bölüm, *Fihrist*'in en uzun iki bölümünden biridir. (ss. 131-222).

Dördüncü Meqâle: *Şiir ve Şâirler:* Dördüncü bölüm şiirler ve şâirler hakkındadır. (ss. 223-244).

Beşinci Meqâle: *Kelam ve Mütekellimler:* Burada Mu'tezile, Murcie, İmâmiyye ve Zeydiyye Şî'ası, Mücbire, Haşviyye, Hariciyye, Mutesavvife, İsmâ'iliyye hakkındadır. (ss. 245-279).

Altıncı Meqâle: *Fıkıh, Fukahâ ve Muhaddisler:* Altıncı bölüm fıkha ve fikhî mezheplere ayrılmış olup eserin en geniş kısmıdır. (ss. 280-330).

Yedinci Meqâle: *Felsefeciler ve Kadim İlimler ile İlgili Haberler ve Bu Konuda Yazılan Kitaplar,* Burada Grek, Hind ve Fars kökenli filozoflar, eserleri ve görüşleri ele alınmıştır. Bu bölüm, *Fihrist*'in en uzun iki bölümünden biridir. (ss. 331-422).

Sekizinci Meqâle: *Musâmereciler ve Hurafecilerin Haberleri, İsimler ve Hurafelerle İlgili Haberler:* Yani sekizinci bölüm sihir, büyü, tılsım, gözbağcılık ve hurafelele ayrılmıştır. (s. 422-441).

Dokuzuncu Meqâle: *"Sâbie" diye bilinen Keldanlı Harnâniyyenin mezhepleri ve Keldanlı Seneviyyenin mezhepleri:* Yani, Dokuzuncu bölüm Sâbiîler, Maniheiztler,

¹¹ Biz bu sayfa numaralarını *Fihrist*'in 1978'de Beyrut'ta basılan nüshasına göre verdik.

¹² Bu konuda Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *Risâletu'l-Kitâbe*, el-Kalkaşandî, *Subhu'l-A'sâ fi Sınâ'ati'l-İnşâ* adlı eserlerini yazmışlardır.

Mazdekîler gibi eski Mezopotamya ve Pers din ve kültürlerinin uzantısı olarak varlıklarını devam ettiren din, mezhep ve kültürleri, bu konuda yazılan kitapları ve müellifleri ele alır. (ss. 441-493).

Onuncu Meqâle: *Kadîm ve sonraki dönem felsefecilerden olan Kimyacılar ve Sanatçılar:* Onuncu bölüm de İlkçağdan itibaren eski kimya alanındaki çalışmaları içermektedir. (ss. 493-507).

El-Fihrist'i İngilizceye çeviren Bayard Dodge, onun için bir Önsöz ve Giriş yazma ihtiyacı hissetmiştir. Burada çeşitli konulara değinmiştir. Yazarının doğum ve ölüm senelerinden, bunlarla ilgili ihtilaflardan, mesleğinden, babasının durumundan bahsetmiştir. Bir önsöz için uzun sayılabilecek derin konulara girmiş ve ihtilaflar arasında tercihlerde bulunmuştur. Mesela vefat tarihi hakkındaki açıklamaları kaydettikten sonra vefat tarihinin 380/990 senesi olduğunun neredeyse kesin olduğuna hükmeder. Bunun yanında el-Fihrist'ten ve onun muhtevasından, el yazmalarından, çeviride kendisine yardımcı olan kişilerden, tercümede nasıl bir yöntem kullandığından söz etmiştir. Önsözünü Hz. Muhammed'e nispet şu vecize ile taçlandırmıştır: : "Âlimin mürekkebi şehidin kanı kadar değerlidir."¹³

Bundan sonra çevirisinin özelliklerini sıralar. Transkripsiyonu verir. Arapça metinde yazarların kitaplarının adları, yazarların hayatlarının anlatımının ardından liste halinde sıralanır. Tercümede her liste bir kural olarak "kitapları arasında" ifadesini takiben yer alır. Buna ek olarak, her kitap isminden önce Arapça metinde *kitâb* (kitap) kelimesi kullanılmaktadır. Bu kelime tercümede genellikle es geçilmiştir.

Köşeli parantez içindeki kelimeler açıklayıcı sözler olup orijinal metindeki manayı daha anlaşılır hale getirmek için eklenmiştir. Parantez içindeki kelimeler Arapça sözcüklerin İngilizce karşılıklarını ya da alternatif ve yorumlamalarını göstermek için tercih edilmiştir. Arapça metinde çok az sayıda paragraf bölmesi (satır başı) olmakla birlikte hiç tırnak işareti kullanılmamıştır.

Metinde boşlukları göstermek için iki metot kullanılmıştır. Bir sözcük veya söz grubu Nedîm tarafından bilinçli bir şekilde es geçildiğinde, daha sonra doldurabileceğini düşündüğünden, uzun bir tire kullanılmıştır. Bir sözcük veya söz grubu orijinal kopya zedelendiğinden ya da kayıp olduğundan dolayı es geçilmişse, bir elips şekli bu durumu belirtmek için kullanılmıştır.¹⁴

¹³ Çok mevsûk bir hadis değildir. Belli başlı hadis müracaat kaynaklarında geçmez. Yine de tali birkaç eserde yer alır. Âlimlerin mürekkebinin şehitlerin kanından üstün oluşu hakkında Resulullah (sas) şöyle buyurmuştur: "Âlimlerin mürekkebi ve şehitlerin kanı kıyamet günü birlikte tartılır ve âlimlerin mürekkebi, şehitlerin kanından üstün gelir." [Suyûtî, ed-Duru'l-Mensûr, III, 423]; Resulullah (sas) şöyle buyurmuştur: "Âlimlerin mürekkebi, şehitlerin kanyla tartılır ve mürekkep kana üstün gelir." [Kenzü'l-Ummâl, Hadis No: 28714]; Resulullah (sas) şöyle buyurmuştur: "Âlimlerin mürekkebi ve şehitlerin kanı birlikte tartılır. Âlimlerin mürekkebi şehitlerin kanından üstün gelir." [Kenzü'l-Ummâl, Hadis No: 28902].

¹⁴ Bayard Dodge'nin bu Önsöz ve Girişi Türkçeye çevrilmiştir. Bkz. "Muhammed b. İshâq en-Nedîm

Fuat Sezgin de yayına hazırladığı el-Fihrist nüshasında 200 küsur sayfalık bir önsöz ve giriş yapmıştır. Burada el-Fihrist'in kültür tarihindeki önemli yerini, İslam ve diğer dinler için ne kadar önemli bilgiler verdiğini vurgular. Makalelerini ele alır. Onların muhtevalarını özetler. Kimi önemli gördüğü şahsiyetleri özellikle öne çıkarır. Onun modern kütüphanecilikte yaptığı öncülüğe dikkat çeker. Bir bütün olarak el-Fihrist'in ilk dönem İslam kültür tarihine ne büyük bir katkı ve kaynaklık ettiğini izah etmeye çalışır. Tüm el yazmalarını gözden geçirir, onların dağınıklığının sebeplerini açıklamaya gayret eder. Kimi yazarların birtakım hatalarına işaret eder.¹⁵

Değerlendirme

Bugün tahkik için yapılan çalışmaların tamamı el-Fihrist'e muhtaçtır. Zira burada yazar ve eserinin adı önem kazanmaktadır. Bu ise ancak el-Fihrist'te mevcuttur.

Bu eserin önemini Doğulu ve Batılı birçok bilim adamı tespit etmiştir. Öncelikle Yakût el-Hamevî, onun sahasında önemli bir boşluğunu doldurduğunu, telif ve tanziminin fevkalâde olduğunu ifade etmiştir.¹⁶ İslam kültür sisteminde çok değişik alanlarda önemli eserler yazanların çoğu el-Fihrist'ten istifade etmiştir.

Nedîm'in, mesela 165 Müslüman matematikçiden bahsettiği ve onlar hakkında bilgi verdiği düşünüldüğünde onun verdiği bilgilerin önemi daha kolay anlaşılabilir. Ayrıca o sevgi, dostluk, aşk ve âşıklar hakkında tam üç sayfa tutan kitap adlarını sıralar. Bunlardan günümüze gelenler çok nadirdir. Onlar hakkında tüm bildiğimiz el-Fihrist'in aktardığından ibaret kalmıştır.¹⁷ Bunlardan biri üzerinde araştırma yapan herkes bu tespitleri teslim eder.

Batılı ve doğulu müsteşriklerden İslam kültürü ile ilgilenenler de özellikle Fihristi takdir etmişlerdir. Sözgelimi, M. Berthelot (m.1907): "*İslam'ın ilk dört asrında bilimlerin ulaştığı düzeyi tespit etmek için Fihrist ana kaynak konumundadır*" ifadesini kullanır.¹⁸ Alman müsteşrik Sigrig Hunke (m.1999) de *Arap Güneşi Batının Üzerine Doğar* adlı eserinde Fihrist kitabının önemini vurgular.¹⁹ F. Rosenthal, *Müslümanlarda Tarih Bilimi* adlı eserinde el-Fihrist'e çok büyük önem atfeder ve onun metni ile daha sonra yazılan tarih metinlerini karşılaştırma

ve İslam'ın İlk Dört Asrının Kültür Atlası Sayılan 'el-Fihrist'ine Giriş", çeviren Halit Furkan Yölcü, e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi, 2014, cilt: VII, sayı: 12, s. 117-137.

¹⁵ Bkz. İbn en-Nedîm, *Kitab al-Fihrist: Texts and Studies* = *Kitâb al-fihrist li İbn al-Nadîm: Nuşûş wa dirasât*, éd. par Fuat Sezgin et al., Francfort-sur-le-Main, 2005 (Önsöz ve Giriş açıklamaları hep bu konularla ilgilidir).

¹⁶ Yakût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Üdebâ*, XVIII, 268.

¹⁷ Fihrist (1978), s. 425-428.

¹⁸ Barthold, Wilhelm, *İslam Medeniyeti Tarihi*, çevr. M. Fuad Köprülü, İstanbul 1940.

¹⁹ Hunke, Sigrig; *Avrupa'nın Üzerine Doğan İslam Güneşi*, çevr. Servet Sezgin, Bedir Yay. İstanbul 1972.

arzusunu dile getirir. Bunun çok değerli bir çalışma olacağını anlatmaya çalışır.²⁰ Müslümanlar nezdinde bu kitabın bilim dünyasında gün yüzüne çıkması ise ancak müsteşriklerin onun üzerinde bir asır çalışmasından sonra gerçekleşmiştir.²¹

el-Fihrist, Arap dilinde yazılan bibliyografik çalışmaların ilki ve en önemli yol işareti olarak görülmüş ve onun sayesinde bu alanın önemi, ciddiyeti ve orijinal bir düşünce olduğu netlik kazanmıştır. Bu yapının kültürel bir ansiklopedi veya büyük bir bilgi hazinesi olarak değerlendirilmesi gerekmektedir.²²

Sonuç

Hicri dördüncü asırda kitaplar ve müellif alanında üç önemli kitap yazılmıştır. Bunların birincisi Farabi'nin (339) *İhsau'l-'Uûm'u*, ikincisi en-Nedîm'in (380/990) *el-Fihrist'i*, üçüncüsü ise Hârizmî'nin (387) *Mefâtihu'l-'Ulûm'u*dur.

Bu üç eserin kendi alanlarında önemli oldukları konusunda şüphe yoktur. Şu kadar var ki, Arapça olarak yazılmış kâmil manadaki ilk bibliyografik eserin en-Nedîm'in, el-Fihrist'i olduğu konusunda genel manada bütün doğulu ve batılı araştırmacılar ve ilim adamları ittifak etmektedir. Elbette bu bilim dalı en-Nedîm'in el-Fihrist'inde ortaya koyduğu düzeyde durup kalmış değildir. Ondan sonraki ön asırlık dönemde de bu alanda gelişmeler olmuş ve bibliyografik eserlerin kat ettiği uzun yolun trafik işaretleri gibi nice eserler Müslümanlar ve gayrimüslimler tarafından kaleme alınmıştır. Bunların pek çoğu da el-Fihrist'en istifade etmişlerdir. İşaret edilen bu ve benzeri eserler en-Nedîm'in el-Fihrist'inden sonraki çalışmalardır. Bunların ondan istifade etmiş olmaları makul ve malumdur. Ancak ondan önceki çalışmalar bu kadar açık ve belirgin değildir. El-Fihrist'in bize ulaşan nüshaları dikkate alındığında müellifinin hicri 377 yılına kadar ne kadar farklı ilim dalıyla ilgili olursa olsun Arapça yazılan ve Arapçaya çevrilen bütün eserleri kapsamaya çalıştığı ve hiçbir eseri dışarıda bırakmamaya gayret ettiği anlaşılmaktadır.

en-Nedîm, el-Fihrist'te sadece kitaplar ve yazarlarını vermekle yetinmez; kimi yerlerde ve konularda derine iner, analizlere girer, bir grubu, cemaati ve

²⁰ Rosenthal, Franz, *İlmü't-Târîh İnde'l-Muslimîn*, çevr. Salih Ahmed Ali, Muessestetu'r-Risâle, 1403/1983, s. 2, 273-317.

²¹ Müsteşriklerin en-Nedîm ve el-Fihrist üzerinde yaptığı çalışmaların bazıları: Gustav Flügel, Ignac Goldziher, August Müller, M. Th. Houtsma, Heinrich Suter, Helmut Ritter, Johanne W. Füch, Carl Brockelman, A. J. Arberry, H. G. Farmer, R. Sellheim, Manfred Fleischammer, Friedrich Zimmermann, V. V. Polosin, Devin Stevart, Paul Kunitzsch, Dimetry Frolov, Devin Stevart, Rudolf Zuhlaim, Bayard Dodge. Ayrıca Umar Rıdâ Kehhâle, Hayreddin Zirikli, Samir Khalil ve Fuat Sezgin de bu konuda çalışmalar yapmışlardır.

²² Bu meyanda bazı yorumlar için 'Abdullah Muhlis, 'Abdullatîf Muhammed el-'Abd, 'Abdulvahhab Ebû'n-Nûr, 'Abdurrahan Mu'allâ, 'Abdurrahman b. Hamd el-Akreş, 'Abdurrahman Muhammed el-'Ayfân, 'Abdulcebbâr Nâcî, 'Abdussettâr el-Halvecî, 'Abduttevvâb Şerefuddîn, Beşîr el-Hâşimî, Cevâd 'Ali, Fâdil İbrahim Halil, İbrahim el-Ebyârî, İbrahim Hammûde, Mahmûd el-Hâc Kâsim, Mu-câhid Mustafa Behcet, Muhammed 'Avnî 'Abdurraûf, Muhammed Cevâd Meşkûr, Muhammed Yûnus el-Huseynî, Şa'bân 'Abdulazîz Halife, et-Tâhir Ahmed Mekki araştırmacıların makâle ve kitaplarına bakılmalıdır.

çevreyi düşünce ve tutumlarıyla ele alır ve onların bu düşüncelerinin nasıl oluştuğunu açıklamaya çalışır. Bu nedenle el-Fihrist'i, Müslüman veya gayrimüslim bilginlerin gayrimüslimlerden mahir bir uzmanlıkla yaptıkları çevirinin önemli kaynaklarından biri saymak gerekir. Ayrıca bu eser, Müslümanların uygarlık asırlarında ilim hayatının ulaştığı düzeyin tespitini ortaya koyan en kapsamlı ve en güvenilir belge sayılabilir. Arapça yazılmış ve Arapçaya çevrilmiş tüm eserleri bir araya getirmeyi hedeflediğinden en kadim kitap listesi mesabesinde dir.²³ Üstelik onların müellifleri hakkında da bilgi vermeye çalışmaktadır. İslam kültür tarihinde erken dönemlerde kitap isimlerinin yazıldığını ve bunların rasyonel biçimde konularına göre kategorize edildiğini gösteren en sağlam delil el-Fihrist'tir. Bu eser bize Müslümanların olayları ve haberleri aktarırken ne denli emanet, dikkat, incelik ve tespit ilkelerine bağlı kaldıklarını da ortaya koymaktadır.

KAYNAKÇA

- 'Abdulaziz Receb. "en-Nedîm ve Kitâbuhu'l-Fihrist". *Râbitatu Udebâi's-Şâm* Yay., 2014.
- 'Abdullatif M. el-Abd. *Nevâdiru'l-Me'ârif 'İnde İbni'n-Nedîm*. Dâru'n-Nahda el-'Arabiyye, 1977.
- el-Bağdâdî, (1920) İsmâ'il Bâşâ. *Hediyyetu'l-Ârifin Esmâu'l- Muellifin ve Âsârü'l-Musannifin*. İstanbul: 1955.
- Barthold, Wilhelm. *İslam Medeniyeti Tarihi*. Çev. M. Fuad Köprülü. İstanbul: Alfa Yayınları, 2014.
- Brockelmann, (m.1956) Carl. *Tarîhu'l-Edebî'l-'Arabî*. Trc. 'Abdulhalim en-Neccâr. Mısır: 1962.
- el-Ebyârî, İbrâhîm. "el-Fihrist li'bni'n-Nedîm". *Turâsu'l-İnsaniyye Dergisi* 3/1: 193- 209.
- Dodge, Bayard. *The Fihrist of al-Nadim*. New York & London: Kolombiya Üniversitesi Yayınları, 1970.
- Dodge, Bayard. "Muhammed b. İshâq en-Nedîm ve İslam'ın İlk Dört Asrının Kültür Atlası Sayılan 'el-Fihrist'ine Giriş". Çev. Halit Furkan Yolcu. *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 7/12 (2014): 117-137.
- Ebû Hayyân, et-Tevhîdî. *Risâle fî 'İlm el-Kitâbe*. Mektebetu's-Seqâfe ed-Dîniyye.
- Ebû Temmâm'ın (228/231), Habîb b. Evs et-Tâî. *Dîvânu'l-Hamâse*. Ebû Mansûr Mevhûb b. Ahmed el-Cevâlîqî rivayeti, şerh ve taliq: Ahmed Hasan. Beyrut: Dâru'l-Kutub el-İlmiyye, 1998.
- el-Emîn, 'Abdulkerîm. "İbnu'n-Nedîm fi Kitâbihi'l-Fihrist: Er-Râidu'l-Evvel li'l-Bibliyografiyât fi't-Turâsi'l-'Arabî ve'l-İslâmî". *el-Aklâm* 6/5 (Şubat 1969): 43-55.
- Flügel, (m.1970) Gustav. *İbn al-Nadîm Kitab al-Fihrist*. Leipzig: 1871-1872.
- Hâcî Halîfe, Mustafa b. Abdullah (1067). *Kesfu'z-Zunûn an Esâmî'l-Kutub ve'l-Fünûn*. 3. Baskı. Tahrân: 1967.

²³ Bu hususiyetine bakarak bazı Hristiyan düşünür ve papazlar "Barnaba İncili" diye bir İncil'in bu dönemde mevcut olmadığını, zira el-Fihrist'te yer almadığını ileri sürerler. Avusturyalı bilim adamı Rodney Blackhirst bu konuya ilişkin makâlesinde bu görüşü reddeder ve gerekçelerini ortaya koyar. Eğer Barnaba İncili sözü edilen kitaplarda yer almamışsa, onlardan yaklaşık 500 sene önce oluşturulan resmi belgelerde yer almıştır. Papa I. Gelasius döneminde Miladi 496 tarihinde "Decretum Gelasianum" (yanlış ve dini düşüncelere aykırı kitaplar) adıyla bir liste hazırlanmıştır. Bu listede Barnabas İncili yer almıştır. Yedinci asırda yayınlanan 60 yasak kitap "List of the Sizty Books" içinde de Barnaba İncili mevcuttur. (13.06.2014), s.00.05.

- el-Hadîdî, Hâlid. *Felsefetu 'İlmi Tasnîfi'l-Kutub*. Kâhire: 1969.
- Halîfe, Şa'bân 'Abdulazîz & 'Avze, Welîd Muhammed. *el-Fihrist li'bni'n-Nedîm: Dirâse Biyografiyye Bibliyografiyye Bibliyomitriyye*. Kâhire: el-'Arabî li'n-Neşr ve't-Tevzî, 1991.
- Hunke, Sigrid. *Avrupa'nın Üzerine Doğan İslam Güneşi*. Çev. Servet Sezgin. İstanbul: Bedir Yayınları, 1972.
- İbn al-Nadîm. *Kitab al-Fihrist*. Thk. Gustav Flügel. Leipzig: 1871-1872.
- İbn Ebû Usaybî'a, (668) Ebû'l-Abbâs Ahmed b. el-Kâsim. *'Uyûnu'l-Enbâ' fî Tabakâti'l-İtîbbâ*. Thk. Nizâr Ridâ. Beyrut: 1965.
- İbn Hacer el-'Askalânî (852), Ahmed b. 'Alî. *Lisânu'l-Mîzân*. Beyrut: 1971.
- İbn Hallikân (681). *Wefeyâtu'l-A'yân*. Thk. İhsan Abbâs. Beyrut: 1968-1972.
- İbn Kuteybe'nin (276), Ebû Muhammed Abdullah ed-Dîneverî. *'Uyûnu'l-Ahbâr*. Beyrut: Dâru'l-Kutub el-'İlmiyye, 1418.
- İbnu'n-Nedîm (380/990), Ebû'l-Ferac Muhammed Ebû Ya'kûb İshâk. *el-Fihrist li'bni'n-Nedîm*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1398/1978.
- İbn Sellâm'ın (232), Muhammed el-Cumahî. *Tabakâtu Fuhûli's-Şu'arâ*. Thk. Mahmûd Muhammed Şâkir. Cidde: Dâru'l-Medenî, ts.
- Kehhâle (m.1987), 'Umar Ridâ. *Mu'cemu'l-Muellifîn: Terâcimü Musannifi'l-Kutubi'l-'Arabîyye*. Beyrut: Mektebetü'l-Musennâ ve Dâru lhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, tarihsiz.
- el-Kalkaşandî (821), Ahmed b. 'Alî. *Subhu'l-A'sâ fî Sinâati'l-İnşâ'*. Kâhire: 1913.
- el-Kiftî (646), 'Ali b. Yûsuf. *Târîhu'l-Hukemâ'*. Leipzig: 1903.
- el-Kiftî (646). *İnbâhu'r-Ruvât 'alâ Enbâ en-Nuhât*. Beyrut: DKİ, 1428.
- Rosenthal, Franz. *İlmu't-Târîh İnde'l-Muslimîn*. Çev. Salih Ahmed Ali. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1403/1983.
- es-Safedî (764), Selaahuddin Halîl b. Aybek. *el-Wâfi bi'l-Wefeyât*. Beyrut: 1420/2000.
- Seyyid, Eymen Fuâd. *Kitâbu'l-Fihrist li-Ebî'l-Ferac Muhammed b. İshâk en-Nedîm*. London: Muesesetu'l-Furkân li't-Turâsi'l-İslâmî, 1430/2009.
- Taşköprüzâde (968), Ahmed b. Mustafâ. *Miftâhu's-Sa'âde ve Misbâhu's-Siyâde fî Mevdûâti'l-'Ulûm*. Kâhire: Dâru'l-Kütübî'l-Hadîse, tarihsiz.
- Teceddud, Ridâ. *Kitâbu'l-Fihrist li'n-Nedîm*. Tahran (Önsöz Tarihi): 1391/1971.
- 'Usmân, Nâhid 'Abbâs. *el-Fihrist li'n-Nedîm*. ed-Devha: Dâru Kutrî b. el-Fecâe, 1985.
- Yâkût (626), er-Rûmî el-Hamevî. *Mu'cemu'l-Udebâ*. Beyrut: Dâru'l-Müsteşrik, tarihsiz.
- Yolcu, Mehmet. "En-Nedîm (İbn al-Nadim) ve el-Fihrist'nin İslam Kültür Tarihindeki Yeri". *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/1 (Bahar 2013): 111-154.
- Yolcu, Mehmet. En-Nedîm (İbn al-Nadim) ve el-Fihrist'nin İslam Kültür Tarihindeki Yeri" (İslam Kültür Tarihinin Zamansal Bir Haritası). *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi* 4/5 (2017): 1-33.
- ez-Zehbî (748), Şemsuddin Muhammed b. Ahmed. *Târîhu'l-İslâm ve Wefeyât el-Meşâhîr ve'l-Alâm*. Thk. 'Umar 'Abdusselam et-Tedmurî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-'Arabî, 1407-1417/1987- 1997.
- ez-Ziriklî (m.1976), Hayruddin. *el-A'lâm: Kâmûsu't-Terâcim li-Eşheri'r-Ricâl ve'n-Nisâ' mine'l-'Arab ve'l-Musta'rabîn ve'l-Musteşrikîn*. 10. Basım. Beyrut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâîyn, 1992.

FUAT SEZGİN'İN EĞİTİM FELSEFEMİZE IŞIK TUTACAK BAZI TESPİTLERİ

Doç. Dr. Yusuf BATAR

İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/yusuf.batar@inonu.edu.tr

Giriş

Fuat Sezgin, ömrünü ilme ve bilimsel üretime adanmış bir şahsiyettir. Eğitimle doğrudan ilgili bir eser yazmamış olsa da onun çalışmalarından ve tespitlerinden eğitim adına öğreneceğimiz çok değerli bilgiler olduğunu söyleyebiliriz. Her şeyden önce bir ilim talebesi olarak kendi yaşantısı eğitim açısından öğretici derslerle doludur. Bu hususu ayrı bir çalışma konusu olarak bırakarak, müellifin İslam düşünce geleneğinin oluşumu ve diğer medeniyetlerle etkileşim süreciyle ilgili bazı tespitlerini eğitim anlayışımıza yol gösteren yönleriyle tahlil etmemiz gerekir.

Sezgin'in bilim tarihi konusundaki tespitleri sadece geçmişti aydınlatmakla kalmıyor, geleceğimize de ışık tutmaktadır. Bilimin tekâmülünü büyük bir nehrin oluşumuna ve akışına benzeten müellif, inanç ve medeniyet ayrımı yapmaksızın bilimlerin, farklı kültür dünyalarından geçerek yavaş yavaş geliştiğine dikkatlerimizi çekmektedir. Sezgin'in ortaya çıkardığı tarihi kayıtlar felsefeden, astronomiye, coğrafyadan matematiğe, birçok alanda farklı medeniyetlerin elden ele bu nehri nasıl akıttıklarını göstermektedir. Bu genel tespitin yansıra müellifin, Müslümanların bilimsel gelişimdeki katkılarının boyutlarını ortaya koyan çalışmalarından da çıkartılması gereken çok önemli dersler olduğunu söyleyebiliriz.

Sezgin geçmişin tecrübesinin öğreticilik boyutunu şu sözlerle özetlemektedir: *"Söylemek istediğim şey, İslâmî-Arap ilimleri tarihinin araştırılması ve incelenmesi, bugün buna mensup olanlarına zarûrî ve dirilmelerine etkisi olacak bir durum olmuştur. Önce, ecdadı ilimlere nasıl başlamış, nereye ulaşmışlar; ne tür bir çalışma, süreklilik, gerçek zühd, sabır göstermiş, selefî işlerine insafla yaklaşmışlardır; ilimlerin gelişim meselesinde nasıl bir açık anlayış ve hoşgörü sahibi olmuşlardır;*

kendine güvenleri, yaratılmışların sırrını öğrenmek için sadece insana dayanmaları; ecdadının diğer milletlere göre aynı katkısı olduğu halde, modern ilimlerin gelişimi karşısında içine düştükleri psikolojik buhrandan bazılarını kurtarmak için selefin ahlakından güzel örnek, etkili, yararlı ibret nedir, tüm bunları öğrenmeleri gerekir. Böyle yaparlarsa, İslâmî ilimlerin donuklaşma meselesini, kendi doğru tarihini araştırma ışığı altında gözlemlemiş olurlar(Sezgin,2002:300).” Sezgin, Müslümanların bilimsel üretime giden sürecini şu üç aşamada ele almaktadır:

1. Alma/Kabul Etme Safhası: Tercüme faaliyetlerinin başladığı sekizinci yüzyılın başlarından itibaren işleyen süreç.
2. Özümseme ve Hazmetme Safhası: Sekizinci yüzyılın ikinci yarısından itibaren bu süreç başlamıştır.
3. Yaratıcılık ve Özgünlük Safhası: Dokuzuncu yüzyılın başlarından itibaren birçok alanda özgün çalışmaların ortaya çıkmaya başladığı dönem (Sezgin, 2008).

Müslümanların 800 yıllık bilimsel üretimlerine dair tespitlerinin satır aralarında bu üretkenliği besleyen bilimsel yaklaşımların izlerini rahatlıkla okuyabiliyoruz. Her şeyden önce şunu belirtmek gerekir ki, Müslümanlar Hicri birinci asırdan itibaren başlayan “alma/kabul etme” safhasında karşılaşılan yeni kültürleri ve yeni sosyal şartları etkili bir şekilde okuyup anlamaya çalışmışlardır. Çok kısa denebilecek bir sürede özümseme ve hazmetme safhasından hemen sonra da birçok alanda özgün eserler üretmeye başlamışlardır.

Bu tarihi oluşumu aynı zamanda bir okuma ve eğitim süreci olarak da değerlendirmek mümkündür. İlk emri “oku!” olan vahiy sürecinin başlangıcından itibaren Hz. Peygamber’in öğretmenliğinde yetişen ilk nesil ve onların yetiştirdiği sonraki nesillerin okumaya, bilgiye, bilinçlenmeye ve bilimsel üretime dair tutumlarından çıkartılması gereken önemli dersler vardır. Zira Müslümanların bu konudaki tarihi tecrübesi öğretici derslerle doludur. İslam tarihinin ilk gününden itibaren Müslümanların eğitim alanında gösterdikleri çaba, elde edilen sosyal, kültürel, siyasal vb. bütün kazanımların temelini oluşturmuştur. Özellikle Sezgin’in “yaratıcılık safhası” olarak betimlediği dönemde Müslümanların eğitim alanında ortaya koydukları teorik çalışmalar ve geliştirdikleri kurumlar bilimsel üretimle eğitim arasındaki ilişkinin en somut göstergesidir. Bilindiği gibi eğitime ilişkin müstakil eserler bu dönemde yazılmaya başlamıştır. Bu eserlerin en çok bilinenleri ve şu anda elimizde olanları şunlardır:

- İbn-i Sahnûn (817-869): Adâbu’l-Muallimîn.
- Kâbisî (936-1013): er-Risâlet’ul-Mufasssala li Ahvâli’l-Müteallimîn ve Ahkâm’il-Muallimîn ve’l-Müteallimîn.
- Zernûci (v. 1223): Ta’lim’ul-Müteallim fi Tariki’t-Teallüm.

- İbn-i Cemaa (v. 1333): Tezkiretu's-Sami ve'l-Mütekellim fi Edebi'l-Âlim ve'l-Müteallim

Görüldüğü gibi bu eserler 9. Yüzyıldan itibaren yazılmaya başlamışlardır ki, Sezgin bu asrı Müslümanların “yaratıcı yüzyılı” olarak nitelendirmektedir. Bu kitapların içeriği irdelendiğinde rahatlıkla görülecektir ki, eğitimin felsefi, psikolojik, hukuki, uygulama gibi pek çok boyutu enine boyuna tartışılmaktadır. Bu eserlerde eğitimle ilgili öyle konulara değinilmiştir ki, bunlar günümüzde bile güncelliğini korumaktadır. Bu durum bize şunu gösteriyor: İlk günden itibaren Müslüman zihni üretken ve yaratıcı kılan çok ciddi bir eğitim anlayışı söz konusudur. Emeviler döneminde Hizantü'l-Hikme, Abbasiler döneminde Beytül-Hikme kütüphaneleri ve bunları takip eden dönemlerde medreselerin kuruluşu, eğitimle bilimsel üretim arasındaki sıkı ilişkinin somut örnekleridir. Bilindiği gibi medreselerde dinî ilimlerin yanında astronomiden coğrafyaya, matematikten felsefeye varıncaya kadar birçok ilim bir arada okutuluyordu. Dolayısıyla İslam düşünce geleneğini ve ürettiği eserleri eğitimle olan ilişkisi bağlamında da değerlendirmek gerekmektedir.

Tarihe ışık tutan eserleri üreten zihnin eğitildiği iklimin kodlarını çözmek, özlemini duyduğumuz *üretken* zihinlere tekrar kavuşmamızı sağlayacak bir eğitim sistemi kurmada bizlere ışık tutacaktır. Düne dair tespitler ışığında bugüne ve yarına dair neler yapmamız gerektiğini kararlaştırmak daha doğru olacaktır. Özellikle eğitim felsefemizi oluştururken, uzak ve yakın hedefleri belirlerken geçmişin tecrübesinden oluşmuş olan birikimi göz ardı edemeyiz. Sezgin'in bilim tarihine ve bu kapsamda Müslümanların ürettikleri eserlere dair tespitlerinin sarih aralarında üretkenliği besleyen ilmi atmosfere ve eğitim yaklaşımına dair tespitler yer almaktadır. Dolayısıyla söz konusu veriler ışığında bu gün eğitimimize nasıl bir vizyon çiziceğimize, öğrencilerimize neleri nasıl okumaları gerektiğine ve eğitim kurumlarımızın sahip olması gereken geliştirici iklime dair ilkeler çıkartabiliriz.

1. Sezgin'in Tespitleri Işığında Öğrencilerimize Kazandırmanız Gereken Temel Kazanımlar

a. Özgüven

Özgüven, temelde bireyin kendisine yönelik olumlu duygular geliştirme sonucu kendisini iyi hissetmesidir. Bu iyi hissetme durumuna bağlı olarak başta kendisiyle ve bütün çevresiyle olumlu ilişkiler kurması, barışık olması demektir (Akagündüz, 2006). Özgüven aslında genel ve süreklilik arz eden bir kişilik özelliğidir. Ârızı bir tutum veya bireysel durumlara göre ortaya çıkan özel bir tavır değildir (Pervin ve John 2001). Çocukluktan itibaren çevresel etkileşime bağlı olarak şekillenen bu özelliğin oluşumunda yetişkinlerin (ebeveyn, öğretmen, yönetici vs.) yaklaşımı belirleyicidir. Bu konunun psikolojik yönleri kadar

sosyolojik ve kültürel boyutları da önemlidir. Özellikle eğitim sürecinde çocuklarımızı cesaretlendirici bir anlayışla yetiştirirsek bu özellik gelişecektir. Yetişen neslin kendisine, kültürüne, geleneğine ve tarihine yönelik olumlu düşünceler taşıması özgüvenin temel taşıdır.

Sezgin'in bu konudaki temel beklentisi şudur: "Ben burada ilk önce hocalara seslenmek istiyorum. Talebeleri aşağılık duygusundan kurtarmaya çalışsınlar. Türk milletini aşağılık duygusu bir kanser gibi kemiriyor. Tabii ki Batı medeniyetine karşı böbürlenmeyi de kastetmiyorum. Bizim Türklerde böyle bir şey var. Müslümanlar bakıyorlar ki Avrupalılar teknolojiye bizden ileri. Mesela Avrupalıların ellerindeki topu görüyorlar ama Avrupalıların o topu bizden aldıklarını bilmiyorlar. Pusulayı görüyorlar ama onların pusulayı bizden aldıklarını bilmiyorlar! Bunları gördükçe aşağılık duygusu geliyor" (Turan, 2008).

Müslümanların tarihi süreç içerisinde bilimi başkalarından alırken ve yeni üretimler yaparken benimsedikleri tutumlara dair verileri öğrencilerimize sunarak onlarda özgüven duygusunun pekişmesini sağlamış oluruz. Nitekim Sezgin bu konuda şu tespiti yapmaktadır: "Müslümanlar ecnebi hocalardan öğrendiler, onlarla birlikte çalıştılar, komplekse kapılmadılar, aşağılık duygusu hissetmediler. Bu çok mühim... Yani Müslümanlarda aşağılık duygusu yoktu! Bilgiyi Aristo'dan alınca Aristo'yu düşman görmediler. Ondan "Büyük üstat" diye bahsettiler. Bu tavır bilimin yolunu açtı." (Turan, 2008).

Sezgin'e göre bilimin yolunu açan bu yaklaşım günümüzde de Müslümanların ufkuna açacak yegâne yoldur: "Ben şu neticeye vardım: Müslümanlar M. 7. yüzyıldan itibaren bilimlerini Yunanlılardan, Hintlilerden aldılar. Müslümanların bir meziyeti vardı. O alışlarında Hristiyan olsun, Yahudi olsun, ne olursa olsun insanları hoca olarak kabul ettiler. Müslümanlar onlardan süratli bir şekilde öğrendiler. İki yüzyıl sonra Müslümanlar bu ilk merhaleyi, yani başkalarından almayı geride bırakarak yaratıcı olmaya başladılar. Hatta Müslümanlar onlardan bilgiyi alırken, hocalarının faziletlerini hiçbir zaman unutmadılar, onu söyleyeyim. Müslümanlar evvela yaratıcı oldular. Bu 800 yıl sürdü. Miladi 850 yılından itibaren, 16. Yüzyılın sonuna kadar Müslümanlar ilimde mütemediyen yeni şeyler keşfettiler, yeni ilimler kurdular, eski ilimleri geliştirdiler ve ilerde kurulacak bazı bilimlerin temellerini attılar. Bugün Avrupa'daki bilimler, İslam bilimlerinin bir başka coğrafyada, değişik tarihi şartlar içerisindeki devamından ibarettir, diye tanımlıyorum. Ama bugünkü Avrupa'da, Batı'da gelişeni yabancı bulmuyorum. Bizim akrabalarımızın geliştirdiği safha olarak kabul ediyorum. Oradaki bilgiyi yabancı bulmadığım için bende bir aşağılık duygusu da yok onlara karşı" (Turan, 2008).

Aşağılık duygusunun yok edilmesi için, işe öğretmenlerden başlamak gerektiğini belirten Sezgin'e göre tarihi kayıtlar Müslümanların bu konuda kendilerini ne ne büyük bir haksızlık ettiğinin en güçlü delilidir. Sezgin konuyla ilgili olarak

kendi öğrencilik yıllarında karşılaştığı bir durumu şöylece özetlemektedir: “Biz okulda, lisede hocalarımızdan yanlış, haksız hikâyeler duyardık. Ben ilkokula gittiğimde okulun ikinci haftasında benim süslü püslü bir hanım öğretmenim vardı. O derste bize diyordu ki: “Müslüman âlimler, dünyanın öküzün boynuzunda olduğuna inanıyorlar.” Ben bunun tashihini hiçbir lise kitabında görmedim. Ben bu bilgiyi üniversiteye kadar taşıdım. Alman hocam Hellmut Ritter’in sayesinde etütlere girdim, gerçekleri gördüm. Frankfurt’taki çalışmalarımın sona baktım ki Müslümanlar dünyayla güneş arasındaki en kısa mesafenin en uzak noktasının yıllık ne kadar değiştiğini saniyelerle hesaplayabilmişler. Yine Bîrûnî dört mevsimin süresini tutuyor, ondan sonra bunu diferansiyel matematikte çözüyor. Bunları öğrendik. Bu bilgiyle benim hocahanımın söylediği laf arasındaki farkı daima düşünüyorum”(Turan, 2008).

Ancak Sezgin’in bu konuda ciddi bir uyarısı vardır: “Fakat yanlış biçimde üstünlük duygusuna da kapılmamak gerekir. Sadece “biz bu kadar üstünmüşüz” deyip sonra da bir kenara oturmaları, benim hedefim değil. Bütün mesele müthiş bir şekilde gelişen ve 800 yıl insan akıl tarihinde büyük bir rol oynayan bir medeniyetin mensubu olan insanların, bütün bunların nasıl olduğunu düşünmesi, bu medeniyeti geliştiren insan tiplerini tanımasıdır”(Turan, 2008). Geçmişin başarıyla övünüp kendi üzerine düşenleri yapma hususundaki tembellik bugünün Müslümanlarının önemli bir sorunudur.

b. Yaratıcılık

Sezgin’in İslam düşünce geleneğinin seyrini anlatırken kullandığı anahtar kavramlardan biri de yaratıcılıktır. Ona göre, Müslümanların birçok alanda özgün eserler üretmeye başladıkları safha yaratıcılık evresidir. Cabir, İbn’ul-Heysem ve Bîrûnî gibi düşünürlerin çeşitli konulardaki özgün ve yaratıcı fikirlerinden örnekler veren Sezgin, bu düşüncelerin ve şahısların ortaya çıkışının tesadüfen olmadığını, uygun çevre ve hazırlanmış şartlarda oluştuğunu ifade etmektedir (Sezgin, 2002:299). Günümüzde eğitimin temel kazanımlarından birisi olarak belirlenen bu özellik, en genel ifadeyle “problem çözme becerisi” olarak tanımlanmaktadır. Bu yetkinlik kısaca şu şekilde tanımlanmaktadır: “Problemlerin veya bilgideki boşlukların hissedilmesi, düşünce veya hipotezlerin oluşturulması, hipotezlerin sınanması, geliştirilmesi ve verilerin iletilmesidir”(Rıza, 1999). Aslında bu beceri eğitim yoluyla sonradan kazanılan bir özelliktir. İçinde doğup büyüdüğümüz sosyal ve kültürel çevrenin bu konuda büyük bir etkisi vardır. İslam düşünce geleneğini bu açıdan değerlendirdiğimizde, her alanda özgün eserlerin üretildiği, dünyaya yön verecek buluşların yapıldığı 16. Asra kadar olan dönemde her açıdan yaratıcılığı besleyen bir sosyal ve kültürel atmosferin olduğu görülmektedir. Yaratıcılığı törpüleyen zihniyetlerin İslam toplumuna hâkim olmaya başladığı sonraki çağlarda ise her türlü üretkenliğin durduğunu görebiliyoruz. Dolayısıyla

bugünden yarına yapılması gereken en önemli eğitimsel faaliyet yeniden yaratıcılık özelliğini geliştirecek bir atmosfer oluşturmak olacaktır. Nitekim Sezgin bu ihtiyacı şu ifadelerle dile getirmektedir:

“En büyük noksanımız, “yaratıcılık” özelliğimizi kaybetmiş olmamızdır. Yaratıcılığımızı kaybediyoruz ve sonra bu yeteneğimizi geliştirmek yerine, mütemadiyen başkalarından körü körüne bir şeyler almakla yetiniyoruz. Ben başkalarından, yabancılardan alınmasının düşmanı değilim. Bilakis alınmasının zaruretine inanıyorum. Fakat aşağılık duygusuna kapılmadan ve şuurlu bir şekilde, bu almanın mahiyetini bilerek almalıyız.” (Sezgin, 2008: 1:5).

c. Eleştirel Düşünme Kabiliyeti

Bütün bilim alanlarında üretim yapabilmek ve “kendi ayakları üzerinde durabilmek” için eleştirel düşünebilme yeteneğine sahip olmak gerekir. Nitekim çağdaş eğitim sisteminde öğrencilerde eleştirel düşünebilme yetkinliğini oluşturmak temel bir kazanım olarak değerlendirilmektedir. (Seferoğlu ve Akbiyık, 2006: 193).

İslâm ilim geleneğinde seviyeli eleştirinin, şüphenin ve sorgulamanın var olduğunu, ancak zemetmenin/kötülemenin pek bulunmadığını söyleyen ünlü ilimler tarihçisi, “Elli şüphe bir yakinden evlâdır” sözünün İslâm uygarlığına ait olduğunu belirtmektedir (Kenan, 2003: 75). Sezgin Müslümanların bu konudaki tutumunu şu şekilde tasvir etmektedir: “Hakikat aşkına diyoruz ki, Müslüman ilim adamları, seleflerinden ilim aldılar, onlardan istifade ettiler.(...)Fakat bu sözden, Müslümanların, seleflerini mutlak manada tenkit etmediklerini ve kadim âlimleri yargılama gücüne sahip olmadıklarını anlamamalıyız. Tam tersine onlar, bu ilimlerle meşgul olmaya başladıkları çok erken tarihlerde seleflerini kritik etmeye başlamışlardır.(...)Bu hususta en az şunu söyleyebiliriz ki, bu daha çok ahlaki bir üslupla yapılan tenkit idi ve bunu yapanlarda, ilimlerin gelişme prensibinin apaçık lığını (sarahat) bilen kimselerdi” (Sezgin, 2009: 145). Bugün yapılması gereken, eleştirel düşünmenin önündeki zihinsel ve duygusal engelleri kaldırmanın yanı sıra bizim geleneğimizde tenkit uygulamasına dair zengin birikimi yeni kuşaklara tanıtmaktır. Böylece belki de çokça ihtiyaç hissettiğimiz “eleştiri ahlakı” konusunda da bir bakış açısı oluşturabiliriz.

d. Tekâmül Düşüncesi

Öğrencide üretkenlik ve kendini aşma kazanımını sağlayabilmek için “olanla yetinmeme” eğilimini oluşturmak gerekir. Müslümanların geçmişte başarılı olmalarını sağlayan önemli bir özellik de bu haslettir. Sezgin bu durumu şu şekilde izah etmektedir: “Bu “tekâmül kanunu” çok mühim. Bakın size bir hadisten bahsettım: “İki günü birbirine denk olan zarardadır” şeklinde. “Tekâmül kanunu” işte bu! Böyle bir anlayışı öngören dinle başlayan bir medeniyet, tabii ki bu hususta

takip edilmesi gereken yolu da döşüyor. İslam âlimlerinin “tekâmül kanunu”nu veciz şekilde gösteren sözleri vardır. Mesela, İbni Rüşd diyor ki: “Biz bugün birçok şeyi bilemiyoruz. Ama bu demek değildir ki böyle kalacak. Gelecekte yeni imkânlar ortaya çıkacak ve bizim çözemediğimiz problemler çözüme kavuşacaktır.” (Turan, 2008).

Tekâmül düşüncesi, eğitimle geliştirilebilecek bir yetkinliktir. Özellikle yetişkinlerin ve herhangi bir alanda otorite olanların genç kuşaklara bu konuda cesaret vermesi gerekir. İdeolojik saplantılar, anakronik tutumlar, geçmişin kut-sanması ve özgüven eksikliği gibi eğilimler tekâmül düşüncesinin önündeki en önemli engellerdir. Yetişen nesli bu tür zihinsel ve duygusal engellere mahkum etmediğimiz takdirde tekâmül düşüncesi kendi yatağında oluşup gelişecektir.

e. Faydacılıktan Uzak İlmi Hassasiyet

Sezgin’e göre Müslümanların bütün bilim alanlarındaki uğraşlarında temel saik, kısa vadeli dünyevi menfaatler elde etmek olmamıştır. Kimyadan coğrafyaya, tıptan felsefeye varıncaya dek her bir alanda ter döken Müslümanlar bu çabayı adeta bir ibadet aşkıyla yapmışlardır. Ona göre İslam’ın erken döneminde Müslümanlar güçlü bir bilgi susamışlığıyla doluydular; böylelikle öğrenmeye tutkun ve yabancı unsurları almaya hazır haldeydiler (Sezgin, 2008:1, 169).

Müslümanların ilme ve öğrenmeye yönelik bu yüksek ilgisinin yansımalarını müellif şu şekilde tasvir etmektedir: “Daha 1.H./7. M. yüzyılda camilerde umuma açık ders faaliyeti başladı. 2./8.yüzyılda önemli filologlar, edebiyatçılar ve tarihçiler büyük camilerde kendi eğitim kürsülerine (üstüvane) [sütun] sahiptiler. Bu eğitim-öğretimde derslerin ve tartışmaların nasıl olduğuna ilişkin bize ulaşan haberler yüksek bir akademik stile tanıklık etmektedirler. Bu büyük camiler, 5./11.yüzyılda devlet üniversiteleri kurulana kadar kendiliklerinden ilk üniversitelere dönüşmüşlerdi (Sezgin, 2008: 1: 169-170). İslam eğitim tarihiyle ilgili kaynaklar camilerin ilim halkalarıyla dolup taşığını anlatmaktadır. Hatta bir süre sonra camilerin ve mescitlerin yeterli gelmeyişi üzerine medreselerin inşa edildiği, ilgili kaynaklarda aktarılmaktadır (Çelebi, 1976).

Sezgin bu konuda Fransız araştırmacı Roshental’ın şu tespitini paylaşmaktadır: “Belki de, kapsamı hızla genişleyen çeviri faaliyetlerini temellendirmek için, Müslümanlara tıp, simya ve pozitif bilimlerle tanışmayı cazip gösteren ne pratik faydacılık, ne de felsefi- teolojik sorunlarla uğraşmalarına sebep olan teorik faydacılık yeterli olabilirdi. Eğer Muhammed’in dini ta başlangıçtan itibaren bilimin (‘ilm) rolünü dinin ve böylece bütün bir insan hayatının asıl itici gücü olarak öne sürmemiş olsaydı... ‘Bilim’ İslam’da böylesine merkezi bir konuma yerleştirilmiş, hatta neredeyse dinî bir saygı görmüş olmasaydı, muhtemelen çeviri faaliyeti, olduğundan daha az bilimsel, daha az sürükleyici ve daha çok yaşamak için pek zaruri olanı almaya –gerçekte bilinenden farklı bir şekilde– sınırlanmış olarak

kalırdı” (Sezgin, 2008: 1: 5). Bu tespitler ışığında modern hayatın nerdeyse yaşam felsefesi haline gelmiş olan pragmatizmi yeniden değerlendirmek gerekiyor.

f. Teori ve Uygulama Bütünlüğü

Öğrenciyi zihinsel ve duyuşsal açıdan geliştirecek olan eğitim, teorik ve uygulama boyutunun bir arada olduğu eğitim şeklidir. Eğitime konu edilen teorik içeriğin öğrenci açısından anlamlı olabilmesi için uygulanabilir olması ne kadar gerekliyse, uygulamadaki her türlü etkinliğin de teorik bir derinlikten besleniyor olması gerekir. Aksi halde yüzeysellik sorunuyla karşılaşmak mukadder olacaktır. Sezgin’in bu konudaki mülâhazası şu şekildedir: “Birçok âlime göre Müslümanlarda bir tecrübe, bir de teori var. Müslümanlara göre ne tecrübe ne de teori tek başına kâfidir. Tecrübe, eğer kendisinden evvel bir teori tarafından desteklenmiyorsa ilmi hiçbir neticeye ulaştıramaz. Bu sadece bir bocalama ve uğraşmadan ibaret kalır, ilmin konusu olamaz. Bunu bir kitapta şöyle tanımlarlar: “Tecrübeyle teori, bir atın üzerindeki heybe gibidir. Birbirine denk olması lâzımdır. Biri diğerinden ağır basarsa atın sırtından düşebilir” (Turan, 2008). Bu cümlelerde iki şeyin altı çizilmektedir. Birinci husus, her eğitim sisteminin beslendiği kendisine özgü bir eğitim felsefesinin var olması ve müntesiplerince benimsenmiş olmasıdır. Diğer önemli husus ise eğitime konu edilen meselelerin pratik bir karşılığının olmasıdır.

g. Bilimde Evrensellik Düşüncesi

İnsanlığın bugün sahip olduğu bilimsel birikimin oluşmasında dünden bugüne çok farklı medeniyetlerin ve kültürlerin kendi çapında katkıları olmuştur. Günümüzde özellikle Batı dünyasında adeta tarihi Batıyla başlatma anlayışı gibi yaklaşımlar hem adilce değildir hem de insanların kafasında başkalarını ötekileştirme düşüncesi doğurmaktadır. Bu yanlış algıya dikkatlerimizi çeken Sezgin’e göre doğru bakış şu şekilde tasvir edilmektedir: “Ben bilimlerin tekâmül kanununu, bir nehre benzetiyorum. Çok uzun zamandır kafamda böyle birtasavvur var. Nehir küçük kaynaklardan çıkıyor, yavaş yavaş çoğalıyor, bir eğimden aşağı süratle akıyor. Ovaya doğru hızla akıyor ve ovada hem genişliyor hem de sürati azalıyor. Sonra bir daha toplanıyor ve yeniden hız kazanıyor ve bu şekilde sürüp gidiyor. Bilimler, farklı insanların elinden geçerek, farklı kültür dünyalarından geçerek yavaş yavaş gelişiyor. Ve bugünkü haline geliyor. Ben böyle tahayyül ediyorum” (Turan, 2008).

Sezgin’e göre bütün alanlardaki bilimsel gelişmeler birbirini takip eden halkalar şeklinde gerçekleşmektedir. Şu anda sahip olunan birikimin meydana gelmesinde tarihi süreç içerisinde her medeniyet kendi çapında bir katkıda bulunmuştur. Müellif bu görüşünü, Joseph-Toussaint Reinaud’un (1795-1867) şu veciz ifadesiyle özetlemektedir: «Rastlantı, tekniklerin ve sanatların ilerlemesinde çok

büyük bir rol oynamaz. İnsanlık bütün keşiflerinde istikrarlı bir şekilde ileriye doğru, birdenbire bir sıçrayışla değil, adım adım hareket eder. Her zaman aynı hızla ilerlemez, fakat hareket süreğendir. İnsan icat etmez, sonuçlar çıkarır. Mesela insan bilgisinin bir alanını ele alalım: Bu alanın tarihi, yani ilerleme tarihi, aralıksız bir zincir oluşturur. Olgular tarihi bize bu zincirin parçalarını verir ve bizim görevimiz, kaybolan halkaları her bir parçayı bir diğerine eklemek için yeniden bulmaktır» (Sezgin, 2008: 1: 13).

Bu anlayışla yetiştirilen bir öğrenci hem başkalarına ait olanı alırken herhangi bir kompleks yaşamayacak hem de başkalarının hakkını taktir etmeyi öğrenecektir. Sezgin'in bu konudaki şu ifadeleri bu konudaki yaklaşımın çerçevesini çizmektedir: "Bilimler tarihi insanların müşterek mirasıdır" diye. Ben buna inanıyorum. Bilimler sıçramalar yapmıyor, esasında yavaş yavaş tekâmül ediyor... Bugün biz 21. yüzyılın başında bütün insanlığın geliştirdiği bu bilimler manzumesinde maalesef Müslümanların 800 yıllık yaratıcılık merhalesinin bilimler tarihindeki yerini bulamıyoruz. Konuşmalarım da daima bir oryantalistin talebesi olduğumu iftiharla, şükranla söylüyorum. Hâlbuki büyük oryantalistler bile bu büyük medeniyeti, bu büyük bilimler tarihini her bakımdan tam manasıyla değerlendiremediler. Kimyada, matematikte birçok şeyi buldular ama mesela "Müslümanların tarih bilimindeki yeri nedir?" sorusunu kimse sormadı. Mesela "gramer sahasında Müslümanların yeri nedir?" Bütün bunlar cevapsız" (Turan, 2008).

Müslümanların bilimde hiç kimseyi ötekileştirmeden başkalarının birikiminden istifade ettiklerine dikkatimizi çeken Sezgin ilk dönem Müslümanların bu konudaki yaklaşımını şu şekilde özetlemektedir: "Diğer dinlerin kültür taşıyıcılarına karşı, memleketlerinin fethedilmesi sonrasında Müslümanlar tarafından iyi davranıldı, onlara değer verildi ve yeni topluma katılmaları sağlandı" (Sezgin, 2008, 1, 169). Sezgin'in ifadesiyle Müslümanların bilim tarihindeki ilerleyişini sağlayan bu anlayışı yetişen neslimize kazandırmamız gerekir.

h. Ahlak ve Çalışma Azmi

Sezgin'in bu konuda işaret ettiği hususlar aslında Müslümanların bir çok alanda yaşadığı problemlerin de ilacı gibi durmaktadır. Çeşitli vesilelerle, "biz ne tavsiye edersiniz?" diyenlere verdiği şu cevaplar ihtiyacımız olanı çok açık bir şekilde ortaya koymaktadır: "Bir genç kalktı bana dedi ki: "Siz bu zor kitabı yazıyorsunuz, bize neler tavsiye ediyorsunuz?" Ben de ona Arapça dedim ki: "Gerçek bir züht! Yani dünyanın nimetlerinden feragat edebilmek! İkincisi ise '*sabrun cemil...*' Tatlı sabır..." Bunu hatırlarım daima. Ondan birkaç sene sonra Riyad'a gittim. Televizyoncular geldi, benimle konuşurken "Bize ne tavsiye edersiniz" diye sordular. Onlara Arapça dedim ki: "Allah korkusunu; Allah'ın bütün hareketlerimizi kontrol altında tuttuğunu bilme şuurunu tavsiye ederim" dedim. Bir de, "masa başında oturmanızı ve okumanızı tavsiye ediyorum. Ancak masa başında

otururken de aklınız Oxford Caddesi'nde, Champs-Elysees veyahut da Kahire'nin Süleyman Paşa Caddesi'nde dolaşmakta olmasın! Aklınızla, bedeninizle masanın başında oturup okumanızı tavsiye ediyorum" dedim. Müslümanlar bugün hayatlarını uçaklarda, trenlerde, otomobillerde gezmekle geçiriyorlar. Oysa onların, düşünceleri ve düşünüp fikirlerini geliştirmeleri gerekir. Biraz feragat etmesini bilmek lâzım, buna ek olarak bir şey daha söyleyeyim: Ben bu kitapları yazarken bazen yorulduğum oluyor masabaşında. Ara sıra biraz dinlenmek istiyorum. Sonra hemen aklıma şu geliyor: Vakit geçiyor vakit! Zaman geçiyor! "Kendine nasıl zaman tanıyabilirsin!" diye kendime kızarım. Sonra hemen dinlenmeyi bırakır, kendimi yazmaya zorlarım. Yani okuyan, yazan, düşünen bir millet olmalıyız. Bu işler de asla dilsiz olmaz. Bizim Türklerde dile karşı bir korku var, bu korkuyu yıkmak lâzım. O da tabii dilbilgisi bilmemekten kaynaklanıyor.

Şimdi düşününüz; siz bir dinin mensubusunuz ve o dinin peygamberi nediyor: "İki günü birbirine eşit olan insan zarardadır." Bunu Müslümanlar kâfi derecede göz önüne almadılar. İnsanların dikkatini buna çekmediler. Demek ki İslam dini sizden hergün yeni bir şey istiyor. Yani bu soruyu her Müslüman'ın kendisine sorması lâzım. Nasıl ki, bir tüccar, "Bugün kazancım ne oldu?" diye her gün kendisine sorarsa bizim gibi bilimle uğraşanlar, hayır yapmak isteyen insanlar da kendine her zaman "Bugün ne öğrendin bugün yeni bir hayır işledin mi?" diye sormalıdır. İnsanlar zamanlarının çok kısa olduğunu unutuyorlar. Allah'ın kendilerine bir lütuf olarak verdiği bu zamanı faydalı olarak doldurma vecibesinin şuurunda değiller.

Okuma da yok. Türkler okumuyorlar maalesef. Önce ilkokuldaki hocalara öğretmeliyiz. Onları eğitecek sosyologlarımız, pedagoglarımız olmalı. Okumanın şart olduğunu öğretecekler onlara. Bana kalırsa camide vaaz eden din adamlarımızın müfredatına namaz, oruç kadar insan hayatına, cemiyet hayatına etki eden unsurları da dâhil etmek gerekir. Din adamı televizyonlarda, camilerde mütemadiyen bu tip problemlerin, ahlak ve zaman problemlerinin üzerinde durmalı.

Ama şimdi memleketimde bir ahlaki gerilik görüyorum. Kusura bakmayın bunu söylemek zorundayım! İnsanlar şimdi daha çok yalan söylüyor, iftira ediyor. Hâlbuki İslam dini iftira etmeyi büyük günah olarak ilan ediyor. Müslüman iftira ederken, yalan söylerken İslam'ın bu asli prensibini unutuyor. İnsanlar vefasız. İnsanlar takdir etmiyor, insanlar kendilerinden değil de hep başkalarından bekliyorlar ve materyalist oluyorlar. Bugün Türkler, genelde de Müslümanlar maddeye çok yönelmişler. Maddeyi tamamen inkâr etsinler demiyorum ama öncelik veriyorlar. Maddenin peşinde koşuyorlar, ona ulaşmak için birçok ahlaki prensipleri feda ediyorlar. Bir şey daha söyleyeyim; Türklerde ara haber yok. Mesela birisinden bir şey istiyorsunuz, o size hakikaten hüsnü niyetle o işi yapacağını söylüyor ve bekletiyor. İhtiyaç sahibini düşünmüyor. Öbür bekleyen kişi ise, işi olsun olmasın bir haber bekliyor ama diğeri bunun farkında değil" (Turan, 2008).

Zamanının büyük bir kısmını kütüphanelerde geçiren Fuat hocanın toplumsal yaşamımıza ilişkin tespitleri onun toplumsal gidişatı da çok iyi bir şekilde okuduğunu ortaya koymaktadır.

i. Öğretmen-Öğrenci İletişimi

“İnsan, hocasını sırtında yumurta taşıyormuşçasına dikkatli dinlemelidir,” diyen Sezgin’e göre Müslümanların bilim sahasında ilerlemelerini sağlayan temel etkenlerden biri de hocalarla öğrencileri arasındaki sıcak ilişkidir. Müellifin bu konudaki analizi şu şekildedir: “Daha birinci yüzyıldan itibaren İslam toplu-munda, Avrupa’nın Ortaçağ’da ve sonrasında malumu olmayan, eşi görülmedik, verimli bir öğretmen-öğrenci ilişkisi gelişti. Öğrenciler sadece kitaplardan değil, bunun yanı sıra doğrudan doğruya hocalar tarafından verilen dersler yoluyla bilgiler edindiler. Bu, öğrenme eylemini kolaylaştırıyor, böylece güvenilir bir bilgi-nin garantisi oluyordu” (Sezgin2008: 1: 161). Bilimsel gelişmede hoca faktörüne her vesileyle dikkatlerimizi çeken Sezgin kendisiyle yapılan diğer bir mülakatta şöyle söylemektedir: “*Kitapları takip etmek, araştırmaların izini sürmek; özellikle uygun bir hoca bulmak... Bunların hepsi olmazsa olmaz. İslâm ilimlerinin en büyük, en yapıcı unsurlarından biri şuydu: Müslümanlar, ilimleri hocalardan öğreniyor-lardı. Hoca vazgeçilmez bir vasıtaydı*” (Fazlıoğlu, 2004).

Gelişen onca eğitim teknolojisine rağmen bilgiyi ve tavrı bir hocadan alma-nın ne kadar önemli olduğunu hepimiz biliyoruz. Bizim geleneğimizde ilmi bir *fem-i muhsinden* öğrenmeye hep önem verilmiştir. Öyle ki herhangi bir alanda yetkin sayılabilmemiz için bizzat o alanın hocasının elinden *icazetname* adındaki belgeyi almanız gerekiyordu. Geleneksel eğitim sistemimizde bu belge herhangi bir kurum adına değil bizzat hoca adına verilirdi. Hoca ve öğrenci iletişiminin böylesine sıkı olduğu eğitim sisteminde öğrenci sadece bir alanın uzmanı olmak-la kalmıyor aynı zamanda bilimsel tutum, ilmi ciddiyet ve saygınlık gibi konular-da hocasından belli bir tavır eğitimi de almış oluyordu. Aslında Fuat Sezgin’in kendi talebelik hayatı bunun çarpıcı bir örneğidir. Zira onun hayat hikâyesinden anlıyoruz ki kendisi çalışma ahlakını büyük ölçüde beraber çalıştığı hocalarından öğrenmiştir.

j. Tekelci Olmayan İlim Anlayışı

Müslümanların bilimsel sahada ilerleme kaydettiği dönemlere bakıldığında, herhangi bir ilim sahasında siyasi ya da dinî bir tekelleşmeye rastlanmaz. Müslü-manların ne bilimsel ne de dinî anlamda bir *kiliselerinin* olmayışı bu sahalardaki üretkenliğin temel sebeplerinden biridir. Sezgin bu imkâna şu şekilde dikkatleri-mizi çekmektedir: “Doğa bilimleri, felsefe, filoloji ve edebiyat başlangıçtan beri, teolojik değil, dünyevi bir anlayışla yapıldı ve sürdürüldü. Bilimlerle uğraşmak, sadece din adamları sınıfının imtiyazı değildi, bütün meslek gruplarına açıktı. Bu

yüzdendir ki biyografik ve bibliyografik eserlerde Arap-İslam kültür dairesinin çoğu bilim adamının baş adları meslek nitelemeleridir; terzi, ekmekçi, marangoz, demirci, deve sürücüsü ve saatçi gibi. Bu şuuru yansıtan yeni din, bilimleri engellemediği gibi üstelik teşvik etti” (Sezgin, 2008: 1:161).

İslam’ın bütün Müslümanları okumaya, araştırmaya ve adeta birer hikmet avcısı olmaya teşvik eden yaklaşımının bu konudaki etkisini hatırlatmakta fayda vardır. Nitekim Sezgin’in bu husustaki tespiti şu şekildedir: Sık sık, genelde dinin, özelde ise ortodoksinin, teolojinin veya tasavvufun bilime zarar verici etkisinden bahsetmek haksız bir davranıştır. Bu tür düşüncelerde, Arap-İslam bilimlerinin bilinen gelişiminin yüzlerce yıl boyunca sürekli ilerlediği ve yaratıcılığın 16. yüzyıla kadar gevşemediği göz ardı edilmektedir. Bunun tam aksine, Aristoteles yüzlerce yıl “ilk üstad”(el-muallim el-evvel) olarak isimlendirilirken ve Arşimed, Galen, Apollonios gibi büyük Yunan bilginlerin isimleri saygı ifade eden sıfatlarla donatıldığında (el-fâdıl gibi) teoloji yönünden hiçbir reaksiyon gösterilmediğinin hatırlatılması gerekir. Elbette bu durum, bu saygının herhangi bir kimseyi, Yunan üstatlarını eleştirmekten alıkoyduğu anlamında alınmamalıdır. Eleştiri her hâlükârda olmuştur, fakat belirli bir eleştiri etiği içinde. Eleştiri adaletsiz, ölçsüz veya keyfi olamazdı (Sezgin, 2008: 1:169-170).

Özellikle Aydınlanma felsefesiyle birlikte başlayan “Din-Bilim çatışması” algısı ne yazık ki bütün dünyada olduğu gibi Müslümanları da etkiledi ve bütüncül bakıştan uzaklaştırdı. Oysa biz biliyoruz ki İslam düşünce geleneğinde bütün bilim alanları çalışmaya değerdir ve hiçbir alan kimsenin tekelinde de değildir. Bu kuşatıcı anlayışı çocuklarımıza yeniden kazandırmak gerekmektedir.

Sonuç

Fuat Sezgin’in İslam bilim tarihine ilişkin tespitleri sadece Müslümanların ürettiği eserlerin bilgisini vermekle kalmıyor, aynı zamanda bu eserlerin üretimine götüren süreçler hakkında da öğretici bilgiler vermektedir. Sezgin’in çalışmalarında, bilimin her alanında eserler üreten Müslümanların ilk günden itibaren nasıl bir bilimsel çaba içerisine girdiklerine ve farklı bilgi kaynaklarıyla karşılaştıklarında onlardan ne şekilde istifade ettiklerine dair önemli bilgiler yer almaktadır. Miladi 7. Yüzyılda başlayıp 16. Yüzyılın sonuna kadar devam eden bu “altın dönem”in birçok açıdan olduğu gibi pedagojik açıdan da irdelenmesi gerekir. Felsefeden, astronomiye, tıptan coğrafyaya, matematikten, kimyaya varıncaya kadar her alanda müstesna eserler üreten bu medeniyetin doğup geliştiği düşünsel iklimi çözümlemeden bu tarihi tecrübeden yeterince istifade edilemez. Sezgin’in tespitlerinin satır aralarında buna dair çok önemli bilgiler yer almaktadır.

Söz konusu tespitler ışığında anlıyoruz ki, her şeyden önce Müslümanları üretken kılan ve onların bilim tarihindeki ilerleyişini sağlayan çok güçlü bir teolojik altyapı var olmuştur. İslam düşüncesinde bilginin bir değer olarak görülmesi

ve her konudaki ilmi faaliyetin teşvik ediliyor olması bunun en somut göstergesidir. Ayrıca her kesi okumaya, araştırmaya ve yeni bilgiler üretmeye teşvik eden hikmet arayışı, başkasından öğrenmeyi bir zül olarak görmeyen öz güven, eleştirel düşünme kabiliyeti, yaratıcılık, ilmi hassasiyet, bilimde evrensellik düşüncesi, ahlâk ve çalışma azmi, hoca-öğrenci iletişimi gibi özellikler üretken bir medeniyetin inşasında altyapı işlevi görmüştür. Buna mukabil, sıralanan bu tür niteliklerin kaybolmaya başladığı dönemlerde de Müslümanlar üretkenliklerini kaybetmişlerdir.

İslam medeniyetini üretken kılan niteliklerle bezenmiş bir toplumu yeniden inşa etmek için başvurulması gereken en etkili aracın eğitim olduğunu söylemek mümkündür. Dolayısıyla eğitim felsefemizi oluştururken ve eğitimimizin uzak hedeflerini belirlerken bu nitelikleri göz önünde bulundurmamız gerekir. Özellikle bütün alanlarla ilgili öğretmenlerimizi doğru bilgiyle ve özgüvenle donatmalıyız. Öğrencilerimizi doğru bilgiyle besleyerek dışlayıcılıktan da aşağılık kompleksinden de uzak mutedil bir çizgide yetiştirmeliyiz. Bizleri dün başarılı kılan yaklaşımları bugünün genişleyen imkânlarıyla buluşturabilirsek yeniden üreten, eser veren bir medeniyetin yolunu açmış oluruz.

KAYNAKÇA

- Akagündüz, N. (2006). İnsan Yaşamında Özgüven Kavramı, Ümraniye Rehberlik ve Araştırma Merkezi Müdürlüğü Yayınları, Sayı:1, İstanbul.
- Çelebi, Ahmet, (1976). İslamda Eğitim Tarihi (Çev. Ali Yardım), Dergâh Yayınları, İstanbul.
- Fazlıoğlu, İhsan, (2004). Fuat Sezgin ile "Bilim Tarihi" Üzerine, Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi, Cilt: 2, Sayı: 4, 2004, 355-370.
- Kenan, Seyfi. (2003). İslâm Dünyasının Duraklama Sebepleri Üzerine Ünlü İlimler Tarihçisi Fuat Sezgin'i Dinlemek. *Değerler Eğitimi Dergisi*, 1 (4), 73-98.
- Pervin L. A., John, O.P. (2001). Theory And Research, Eighth Edition, USA, John Wiley & Sonsinc.
- Rıza, E.T. (1999) Yaratıcılığı Geliştirme Teknikleri, Anadolu Matbaası, İzmir.
- Seferoğlu, S. S., Akbıyık, C. (2006). Eleştirel Düşünme ve Öğretimi, *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 30, 193-200.
- Sezgin, Fuat (2002). İslam Medeniyetinin Donuklaşmasının Sebepleri, (Çev: Dursun Hazer), *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002/2.
- Sezgin, Fuat İslam'da Bilim ve Teknik, (2008). İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, İstanbul.
- Turan, Sefer (2010). Bilimler Tarihçisi Fuat Sezgin, Timaş Yayınları, İstanbul.

FUAD SEZGİN'İN “BUHÂRÎ'NİN KAYNAKLARI HAKKINDA ARAŞTIRMALAR” ADLI ESERİ ÜZERİNE BAZI MÛLÂHAZALAR

Erdoğan KÖYÇÜ

Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi/ekoycu@bartin.edu.tr

Giriş

Tebliğimizde Fuad Sezgin'in (ö. 1439/2018) “*Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar*” adlı eseri incelenmiş, 1. baskısı 1958 yılında İstanbul'da, 2. baskısı 2015 yılında Ankara'da yapılan eserin, Türkçe dışındaki bazı dillere yapılan tercümelerine de yer verilmiştir.

Tebliğimiz, Fuad Sezgin'in kısa tercüme-i hâliyle başlanmış, 3 ana başlıkta ele alınmıştır. 1. Ana başlığımızda Fuad Sezgin'in kitabının önsözünde yer verdiği eserin yazılış amacı ele alınmıştır: “Bundan 6 sene kadar önce Arap Filologlarından Ebû Ubeyde'nin (ö. 210/825) *Mecâzu'l-Kur'ân* adlı eserinin tenkitli neşrini hazırlarken, önemli addedilecek bir kısmının el-Buhârî (ö. 256/870) tarafından iktibâs edilmiş olduğunu tespit etmiştim. Mâhiyeti tamamen filolokik olan bu iktibâsların Peygamberin söz ve sünnetlerini toplamayı gaye edinen bir hadis kitabının (*el-Câmiu's-Sahîh*) bâbları arasına gelişigüzel serpilmiş bulunması keyfiyeti ben de el-Buhârî'nin filolojik eserlerle münasebeti, metodu, eserinin -bu vasfıyla- mensup olduğu edebiyatın diğer musennafatına ne dereceye kadar benzediği, musannaf bir hadis kitabının sınırının dışına çıkıp çıkmadığı hususlarını araştırmak merakını uyandırmıştı. Buhârî'nin filolojik kaynaklarını tetkik ederken dolayısıyla ilk asırlarda muhaddislerle filologlar arasındaki münasebetin bir kısmı da aydınlanmış olacaktı.”¹ Fuad Sezgin'in ileri sürdüğü bu tezini, temellendirmek için el-Buhârî'nin eserinin telifinde diğer müelliflerin eserlerinden iktibâslarında öncelikle *Mecâzu'l-Kur'ân*'a ve *el-Câmiu's-Sahîh*'in şerhlerine başvurduğuna yer verilmiştir.

¹ Sezgin, Fuad, *Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar* Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, XIII, İbrahim Horoz Basımevi, İstanbul, 1956, s. v.

2. Ana başlığımızda Oryantalistlerin Hadîs ve Sünnet'in tedvîn ve tasnîf dönemleriyle ilgili ilmî temellerden yoksun olarak bu iki dönemi aynı dönemlermiş gibi mütalaalarının yersizliğine dair Hadis Usûlü âlimlerinin hadislerin tedvini için evvelu men devvene'l-hadis (hadisi ilk tedvîn eden) ve hadislerin tasnifi için ise evvelu men sannefe'l-hadis (hadisi ilk tasnîf eden) terimlerini kullanarak bu iki dönemin ayrı dönemler olduğunu, Ignaz Goldziher (ö. 1339/1921) ve aynı görüşü savunanların ilmî dayanaktan yoksun olduklarına dair cevaplarını ele alarak hem müsteşriklerin tedvîn ve tasnîf hakkındaki tezlerini hem de Fuad Sezgin'in onların iddialarını reddeden antitezini temellendirdiği görüşleri ele alınmıştır.

3. Ana başlığımızda ise Fuad Sezgin'in el-Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh*'ine kaynaklık teşkil ettiğini ileri sürdüğü *Mecâzu'l-Kur'ân* gibi eserlerden el-Buhârî'nin yaptığı iktibâsların örtüşüp örtüşmediğine dair bazı karşılaştırmalar yapılmıştır.

1. Hayatı

Fuad Sezgin, 24 Ekim 1924'te Bitlis'te doğdu. Öğretmeninin bilimlerin temelinin, "İslam Bilimleri"ne dayandığını söylemesiyle bu alana yönelen Fuad Sezgin, 1951 yılında *Ebû Ubeyde Ma'mer bin el-Musennâ et-Teymî'nin Mecâzu'l-Kur'ân* adlı eserinin tahkikiyle doktora tezini tamamlayarak doktor, 1954 yılında Arap Dili ve Edebiyatı Bölümü'nde, "*Buhârî'nin Kaynakları*" isimli doçentlik tezini tamamlayarak doçent oldu.²

Fuad Sezgin, Alman Oryantalist Hellmut Ritter (ö. 1391/1971)³ ile İstanbul Üniversitesi Şarkiyat Enstitüsünde ile karşılaşmasını hayatının dönüm noktalarından biri olduğunu, 1960 darbesiyle üniversiteden uzaklaştırılan 147 akademisyen arasında bulunduğunu, Almanya Frankfurt Goethe Üniversitesi tarafından kendisinin davet edildiğini oraya sadece bir valizle gittiğini, aynı alanda çalışan oryantalistlerin kıskançlıkları ile karşı karşıya kalmasına rağmen yaşadığı zorluklar karşısında asla pes etmediğini : "Ben şuna inanmıştım artık. Tüm musibetler karşısında sadece Allah'a inanacaksın, başka hiçbir şeye değil."⁴ Sözleriyle ifade etmiştir.

² <https://www.timeturk.com/fuat-sezgin/biyografi-797108>. Erişim Tarihi: 07 03 2019

³ Türkçe, Arapça ve Farsça eserler üzerinde yaptığı çalışmalarla dikkat çeken Hellmut Ritter, Türkiye'de Çağdaş Doğu Dilleri ve Bilimi Araştırmaları'nı başlatan kişidir. İstanbul'da kaldığı süre içerisinde M. Fuad Köprülü, İsmail Saib Sencer, M. Şerefettin Yaltkaya ve Kilisli Rifat Bilge gibi Türk bilim adamlarıyla birlikte önce İstanbul Üniversitesi'nde Şarkiyat Enstitüsü'nün ve Şarkiyat Mecmuası'nın, Bibliotheca Islamica'nın, ardından 1947'de merkezi İstanbul'da bulunan Uluslararası Şark Tetkikleri Cemiyeti'nin ve Orients Mecmuası'nın kurulmasına ön ayak oldu. Taşçı, Özcan, DİA, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul, 2008. c. XXXV, s. 134. Detaylı bilgi için Helmut Ritter üzerine yapılan bir çalışma için Bkz. Selâhaddin el-Müneccid, "Hellmut Ritter", el-Müsteşriku'ne'l-Almân (nşr. Selâhaddin el-Müneccid), Beyrut, 1978.

⁴ <http://aa.com.tr/tr/vg/video-galeri/prof-dr-sezgin-sadece-allaha-inanacaksin-baska-hic-bir-seye-degil>/Erişim Tarihi: 11.02.2016.

“İslam Bilimler Tarihi’ni yazmak için o alanda yazılı bütün Avrupa dillerini bilmek lazım geldiğini ve hepsini öğrenmeye çalıştığını şöyle beyan etmiştir: “Hepsini öğreniyordum. Mühim olan irade meselesidir. “Ben bunu yapacağım” diyeceksiniz. O kararınızda kalacaksınız. Benim bütün hayatım bundan ibaret. Bir enstitü kurmaya karar verdim. Türk genci olarak bir enstitü kuruyorum kolay bir şey değildi. Üniversitede mücadele ediyordum ben bir müze kurdum, enstitü kurdum. Eğer arkanızda inancınız varsa o sizi yapıcı olmaya itiyorsa çok şeyler başarabilirsiniz. Benim hayatımın sırrı budur.”⁵

“Batı’da kalıp batılı olmayan” bir kişilik olarak nitelendirebileceğimiz Fuad Sezgin, aynı zamanda yitik hazinenin peşindeki bir medeniyet kâşifidir; çünkü o, İslam Bilimleri üzerinde, ciddi tez ve çalışmaları ile ezber bozarak çığır açmış, Avrupa’ya bilimin İslam Kültür ve Medeniyeti’nden ulaştığını kanıtlamış, böylece bilimin her şeyden önce bir özgüven meselesi olduğunu kanıtlayarak medeniyetimizin ve tarihimizin uyanışına katkı sağlamıştır.”⁶

Bilim Tarihi’ne yaptığı katkılardan dolayı Fuad Sezgin’e pek çok ödül verilmiştir. Bunlar Kral Faysal Ödülü (1978), Frankfurt am Main Goethe Plaketi (1980), Almanya 1. Derece Federal Hizmet Madalyası (1982), Almanya Üstün Hizmet Madalyası (2001), İran İslami Bilimler Kitap Ödülü (2004), Hessen Kültür Ödülü (2009). Yurtiçi ve yurtdışında bazı üyelikleri de vardı: Arap Dili Akademisi (Kahire), Arap Dili Akademisi (Şam), Fas Kraliyet Akademisi (Rabat), Arap Dili Akademisi (Bağdat), TÜBA (Türkiye Bilimler Akademisi) Şeref Üyeliği. 30 Haziran 2018 tarihinde vefat eden Prof. Dr. Fuat Sezgin’in kabri, Gülhane Parkı içinde kurucusu olduğu İstanbul İslam Bilim ve Teknoloji Tarihi Müzesi karşısında yer almaktadır.⁷

2. Eserleri

Fuad Sezgin, “*Buhârî’nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar*” adlı doçentlik tezinde kaynak olarak kullandığı Carl Brockelman’ın (ö. 1375/1956) *Geschichte der Arabischen Litteratur (GAL)* adlı kitabına⁸ yapılacak ilaveler yazması ile ilgili kendisine yapılan teklifinin ardından müsteşriklerin kendisine karşı takındıkları tavrı şöyle ifade etmiştir: “Kitabı yazmaya başlamak üzereydim. Darbe geldi. Şans eseri. O sıralarda o günlerde bana Hollanda’dan mektup geldi. Biz, sizin gayretiniz olduğunu öğreniyoruz. Sizi davet ediyoruz. Konuşalım. Brockelmann’ın

⁵ http://aa.com.tr/tr/vg/video-galeri/prof-dr-sezgin-sadece-allaha-inanacaksın-baska-hic-bir-seye-degil/Erişim_Tarihi: 11.02.2016.

⁶ Güncel Tartışmalar-Teorik Teklifler (ed. İbrahim İbrahim Özcoşar v. dğr.), Divan Kitap, İstanbul, 2019, s. 12.

⁷ <http://www.ibttm.gov.tr/TR-84344/prof-dr-fuat-sezgin.html>. Erişim Tarihi: 11.03.2019.

⁸ I-II. Leiden, E. J. Brill 1943-9. GAL Supplementband, I-III. Leiden 1937-1942.

kitabını⁹ yeniden başlayıp yazacak mısınız? Falan. Böyle hayatım değişti. Türkiye'yi bıraktım. Üniversiteden çıkartmışlardı. Gittim Avrupa'ya. Hollanda'ya gittim ama Hollanda'da öğrendiğim ben gitmeden evvel o kitabın muhtelif fasıllarını Avrupalı Amerikalı Rus Oryantalistler taksim etmişler, bana da bir şey kalmamış. "Onlar, burayı yazacakmış filan." Hollandalılar: "Ne yapacaksın?" Dediler. "Tek başıma yapacağım." Dedim. "Bu kitap birçok şahıslarla yazılamaz. Muayyen bir fikri idâme ettirmesi lazım." Dedim. O ara anlaştık. Uzun hikâye. Para verdiler belli bir miktar. Böylece işin içine girdim. Ama zorluklar vardı. Oryantalistlerin bazıları vardı küçümsemeyerek söylemiyorum. Kıskançlıkları ortaya çıkıyordu. Protesto ediyorlardı Hollandalı yayınevini filan. Muazzam bir kuvvet hocamdan gelmiş o kuvvet bana. Onu kaybettikten sonra şuna inanmıştım. Sadece bütün musibetler karşısında Allah'a inanacaksın. Bu benim hayatımın en büyük direksiyonunu teşkil ediyordu."¹⁰

"İslam, Kültür, Bilim ve Teknoloji alanlarına dair çalışmalarıyla tanınan, kaynakların özgünlükleri ve iç dinamiği noktasından hareket ederek Bilimler Tarihi'nin farklı sahalarına dair 900 cildi aşkın neşriyatı gerçekleştiren M. Fuad Sezgin, diyerek hadis alanında da önemli eserlere imza atmış bir müelliftir."¹¹ Şeklinde takdim edilen Fuad Sezgin'in tespit edebildiğimiz kadarıyla eserleri:

2.1.Tezleri

2.1.1.Doktora Tezi

*Ebû Ubeyde Ma'mer bin el-Musennâ et-Teymî, Mecâzu'l-Kur'ân*¹²

2.1.2.Doçentlik Tezi

*Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar*¹³

⁹ Geschichte der Arabischen Litteratur (GAL), E. J. Brill, Leiden, 1943. 1959-1962 yılları arasında Abdülhalim en-Neccâr, Târîhu'l-Edebi'l-Arabî adıyla 3 cilt halinde, 1975-1977 yılları arasında Seyyid Ya'kûb Bekir ve Ramazan Abduttevâb tarafından Kahire'de Arapça tercüme edilmiştir. Bkz. Kanar, Mehmet "Geschichte der Arabischen Litteratur (GAL)", DİA, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul, 1996. c. XIV, s. 37.

¹⁰ <http://aa.com.tr/tr/vg/video-galeri/prof-dr-sezgin-sadece-allaha-inanacaksın-baska-hic-bir-seye-degil/>Erişim Tarihi: 11.02.2016

¹¹ Çelik, Ali, Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar, Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2016, c. IV sayı: 8, s. 228.

¹² Mecâzu'l-Kur'ân'ı mevcut 5 yazma nüshasını esas alıp doktora tezi olarak tahkik etmiş, geniş bir inceleme kısmı ve çeşitli indekslerle birlikte yayımlamıştır. (I, Kahire, 1373/1954; II, Kahire, 1382/1962), Yerinde, Âdem, "Mecâzü'l-Kur'ân", DİA, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, Ankara, 2003. c. XXVIII, s. 226. Sabri, Türkmen, Ebû Ubeyde Hayatı ve Eseri "Mecâzu'l-Kur'ân"ın Dil Özellikleri, (Basılmamış Doktora Tezi) (dan: Tacettin Uzun) Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2000.

¹³ Ahmet Emin Seyhan ise bu tezin, Fuad Sezgin'in doktora tezi olduğunu şöyle ifade etmiştir: "Prof. Dr. Fuat Sezgin (ö. 2018/1439), İslam Bilim ve Teknoloji Tarihi alanında araştırmalar yapan, dünyanın önde gelen bilim adamlarından biridir. Üniversitede Matematik okuyup mühendis olmak isteyen Sezgin, İstanbul Üniversitesi Şarkiyat Araştırmaları Enstitüsü'nde çalışan Prof. Dr. Helmut Ritter'in bir seminerine katıldıktan sonra bu fikrinden vazgeçmiş ve Bilim Tarihi alanında eğitim almaya karar vermiştir. Sezgin, "Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar" başlıklı

3.1.Kitaplar

1. *Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar*¹⁴

2. *Geschichte des Arabischen Schrifttums (GAS)*¹⁵

3. *İslam Uygarlığında Astronomi Coğrafya ve Denizcilik*¹⁶

doktora tezini Helmut Ritter'in danışmanlığında 1956'da tamamlamış, 1960 yılında Almanya'ya gitmek zorunda kalmış, 1965 yılında Frankfurt Üniversitesi'nde "Câbir b. Hayyân" konulu ikinci doktora tezini yazarak profesör unvanını almıştır. Sezgin, Arapça yazma eserler Literatürüne dair kapsamlı bir çalışma olan Arap-İslam Bilim Tarihi adlı eserinde "Kur'ân İlimleri, Hadis, Tarih, Fıkıh, Kelâm, Tasavvuf, Şiir, Tıp, Farmakoloji, Zooloji, Veterinerlik, Simya, Kimya, Botanik, Ziraat, Matematik, Astronomi, Astroloji, Meteoroloji ve ilgili alanlar, Dilbilgisi, Matematiksel Coğrafya, İslam'da Kartografya (Haritacılık), İslam Felsefesi Tarihi gibi konuları işlemiştir." Bkz. Seyhan, Ahmet Emin, Fuat Sezgin'in Buhârî'nin Sahih'ine Yönelik Tenkit ve Tespitleri (Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar Adlı Eseri Özelinde), Güncel Tartışmalar-Teorik Teklifler, (ed. İbrahim İbrahim Özcoşar v.dğr.), Divan Kitap, İstanbul, 2019. s. 143.

- 14 Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, XIII, İbrahim Horoz Basımevi, İstanbul, 1956; 2. Baskısı: Kitâbiyât Yayınları, Ankara, 2000; 3. Baskısı, OTTO Yayınları, Ankara, 2015. Bu eser ile ilgili şu değerlendirme yapılmıştır: "Fuad Sezgin'in Buhârî'nin Kaynakları adlı çalışması, gerek değindiği konular gerekse yazma eserler başta olmak üzere her türlü malzemeyi kullanması sebebiyle çıkarı açıcı bir kitaptır. Ele aldığı meselelerin her biri müstakil araştırmalara konu olacak bu kitapla ilgili herhangi bir çalışma yapılmamış olması önemli bir eksiklikler." Albayrak, Ali, Fuad Sezgin'in "Buhârî'nin Kaynakları" Kitabı Üzerine Değerlendirmeler, Usûl İslam Araştırmaları, Temmuz-Aralık 2016, sayı: 26, s. 98.
- 15 İslam Medeniyeti Tarihi'nin başlangıcından itibaren gelişmiş nakli ve akli ilimlere ait Literatürü konu edinen Geschichte des Arabischen Schrifttums (GAS) bir Türk âlimi olan Fuad Sezgin'in Frankfurt'ta yürüttüğü geniş kapsamlı araştırma ve yayın projesinin ürünüdür. Baliç, İsmail, "Geschichte des Arabischen Schrifttums (GAS)", DİA, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul, 1996. c. XIV, s. 35. Basılan XIII ciltlik eserin muhteviyâtı şöyle tavsif edilebilir: Cilt I, (Leiden, 1967) Kur'ân Bilimleri, Hadis, Tarih, Fıkıh, Kelâm ve Tasavvuf. (430/1038 yılına kadar). Cilt II, Leiden, 1975: Edebiyat/Şiir cilt III, Leiden, 1970: Tıp, Eczacılık, Zooloji, Veterinerlik. Cilt IV, Leiden, 1971: Simya, Kimya, Botanik, Ziraat, Tarım. Cilt V, Leiden, 1974: Matematik, Cilt VI, Leiden, 1978: Astronomi. Cilt VII, Leiden, 1979: Astroloji, Meteoroloji ve ilgili disiplinler (430/1038 yılına kadar) Cilt VIII, Leiden, 1982: Luğat İlmi. Cilt IX, Leiden, 1984: Gramer. Cilt X, Frankfurt, 2000: İslam'da Matematiksel Coğrafya ve Haritacılık. Cilt XI, Frankfurt, 2000, İslam'da Matematiksel Coğrafya ve Haritacılık Cilt XII, Frankfurt, 2000: İslam'da Matematiksel, Coğrafya. İlk 2 cildin Arapça tercümesi Târihu't-Turâsi'l-Arabî adıyla yapılmıştır. 1977-1978 yıllarında Fehmi Ebû'l-Fazl ve Mahmûd Fehmî Hicâzî tarafından çevrilen bu ciltler, el-Heyetu'l-Misriyye-tu'l-Âmme li'l-Kitâp adlı kuruluşun finansmanıya Kahire'de yayımlanmıştır. Bkz. Baliç, İsmail, "Geschichte des Arabischen Schrifttums (GAS)", DİA, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul, 1996. c. XIV, s. 37. "Yaklaşık 300 bin yazma eseri yerinde inceleyerek oluşturduğu 18 ciltlik bu eseriyle, sıkça dile getirilen "Müslümanların bilime katkılarının olmadığı" şeklindeki tabuyu yerle bir eder. Klasik dönemde Müslüman âlimlerin bilim ve teknolojiye yaptıkları katkıları, bu medeniyete ait yazılı kaynaklar üzerinden ortaya koymayı hedefleyen GAS, bir medeniyetin Düşünce Tarihi ya da yazılı birikiminin haritası niteliğindedir." Güncel Tartışmalar-Teorik Teklifler (ed. İbrahim İbrahim Özcoşar v.dğr.), Divan Kitap, İstanbul, 2019. s. 12. Arap Bilimler Tarihi, ilmi bir heyet tarafından tercüme edilmiş, Prof. Dr. Fuad Sezgin İslam Bilim Tarihi Araştırmalar Vakfı tarafından 2015 yılında İstanbul'da neşredilmiştir. Ayrıca eser üzerine bir tebliğ yazılmıştır. Bkz. Atabey Kılıç, Fuat Sezgin'in Geschichte Des Arabischen Schrifttums (GAS) İsimli Eserinin İslam Araştırmalarındaki Yeri, Güncel Tartışmalar-Teorik Teklifler (ed. İbrahim İbrahim Özcoşar v.dğr.), Divan Kitap, İstanbul, 2019, s. 339-367.
- 16 Boyut Yayınları, İstanbul, 2009. Fuad Sezgin'in İslam Bilimler Tarihi'nde eşsiz bir yere sahip olan bir diğer çalışması ise Coğrafya, Avrupalı Seyyâhların Seyahât-nâmeleri, Matematik ve Astronomi,

4. *İslam Uygarlığında Mimari Geometri Fizik Kimya Tıp Saatler Optik Mineral-ler Savaş Tekniği Antik Objeler*¹⁷

5. *Wissenschaft und Technik im Islam (Science and Tecnology in Islam İslam'da Bilim ve Teknik)*¹⁸

6. *Kâtip Çelebi'nin Esas Kitâb-ı Cihannüması ve Coğrafya Tarihi'ndeki Yeri*¹⁹

7. *İslam Bilim Tarihi Üzerine Konferanslar*²⁰

8. *Tanınmayan Büyük Çağ*²¹

Tıp, Felsefe, Müzik, Nüvizmatik, Tarih Yazıcılığı ve Bilimler Tasnifi ve diğer konularda yazılmış orijinal eserlerin tıpkı basımlarını bu konuda araştırmalar yapmış olan batılı bilim adamlarının çalışmalarının yeniden basımlarını içeren seriler halinde 1300 cilt civarındaki yayınları, eser, batı odaklı bilim eleştirel bir çözümlemesini yaparken Bilimler Tarihi'ne yeni bir bakış açısı sunmaktadır. İslam Biliminin öncel kültür dünyalarından devraldığı bilimsel mirası korumak ve yaymakla birlikte eklediği özgün eserlerle ileri götürdüğü, bu şekilde eski ve modern çağ arasında ciddi bir köprü olduğu ancak İslam Biliminin duraklama sürecine girdiği dönemde devrettiği mirasın onu izleyen Batı Bilimine feyz oluşturduğu geniş bir şekilde incelenmektedir." 264 sayfadır. Boyut Yayınları, İstanbul, 2012. Tanıtım Bülteni.

17 İslam Uygarlığının saklı kalmış bilimsel geçmişini ve hazinelerini gün yüzüne çıkarıyor. Eserde incelenen her bir keşif, araç-gereç, alet ve cihaza, oluşturulan modellerin fotoğrafları, çizimler ve belgeler de eşlik ediyor. Eser, batı odaklı bilimin eleştirel bir çözümlemesini yaparken, Bilimler Tarihi'ne yeni bir bakış açısı sunuyor. 444 sayfadır." Boyut Yayınları, İstanbul, 2012. Tanıtım Bülteni.

18 Goethe Universitat, Frankfurt, 2004. Enstitü Müzesi'nin objelerinin tanıtımını ve İslam Kültür Çevresi'ndeki bilimsel geliştirmeyi göstermek için hazırladığı bir katalog çalışmasıdır. <http://www.ibttm.gov.tr/TR-84344/prof-dr-fuat-sezgin.html>. Erişim Tarihi: 11.03.2019.

19 Nadîde bir el yazmasının Osmanlıca tıpkıbasımı Kâtip Çelebi'nin 1648'de yazmaya başladığı ve 1654'te eklemeler yaptığı Kitâb-ı Cihânnüma'yı 78 yıl sonra 1732'de İbrahim Müteferrika Matbaa-i Âmire'de bastı. Bu el yazması kitabın yüzlerce yıllık masalsı bir öyküsü var. Hattatlar ve nakkaşlarca kaç kopya çoğaltıldığı bilinmiyor. Bu el yazmalarından biri ise Topkapı Sarayı Kütüphanesi Revan Kitaplığı 1624 numarada kayıtlıdır. Özel tasarım kapağı ve baskı tekniğiyle yayınlanan bu koleksiyon eseri de bu nadîde yazmanın tıpkı basımından oluşuyor. Astronomi ve Coğrafya bilgilerinin yanı sıra Sosyal Bilimlere de geniş yer ayrılan "Cihânnüma"da kentlerin enlem ve boylamları, birbirlerine olan uzaklıkları, dönemin dünya ülkelerinde sanayi, halkların din, dil ve nüfus bilgileri aktarılıyor. Özgün tasarımıyla tarihi, ileri görüşlülüğü, Osmanlı'yı ve yenilikçiliği anlamak adına her kütüphanede bulunması gereken bir çalışmadır. 216 sayfadır." Boyut Yayın Grubu, İstanbul, 2013. Tanıtım Bülteni.

20 "İlkokula girişimin ikinci veya üçüncü haftasında bize dünyanın yuvarlaklığını öğreten hanım hocamız, İslam bilginlerinin dünyanın bir öküzü boynuzunda taşıdığını inandıklarını anlatıyordu. Ben zavallı çocuk, 30 yıl kadar sonra, Müslümanların ekvatorun uzunluğunu daha 9. yüzyılda birkaç metotla 40.000 km. kadar ölçebildiklerini öğreneceğimi nasıl bilebilirdim?" İslam'ın ilk ortaya çıktığı yıllarda Arap Müslümanlar ancak parmakla ya da kafada hesaplamayı biliyorlardı. Okuyup yazma bilenlerin sayısı çok azdı. İslam, ilk 30 veya 40 yıllarında o devrin meskûn yerlerinin büyük bir kısmını hükmü altına almış, bilim merkezlerini ele geçirmişti. Oradaki bilim temsilcilerine ister Müslüman olsunlar ister olmasınlar büyük tolerans göstermiş, değer vermiş, hocalıklarını kabul etmişti. Bilime ve öğrenmeye karşı çok kısa bir zamanda çok canlı bir atmosfer ve bir susama ortaya çıkmıştı. Şüphesiz Müslümanlar diğer kültür dünyalarından, bahusus Yunanlılardan aldıkları bilimleri geliştirdiler, yeni bilimler ortaya koydular ve gelecek kuşakların kuracağı bazı bilimlerin yollarını döşediler. 176 sayfadır. Timaş Yayınları, İstanbul, 2015 Tanıtım Bülteni.

21 Uzun yıllar süren çalışmaları sonucu ortaya koyduğu bu eserle, İslam Dünyası'nın Bilim ve

9. *Amerika Kitasının Müslüman Denizciler Tarafından Kolomb Öncesi Keşfi ve Piri Reis*²²

10. *Piri Reis & The Pre-Columbian Discovery of the American Continent by Muslim Seafarers*²³

11. *Muhâdarât fî Târihi'l-Ulûmi'l Arabiyye ve'l-İslâmiyye*²⁴

12. *İslâm'da Bilim ve Teknik*²⁵

13. *İslam Kültür Dünyasının Bilimler Tarihindeki Yeri*²⁶

2.2. Makaleleri

1. *Hadis Musannefâtının Mebdei ve Ma'mer b. Râşid'in Câmi'i*²⁷

2. *İslâm Tarihinin Kaynağı Olmak Bakımından Hadîsin Ehemmiyeti*²⁸

3. *eş-Şi'ru'l-Arabîyyu'l-Kadîm beyne'l-Asâleti ve'l-İntihâl*²⁹

2.3. Bildiri

Teknoloji alanlarında insanlığın gelişmesine yaptığı katkıları incelemekte, Bilim Tarihi için yeni bir bakış açısına kapı aralamaktadır. Dünya Bilim Tarihi'nde İslam Biliminin oynadığı rolü çeşitli örneklerle ele alan bu eser, Batı merkezli bilim anlayışına bir alternatif niteliği taşımakla birlikte, İslam Dünyası için de bilim alanındaki büyük başarılarını hatırlatan bir kaynak oluşturmaktadır. Bilim ve Teknoloji'de Müslümanların insanlık kültür mirasına yaptıkları önemli katkıları gözler önüne sererken, Mimarlık, Savaş Tekniği, Tıp, Denizcilik, Kimya, Coğrafya, Geometri, Fizik ve Astronomi gibi alanlarda İslam Dünyası'ndaki gelişmelerin 10 asırlık tarihini titizlikle inceleniyor. Bilimler Histografyası'nda inatçı bir şekilde tutunan, İslam Kültür Çevresi'nin Bilimler Tarihindeki yaklaşık 800 yıllık dönemini görmezden gelen ve böylelikle de modern insanın Temel Bilim Tarihi bakış açısını daha okul kitaplarından başlayarak perçinleyen ele alış tarzı hâkimdir. Bu yargı sadece Batı Dünyası için değil, aynı zamanda en geniş anlamda, okul kitaplarının Amerikan ya da Avrupalı örneklerine göre şekillendirildiği, günümüz İslam Kültür Bölgesi için de geçerlidir. 606 sayfadır. Timaş Yayınları, İstanbul, 2010. Tanıtım Bülteni.

22 Piri Reis, Bahriye'nin giriş bölümünde Denizcilik Bilimi'ne kendisinin sağladığı katkılarına yer vermiştir. Deniz Bilimi ve Denizcilik hakkında kendi kitabının benzeri bir kitabın daha önce kimseler tarafından yazılmadığını belirtir. Sonrasında okuyucuya şu bilgileri verir: "Akdeniz'in kıyılarında ve adalarında, bayındır ve harabe yerleri, limanları, suları, denizde bulunan taşları, sığılıkları, önceleri merhum Kemâl Reis ile daha sonra da diğer gaziler ile görerek ve bilerek araştırdım ve hepsini kusursuz olarak açıkladım. Çünkü burada anlatılan ayrıntılar haritada gösterilemez. Zira harita son derece özettir. Bu sebepten, bu şeyi harita diye adlandırmışlardır. Onu bu işin üstatları, pergel ve mil hesabı ile ortaya koymuşlardır. O, bir deriye yazılır. Böylece, on mil hesap olunacak bir yer, haritada ancak üç nokta ile gösterilebilir. 68 sayfadır. Boyut Yayın Grubu, İstanbul, 2013. Tanıtım Bülteni.

23 Boyut Yayın Grubu, İstanbul, 2013.

24 Frankfurt 1984, "Arab-İslam İlminde İsnâdın Ehemmiyeti", (trc. Habil Nazlıgöl), s. 131-145. sayfalarından Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1998, c. 10, s. 252-264.

25 2. Baskı, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, İstanbul, 2008. Abdurrahman Ali tarafından 5 cilt halinde tercüme edilmiş, 2007 yılında Ankara'da neşredilmiştir.

26 TÜBA Yayınları, Ankara, 2004.

27 Türkiyât Mecmûası, c. XII, İstanbul, 1955.

28 İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi, c. II, cüz: 1, İstanbul, 1957.

29 (çev. Hasan Taşdelen), Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1993, c. 5, sayı: 5, s. 311-316.

*İslam Tarihi'nde Rivayetlerin Değeri*³⁰

3. Hayatı ve Eserleri Hakkında Yazılanlar

Fuad Sezgin'in hayatı ve eserleri hakkında yaşarken ve vefatından sonra bazı çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmalardan tespit edebildiklerimizi kaydedelim:

3.1. Kitap

1. İrfan Yılmaz, *Mukteşifû Kenzi'l-Mefkûd Fuad Sezgin*³¹

2. Sefer Turan, *Bilim Tarihi Sohbetleri*³²

3. Ali Karakaş, *Hadis Oksidentalizmi ve Fuat Sezgin*³³

3.2. Tezler

3.2.1. Yüksek Lisans

Tayfur Korkmaz, *20. Yy. İslâm Bilim Tarihi Çalışmaları George Sarton ve Fuat Sezgin Örneği*³⁴

3.2.2. Doktora Tezi

Ali Karakaş, *20. Yüzyıl Hadis Eksenli Oksidentalizm Çalışmaları*³⁵

3.3. Makaleler

1. Seyfi Kenan, *İslâm Dünyası'nın Duraklama Sebepleri Üzerine Ünlü İlimler Tarihiçisi Fuat Sezgin'i Dinlemek*³⁶

2. İhsan Fazlıoğlu, *Fuat Sezgin ile "Bilim Tarihi" Üzerine*³⁷

3. Özcan Hıdır, *Oksidentalizm Versus Oryantalizm Hadis Oksidentalizmi-Fuat Sezgin ve Mustafa el-A'zamî Örneği*³⁸

³⁰ Türk Tarih Kurumu V. Tarih Kongresi 1956, s. 243-252.

³¹ Yitik Hazinenin Kâşifi Fuat Sezgin, (terc. Ahmed Kemâl) Yitik Hazine Yayınları, İstanbul, 2009.

³² (söyleşi: Sefer Turan), Timaş Yayınları, İstanbul, 2010.

³³ Ensar Neşriyat, İstanbul, 2018.

³⁴ Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2009.

³⁵ (dan: Bekir Tatlı), Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana, 2015. Ali Karakaş'ın doktora tezinin serencâmı diyebileceğimiz şu bilgileri zikretmek faydalı olacaktır: "Tezinin oluşumu ile ilgili özellikle ömrünü İslâm Medeniyet Tarihi'ni incelemeye adan ve çağımızın en büyük İslâm Bilim Tarihiçisi olarak kabul edilen Fuad Sezgin'in, bu alanda çok önemli bir yeri vardır. Ayrıca o, "Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar" adlı doçentlik tezi ile Hadis Oksidentalizmi alanına büyük katkılarda bulunmuştur. Onun Hadis Klasikleri arasında önemli bir yere sahip olan bu kitabını yeniden yorumlamayı ve onun Hadis Oksidentalizmi'ne katkılarını ortaya koymayı düşündük. Bu gaye ile "20. Yüzyıl Hadis Eksenli Oksidentalizm Çalışmaları-Fuat Sezgin Örneği" başlıklı bir doktora tezini hazırladık. Doktora çalışması yaptığımız sırada onunla teşriki mesaimiz oldu. Mütteaddit defalar telefonla konuştuk ve bir araya gelerek çeşitli sohbetlerde bulunduk." Karakaş, Ali, Fuat Sezgin ile İlgili Anılarım, Güncel Tartışmalar-Teorik Teklifler, s. 569.

³⁶ Değerler Eğitimi Dergisi, 2003, c. I, sayı: 79.

³⁷ Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi, 2004, sayı: 2, s. 357.

³⁸ Hadis Tetkikleri Dergisi, 2007, c. V, sayı: 1, s. 25.

4. Ali Çelik, *Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar*³⁹

5. Ali Albayrak, *Fuat Sezgin'in Buhârî'nin Kaynakları Kitabı Üzerine Değerlendirmeler*⁴⁰

6. Ali Dere, *Mehmet Fuat Sezgin Hoca'nın Ankara İlahiyat Yılları*⁴¹

7. Nurullah Agitoğlu, *Fuat Sezgin'in (ö. 2018) Bazı Hadis Meselelerine Dair Görüşleri Üzerine Bir Değerlendirme*⁴²

3.4. Sempozyum Bildirileri

2019 yılı "Fuat Sezgin Yılı" olarak ilan edilmiş olması dolayısıyla üniversiteler veya özel kuruluşlar tarafından Kongre, Sempozyum ve Paneller düzenlenmektedir. Bu etkinliklerden Fuat Sezgin ve eserleriyle ilgili ve yayınlanmış olan Sempozyum tam bildiri metinlerine yer vermek istiyoruz.

Uluslararası İslam Bilim Tarihi ve Fuat Sezgin Sempozyumu

15-17 Şubat 2019, Diyarbakır

Fuat Sezgin ve Temel İslam Bilimleri

*Güncel Tartışmalar-Teorik Teklifler*⁴³

3.4.1. Bildiri Kitabında Yer Alan Bildiriler

1. Hüseyin Hansu, *Fuat Sezgin'in Modern Dönem Hadis Tartışmalarına Katkısı Yazılı Rivayet Teorisi*⁴⁴

2. Seyfettin Erşahin, *Fuat Sezgin'in İslam Tarihçiliğine Katkısı Rivâyetin Değeri Üzerinden Oryantalizme Cevabı*⁴⁵

3. İbrahim Kutluay, *Oryantalizmin Mukâbili ve Yeni Bir Bilim Dalı Olarak Oksidentalizm Fuat Sezgin Oksidentalîst Sayılır mı?*⁴⁶

4. Emrah İstek, Gülşen İstek, *Oryantalîst ve Oksidentalîst Yakıştırmalar Çerçevesinde Fuat Sezgin*⁴⁷

5. Ali Karakaş, *Fuat Sezgin'in İslâm'da Bilim ve Teknik Adlı Kitabında Peygamber ve Hadis Algısı*⁴⁸

³⁹ Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2016, c. IV, sayı: 8, s. 228.

⁴⁰ Usûl: İslam Araştırmaları, 2016, sayı: 26, s. 53.

⁴¹ Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2018, c. 59, sayı: 2, s. 228.

⁴² Asos Journal Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi, Aralık, 2018, yıl: 6, sayı: 85, s. 298-312.

⁴³ (ed. İbrahim İbrahim Özcoşar v.dğr.), Divan Kitap, İstanbul, 2019.

⁴⁴ Güncel Tartışmalar-Teorik Teklifler, s. 15-31.

⁴⁵ Güncel Tartışmalar-Teorik Teklifler, s. 33-41.

⁴⁶ Güncel Tartışmalar-Teorik Teklifler, s. 43-72.

⁴⁷ Güncel Tartışmalar-Teorik Teklifler, s. 75-90.

⁴⁸ Güncel Tartışmalar-Teorik Teklifler, s. 93-118.

6. Abdullah Çelik, *Hadis Usûlü İlminin Doğuşuna Dair Fuat Sezgin'in Görüşleri*⁴⁹
7. Ahmet Emin Seyhan, *Fuat Sezgin'in Buhârî'nin Sahih'ine Yönelik Tenkit ve Tespitleri (Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar Adlı Eseri Üzerinde)*⁵⁰
8. Bayram Kanarya, *Hadis Arkeolojisi Fuat Sezgin Örneği Buhârî'nin Kaynakları'nın Kaynakları*⁵¹
9. Emine Demil, *Fuat Sezgin'in Hadise ve Hadis Kaynaklarına Yaklaşımı*⁵²
10. Mehmet Nurullah Aktaş, *Fuat Sezgin'in Kur'ân ve Tefsir Alanındaki Çalışmaları*⁵³
11. Cüneyt Maral, *Fuat Sezgin'in Filolojik Tefsire Bakışı*⁵⁴
12. Nurten Kula, *Fuat Sezgin'in Tahkîk ve Neşrettiği Mecâzu'l-Kur'ân'ın Mukaddimesinde Yer Alan Bazı Âyetlerin Filolojik Tahlilleri Üzerine Bir İnceleme*⁵⁵
13. Abdurrahim Kızılsöker, *Fuat Sezgin'in Tefsîr İlmine Katkıları*⁵⁶
14. Ahmet Kayacık, *Fuat Sezgin'in Mantık İlmine Katkıları*⁵⁷
15. Şahin Şimşek, *Fuat Sezgin'in Câhiliye Dönemi Arap Şiirinin Tarihî Gerçekliği Üzerine Görüşleri*⁵⁸
16. Hamit Salihoglu, *Fuat Sezgin'in Câhiliyye ile Sadru'l-İslâm Dönemine Ait Şiirlerin Rivayeti ve Özgünlüğüyle İlgili Görüşü*⁵⁹
17. Atabey Kılıç, *Fuat Sezgin'in Geschichte Des Arabischen Schrifttums (GAS) İsimli Eserinin İslam Araştırmalarındaki Yeri*⁶⁰
18. Nurettin Gemici, *Fuat Sezgin'in Almanya'daki İlim Hayatına İntisâbında Hellmut Ritter'in Rolü ve Önemi*⁶¹
19. Oktay Bozan, *Fuat Sezgin'e Göre İslam Dünyasının Yükselme ve Gerileme Nedenleri*⁶²

⁴⁹ Güncel Tartışmalar-Teorik Teklifler, s. 121-141.

⁵⁰ Güncel Tartışmalar-Teorik Teklifler, s. 143-167.

⁵¹ Güncel Tartışmalar-Teorik Teklifler, s. 169-191.

⁵² Güncel Tartışmalar-Teorik Teklifler, s. 193-216.

⁵³ Güncel Tartışmalar-Teorik Teklifler, s. 219-230.

⁵⁴ Güncel Tartışmalar-Teorik Teklifler, s. 233-249.

⁵⁵ Güncel Tartışmalar-Teorik Teklifler, s. 251-272.

⁵⁶ Güncel Tartışmalar-Teorik Teklifler, s. 275-293.

⁵⁷ Güncel Tartışmalar-Teorik Teklifler, s. 295-300.

⁵⁸ Güncel Tartışmalar-Teorik Teklifler, s. 303-320.

⁵⁹ Güncel Tartışmalar-Teorik Teklifler, s. 323-337.

⁶⁰ Güncel Tartışmalar-Teorik Teklifler, s. 339-367.

⁶¹ Güncel Tartışmalar-Teorik Teklifler, s. 369-380.

⁶² Güncel Tartışmalar-Teorik Teklifler, s. 383-392.

20.Hakan Can-Abdülbaki Kinsün, *Fuat Sezgin'in İslam Medeniyetinin Gerileme Sebeplerine Yönelik Yaklaşımları Üzerine Eleştirel Bir Yaklaşım*⁶³

21.el-Mostafa Mohamed Ahmed el-Kharrat, *İslam Sanatları ve Mimarisi ile İslam Bilim Bilim Mirası Arasındaki İlişkinin Araştırılması Sorunu ve Bu Bağlamda Prof. Dr. Fuat Sezgin'in Çabaları*⁶⁴

22.Ahmet Abdülhadioğlu, *Arap-İslam Kültüründe Kendini Bilime Adama Fuat Sezgin Örneği*⁶⁵

23.Nesim Sönmez-Resul Geyik, *Ülkemizde Yabancı Dil Eğitim Metotları Prof. Dr. Fuat Sezgin Örneği*⁶⁶

24.Davut Okçu, *Öğrenci Başarısında Rol Model Öğretmenlerin Etkisi Fuat Sezgin Örneği*⁶⁷

25.Ali bin İbrahim en-Nemle, *Prof. Dr. Fuat Sezgin ile Çalışmak Bilimsel Bir Tecrübe*⁶⁸

26.Şerif Murad, *Fuat Sezgin'in Kelam İlminin Tarihine ve Kelâmcılara Dair Çalışmaları*⁶⁹

27.Taha Muhammed Abdülfettâh, *Fuat Sezgin'in Dil ve Belâgat Çalışmaları*⁷⁰

28.Zîrfân Kasım Ahmed el-Berverârî, *Kurân ve Gramer İşaretleri Arasında Yapmak*⁷¹

29.Şehle Burhan Abdullah-Ararat Ahmed Ali, *Fuat Sezgin'in Emeviler Döneminde Kültür Tarihi Yazımına Bakışı*⁷²

3.4.2.Bildiri Kitabında Yer Alan Fuat Sezgin ile Hatıralar

1.Ali Karakaş, *Fuat Sezgin ile İlgili Anılarım*⁷³

2.Bülent Alan, *İlme Adanmış Bir Hayat Fuat Sezgin "Hatıralarım"*⁷⁴

⁶³ Güncel Tartışmalar-Teorik Teklifler, s. 395-410.

⁶⁴ The Problem of Researching The Relationship between The Islamic Scientific Heritage and The Islamic Arts and Architecture and The Efforts of Fouad Sezgin in This Regard, Güncel Tartışmalar-Teorik Teklifler, 413-444.

⁶⁵ Güncel Tartışmalar-Teorik Teklifler, s. 445-455.

⁶⁶ Güncel Tartışmalar-Teorik Teklifler, s. 457-471.

⁶⁷ Güncel Tartışmalar-Teorik Teklifler, s. 473-482.

⁶⁸ Güncel Tartışmalar-Teorik Teklifler, s. 485-495.

⁶⁹ Güncel Tartışmalar-Teorik Teklifler, s. 499-510.

⁷⁰ Güncel Tartışmalar-Teorik Teklifler, s. 513-527.

⁷¹ Güncel Tartışmalar-Teorik Teklifler, s. 529-542.

⁷² Güncel Tartışmalar-Teorik Teklifler, s.545-563.

⁷³ Güncel Tartışmalar-Teorik Teklifler, s. 567-589.

⁷⁴ Güncel Tartışmalar-Teorik Teklifler, s. 591-598.

3. Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar Üzerine Bazı Mülâhazalar

Tebliğimizde *Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar*⁷⁵ adlı eserin ilk baskısı esas alınacaktır. 2. baskısı 2015 yılında Ankara'da yapılan eserin, Türkçe dışındaki bazı dillere de tercümesi yapılmıştır. Fuad Sezgin'in, yazmış olduğu doçentlik tezinin temel felsefesi şöyle özetlenebilir: "el-Buhârî'nin, sözlü kaynaklara değil, yazılı kaynaklara dayandığıdır."

Fuad Sezgin'in doçentlik tezinde Hadis İlmi'nin önemli konularından bazı- larını ele almış ve değerlendirmiştir. Tebliğimizde Hadis İlmi'nin konularından bazılarını ele almaya çalışacağız:

3.1. el-Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh*'inde Filolojik Mâhiyette Bazı Hatalar Olduğu Değerlendirmesi

Fuad Sezgin, el-Buhârî'nin Ebû Ubeyde'nin (ö. 210/825) izahlarını biraz de- ğiştirerek alması yüzünden meydana gelen bazı filolojik mahiyette yanlışlıklar yaptığını bunların bir kısmının önemli olduğunu vurgulamış ve hemen hemen hiç birisinin gözünden kaçmadığını ve bazen şiddetli tenkitler yaptıklarını ifade etmiş ve bazı örnekler sunmuştur.⁷⁶

"Bütün bunlardan başka, *Sahîh*'de, el-Buhârî'yi, kendisine sonradan izâfe edilen şartlardan uzaklaştıracak kadar kuvvetli deliller bulmak kâbildir." İfade- siyle filologların kitaplarından alıp uzun uzadıya düşünerek filolojik izahlar çı- karmağa çalıştığı keyfiyeti hemen hemen her sûrenin tefsirinde bazen de kitabın diğer fasıllarında müşahâde edilebileceğine işaret etmiştir.⁷⁷ Ancak şurası göz- den kaçırılmamalıdır. el-Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh*'ini te'lif ve tasnîf döneminde yararlandığı eserlerin bir listesini verme gibi bir gelenek olmadığı için dönemin- deki hocalarının ve diğer müelliflerin hadis cüzlerinden ve eserlerinden istifade etmesi tabii bir durumdur. Günümüzde ise bir yazarın, herhangi bir müellifin eserinden naklettiği bir fikri veya birkaç hususu müellifine isnad etmeksizin ve kaynak göstermeksizin akademik bir yayında kullanması intihâl olarak kabul edilmektedir.

3.2. *Sahîh*'in Telif Zamanının Tespit Edilememesi Değerlendirmesi

Fuat Sezgin, el-Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh*'ini ne zaman te'lif ettiğini tes- pit edemediği ile ilgili tespiti şöyledir: "Buhârî'nin *Sahîh*'ini hangi tarihte telif

⁷⁵ İbrahim Horoz Matbaası, İstanbul, 1956. 2. Baskısı, OTTO Yayınları, Ankara, 2015.

⁷⁶ Sezgin, Fuad, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 149-152.

⁷⁷ Sezgin, Fuad, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 149-152.

ettiğini bilmiyoruz. Umumiyetle *et-Târihu'l-Kebîr*'ini⁷⁸ ve muhtelif mevzulara dair küçük hacimli kitaplarını te'lifinden sonra *Sahîh*'iyle meşgul olduğunu tahmin ve bunu 16 senede, kaynaklarını birlikte taşımak suretiyle muhtelif ülkelerdeki seyahâtları esnasında meydana getirdiğini biliyoruz. Te'lifinin tarihi hakkında biraz şüphe ile göz önüne alınması gereken bir habere mâlik bulunuyoruz. Şöyle ki, el-Buhârî, kitabını teliften sonra, şeyhlerinden Yahyâ b. Maîn (ö. 233/848), Ali b. el-Medinî (ö. 235/850) ve Ahmed b. Hanbel'e (ö. 241/855) arz ettiği ve onların da 4 hadis müstesna hepsini sahih buldukları rivayet olunur. Adı geçen şeyhlerin ölüm tarihleri göz önünde bulundurulursa *Sahîh*'in te'lifinin en aşağı 233/848 senesinden evvel olması gerekiyor. Bu tarih ve el-Buhârî'nin -kendisinden rivâyet edildiğine göre- bütün kitaplarını, 3 defa yeni baştan ele aldığı kabul edilecek olursa, vefatına kadar geçen yirmi sene gibi bir zaman zarfında *Sahîh*'inde bazı değişiklikler yaptığı tabii olarak hatırlanır ve hiç şüphesiz ki, bize kadar gelen ve gelmeyen rivâyetlerin bu geçen zamanın hangi yıllarına rastladığının tayini meselesi ehemmiyet kesp eder.⁷⁹

3.3. *Sahîh*'in Nüshalarında Bir Birlik Olup Olmadığı Tespitinin Değerlendirilmesi

Fuad Sezgin, el-Buhârî'nin *Sahîh*'inin nüshalarındaki 1-2 asır geçmeden meydana gelen farklarla ilgili şu tespitlerde bulunmuştur: "Müellifinden 90.000 kişinin dinlediği rivayet edilir. Kitabın nâil olduğu râğbetin mübâlağalı bir ifadesi olan bu rakamla tabiatıyla, hepsi metni sahih bir şekilde rivâyete muktedir olan râvîler kastedilmemektedir. Nitekim müellifi takip eden asır, bunların arasından, râvî olarak kabul edilen 1000 kişiden ancak 5'inin ismini muhafaza edebilmiştir.⁸⁰ el-Buhârî'nin vefatından bir asırdan pek fazla olmayan bir zaman sonra kitabını şerhe teşebbüs eden el-Hattâbî (ö. 388/998) metnin ancak iki rivayetinden faydalanma imkânını bulabilmişti. Keza, Mağribin hadis muhiti ancak kitabın iki rivayetini görebilirdi. el-Firebrî (ö. 320/932), en-Neseffî (ö. 294/907), en-Nesevî

⁷⁸ et-Târihu'l-Kebîr, I-VIII, Dâiretu'l-Meârifî'l-Osmâniyye, Haydarâbâd, 1360/1941.

⁷⁹ Sezgin, Fuad, Buhârî'nin Kaynakları, s. 169.

⁸⁰ "Buhârî, kendilerinden hadis yazdığı muhaddislerin sayısının 1080 olduğunu söyler (ez-Zehebî, A'lâmu'n-Nubelâ', c. XII, s. 395). Tek nüshası İrlanda'da bulunan (Chester Beatty, nr. 5165/1, 11 varak) İbn Mende'ye (ö. 395/1005) ait Tesmiyetu'l-Meşâyihi ellezîne Yervî anhum el-İmâm Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî adlı eserde, el-Buhârî'nin el-Câmiu's-Sahîh'te rivayette bulunduğu hocalarından 309 muhaddisin adı, yaşadıkları şehirler ve ölüm tarihleri verilmektedir. (A. J. Arberry bu risâleyi tanıttıktan sonra söz konusu muhaddislere ait listeyi İngilizce olarak yayımlamıştır. Ancak el-Câmiu's-Sahîh'teki rivayetlerin el-Buhârî'nin derlediği yüz binlerce hadisin pek az bir bölümünü teşkil ettiğini de gözden uzak tutmamalıdır. Meşhûr talebesi Firebrî, el-Câmiu's-Sahîh'i el-Buhârî'den 90.000 talebenin dinlediğini söylemektedir. En tanınmış diğer talebeleri ise İmam Müslim, et-Tirmizî, Ebû Hâtim, Ebû Zur'a er-Râzî, Muhammed b. Nasr el-Mervezî, Sâlih Cezere, İbn Huzeyme gibi muhaddislerdir." Bkz. Muhammed Mustafa el-Azamî, "Buhârî Muhammed b. İsmail", DİA, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, TDV Yayınları, İstanbul, 1992. c. VI, s. 375.

(ö. 290/903), el-Pezdevî (ö. 329/941) ve el-Mehâmîlî (ö. 330/942)⁸¹ diye marûf olan bu râvîlerden ilk ikisi şu veya bu muhitte münferid bir şekilde bulunan diğer rivâyetleri oldukça erken bir devirde unutturmuşlardı. Bunların da birincisi hassaten el-Buhârî metninin müteâkib nesillere intikâlinin yegâne rivâyeti olmak imtiyâzını kazanmıştı. İlk asırlarda, zaman zaman hadis musannefâtını müteâkiben mütemmim eserler ortaya koyan otoriteler tarafından, diğer rivâyetleri tercih edildiği halde, el-Firebrî rivâyeti -öğrenebildiğimize göre- altıncı asırdan itibaren, el-Buhârî'nin kitabıyla alakalı hemen hemen bütün etütlerin istinâd ettiği yegâne metin olarak kalmıştır.”⁸²

Fuad Sezgin, el-Firebrî nüshasının da günümüze kadar nasıl geldiğini kronolojik olarak kıyaslama bilgisinden mahrum olduğumuzu da şöyle beyan etmiştir: “Maalesef, bize kadar gelmeyip karakterini dolayısıyla öğrendiğimiz rivayetlerle, elimizde bol bol bulunan el-Firebrî rivayetinin aynı zamanda kronolojik cepheden mukâyesesini yapma imkânını verecek böyle bir bilgiden mahrum bulunuyoruz.”⁸³

el-Buhârî'nin *el-Sahîh*'inin rivâyetleri üzerinde oluşan filolojik çalışmaların da el-Firebrî rivayetinin muhtelif kolları üzerinde yapıldığını Fuad Sezgin'in yaptığı araştırmada İstanbul kütüphanelerinde muhafaza edilen *el-Sahîh*'inin 500

⁸¹ el-Buhârî'nin el-Câmiu's-Sahîh'inin nüshaları hakkında Bkz. Abdolvahap Özsoy, Buhârî Nüshaları ve Nüsha Farklılıklarının Mâhiyeti Üzerine, Fenomen Yayıncılık, Kayseri, 2016.

⁸² Sezgin, Fuad, Buhârî'nin Kaynakları, s. 168. Arafat Aydın ve Ali Albayrak, el-Buhârî'nin el-Câmiu's-Sahîh'inin diğer bir nüshası olan Ebû'l-Fedâil Radiyyuddîn Hasen b. Muhammed b. Hasen es-Sagâni (ö. 650/1282) nüshası ile ilgili olarak şu tespitleri yapmışlardır: “Uzun soluklu bir projenin önemli bir ayağı olan bu çalışma, Topkapı Sarayı Müzesi ve Süleymaniye kütüphaneleri başta olmak üzere İstanbul ve Anadolu'daki diğer yazma eser kütüphanelerini de içine alan geniş kapsamlı bir taramaya dayanmaktadır. Türkiye kütüphanelerinde kayıtlı 1500'ü aşkın Sahîh-i Buhârî nüshasını kapsayan bu taramalarımız esnasında, el-Câmius-Sahîh'in en önemli nüshalarından biri olarak kabul edilen Radiyyüddîn es-Sagâni'nin Sahîh-i Buhârî nüshasının yirmiden fazla kopyası (fer') tespit edilmiştir. Hakkında daha önce müstakil bir çalışmanın yapılmamış olması ve mevcudiyeti konusunda belirsizliğin söz konusu olmasından dolayı bu mühim nüsha, bu çalışmaya konu teşkil etmiştir. el-Buhârî'nin diğer önemli nüshalarından biri olarak kabul edilen Yûnîni (ö. 701/1302) nüshası ve bu nüshanın Bulak'ta yapılan baskısı hakkındaki tetkik ve değerlendirmelerimiz ise bahsi geçen projenin bir başka kolu olarak “Sahîh-i Buhârî Nüshalarına Dair Yeni Bulgular Bulak Baskısı Yûnîni Yazmaları ve Abdullâh b. Sâlim el-Basrî Nüshası” adıyla makale olarak yayımlanmıştır. (Arafat, Aydın ve Albayrak, Ali, “Sahîh-i Buhârî Nüshalarına Dair Yeni Bulgular: Bulak Baskısı, Yûnîni Yazmaları ve Abdullâh b. Sâlim el-Basrî Nüshası” İslâm Araştırmaları Dergisi, 2016 sayı: 35, s. 1-39). Aydın, Arafat, ve Albayrak, Ali, Sahîh-i Buhârî Nüshalarına Dair Yeni Bulgular II es-Sagâni Nüshası ve Türkiye Kütüphanelerindeki Yazmaları, Hadis Tetkikleri Dergisi, 2016, c. XIV, sayı: 1 s. 8-9. Türkiye kütüphanelerinde kayıtlı, sayısı 1500'ü aşan Sahîh-i Buhârî nüshasını incelemeye tabi tuttuğumuz geniş kapsamlı taramalarımız neticesinde es-Sagâni'nin Sahîh-i Buhârî nüshasının 20'den fazla yazması tespit edilmiştir. Belli başlı özellikleriyle dikkat çekenlerinin tanıtılacağı bu başlıkta öncelikle ifade edilmelidir ki bu nüshalar içerisinde es-Sagâni'nin kendi nüshası (asıl) bulunmamaktadır. Tamamı kopya (fer') nüshalar olan bu yazmaların bir kısmı iki veya 4 cilt hâlinde çoklu ciltlerden oluşmakta, önemli bir kısmı ise tek bir ciltte toplanmış Buhârî nüshalarıdır. Aydın, Arafat, Sahîh-i Buhârî Nüshalarına Dair Yeni Bulgular II es-Sagâni Nüshası ve Türkiye Kütüphanelerindeki Yazmaları, c. XIV, sayı: 1, s. 33.

⁸³ Sezgin, Fuad, Buhârî'nin Kaynakları, s. 169.

nüshası içinde Neseî (ö. 294/907) rivayetine rastlayamamasını⁸⁴ göz önünde bulundurduğumuzda onun bu konudaki tezinin doğruluğunu kabul etmemiz kaçınılmaz olmaktadır.

3.4. *el-Câmiu's-Sahîh*'in Asıl Metninin Son Şeklini Nasıl Aldığı İle İlgili Mülâhazaları

Fuad Sezgin, *Buhârî* metninin, râvilerine, son şeklini almış bir nüsha halinde mi yoksa karma karışık bir müsveddesiyle mi intikâl ettiği? Meselesi dahi bir münakaşa konusu olduğuna işaret ederek bu hususta bazı deliller ileri sürmüştür: “el-Firebrî kolunun ikinci dereceden râvisi Ebû Zerr al-Herevî (ö. 434/1043)⁸⁵ el-Firebrî ile kendi arasındaki râviden ibaret bulunan şeyhi Ebû İshâk el-Mustemlî'nin (ö. 374/984): “Buhârî'nin kitabını Muhammad b. Yûsuf el-Firebrî'nin yanında bulunan aslından istinsâh ettim, nihâî şeklini almamış, bazı yerlerinin boş bırakılmış olduğunu, bazı bâblarda bir şey bulunmadığını, bazı hadislerin, kendilerine has bâblarına nakledilmiş olduğunu gördüm, bunların bazılarını bazılarına ilâve ettik.” dediğini rivayet eder. Bu sözü nakleden Ebû'l-Velîd el-Bâcî (ö. 474/1081): “Sözün doğruluğunu şu da gösteriyor ki, Ebû İshâk, Ebû Muhammed, Ebû Heysem ve Ebû Zeyd, nüshalarını aynı asıldan istinsâh ettikleri halde rivayetlerinde takdîm, te'hir vardır. Bu da onların her birinin her hangi bir yerdeki bir hâmişi veya -kitaba yerleştirilmek üzere- eklenmiş bir kâğıdın muhtevasını kendi takdirlerine göre kitabın yerine yerleştirmiş olmalarından ileri geliyor.” Demektedir. *Sahîh*'in el-Firebrî yanında bulunan ilk aslının pek karışık olduğu hususunda- kitabı bizzat ilk râvisinden istinsâh eden Mustemlî'den rivayet olduğuna göre- her hangi bir şüpheye düşmemek icap ediyor. Şârihlerden İbn Hacer (ö. 852/1448) metindeki karışık bâbların izahında sık sık bu habere iltica ettiği halde, (Muhammed b. Ahmed) el-Kastallânî (ö. 686/1287) kitabın, müellifin huzurunda okunduğunu ve her halde ancak müretteb ve muntazam bir şekilde

⁸⁴ Sezgin, Fuad, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 169.

⁸⁵ *Sahîh-i Buhârî*'yi Buhârî'nin talebesi ve en önemli râvisi Firebrî'nin üç tanınmış öğrencisinden okumuş olması ve onlara ait 3 nüshadan bir nevi tenkitli nüsha meydana getirerek onu Mekke'de hac mevsiminde yıllarca okutması kendisine ve nüshasına büyük şöhret kazandırdı. Bu hizmeti sebebiyle *Sahîh-i Buhârî*'nin üçüncü nesil râvileri içinde en önemlisi sayıldı. *Sahîh-i Buhârî*'nin güvenilir tenkitli bir metnini elde etmek isteyen Ali b. Muhammed el-Yûnîni (ö. 701/1302), kendisine kadar gelen pek çok nüshayı göz önüne alarak bunları dört gruba ayırdı. “He” rumuzuyla zikrettiği Ebû Zer nüshasını bu dörtlü gruptan biri kabul etti. İbn Hacer el-Askalânî, daha eski nüshalara sahip olduğu halde Ebû Zer nüshasını Fethu'l-Bârî adlı şerhine esas aldı. Pek çok hadis talebesi bu önemli hadis kitabını Ebû Zer'den dinlemek için Mekke'ye gelirdi. Ölümünden sonra *Sahîh-i Buhârî* nüshasını Mekke'de okutan oğlu Ebû Mektûm İsâ b. Ebî Zer, eseri kendisinden iki defa okuyup Endülüslülere rivayet eden Ebû Abdillâh İbn Manzûr, Ebû'l-Velîd el-Bâcî, İbn Dilhâs, Şeyhülkurrâ İbn Şüreyh ve Ebû Sâlih el-Müezzîn ona talebelik ettiler. İbn Abdilber en-Nemerî ile el-Hatîb el-Bağdâdî de kendisinden icâzet yoluyla rivayette bulundular.” Bkz. Kandemir, M. Yaşar “Ebû Zer el-Herevî”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, TDV Yayınları, İstanbul, 1994. c. X, s. 270.

bulunduğunu, intizamsızlığın ilk müsveddeye değil daha sonraki rivayetlere râcî olduğunu söyleyerek itiraz etmektedir.”⁸⁶

Fuad Sezgin, el-Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh*'inin asıl metnini oluşturan nüshasının kendi el yazısıyla ortaya çıkan nüsha mı yoksa onun kâtibinin istinsâh edip el-Buhârî'nin tashîh ettiği nüshası mı? Olduğu konusunda şu tespitleri yapmıştır: “Burada karşımıza yeni meseleler çıkmaktadır. el-Buhârî'nin kitabının aslından maksat nedir? Bizzat el-Buhârî'nin el yazısıyla olan nüsha mıdır? Yoksa Buhârî'nin kâtibi tarafından istinsâh olunup el-Buhârî tarafından zamanla tashîh edilmiş bulunan nüsha mıdır veya müstensih tarafından istinsah edilmiş olup, el-Firebrî tarafından el-Buhârî'nin huzurunda okunan ve icâzeti alınan ve ikinci defa yani Buhâra'da 252 senesinde bir daha okunuşunda ilk okunuştan sonra geçen dört sene zarfında bizzat Buhârî tarafından metinde meydana getirilen değişikliklerin neticesinin nakledildiği el-Firebrî'nin nüshası mıdır? Muâsır âlimlerden biri el-Buhârî'nin kitabının “aslı” tabirinden, el-Buhârî'nin el yazısıyla olan nüshasının, râvilerin yanında bulunduğunu anlayıp elimizdeki metnin veya beşinci asırda mevcut bir nüshasına dayanan metnin böyle bir menşeden geldiğini ve binnetice *Sahîh*'in bize sâlimen noksansız bir şekilde ulaştığını ifade eder. Yukarıda adı geçen el-Firebrî nüshasından gelen ve dolayısıyla bu nüshanın hususiyetlerini muhafaza eden eski nüshaların muhassalası mahiyetinde bulunan Yûninî edisyonu, müteâkib, nesillere el-Buhârî'nin müellifin elinden çıkan müsveddesi vasıtasıyla değil, kâtibinin nüshası olduğunu gösteren delilleri muhafaza etmektedir. Bir kaç yerde kitabın râvisi el-Firebrî, el-Buhârî'nin kâtibi (varrâkı) Ebû Ca'fer Muhammad b. Ebi Hâtim vâsıtasıyla el-Buhârî'den bazı şeyler nakletmektedir. Bütün bunlardan anlaşıldığına göre, el-Firebrî, Buhârî'ye, varrâkı Ebû Ca'fer tarafından istinsâh edilen bir nüshayı okumuş ve rivayet hakkını almıştır. Bu ihtimale göre de mevzu bâhis nüshadaki birçok hâşiye ve ilâveler de, ikinci sefer el-Firebrî tarafından el-Buhârî'ye 252/866 senesinde okunurken veya el-Buhârî'den dinlenirken meydana gelen değişikliklerdir. Esasen el-Buhârî'nin, imlâ meclisleri teşkil edip kitaplarını yazdığını hassaten bu kâtibinin hiç bir zaman yanından ayrılmayıp onun imlâ işiyle meşgul olduğunu biliyoruz.”⁸⁷

3.5.*el-Câmiu's-Sahîh*'in Semâ' Kaydı İle İlgili Mülâhazaları

Fuad Sezgin, el-Buhârî'nin *el-Sahîh*'inin rivâyetleri konusunda gösterilen itibarın *Sahîh*'i dinleyen meşhur râvîlerinin ne zaman dilediğinin tespitinde detaylı bir bilgiye ulaşamadığını konusunda şu değerlendirmelerini kaydedelim: “Meşhur râvîlerinin el-Buhârî'den ne zaman dinlemiş olduklarının tayini meselesi gerekli âlâkayı bulamamıştır. el-Buhârî'nin muhtelif memleketlerde geçen -bir dereceye kadar ma'lum-yıllarıyla meşhur râvîlerin bulundukları yerlerin bir

⁸⁶ Sezgin, Fuad, Buhârî'nin Kaynakları, s. 169.

⁸⁷ Sezgin, Fuad, Buhârî'nin Kaynakları, s. 169.

arada mülâhazasından çıkarılabilecek neticelerden de mahrumuz. Zira kaynaklar bu râvilerin hayatları hakkında fazla bir bilgi vermemektedir. Bu hususta sadece bildiğimiz şey, el-Firebrî'nin bir defa Firebr'de 248/862 senesinde bir defa da Buhârâ'da 252/866 senesinde Buhârî'den *Şahih*'i dinlemiş olmasıdır. Bu, dört senelik fasıla ile vuku bulan iki semâ' arasında el-Buhârî'nin kitabının metninde ne gibi değişiklikler yapıp yapmadığı- şayet yapmışsa bunların nelerden ibaret olduğu ve el-Firebrî tarafından nasıl tespit edildiği, şayet ikinci "semâ" da bazı değişiklikler varsa bunları ilk semânın esasını teşkil eden metinler üzerinde tesbit mi ettiği yoksa ikinci sema' için ayrı bir nüsha mı kullandığı? hususunda -müracaat edebildiğimiz- kaynaklar bir şey muhâfaza etmemektedir. el-Buhârî'nin rivayetleri etrafında toplanan birçok malûmata rağmen, metinde mevcut birçok müşkillerin halli bu istifhamların cevaplandırılmasına bağlıdır. Kitap şerhlerinden dolayısıyla topladığı malzeme ise tatminkâr bir halle ulaştırmaktan çok uzaktır ve burada söylenecek söz bir tahminin hududunu aşamayacaktır. Diğer râvîlerin semâ' tarihleri hakkında, el-Firebrî'den evvel mi yoksa daha sonra mı el-Buhârî'den dinledikleri? hususunda aydınlatıcı her hangi bir bilgiye sahip bulunmamaktayız."⁸⁸

3.6. Muallak Hadislerinin Rivayet Hakkını Elde Edemediği Hadislerden Müteşekkil Olduğu İddiası

Fuad Sezgin, *el-Buhârî'nin Kaynakları* adlı eserinde rivayet ettiği muallak⁸⁹ hadislerle ilgili görüşünün onun eserindeki bütün hadisleriyle ilgili değerlendirmesinin isâbetli olmadığı ve abartılı olduğuyla ilgili olarak Ali Albayrak şu değerlendirmeyi yapmıştır: "Sezgin'in: "el-Buhârî'nin hadisleri bâblara göre tasnîf ederken önceki kaynaklara tâbi olduğu" şeklindeki değerlendirmesinin abartılı bir genelleme olduğunu açıklarken daha somut mukâyeselere yer verilmiş ve bu konunun özü olan 'bâb tasnîfinin gelişimi' meselesi ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştır. "*Sahih*"teki muallak rivayetlerin, rivâyet hakkı elde edilememiş kitaplardan doğrudan nakledilenler anlamına geldiği" iddiasını ele alırken de bunun sadece küçük bir miktar için geçerli olabileceği ifade edilip *Sahih*'teki bütün muallak rivayetleri aynı düzeyde değerlendirmenin yanlış olduğu üzerinde ayrıntılı olarak durulmuştur."⁹⁰

⁸⁸ Sezgin, Fuad, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 170.

⁸⁹ Muallak hadis şöyle tanımlanmıştır: "Senedin baş tarafından (müellif tarafından) bir veya sırasıyla daha fazla râvî atlanarak, zikredilmeyerek üst taraftaki râvîden rivâyet edilmiş olan hadis, müellifin yalnız şeyhinin ismini zikretmeyip atlaması halinde müdellesten tefrik için bunun gizli değil vâzih olması gerekir... Örnek olarak el-Buhârî'nin şu rivâyeti zikredilebilir. Behz> Babasından> Dedesinden> Nebî'nin (s.a.s.) şöyle buyurduğunu rivayet etmiştir: 'Allah kendisinden utanılmaya insanlardan daha layıktır. (el-Buhârî, Muhammed b. İsmail, el-Câmiu's-Sahîh, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992. Gusl, 20.) Aydınli, Abdullah, Hadis İstılahları Sözlüğü, Timaş Yayınları, İstanbul, 1987. s. 102.)

⁹⁰ Albayrak, Ali, Fuad Sezgin'in "Buhârî'nin Kaynakları" Kitabı Üzerine Değerlendirmeler, s. 99.

Fuad Sezgin, Tahammulu'l-İlm açısından el-Buhârî'nin hangi yöntemi seçtiğinin daha sonraki asırlarda net olan bilgiler elde etmelerinin zor olduğunu buna rağmen birçok muhaddisin kitabında ehemmiyetli bilgiler bulunduğunu ifade etmiş, *el-Câmiu's-Sahîh*'inde musned rivayet etmesi gerekirken muallak hadisler naklettiğini de şöyle zikretmiştir: “el-Buhârî'nin “Kitâbu'l-İlm” adını vermiş olduğu kısımda muhtelif bâblar hâlinde Tahammulu'l-İlm'in muhtelif şekillerini tespiti çalışmıştır. Fakat kitabının mezkûr kısmında mevzu bâhis meselede daha evvelki birçok muhaddislerin mezhebi hakkında ehemmiyetli denecek derecede bir bilgi bulunmasına rağmen kendi kitabında, neyi tercih ettiğini? Vâzıh olarak öğrenmek kâbil değildir. Daha sonraki asırlarda onun Tahammulu'l-İlm'deki mezhebinden bahsetmek isteyenler, *Sahîh*'inde vermiş olduğu materyalden vâzıh neticeler çıkaracak kadar faydalanamamışlardır. “Umumiyetle musned hadisler îrâd etmesi lazım gelen kitabında bol bol muallak haberler ileri süren el-Buhârî'nin, Kitâbu'l-İlm” diye ayırmış olduğu faslında, geniş çapta hocası Ebû Bekr Abdullah b. ez-Zubeyr el-Humeydî'nin (ö. 219/834) *Kitâbu'n-Nevâdir*'inden faydalandığı anlaşılmaktadır.”⁹¹

Talat Koçyiğit, el-Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh*'indeki ta'likleriyle ilgili olarak İbn Hacer el-Askalânî'nin (ö. 852/1448) şu yorumuna yer vermiştir: “Ta'liklerin hükmüne gelince, el-Buhârî'nin, isnâdında hazfettiği râviler arasında sikât olanlar yanında zabt ve nakil yönünden, ortaya koyduğu şartların derecesine ulaşmayan fakat yine de sikât olan kimseler bulunabilir. İsimleri hazf olunan râviler eğer sikâtta iseler, bu takdirde talîk, o hadisin veya manasının, kitabın bir başka yerinde tam ve muttasıl isnâdla nakledildiğine delâlet eder. İkinci defa zikredilmek gerektiği zaman isnadında ihtisâr yapılmıştır. Ta'likin diğer sebepleri arasında, hadis bir şeyhten semâ' yolu ile alınmış olsa bile şeyhin tedlisle tanınması veya hadisin mevkûf olması da zikredilebilir.”⁹²

3.7. Garîbu'l-Hadîs'te Kaynağı Abdullah b. Abbâs ve Mucâhid'in Tefsirleri Olduğu İddiası

el-Buhârî'nin, garip kelimelerin izahında Abdullah b. Abbâs'dan (ö. 68/687) sonra geniş çapta faydalanmış olduğu Mucâhid'in (ö. 103/721) *Tefsîri*'nin sıhhati hemen hemen bütün alâkalılarca kabul edilmiş, İmâm el-Buhârî ve diğer birçok muhaddislerin ondan faydalandıkları sık sık ifade olunmuştur.”⁹³ Demesine rağmen bu hususu vuzûha kavuşturucu herhangi bir örnek vermemiş olması da iddiasının temellendirilmesinin yetersiz kaldığını ortaya koymaktadır.

Fuad Sezgin: el-Buhârî'nin kullandığı, ik'a kelimesinin izahı için kullandığı ifade, daha ziyâde, Ebû Ubeyde (ö. 210/825) tarafından Ashâbu'l-Hadîs'e tercih

⁹¹ Sezgin, Fuad, Buhârî'nin Kaynakları, s. 23-24.

⁹² Koçyiğit, Talat, Hadîs Usûlü, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1967, s. 121.

⁹³ Sezgin, Fuad, Buhârî'nin Kaynakları, s. 123.

edilen filolog Ubeyd'in tefsîrine tetâbuk etmektedir. Ğarib al-Hadîs bakımından el-Buhârî'ye geniş mikyâsta Ebû Ubeyd b. Sellâm (ö. 224/838) ve bir dereceye kadar an-Nadr b. Şumayl (ö. 203/818) müessir olmuş olduğunu" ifade etmiş olmasına rağmen görüşünü bizzat el-Buhârî'nin eserinden örnekendirme yoluna gitmemiş, İbn Hacer el-Askalânî'nin (ö. 852/1448) *Ta'liku't-Ta'lik*'i ve *Fethu'l-Bârî*'si⁹⁴ üzerinden delillendirme yolunu seçmiştir.⁹⁵

3.8.el-Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh*'inde Râvîlerin Hadislerini Kabûl Şartları

Fuad Sezgin, el-Buhârî (ö. 256/870) ve Muslim'in (ö. 261/875) *el-Câmiu's-Sahîh*'lerinin muhtevasına uymayan bazı şartları el-Hâkim en-Nisâbü'rî'nin (ö. 405/1014) ilave ettiğini şöyle ifade etmiştir: "Muhteva ve mâhiyetiyle uzlaştıramayacak olan bir takım şartlar-yani kitabın telifinde musannıfı tarafından ittihaz olunmuş ve daima sâdık kalınmış prensipler- izafe edilir. el-Buhârî'nin kitabıyla birlikte diğer meşhur hadis musannefâtının da mefrûz şartları mevzu bâhsedilir. Bilindiğine göre, bu şartları ilk defa mevzû-bahis edip "*Şurûtu'l-Eimme fî'l-Kiraa ve's-Semâ ve'l-Îcâze*" adıyla müstakil bir eser meydana getiren kimse Ebû Abdillâh b. Mende (ö. 395/1005) olmuştur. Daha sonra, Muhammed b. Tâhir el-Makdisî (ö. 507/1113) meşhur altı hadis musannıflarını kasdederek *Şurûtu'l-Eimmeti's-Sitte*⁹⁶ Ebû Bekr el-Hâzîmî (ö. 584/1188) de İbn Mâce'yi (ö. 273/886) bir tarafa bırakıp «*Şurûtu'l-Eimmeti'l-Hamse*»⁹⁷ adlı birer risâle meydana getirmişlerdir. İlki hakkında fazla bir bilgiye sahip olmadığımız bu risâlelerden, bize kadar gelmiş olan son ikisi, müelliflerinin, mevzu bâhis ettikleri hadis mecmualarını en dakîk şartların çerçevesinde mülâhazaya değil, onlara gelişi güzel bir şekilde izafe edilmiş olan bu adları münakaşa ve izafe edilmiş bulundukları kitapların muhtevasına uygun olmadığını ispata çalıştıklarını göstermektedir. Bu her iki risâlenin muhtevasından anlaşıldığı veçhiyle, el-Buhârî ve Muslim'e, kitaplarının muhtevasına uygun olmayan şartları ilk defa izafe eden kimse el-Hâkim en-Nisâbü'rî olmuştur. Ona göre, gerek el-Buhârî ve gerekse Muslim, kitaplarında, ancak kendilerine asgarî iki şer ikişer veya daha fazla, Peygamber'e kadar râviler zinciriyle giden hadisleri almışlardır. Yani, bir hadisi kitaplarına sokmak için onun en aşağı iki senedinin bulunmasını şart koşmuşlardır."⁹⁸

⁹⁴ Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî (nşr. Dâru'l-Ma'rife), I-XIII, Beyrut, 1379.

⁹⁵ Sezgin, Fuad, Buhârî'nin Kaynakları, s. 125.

⁹⁶ Ebû'l-Fazl Muhammed b. Tâhir el-Makdisî, Şurûtu'l-Eimmeti's-Sitte, Mektebetu'l-Kudsî, Kâhire, 1357 (terc. İbrahim Canan, "Kütüb-i Sitte İmâmlarının Hadîs Kabûlündeki Şartları", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Prof. Dr. M. Tayyîb Okıç Armağanı, s. 299-315).

⁹⁷ Ebû Bekr Muhammed b. Mûsâ el-Hâzîmî, Şurûtu'l-Eimmeti'l-Hamse, (tah: Muhammed Zâhid el-Kevserî), Matbaatu't-Terakkî, Şâm, 1346.

⁹⁸ Sezgin, Fuad, Buhârî'nin Kaynakları, s. 193-194.

Muhammed b. Tâhir Makdisî de (ö. 507/1113): Fuad Sezgin'in el-Buhârî'nin hadislerini hangi şartlara uygun olup olmadığına bakarak seçtiğiyle ilgili beyanı Fuat Sezgin'in bu husustaki tezini doğrular mahiyettedir: "Eğer şöyle denecek olsa: "Bu altı imâmdan yani, Buhârî, Muslim, Ebû Dâvûd, et-Tirmizî, en-Nesâî ve İbn Mâce'den her biri diğerinin yazdığına tıpatıp uygun olmayıp, bazı fazlalıklar ve noksanlıklar ihtivâ etmektedir. Acaba bunların hepsi sıhhat noktasından aynı değerde midir, yoksa aralarında fark var mıdır? Diye sormuş ve bu soruya şöyle cevap vermiştir: "Bağdât'ta bazı hadîşçiler bana, bu imâmlardan her birinin kendi kitâbını te'lîfte aradığı şartları sordu. Onlara verdiğim cevâbı noksansız olarak zikrediyorum. Dedim ki: "Bilmiş ol ki, el-Buhârî ve Muslim ve onlardan sonra zikrettiğimiz diğer imâmların hiç birinden: "Ben kitâbımda tahrîc edeceğim hadîsler için şu şartları arıyorum." diye bir söz nakledilmemiştir. Onların şartları, kitâplarının incelenmesiyle bilinir. İyi bir tetkîkten sonradır ki bunlardan her birinin hadîs kabûlünde ta'kip ettiği şartlar ortaya konabilir..."⁹⁹

3.9. Tedvîn ve Tasnîf Hakkında Ignaz Goldziher'in Düşüncelerinin Tahlîli

Oryantalistlerin Hadis ve Sünnet'in tedvîn ve tasnîf dönemleriyle ilgili ilmî temellerden yoksun olarak tedvîn dönemiyle tasnîf dönemini aynı dönemlermiş gibi mütalaalarının yersizliğine dair tedvîn için evvelu men devvene'l-hadis (hadisi ilk tedvîn eden) ve tasnif için ise evvelu men sannefe'l-hadis (hadisi ilk tasnîf eden) terimlerini kullanarak bu iki dönemin ayrı dönemler olduğunu, Ignaz Goldziher ve aynı görüşü savunanların ilmî dayanaktan yoksun olduklarına dair değerlendirmesini arz etmek istiyoruz: "Hadisin tedvîni mevzû bâhis edildiği zaman umumiyetle İbn Şihâb ez-Zuhrî (ö. 124/742) ilk müdevvin olarak gösterilir ve onun devrinin Emevî idâresinin Ömer b. Abdulazîz'in (ö. 101/719) hilâfetine rastlayan safhası hadis tedvîninin başlangıcı sayılır. Hadis Edebiyatının, terceme-i hâller münâsebetiyle, hadislerin nakil kâidelerinin izahında (tahammulu'l-ilm meselesinde), hulâsa muhtelif vesilelerle, yazılı kaynaklara ait verdiği haberler bu adı geçen devri böyle bir mebdde olmağa müsait gösteriyor. Hadislerin *sahîfe* adlı bir takım yazılı vesîkalara dayandığını göstermek hususunda selefi Sprenger'in (ö. 1310/1893)¹⁰⁰ mesaisini devam ettiren Goldziher (ö. 1339/1921)¹⁰¹,

⁹⁹ el-Makdisî, Şurûtu'l-Eimmeti's-Sitte, s. 10.

¹⁰⁰ "Çalışmalarıyla şarkiyatçılığın her alanında ilgi uyandıran Aloys Sprenger, İslâm Düşüncesi üzerine özgün görüşler ortaya koymuş, şarkiyatçılar kadar çağdaşı Müslüman düşünürleri de etkilemiştir. Bu alanda ona atfedilen ve en çok tartışılan görüş, İslâm Kültürünün temel yapıları arasında Kur'ân'dan sonra ikinci sırada kabul edilen Hadîs geleneğini reddetmiş olmasıdır." Erdem, İlhan, "Sprenger Aloys", DİA, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul, 2009. c. XXXVII, s. 421.

¹⁰¹ Mehmet Said Hatipoğlu'nun Goldziher'in hadislerle tarihî gerçekleri yeterince ortak mütelaâ ederek sonuca ulaşmadığı yanında olaylara tarafsız bakmadığını da ifade eden bir değerlendirmesini zikretmek istiyoruz: "Goldziher'in bazen kendisini otorite sayanları mahcup edecek

aksine İslâmî kaynaklar tarafından gösterilen ilk tedvin çağına takriben bir asır kadar geç başlatmak ve bu devri Zührî'den ilk *Musned* hadis kitaplarının meydana geldiği 3. asır başlarına kadar indirmek istiyor. Bu tedvîn işinin başlangıcına, kitabında ayırmış olduğu kısım ehemmiyetli bir yeri işgal eder. Hadislerin tedvîn devrini değiştirmek veya bir asır kadar tehir etmek için takip ettiği yol oldukça çetrefildir ve tezatları bizzat kitabında mevcuttur. Nedense bir defa tasavvur etmiş olduğu neticeye varmak için bazı garip izahları vardır. Bunun münakaşasına girişmeden evvel kaydedelim ki, Goldziher'in tezat olarak tasavvur ettiği ve dolayısıyla ortadan kaldırmağa çalıştığı iki ayrı menşe vardır. Bunlardan biri hadislerin tedvîni, diğeri ise hadislerin tasnîfidir. İslâmî kaynakların bu ikisi için ileri sürmüş oldukları tarif bâriz şekilde birbirinden ayrıdır. Birincisi için (evvelu men devvene'l-hadîs) (Hadîsi ilk tedvîn eden) ikincisi için (evvelu men sannefe'l-kutub) (Kitabı ilk tasnîf eden) tabirini kullanırlar. Birincisi ile hadislerin kitaplarda toplanmasını (tedvîn), ikincisi ile müdevven hadislerin muayyen bablara göre tasnîfini kast ederler. İşte kaynakların bu iki mebde için mevzu bâhsettiği tarih ayrıdır ve şüphesiz ki tedvîn tasnîften evveldir. Nasılsa Goldziher bu farka dikkat etmemiş yani tedvîn ile tasnîf devrini birbirinden ayırmamış ve dolayısıyla İslâmî kaynakların bu ikisi için farklı olarak gösterdiği iki tarih arasında bir teza-dın mevcut olduğunu farz etmiş, birini ortadan kaldırmağa çalışarak, tedvîne ait haberleri ve kaynaklarını zayıf addederek bu neticeye ulaşmıştır."¹⁰²

durumlara düşmesi, onun İslâmiyet'e dair kanaatlerini ilmî belgeler ve tarihî gerçeklerle yeterince destekleyememesinden kaynaklanmaktadır. Bunun çarpıcı örneklerinden biri, Hadis Tarihi'nin en büyük şahsiyetlerinden olan İbn Şihâb ez-Zührî'ye yönelttiği ithamdır. Hadislerin siyâsî gayelere hizmet için kullanıldığına inanan Goldziher'e göre Emevî Halifesi Abdülmelik b. Mervân (685-705), Mekke'de hüküm süren Abdullah b. Zübeyr'in oraya gidecek Suriyeliler'den biat alabileceğini düşünerek hacca gitmeyi yasaklamıştır. Mukabil bir tedbir olarak da hacca Kudüs'teki Kubbetü's-Sahrâ'ya çevirmenin çarelerini aramış ve Kâ'be etrafında yapılan tavafla Kudüs'ün mukaddes mekânında yapılacak tavafın şer'an aynı derecede makbul sayılabileceğine dair bir karar çıkarmıştır. Zührî de bir hadis uydurarak siyâsî sebeplerin gerektirdiği bu reformu haklı çıkarma işini üzerine almıştır. Bu hadise göre hacın Mekke, Medine ve Kudüs'te olmak üzere makbul olduğu üç mescid vardır." (Muhammedanische Studien, II, 35-36). Böyle bir düşüncenin Abdülmelik b. Mervân'a nisbetinin gerçeklik derecesi bir yana, bu teşebbüste Zührî'nin herhangi bir rolünün bulunması tarih bakımından mümkün değildir. Şöyle ki: Zührî'nin babası Abdullah b. Zübeyr'in yakın adamlarındandı. İbnü'z-Zübeyr'in 73'te (692) ortadan kaldırılmasından sonra Zührî ailesi malî sıkıntıya düşünce Zührî Şam'a gitmiş ve Abdülmelik'le görüşmüştür. Bu görüşmenin tarihini, Goldziher'in faydalandığı kaynaklar arasında yer alan Zehibî'nin Tezkiretü'l-Hufâz'ı "80 civarında" diye vermekte (c. I, s. 109-110), el-Buhârî'nin et-Târîhu's-Sağır'ı ise bunun için İbnü'l-Eş'as'ın isyan ettiği zamanı göstermektedir. (c. I, s. 217). Bu isyanın 81-84 (700-703) yılları arasında vukû bulunduğu bilinmektedir. Buna göre Zührî'nin Abdülmelik'le görüşmesi Abdullah b. Zübeyr'in öldürülmesinde sonra gerçekleşmiştir." Hatipoğlu, Mehmet S., "Goldziher İgnaz" DİA, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul, 1996, c. XIV, s. 103-104.

¹⁰² Sezgin, Fuad, Buhârî'nin Kaynakları, s. 11-12. Talat Koçyiğit ise bazı müsteşriklerin de kitâbet, tedvîn ve tasnîf ile ilgili değerlendirmelerinin kasıtlı olduğunu ve Hadis Edebiyatı'nın mevcûdiyetini inkâr ettiklerini ifade eden değerlendirmesine yer verelim: "Tedvîn, Hadîs kitâbetini de içine alan ve daha geniş bir yazma ve toplama faaliyetine delâlet eden bir isimdir. Tasnîf ise yazılı olarak toplanan hadislerin, konularına göre bâblar halinde ayrı ayrı tertip edilmesidir. Bu itibarla, Hadis kitâbeti olsun, tedvîn ve tasnîfi olsun, her üçünü de birbirinden ayırmak gerekir.

3.10. Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar Adlı Doçentlik Tezinin Kaynaklarından Bazıları

Fuad Sezgin'in kaynak olarak hem ilk el diyebileceğimiz Hadis Metinleri, Hadis Usûlü Hadis Tarihi ve İslam Tarihi kaynaklarına başvurmasının yanında müsteşriklerin eserlerine başvurmuştur. Bunlardan bazılarını zikretmek istiyoruz.

1. Mucâhid (ö. 103/721), *Tefsîr*¹⁰³
2. Ebû Ubeyde (ö. 210/825), *Mecâzu'l-Kur'ân*¹⁰⁴
3. Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm (ö. 224/838), *Ğarîbu'l-Hadîs*¹⁰⁵
4. Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî (ö. 256/892), *el-Câmiu's-Sahîh*¹⁰⁶
5. Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *et-Târîhu'l-Kebîr*¹⁰⁷
6. İbn Kuteybe ed-Dîneverî (ö. 276/889) *Te'vîlu Muhtelifi'l-Hadis*¹⁰⁸
7. Muhammed b. İsa et-Tirmizî (ö. 279/892) *el-Câmiu's-Sahîh*¹⁰⁹
8. Ebû'l-Fazl Muhammed b. Tâhir el-Makdisî (ö. 507/1113), *Şurûtu'l-Eimmeti's-Sitte*¹¹⁰
9. Ebû Bekr el-Hâzimi (ö. 584/1188), *Şurûtu'l-Eimmeti'l-Hamse*¹¹¹
10. Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî (ö. 748/1347), *Tezkiretu'l-Huffâz*¹¹²
11. İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1448), *Ta'liku't-Ta'lik*¹¹³

Nitekim bazı müsteşrikler, kitâbet, tedvîn ve tasnîf tabirleri arasındaki farka, belki de kasıtlı olarak, dikkat etmeksizin, musannaf eserlerin ortaya çıkış tarihleri hakkında kaynaklarda yer alan haberlere atıfla, bu eserlerden önce yazılı bir Hadis Edebiyatı'nın mevcudiyetini inkâr ve bu konuda gelen haberleri de tezkib etmeğe çalışmışlardır." Koçyiğit, Talat, Hadîs İstîlâhları, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1980, s. 307.

¹⁰³ Sezgin, Fuad, Buhârî'nin Kaynakları, s. 10.

¹⁰⁴ Sezgin, Fuad, Buhârî'nin Kaynakları, s. V; Bu konuda yapılan bir araştırma için Bkz. Akay, Ali, Ebû Ubeyde'nin Mecâzu'l-Kur'ân'ı ve Mecâzî Yorumları, İslâmî İlimler Dergisi, 2013, yıl: 8, c. 8, sayı:1, s. 183-206.

¹⁰⁵ Köprülü Ktb. nr. 455. Sezgin, Fuad, Buhârî'nin Kaynakları, s. XVII.

¹⁰⁶ Bulak, 1311, Sezgin, Fuad, Buhârî'nin Kaynakları, s. XVIII.

¹⁰⁷ Sezgin, Fuad, Buhârî'nin Kaynakları, s. 169. I-VIII, Dâiretu'l-Meârifî'l-Osmaniyye, Haydarâbâd, 1360/1941.

¹⁰⁸ Sezgin, Fuad, Buhârî'nin Kaynakları, s. 4; İbn Kuteybe ed-Dîneverî, Te'vîlu Muhtelifi'l-Hadis, (tah. Abdulkâdir Ahmed Atâ), Muessesetu'l-Kutubi's-Sekâfiyye, Beyrut, 1488/1989. (Hadis Müdafaası terc. M. Hayri Kırbaoğlu), 2. Baskı, Kayhan Yayınları, İstanbul, 1989.

¹⁰⁹ Bulak 1292; (tah: Ahmed Muhammed Şâkir, Muhammed Fuâd Abdalbâki, Yusuf Kemal el-Hût), Dâru'l-Fikr, Beyrut, Sezgin, Fuad, Buhârî'nin Kaynakları, s. XXIX.

¹¹⁰ Sezgin, Fuad, Buhârî'nin Kaynakları, s. 193.

¹¹¹ Sezgin, Fuad, Buhârî'nin Kaynakları, s. 193.

¹¹² 2. Baskı, I-IV, Haydarabad, 1334. Sezgin, Fuad, Buhârî'nin Kaynakları, s. XXVIII.

¹¹³ Ayasofya Ktb. nr. 472. Sezgin, Fuad, Buhârî'nin Kaynakları, s. XXVIII.

12. İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*¹¹⁴
13. Leone Caetani, (ö. 1353/1935), *Annali dell' Islam*¹¹⁵
14. Ignaz Goldziher (ö. 1339/1921), *Muhammedanische Studien*¹¹⁶
15. Ignaz Goldziher, *Die Zahiriten Ihr Lehrsystem und ihre Geschichte Beitræge zur Geschichte der Muhammedanischen Theologie*¹¹⁷
16. Carl Brockelman (ö. 1375/1956), *Geschichte der Arabischen Litteratur (GAL)*¹¹⁸
17. Carl Brockelman, *Geschichte der Arabischen Litteratur (GAL) Suplementband*¹¹⁹
18. Joseph Schacht (ö. 1388/1969), *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*¹²⁰

4. İslam Bilim Tarihine Katkısına Dair Yapılan Bazı Değerlendirmeler

Fuad Sezgin'in Konferansını dinleyenlerden ismini tespit edemediğimiz biri onun kitabının baş tarafına 02.01.2003 tarihinde şu satırları yazmıştır: "Bu değerli eseriyle sevdiğim-saydığım Sezgin Hoca'yı 02.01.2003'te Yunus Emre Salonunda İslam Bilim Tarihi (Matematik-Coğrafya-Haritalar) üzerine verdiği iki saati aşkın nefis konferansıyla daha yakından tanımak bahtiyarlığına erdim.

¹¹⁴ Bulak, 1301; Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, ts; Sezgin, Fuad, Buhârî'nin Kaynakları, s. XIX, 171.

¹¹⁵ Milano, 1905. Buhârî'nin Kaynakları, s. XVIII. 1905-1926 yılları arasında Milano ve Roma'da büyük boy 10 cilt halinde neşredilen eser Hz. Peygamber'in hayatı ile başlar ve hicretin 40. yılına kadar gelir. Eserin tamamı, İslâm Tarihi'nin bütününe ele alacak şekilde 25 cilt olarak planlanmıştı. Caetani, 1972-1973 yıllarında ofset baskısı yapılan bu en meşhur ve en hacimli eserini, bir komisyon halinde çalışan genç İtalyan araştırmacıların hicretin her yılı için İslâm kaynaklarından yaptıkları tercümelere dayanarak yazıyor, müsveddeleri de I. Guidi, H. Lammens, C. A. Nallino, J. Horowitz, C. H. Becker, G. Levi della Vida gibi şarkiyatçılara gönderip onların görüşlerini aldıktan sonra gerekli düzenleme ve değişiklikleri yaparak son şeklini veriyordu. Eserin dikkat çeken en önemli özelliği çok zengin bir malzemeye sahip oluşudur. Kitabın tamamı (İstanbul, 1924-1927 yılları arası) Hüseyin Cahit (Yalçın) tarafından Türkçeye tercüme edilmiş,) ancak sadece hicretin 12. yılına kadar olan kısmı İslâm Tarihi adıyla yayımlanmıştır (I-X, İstanbul 1924-1927). Şakiroğlu, Mahmut H, "Caetani Leone" DİA, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul, 1992, c. VI, s. 544.

¹¹⁶ Theil, 1-2. Halie, 1890. Sezgin, Fuad, Buhârî'nin Kaynakları, s. XIX. 1971 yılında State University of Newyork Press tarafından, 2006'da da Transaction Publishers tarafından yayınlanmıştır. (ed. S. M. Stern) Rouledge tarafından 2017 yılında Newyork'ta neşredilmiştir. Goldziher'in diğer bir eseri Vorlesungen über den Islam, Heidelberg, 1963.

¹¹⁷ Leipzig, 1884. Sezgin, Fuad, Buhârî'nin Kaynakları, s. XIX.

¹¹⁸ Leiden, 1943-1949. Sezgin, Fuad, Buhârî'nin Kaynakları, s. XVIII. Târîhu'l-Edebi'l-Arabî, (çev. Abdülhalîm Neccâr-Ramadân Abduttavvâb), Dâru'l-Ma'ârif, Kahire, 1997.

¹¹⁹ Leiden, 1949. Sezgin, Fuad, Buhârî'nin Kaynakları, s. XVIII.

¹²⁰ Clarendon Press, Oxford, 1950. Sezgin, Fuad, Buhârî'nin Kaynakları, s. XXVI. Bu eser üzerine Muhammed Mustafa el-A'zamî, On Schacht's The Origins of Muhammadan Jurisprudence (Islamic Text Society), adlı bir eser telif etmiş 1985 yılında Riyad, King Saud University tarafından neşredilmiştir.

İslâm'a, İslam İlim-Bilim, Kültür ve Medeniyetine inanmış, güvenmiş, on dört asırlık birikimi gururla kucaklamış, sahiplenmiş, onu savunma konumunda değil, batıyı sorgulama konumuna gelmiş, asrını aşmış gerçek bir bilim adamı.

Kendine, medeniyetine, tarihine güveni tam! Matematik-Coğrafyadaki şanlı İslâm Tarihi'nin diğer bilimler için de geçerli olduğundan emin!

Allah'ın kendine bahsettiği bu bilimsel tespit ve açılımların bilinci ve sorumluluğuyla hareket eden vakur allâme!

Allah size uzun ömür, sıhhat-afiyet versin! Kuvve-i maneviyyemizi hatta imanımızı artırdınız.

Elif Zehra Kandemir adlı bir gazeteci ise onun İslâm Medeniyetine katkısını şöyle özetlemiştir: "O, ülke ülke gezip 300.000 yazma eseri yerinde inceleyen bir bilim adamı. Dünyanın nimetlerinden, uykudan, yemekten, iyi bir maaştan feragat ederek yalnızca ilim ve kitap peşinde koşmuş bir ömür geçirdi. "Prof. Dr. Fuat Sezgin", "Bilim Tarihi" denildiğinde dünya çapında akla gelen ilk isimlerden. Bilim Tarihine Müslüman âlimlerin yaptığı katkılarının peşine düşmüş, makale ve kitaplarıyla bu alanda öncü olmuş ve sayısız öğrenci yetiştirmiş bir ilim adamı."¹²¹

SONUÇ

Fuad Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar* adlı doçentlik tezini yazdıktan sonra ilmî çevrelerde ismini duyurmuş, İstanbul Üniversitesinde doçent olarak görev yaparken görevden atılmış, bu esnada Carl Brockelman'ın *Geschichte der Arabischen Litteratur (GAL)* ilave ciltlerinin yazılması teklifini kabul ederek Almanya Goethe Üniversitesine gitmiştir. Eserin telifinde oluşturulan ekibin Fuad Sezgin'e karşı tavır takınmaları karşısında *GAL*'ın zeyillerini tek başına yazma kararı vermiş ve büyük bir emek mahsülü olan eserin zeyillerini *Geschichte des Arabischen Schrifttums (GAS)* adıyla neşretmiştir. Türkçe, Almanca, İngilizce dillerinde eserler yazmış İslam Bilim Tarihi katkılardan ve bu konuda dolayı yurtiçi ve yurtdışındaki kuruluşlardan ödüller almıştır.

el-Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh*'inin kaynaklarının Arap Filologlarından Ebû Ubeyde'nin (ö. 210/825) *Mecâzu'l-Kur'ân*'a dayandığını temellendirmeye çalışmış, el-Buhârî'nin rivâyet şartlarının onun koyduğu rivayet şartları olmadığını ve daha sonraki âlimlerin bu şartları koyduğunu ifade etmiştir.

el-Buhârî'nin Tahammulu'l-İlm konusunda daha önceki âlimlerin ehemmiyetli bilgiler vermesine rağmen onun bu konuda bilgi vermediğini, musned hadisler yerine muallak hadisler rivayet ettiğini ifade etmesine rağmen *el-Câmiu's-Sahîh*'ten örnekler vermekten ziyade bu eserlerin şerhlerine atıfta bulunmuştur.

el-Câmiu's-Sahîh'in nüshaları arasındaki farkların daha ilk asırda ortaya çıktığını kendisinden dinleyen 1000 civarındaki râvîden sadece 5 râvînin

¹²¹ www.perpespektif.eu. Erişim Tarihi: 01.03.2018.

nüshalarının muhâfazaya çalışıldığını ancak bir asır sonra eser üzerine şerh çalışması yapan el-Hattâbî'nin (ö. 388/998) sadece 2 nüshadan yararlandığını ifade etmiştir. İlk asırda müellifler zaman zaman diğer nüshaları tercih etmelerine rağmen 6. asırdan itibaren yegâne elde Firebrî (ö. 320/932) nüshasının kaldığını vurgulamıştır. İstanbul'da muhâfaza edilen *es-Sahîh*'in nüshalarından 500 tanesi arasında Neseî (294/907) nüshasının bulunmadığını tespit ettiğini ifade etmiştir.

Fuad Sezgin, Ignaz Goldziher (ö. 1339/1921), Leone Caetani (ö. 1353/1935), Joseph Schacht (ö. 1388/1969) gibi bazı müsteşriklerin görüşlerinden istifade etmesi yanında yazma ve neşredilmiş eserlerden de yararlanarak tezini delillendirmeye çalışmıştır. Ignaz Goldziher'in tedvîn ile tasnîfin zamanlamasını karıştırdığını ve hadislerin tedvînin yapılmadığını îmâ ederek hadislerin tasnîfinin geç zamanlarda yapılması tezinin hadislerin tedvininde ve sübûtunda şüpheler ortaya çıkaracağı için bu tezinin doğru olmadığını İslami kaynaklarda ifade edilen *evvelu men devvene'l-kutub* (kitapları ilk tedvin eden) ile *evvelu men sannefe'l-hadîs* (hadisleri ilk tasnif eden) istilâhlarıyla ifade edilen dönemlerin ayrı ayrı dönemler olduğunu 1. Istilâhla ifade edilen için tedvîn 2. Istilâhla ifade edilen için ise tasnîf istilâhını kullandıklarını açıklayarak onun bu tezini reddetmiştir.

Fuad Sezgin'in, *el-Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar* adlı eserinde *el-Câmiu's-Sahîh*'inin kaynaklarının tespitinde izlediği metot ve yapmış olduğu örneklendirmeler bakımından ele alındığında eserin kendisinden ziyade onun şerhleri üzerinden tezini delillendirmeye çalışmış olduğu da unutulmamalıdır.

KAYNAKÇA

- ALBAYRAK, Ali, Fuad Sezgin'in "*Buhârî'nin Kaynakları*" Kitabı Üzerine Değerlendirmeler, *Usûl İslam Araştırmaları*, Temmuz-Aralık 2016, sayı: 26, s. 51-100.
- AYDIN, Arafat, *Sahîh-i Buhârî Nüshalarına Dair Yeni Bulgular II es-Sagâni Nüshası ve Türkiye Kütüphanelerindeki Yazmaları*, *Hadis Tetkikleri Dergisi*, 2016, c. XIV, sayı: 1, s. 8-9.
- AYDINLI, Abdullah, *Hadis Istilâhları Sözlüğü*, Timaş Yayınları, İstanbul, 1987.
- BALİÇ, İsmail, "*Geschichte des Arabischen Schrifttums (GAS)*", *DİA, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul, 1996. c. XIV, s. 35.
- BROCKELMAN, Carl, *Geschichte der Arabischen Litteratur (GAL)*, E. J. Brill, Leiden, 1943.
- BROCKELMAN, Carl, *Geschichte der Arabischen Litteratur (GAL) Suplementband*, Leiden, 1949.
- el-BUHÂRÎ, Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-Sahîh*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992.
- el-BUHÂRÎ, Muhammed b. İsmail, *et-Târîhu'l-Kebîr*, I-VIII, Dâiretu'l-Meârifî'l-Osmaniyye, Haydarâbâd, 1360/1941.
- ÇELİK, Ali, *Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar*, Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2016, c. IV sayı: 8, s. 228.
- ERDEM, İlhan, "Sprenger Aloys", *DİA, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 2009. c. XXXVII, s. 421.

- Güncel Tartışmalar-Teorik Teklifler* (ed. İbrahim İbrahim Özcoşar v.dğr.), Divan Kitap, İstanbul, 2019.
- İBN HACER EL-ASKALÂNÎ, *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî* (nşr. Dâru'l-Ma'rife), I-XIII, Beyrut, 1379.
- İBN KUTEYBE ED-DÎNEVERÎ, *Te'vilu Muhtelifi'l-Hadis*, (tah. Abdulkâdir Ahmed Atâ), Muessese-tu'l-Kutubi's-Sekâfiyye, Beyrut, 1488/1989. (*Hadis Müdafaası* terc. M. Hayri Kırbaşoğlu), 2. Baskı, Kayıhan Yayınları, İstanbul, 1989.
- HATİPOĞLU, Mehmet S., "Goldziher Ignaz" *DİA, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 1996, c. XIV, s. 103-104.
- el-HÂZİMÎ, Ebû Bekr Muhammed b. Mûsâ, *Şurûtu'l-Eimmeti'l-Hamse*, (Tah: Muhammed Zâhid El-Kevserî), Matbaatu't-Terakkî, Şâm, 1346.
- IGNAZ GOLDZİHER, *Muhammedanische Studien*, (ed. S. M. Stern) Rouledge, Newyork, 2017.
- KANDEMİR, M. Yaşar, "Ebû Zer el-Herevî", *DİA, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul, 1994. c. X, s. 270.
- KANAR, Mehmet "Geschichte der Arabischen Litteratur (GAL)", *DİA, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 1996. c. XIV, s. 37.
- KARAKAŞ, Ali, *20. Yüzyıl Hadis Eksenli Oksidentalizm Çalışmaları*, (Basılmamış Doktora Tezi) (dan. Bekir TATLI), Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana, 2015.
- KARAKAŞ, Ali, *Fuat Sezgin ile İlgili Anılarım, Güncel Tartışmalar-Teorik Teklifler*, (ed. İbrahim İbrahim Özcoşar v.dğr.), Divan Kitap, İstanbul, 2019.
- KOÇYİĞİT, Talat, *Hadîs Usûlû*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1967.
- KOÇYİĞİT, Talat, *Hadîs İstîlâhları*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1980.
- el-MAKDÎSÎ, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Tâhir, *Şurûtu'l-Eimmeti's-Sitte*, Mektebetu'l-Kudsî, Kâhire, 1357. (Terc. İbrâhîm Canan, *Kütüb-i Sitte İmâmîlerinin Hadîs Kabûlündeki Şartları*), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Prof. Dr. M. Tayyîb Okiç Armağanı, s. 299-315).
- MUHAMMED MUSTAFA EL-A'ZAMÎ, *On Schacht's The Origins of Muhammadan Jurisprudence (Islamic Text Society)*, King Saud University, Riyad, 1985.
- MUHAMMED MUSTAFA EL-A'ZAMÎ, "Buhârî, Muhammed b. İsmail", *DİA, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul, 1992. c. VI, s. 375.
- ÖZSOY, Abdulvahap, *Buhârî Nüshaları ve Nüsha Farklılıklarının Mâhiyeti Üzerine*, Fenomen Yayıncılık, Kayseri, 2016.
- SEYHAN, Ahmet Emin, *Fuat Sezgin'in Buhârî'nin Sahih'ine Yönelik Tenkit ve Tespitleri (Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar Adlı Eseri Özelinde)*, s. *Güncel Tartışmalar-Teorik Teklifler*, (ed. İbrahim İbrahim Özcoşar v.dğr.), Divan Kitap, İstanbul, 2019.
- SEZGİN, Fuad, *Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar*, İbrahim Horoz Matbaası, İstanbul, 1956.
- SEZGİN, Fuad, *Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar*, Kitâbiyât Yayınları, Ankara, 2000.
- SEZGİN, Fuad, *Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar*, OTTO Yayınları, Ankara, 2015.
- SEZGİN, Fuad, *Geschichte der Arabischen Schriftums (GAS)*, I-II, Leiden, 1949.

- SEZGİN, Fuad, *İslam Uygarlığında Astronomi Coğrafya ve Denizcilik*, Boyut Yayınları, İstanbul, 2009.
- SEZGİN, Fuad, *eş-Şi'ru'l-'Arabîyyu'l-Kadîm beyne'l-Asâleti ve'l-İntihâl*, (çev. Hasan Taşdelen), *Ulu-dağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5 (5), 1993, 311-316.
- ŞAKİROĞLU, Mahmut H, "Caetani Leone" *DİA, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 1992, c. VI, s. 544.
- TAŞÇI, Özcan, *DİA, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 2008. c. XXXV, s. 134.
- et-TİRMİZÎ, Muhammed b. İsâ, *el-Câmiu's-Sahîh*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992.
- TÜRKMEN, Sabri, *Ebû Ubeyde Hayatı ve Eseri "Mecâzu'l-Kur'ân"ın Dil Özellikleri*, (Basılmamış Doktora Tezi) (dan: Tacettin Uzun), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2000.
- YERİNDE, Âdem, "Mecâzü'l-Kur'ân", *DİA, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Ankara, 2003. c. XXVIII, s. 226.
- <http://www.ibttm.gov.tr/TR-84344/prof-dr-fuat-sezgin.html>.
- <http://aa.com.tr/tr/vg/video-galeri/prof-dr-sezgin-sadece-allaha-inanacaksin-baska-hic-bir-seye-degil/>
- www.perpespektif.eu. 01.03.2018 tarihli Fuat Sezgin haberi.
- <https://www.timeturk.com/fuat-sezgin/biyografi-797108>.

FUAD SEZGİN'İN ÇALIŞMALARININ BATI'DAKİ YANSIMALARI ÜZERİNE

Yaşar ÇOLAK

İbn Haldun Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi/yasar.colak@ihu.edu.tr

Giriş

Hem ülkemizde hem Batı'da yaptığı araştırmalarla ilim dünyasında önemli bir yer edinmiş kıymetli İslâm âlimlerimizden biri de Fuad Sezgin'dir. Sezgin, bundan yaklaşık 10 ay önce, arkada kendisini ebediyen hayırla yâd edilmesine vesile olacak çok sayıda eser bırakarak aramızdan ayrılmıştır. 1897 Mardin doğumlu gayr-ı Müslim İslâmolog Nabia Abbot'tan (1897-1981) sonra İslâm çalışmaları alanında Batı'da kendisine en fazla atıf yapılan Müslüman Türk ilim adamlarından biri olduğunu söyleyebiliriz. Bu ilmi şöhretinde hem yaptığı çalışmaların bilimsel niteliği hem de Batı dillerinden birinde yazmasının önemli rolü vardır. Carl Brockelmann'ın (1868-1956) *Geschichte der arabischen Litteratur (GAL)* tekmile çalışmalarını üstlenen bir komisyonun Sezgin'in bu yöndeki ciddi çalışmalarına vakıf olduktan sonra kendilerini lağvetmeleri, Sezgin'in ilmi dirâyetine ona güvenin somut bir kanıtıdır. Sezgin, İslâm'ın kaynaklarına yönelik Batı'da takınılan şüpheli tavra itiraz etmek ve İslâm bilim tarihinin oryantalist söyleme kurban edilmesine karşı koymak amacıyla ömrünün sonuna kadar aralıksız çalışmıştır. Onun bu alandaki ilmî çabaları, Batılı İslâm araştırmalarında erken dönem yazılı kaynaklara güvensizliği üreten hâkim söylemin yapısını ve açmazlarını çözümleme açısından kuşkusuz bizler için referans değeri taşımaktadır. Nitekim çalışmalarının neşrini takiben içerik ve hacim olarak önemli bir seviyeye ulaşan oryantalist çalışmalara yönelik eleştiri edebiyatının hemen tamamının dipnotları arasında yerini almıştır. Biz bu tebliğimizde Fuad Sezgin'in rivâyetlerin sıhhati bağlamında Ignaz Goldziher üzerinden klasik oryantalist gelenekle giriştiği mücadelenin tarihsel arka planına bakacak, kendisine yönelik

Batı'dan gelen tepkileri tasvir ve tahlil etmeye çalışacağız. İlâveten Sezgin'in İslâm'ın erken dönemine ilişkin yaptığı akademik araştırmalarına Batı'da umduğu karşılığı bulamaması, hatta sistematik olarak görmezlikten gelinmesinin tarihsel sebeplerine işaret etmeye çalışacağız. Bu amaçla öncelikle Batılı ilim adamlarının Sezgin'in eserlerine yazdıkları değerlendirme yazıları ve hakkında muhtelif kitaplarda yapılan atıfları inceleyeceğiz.

Fuad Sezgin'in Rivâyet Müdafaası

Fuad Sezgin ömrünün önemli bir kısmını İslâm medeniyetinin temelini teşkil eden ve kendi tabiriyle "İslâm'ın ilk birkaç asırlık tarihinin en geniş kaynağı ve arşivi mahiyetindeki"¹ rivâyetin otoritesini savunmakla geçirmiştir. Sezgin, IX. yüzyıl müellifi Buhârî'nin *el-Câmi'u's-sahîh*'inde kullandığı kaynaklara ilişkin yaptığı doktora çalışmasında, yazılı kaynak kullanımının VII. yüzyıla kadar gittiğini ispat etmeye çalışmıştır. Bu tezinin sadece hadisler veya İslâm tarihine ilişkin rivâyetler için değil, aynı zamanda, erken devir Arap biliminin başlangıcı konusundaki çalışmalar için de geçerli olduğunu ileri sürmüştür. Sezgin'e göre kaynak zikrederek (isnâd) ilim yapma geleneği tarihte belki de ilk defa İslâm medeniyetinde teşekkül etmiştir. Ona göre son derece ilmî usullere göre işleyen bu geleneğin yerleşmesindeki en önemli sebep, bağlayıcı otoritesine binaen hadis rivâyetine gösterilen titizliktir.²

Teşekkül döneminden itibaren İslâm toplumunda geçmiş hadiseleri aydınlatmada rivâyetin rolü, kimden ve nasıl alındığının bilinmesi, yazılı veya sözlü veya her iki şekilde sonraki nesillere aktarılması konusuna özel önem verilmiştir. Sezgin'den asırlar önce yaşamış ünlü tarihçi ve müfessir Muhammad b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk* adlı eserinin mukaddimesinde aktarılmış bilginin (rivâyet) geçmişin bilinebilirliği açısından son derece hayati önemi haiz olduğunu şu ifadeleriyle ortaya koymuştur:

Bu kitabımızı inceleyenler iyi bilmelidir ki, burada kaydettiğim her bilgi râvilerini gösterdiğim haber ve rivâyetlere dayanır. İstisnâî durumlarda aklî delillere başvurdum ve sezgisel çıkarımlarda bulundum. Zira geçmişte yaşayan insanlar yahut şimdikilerle ilgili bilgiler, onları gözlemleme imkânı olmayan veya onların zamanında yaşamayan kişilerce elde edilemez. Bu bilgiler ancak râvilerin ya da nakledenlerin aktardığı bilgilerle bilinebilir. Bunlar akıl yürütme ya da sezgisel çıkarım yoluyla ortaya konamaz. Bizim bu kitabımız, geçmişteki bazı insanlara dayanarak zikrettiğimiz ve okuyucuların tasvip etmeyebileceği veya içinde sağlıklı veya anlamlı bir şey bulamamasından dolayı hoş karşılayamayacağı bir takım bilgileri içerebilir. Bu gibi durumlarda, okuyucu bu tür bilgilerin kendisine

¹ Fuad Sezgin, "İslam Tarihinde Rivâyetlerin Değeri", V. Türk Tarih Kongresi: Ankara 12-17 Nisan 1956 Kongreye Sunulan Tebliğler. (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1960), 243.

² Sezgin, "İslam Tarihinde Rivâyetlerin Değeri", 247.

bizden değil, onları bize nakledenlerden geldiğini bilmelidir. Biz onları yalnızca bize geldiği şekilde aktarıyoruz.³

Taberî'nin yukarıda alıntılarladığımız son cümlesinde dile getirdiği rivâyetlerin geldiği şekliyle aktarılmasına İslâm geleneğinde gösterilen hassasiyet, rivâyette bulunmanın metodolojisi ve ahlaki esasları ve belirlenmesine zemin hazırlamıştır. Başta Hz. Peygamber olmak üzere, sahabe ve tâbiînin söz ve fiilleriyle ilgili bilgilerin tahammül yolları ve sonraki kuşaklara aktarılmasını konu edinen spesifik bir ilim dalı oluşmuş ve rivâyetleri aktaranların sika ve sâdık kimseler olmaları ve bilginin tahrifine sebebiyet verecek her türlü kusur ve noksanlıktan uzak olmaları gerektiği gibi hassas kriterler belirlenmiştir. Bu usulleri ortaya koyan oldukça zengin bir edebiyat da oluşmuştur.

Müslüman âlimler bir taraftan sözünü ettiğimiz İslâmî kriterlere dayanarak râviler ve rivâyetlerle ilgili kesif çalışmalar yürütürken diğer taraftan 19. yüzyılın başlarından itibaren Batı'da tarihsel-eleştirel yöntemle çalışan oryantalistlerin rivâyetlerin sıhhatine yönelik ürettikleri ciddi şüphelerle yüz yüze gelmişlerdir. Ignaz Goldziher (1857-1936) bu çerçevede Batı'da geliştirilen kaynak-eleştirel metodu öncelikle hadis rivâyetlerine tatbik ederek hadislere yönelik güveni sarsan oryantalistlerin başında gelmektedir. Goldziher, tıpkı Kutsal Kitap metnlerinde olduğu gibi, hadis rivâyetleri ve tarih malzemesinin arkasında da sözlü bir geleneğin bulunduğu, sözlü geleneğin yazıya geçirildiği zamana kadar muhtelif evrelerden geçip değişikliklere maruz kaldığı, ister hadis ister ahbâr formunda olsun İslâmî rivâyet malzemesinin, Müslümanların tarihinde ortaya çıkmış olan itikâdî, fikhî, politik vb. mezhepler arasındaki polemikler ile çeşitli sosyal olayların izlerini taşıdığı, uzun bir gelişim sürecinin sonunda şekillendiği, dolayısıyla pek çoğunun güvenilir olmadığı şeklinde özetlenebilecek bir tez ortaya atmış⁴ ve uzun yıllar Batı'da kabul görmüştür.⁵ Goldziher'i takiben onun rivâyetlere yönelik yaklaşımını sistemleştirme çabası sergilemiş olan Joseph Schacht da (1902-1969), hukuki ve tarihi içerikli rivâyetlerin İslâm fıkhında bir hükmün bağlamını oluşturmak amacıyla sonradan uydurulduğunu ve geriye doğru çalıştırıldığını, dolayısıyla bu tür rivâyetlerin tarihen ne zaman ortaya çıktığını öğrenmek isteyenlerin öncelikle söz konusu hukuki hükmün ortaya çıktığı dönemi tespit etmesi gerektiğini ileri sürmüştür.⁶

İslâm ilim geleneğinin öncüllerini (vahiy ve nübüvvete inanç, sahabenin adaletini kabul, isnadlara itimad vb.) benimsemiş bir ilim adamı olarak Fuad Sezgin

³ Muhammad b. Cerîr et-Taberî, Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk, Beyrut, ts., 1: 6-7.

⁴ Ignaz Goldziher, Goldziher, Muslim Studies, Muslim Studies, ed. S. M. Stern and C.P. Barber, (London, 1967), II: 22 vd.; Goldziher, "Historiography in Arabic Literature", Gesammelte Schriften, ed. Joseph De Somogyi, (Leiden, 1967), 3: 391-92.

⁵ Juynboll, G.H.A., The Authenticity of the tradition Literature, (Leiden: Brill, 1969), 1.

⁶ Joseph Schacht, "A Revaluation of Islamic Traditions", Journal of the Royal Asiatic Society 2 (1949), 150.

(ve onun çizgisindeki Mustafa el-A'zamî ve Nabia Abbot), muahhar İslâmî kaynaklardaki bilgilerin güvenilirliğini kabul etmeyen oryantalistleri ilzâm edecek tarzda, İslâm ilim geleneğinin yazılı kaynaklarının sanıldığından daha erken dönemde başladığını kanıtlamaya ve rivâyetlerin dipnotu mesabesindeki isnâdların analizi için sağlam bir model ortaya koymaya çalışmıştır.

Fuad Sezgin, *Buhârînin Kaynakları, Arap-İslâm Bilimleri Tarihi (Geschichte des Arabischen Schrifttums-GAS)*'ın 1. cildi ile İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisinde yayınladığı "İslâm Tarihinin Kaynağı Olması Bakımından Hadisin Ehemmiyeti" başlıklı makalesi ve Türk Tarih Kurumunun düzenlediği V. Tarih Kongresinde sunduğu "İslâm Tarihinde Rivâyetlerin Değeri" başlıklı bildirisinde özetle; farklı İslâmî disiplinlere ait yazılı kaynakların hicretin ilk yüzyılına kadar geri götürülebileceğini, İslâm'ın ilk yıllarından itibaren kullanılan isnâdın, yazılı kaynakların aktarılmasında kendine özgü bir teknik olduğunu, İslâm geleneğindeki kitâbetin aleyhinde gözüken ifadelerin kitâbete karşı bir isteksizlik veya sözlü aktarım lehine bir önyargı ifadesi olarak değil, hoca tarafından sağlanan yazılı materyallere dayanan bir öğretim sürecine atıf olarak yorumlanması gerektiğini, rivayet zincirinin belirli bağlantılarda yazılı eserlerin yazarlarına işaret edecek şekilde analiz edilebileceğini, ilk müellif veya müdevvinlere ait olup sonradan kaybolmuş eserlerin, alıntı yapılan kaynaklar olarak görülmesi gereken isnad zincirinin analizinden büyük ölçüde inşâ edilebileceğine ilişkin görüşleri temellendirmeye çalışmıştır.⁷ Sezgin Buhârî üzerinden yüzlerce rivâyetin izini sürüp, en yakınından en uzağına kadar râviler arası bağlantıları ortaya koyarak tezini ispatlamaya çalışmış, Alman oryantalist Sabastian Günter'in ifadesiyle, kendinden sonraki araştırmacılar için en uygun isnâd analiz yöntemini ortaya koyarak bu alanda uzun zamandan bu yana hissedilen bir boşluğu doldurmuştur.⁸

Sezgin, mevcut muahhar eserlerin içindeki atıflardan kaybolmuş eserlerin en azından bir kısmının yeniden inşâsını mümkün kılacak bir kaynak eleştiri metodu geliştirmiştir.⁹ Fuad Sezgin bu amaçla bir eserin musannifinden başlayarak diğer bütün isnâdlarda yer alan müşterek râvilerin tespitine dayalı bir yol önermiştir.¹⁰ Sezgin mevzu bahis tezlerini temellendirmeye çalışırken, İbn Sa'd'ın (230/844) *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebîr*'i, Ahmed İbn Hanbel'in (241/855)

⁷ Fuad Sezgin, *Buhârînin Kaynakları*, (Ankara: Otto Yayınları, 2017), 25, 44 vd.

⁸ Sabastian Günter, "Assessing the Sources of Classical Arabic Compilations: The Issue of Categories and Methodologies", *British Journal of Middle Eastern Studies* 32/1 (2005): 81.

⁹ Fuad Sezgin, *Arap-İslâm Bilimleri Tarihi*, 2. Baskı, (İstanbul: Fuad Sezgin İslâm Bilim Tarihi Araştırmaları Vakfı Yayınları, 2015), 1: 53-84. Son zamanlarda Sezgin'in bu yöntemini uygulayarak M. Mustafa el-A'zamî tarafından Urve b. Zübeyr'in Meğâzî Resûlillâh'ı, Suheyl Zekkâr tarafından Zuhri'nin Meğâzî'si; Muhammed Bakış tarafından Mûsa b. Ukbe'nin Kitâbü'l-Megâzî'si derlenip neşredilmiştir.

¹⁰ Isnadlardaki ortak râvi karinesinden hareket etmesi sebebiyle Sezgin'in söz konusu metodu Joseph Schacht, Gautier Juynboll, Harald Motzki ve Norman Calder gibi oryantalistlerin farklı şekillerde yorumladıkları Müşterek Râvi teorisini andırmaktadır.

Kitâbü'l-İlel'i, İmam Buhârî'nin (256/870) *et-Târîhu'l-kebîr'i*, İbn Ebû Hâtim'in (327/938) *Takdimetü'l-ma'rife li-Kitâbi'l-Cerh ve't-ta'dîl'i*, Hatîp el-Bağdâdî'nin (403/1012) *Takyîdü'l-İlm'i*, İbn Abdülber'in (463/1070) *Câmi'u beyânî'l-ilm'i* ve er-Râmhürmüzî'nin (360/971) *el-Muḥaddisü'l-fâşıl beyne'r-râvî ve'l-vâ'î*'ı gibi muahhar İslâm kaynaklarından yararlanmıştır.

1. Fuad Sezgin'in Görüşlerine Farklı Yaklaşımlar

Sezgin ortaya attığı tezlerin İslâm tarihinin erken dönemine ilişkin konular üzerinde çalışan Batılı İslam araştırmacılar nezdinde hak ettiği ilgi düzeyine ulaşmadığı kanaatindedir. Prof. Dr. Ömer Özsoy, kendisiyle yüz yüze yaptığı görüşmelere dayanarak kaleme aldığı bir yazısında, Sezgin'in hayal kırıklığını şu cümlelerle dile getirmiştir:

"Fuat Hoca, uzun yıllardır hadis alanına münhasır bir çalışması olmasa da, bu sahadaki oryantalistik yayınları da takip ediyordu ve bu yayınlarda kendi çalışmalarına ya hiç atıfta bulunulmadığını veya oldukça sönük atıflarda bulunulduğunu görmek, 'referans' konusuna, yani bilginin kaynağını belirtme ve âlimlerin görüşlerini doğru aktarma ilkelerine çok büyük bir önem veren bir bilim tarihçisi olarak onu çok üzüyor ve kızdırıyordu."¹¹

Batı'da gerek Müslüman gerekse gayrimüslim akademisyenler arasında Sezgin'in çalışmalarına karşı takınılan tavrı; takdir, görmezlikten gelme ve reddetme şeklinde üçlü bir tasnif içinde ele almak mümkün gözükmemektedir.

1.1. Fuad Sezgin'i Takdir Edenler

Sezgin'in çalışmalarını kayd-ı ihtirazi ile takdir eden az sayıdaki Batılı ilim adamlarından birisi Franz Roshental'dır. Sezgin'in GAS'ı üzerine bir değerlendirme yazısı kaleme alan Franz Rosenthal (1914-2003), bu çalışmanın yenisi yazılıncaya kadar İslâm üzerine çalışan Arabistler tarafından temel referans olarak kullanılacağını belirtir ve bu eserin Brockelmann'ın *GAL*'ın yerini alacağını açık bir dille ifade eder. Roshental, Sezgin'in tüm İslâmî disiplinlere ait yazılı kaynakların hicretin ilk yüzyılına kadar geri götürülebileceği, İslâm'ın ilk yıllarından itibaren kullanılan isnâdın, yazılı kaynakların aktarılmasında kendine özgü bir Arap tekniğini yansıttığı, İslâm geleneğindeki kitâbetin kötülendiğine ilişkin ifadelerin kitâbete karşı bir isteksizlik ve sözlü aktarım lehine önyargı ifadesi olarak değil de, hoca tarafından sağlanan yazılı materyallere dayanan bir öğretim prosedürüne atıf olarak yorumlanması gerektiği, râvilerin oluşturduğu zincirin belirli bağlantılarda yazılı eserlerin yazarlarına işaret edecek şekilde analiz edilmesinin isabetli olacağı, ilk yazarlara ait kaybolmuş eserlerinin, alıntı yapılan kaynaklar olarak görülmesi gereken isnad zincirinin analizinden büyük ölçüde inşâ

¹¹ Ömer Özsoy, "Fuat Sezgin Hoca'nın ardından", Karar Gazetesi, 04.07.2018.

edilebileceğine ilişkin ilgili görüşlerinin isabetli olduğunu belirtir ve “bunların hepsi önemlidir ve temelde doğru fikirlerdir” der. Rosenthal, ihtiraz kaydı olarak da, Sezgin’in önceki dönemlere ilişkin muahhar eserlerdeki ifadelerin sıhhati konusunda şüphe etmediğini, kanıtlara dayanmayan şüphecilik ile delile dayanmayan salt inancın mahiyeti itibarıyla birbirinden farksız olduğunu, gerçeğin şüphecilikle inancın ortasında bir yerde aranması gerektiğini, Sezgin’in kaynaklardan yaptığı alıntıların birçoğu doğrulanacak mahiyette olmakla beraber bir kısmının değişiklik gerektireceğini, hem şüpheciler hem de inançlılar için kanıtlar peşine düşmenin son derece önemli olduğunu vurgular.¹² Buradan anlıyoruz ki Roshental Sezgin’in çabalarını takdir etmekle birlikte tezlerini eşzamanlı kaynaklardan ziyade hicri II. ve III. asra ait muahhar kaynaklara dayandırmış olmasını sorunlu değerlendirmektedir. İnsaflı tutumuna rağmen oryantalist refleksin bir şekilde Rosenthal’de de mevcut olduğu anlaşılmaktadır. Bazı çekincelerle birlikte Sezgin’in çalışmalarına yönelik takdir duygularını dile getiren Roshental’in de Sezgin’in saygı duyduğu oryantalistler arasında yer aldığını kaydetmekte yarar vardır.¹³ Roshental örneği bize oryantalistleri toptancı bir yaklaşımla ele almanın ortaya çıkaracağı mahzurlara işaret etmesi bakımından da önemlidir.

Sezgin’in çalışmalarını Batı’da takdir eden Amerikalı İslam bilimcilerden biri de R. Stephen Humphreys’tir. Humphreys, Sezgin’in *GAS*’ın birinci cildini klasik hadis ilimlerine en faydalı giriş çalışması olarak takdim eder. Sezgin’in kitapta kullandığı malzemenin sıhhatine dair görüşleri tartışılır bulsa da, teknik terminolojiyi tahlili ve erken dönem müellif ve eserlerini çok hassas bir şekilde taramasını eserini vazgeçilmez kıldığını belirtir.¹⁴ Bununla birlikte Humphreys, Sezgin’in Emevi ve Abbasi dönemlerine dair maddelerini tahmin ve faraziyelelere dayandırdığını vurgulamaktan da geri kalmaz.¹⁵

1.2. Fuad Sezgin’in Görüşlerini Görmezden Gelenler

Fuad Sezgin’in görüşlerini büyük ölçüde görmezden gelenler, revizyonist yahut aşırı şüpheciler olarak isimlendirilen oryantalistlerdir. İslâm’ın ilk iki asrının tarihini yazmada İslâmî kaynakları tamamıyla güvenilmez addeden ve kategorik olarak reddeden revizyonistlerin İslam literatürünün sıhhatini ortaya koymaya çalışan bir âlimi dikkate almayacaklarını tahmin etmek zor olmasa gerektir. Revizyonist yaklaşımın öncüsü John Wansbrough olup, edebî ürünler olarak değerlendirdiği Kur’an, tefsir, siyer, megâzî, nahiv ve fıkıh kaynaklarından hareketle

¹² Franz Rosenthal, “Geschichte des arabischen Schrifttums. Band 1: Qur’anwissenschaften, Hadit, Geschichte, Fiqh, Dogmatik, Mystik bis ca. 430 H.,” American Oriental Society 89/1 (1969): 292-293.

¹³ Ali Karakaş, Hadis Oksidentalizmi ve Fuad Sezgin, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 104.

¹⁴ Stephen R. Humphreys, İslâm Tarihi Metodolojisi -Bir Sosyal Tarih Uygulaması, trc. Mürteza Be-dir, Fuad Aydın, 2nd Baskı, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016), 50.

¹⁵ Humphreys, İslâm Tarihi Metodolojisi, 122.

ilk dönemle ilgili tarihsel inşâya gidilemeyeceği, sözü edilen kaynakların ancak yeni doğmakta olan toplumun kökenlerini ilahi iradenin yönlendirdiğine inanan insanların tarihi algılama biçimine tanıklık edebileceği şeklindeki görüşleriyle tanınmaktadır.¹⁶ Adı geçen oryantalist, *Qur'anic Studies* adlı eserinde, Sezgin ve onun çizgisindeki Abbot'un çalışmalarını isnâd sistemini safdilde kabul etmeleri sebebiyle muallal bulmakta, Goldziher ve Schacht'ın çalışmalarına verdikleri tepkiyi de kendilerinden beklenen bir tavır olarak yorumlamaktadır.¹⁷ İsnada Batı ilim çevrelerinde geliştirilen güvensizliğin yaygın bir tavır haline dönüşmesi sebebiyle, Wansbrough, Sezgin'in geliştirdiği analiz sistemini detaylarıyla inceleyerek değerlendirme gereğini duymadan oryantalist bir refleksle baştan red cihetine gitmektedir. Sezgin, revizyonistlerin öncülerinden olan ve İslâmî kaynakların yanlı ve tarihî değeriyle ilgili menfi yaklaşımı sebebiyle hâricî kaynakları önceleyen Patricia Crone'un, *Slaves on Horses* adlı eserinin sadece bir dipnotunda kendine yer bulabilmiştir. Crone burada, "ilk dönemde elbette bir şey yazılmış olabilir ancak Sezgin'in hadislerin temelde Peygamberin zamanında yazıldığı argümanı ikna edici değildir" diyerek analizi değil ön kabullerini yansıtmaktadır.¹⁸

Wansbrough'nın takipçilerinden olan Andrew Rippin ise, kendi editörlüğünde yeniden neşredilen Wansbrough'un *Qur'anic Studies*'ine yazdığı önsözde; "Buhârî üzerine daha önce yaptığı çalışmalarında da ortaya koyduğu gibi, Sezgin'in İslâm'da yazılı belgelerin erken tarihine yaklaşımı, daha önceki ilim adamları tarafından kolayca erişilemeyen kıymetli el yazmalarına yönelik yaptığı katalog çalışmasına dayandırılmaktadır. Ancak, eserlerin İbn Abbas gibi erken dönem Müslüman şahıslara hamledilmesi, Sezgin tarafından sorgulanmadan doğru kabul edilmekte ve daha sonra ilk birkaç İslâmî yüzyılda belgelerin yazılı olarak naklinin kanıtı olarak kullanılmaktadır" demektedir.¹⁹ Rippin burada Sezgin'in teorilerini tartışmaya girmekten ziyade, yaptığı kataloglama çalışmasını ön plana çıkarmakta, daha sonraki dönemlerde keşfedilen erken dönem kaynak eserlerin müelliflerine atfına yönelik geliştirilen tipik şüpheli oryantalist tavır tahkim cihetine gitmektedir. Sezgin'i üzen şeyin de çalışmalarını salt kataloglama seviyesine indirgeyen bu tarz yüzeysel değerlendirmeler olduğu anlaşılmaktadır. Görmezlikten gelme tavrına verilebilecek en tipik örnek, Sezgin'in çalışmasından yaklaşık 25 sene sonra onun en önemli tezlerinden biri olan muahhar eserlerdeki atıflardan kaybolmuş metinlerin yeniden inşâsına dair bir makale yayınlayan

¹⁶ G.R. Hawting, "John Wansbrough, Islam, and Monotheism," *Islamic Origins Reconsidered: John Wansbrough and the Study of Early Islam, Method & Theory in the Study of Religion*, ed. Herbert Berg, (Berlin-New York: Mouton de Gruyter, 1997): 29-31.

¹⁷ John Wansbrough, *Qur'anic Studies*, (Amherst New York: Prometheus Book, 2004), 140, dp. 3.

¹⁸ Patricia Crone, *Slaves on Horses: The Evolution of the Islamic Polity*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1980), 201.

¹⁹ Andrew Rippin, "Foreword", *Qur'anic Studies*, John Wansbrough, (Amherst New York: Prometheus Book, 2004), 12.

revizyonist Lawrence I. Conrad'tır.²⁰ Conrad, çok ilginç bir şekilde, Sezgin'le aynı paralelde olan Nabia Abbot'un çalışmalarına atıfta bulunurken Sezgin'den hiç söz etmemektedir. Conrad'ın ana dili İngilizce olmakla birlikte Almancaya vukûfiyeti de tam olduğundan, bu ilgisizliği basitçe dil gerekçesiyle izah etmek zor gözükmemektedir. Biz bu tavrı görmezden gelen oryantalist bir tutum olarak yorumluyoruz.

1.3. Sezgin'in Görüşlerini reddedenler

Fuad Sezgin'e çalışmalarında atıfta bulunan ancak görüşlerine katılmayan oryantalistlerden biri G.H.A. Juynboll'dür. 1983 yılında yayımladığı *Muslim Tradition* adlı kitabının girişinde, Fuad Sezgin, Nabia Abbott²¹ ve A'zamî'nin hadislerin yazılı faaliyetlerin sonucu tedvin edildiği yönündeki görüşünü eleştirip bu konuda Goldziher'in iddiasını tekrar etmiş, herhangi yazma bir eserin ya da bir papirüsün, daha sonraki otoriteler tarafından uydurulmadığını garanti edecek bir sistemin mevcut olmadığını, çünkü isnâdların büyük oranda daha sonraki dönemde uydurularak geriye doğru çalıştırıldığını ileri sürmüştür. Juynboll, Sezgin'i hadis metinlerinin sahliliğini sorgulamadan kabul etmekle itham etmiş, seleflerinin yolunu izleyerek erken dönem kaynaklara güvensizliğini sergilemiş, bunu yaparken de objektif bir ilim adamından beklendiği şekliyle Sezgin'in görüşlerin dayandırdığı delilleri değerlendirme cihetine gitmemiştir.²² Bu yönüyle Juynboll'un eleştirisi çok yüzeysel kalmış, aksi ispat edilinceye kadar kaynaklara şüpheyile bakmayı benimseyen oryantalist bakış açısını yansıtan tipik bir örnek teşkil etmiştir.

Sezgin'in tezlerine yönelik Batı'da eleştiriler getiren ve kendisini Goldziher-Schacht ekolünün bir devamı olarak gören diğer bir oryantalist de Christopher Melchert'tir. Melchert'in, Sezgin ve o gruba dâhil ettiği M. Mustafa el-A'zamî, Nabia Abbot ve Harald Motzki gibi araştırmacıları, kendi araştırmalarının sınırlarını aşarak temelsiz genellemelerde bulunmakla itham ettiği görülmüştür.²³ Melchert'in takındığı bu menfi tavrı, ancak oryantalist kabullere duyduğu derin güvenle izah etmek mümkün gözükmemektedir.

Sezgin'in kaybolmuş erken dönem eserlerinin muahhar eserden tespitinin mümkün olacağına ilişkin tezine en kuvvetli itirazın Frankfurt'tan meslektaş

²⁰ Lawrence Conrad, "Recovering Lost Texts: Some Methodological Issues", *Journal of the American Oriental Society*, 113/2 (1993): 258-263.

²¹ Nabia Abbott da Sezgin gibi kitâbetin erken başladığını savunmuş, görüşlerini Emeviler döneminden kalma çok sayıda belgeye dayandırmıştır. Nabia Abbott, *Studies in Arabic Literary Papyri: Qur'anic Commentary and Tradition*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1967), II: 6-7.

²² G.H.A. Juynboll, *Muslim Tradition Studies in Chronology, Preovenance, and Authership in Early Hadith*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 3-7.

²³ Hakan Çavuşoğlu, "Christopher Melchert ve Mezheb: Gelenekçi Bir Oryantalistin İslâm Hukuk Tarihi ve Ehl-i Sünnet Yorumu", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 4 (2004): 316.

Rudolf Sellheim tarafından yöneltildiği anlaşılmaktadır. Sellheim, Sezgin'in aksine, erken döneme ait derleme metinlerin, üçüncü ve hatta dördüncü yüzyıla kadar büyük ölçüde veya kısmen sözlü şifâhî olarak aktarıldığını ileri sürmüştür.²⁴ Sezgin'in başlattığı bu tartışma, Alman oryantalist Gregor Schoeler tarafından İslâmî rivâyetlerin sözlü ve yazılı karakterini birlikte ele alan bir boyuta taşınmıştır. Bilindiği üzere Batı'da kaynakların eleştirisine odaklanmış klasik oryantalizm ile İslami kaynakların tarihselliğini reddeden revizyonistlerden sonra son dönemlerde rivâyet malzemesini rivâyetin ana unsuru olan isnâd ve metin birlikte ve birbiriyle ilişkili olarak tahlil etmeye çalışan ve bu yolla tarihlendirmeyi hicrî I. yüzyıla kadar geri götüren bir yaklaşım da ortaya çıkmıştır.²⁵ Schoeler bu yaklaşıma sahip oryantalistlerden birisidir. Schoeler, IX. yüzyılda ilk defa Avusturyalı oryantalist Alois Sprenger (1813-1905) tarafından ortaya atılan, "hafızaya yardımcı olmak niyetiyle hazırlanmış ders notları ile yayınlanmış kitaplar arasında ayırma gitmeliyiz"²⁶ şeklindeki tespitten mülhem rivâyetlerin hem yazılı hem de şifâhî nakledildiğini ileri sürmüştür. Farklı zamanlarda Almanca kaleme aldığı makalelerinin İngilizceye tercümesinden ibaret olan *The Oral and the Written in Early Islam* adlı kitabında görüşlerini şöyle özetlemiştir: İslâm'ın erken dönemlerindeki ders ve eğitim sisteminde rivâyet materyali umumiyetle öğretmenden öğrenciye dersler aracılığıyla aktarılmıştır. Şifâhî olarak dersi veren hoca genellikle yazılı notlarından istifade etmiş ya da yazılı notları bulunmasına rağmen ezberinden aktarmıştır. Farklı rivâyetler, rivâyetle bulunan hocanın aynı konuyla ilgili farklı derslerde farklı sunumlar yapması veya öğrenciler tarafından kayıtların farkı tutulmasından kaynaklanmıştır. Bu şartlar altında devam eden tedrisat sürecinde öğrenciler metinde farklı boyutlarda değişiklikler yapmış olmaları oldukça muhtemeldir.²⁷ Schoeler'e göre kitâbetin erken dönemlerde başladığını savunanlar, meseleye böyle yaklaşmadıkları için isnâd zincirinde kullanılan "ahbe-ranâ, haddesenâ" gibi şifâhî rivâyeti çağrıştıran ifadelerle yazılı rivâyeti ima eden anlamlar yüklemeye durumunda kalmışlardır.²⁸ Schoeler, Hz. Peygamber'den gelen rivâyetlerin kaydedilmesi keyfiyetini gerçek sistematik bir kitâbet çabası olarak yorumlamanın doğru olmayacağını belirtir. Schoeler'e göre Sezgin'in önemli yayınlarından biri de, kitâbetin erken dönem başladığı tezini desteklemek için kaynaklarda zikredilen *Kitâbü'l-Kıraat*, *Kitâbü'l-İhtilâf* gibi başlıkları gerçek kitaplar olarak algılamasıdır. Halbuki buradaki kitap, telif edilmiş kitap değil, yazılı

²⁴ Fred Donner, *Narratives of Islamic Origins*, (New Jersey: Darwin Press, 1998), 13. dp. 26.

²⁵ Bu kategoriye mensup kişiler "mutavassıt" oryantalistler olarak adlandırılmaktadır. Fatma Kızıl, *Müşterek Râvî Teorisi ve Tenkidi*, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2003), 503.

²⁶ Gregor Schoeler, "Preface", *The Oral and the Written in Early Islam*, ed. James E. Montgomery -Uwe Vagelpohl, (London and New York: Routledge Studies in Middle Eastern Literatures, 2006), 8.

²⁷ Schoeler, *The Oral and the Written in Early Islam*, 33.

²⁸ Schoeler, *The Oral and the Written in Early Islam*, 41.

malzeme anlamını taşıyordu. Schoeler'e göre bu ciddi yanılginın Arap kitâbiyat tarihiyle ilgili eserinin tamamını etkileyen sonuçları olmuştur.²⁹

Schoeler Sezgin'in sonraki dönemlere ait müdevven eserlerden hareketle kaybolmuş orijinal eserlerin tespit edilebileceğine ilişkin Sezgin'in iyimserliğine de karşı çıkmıştır. Schoeler'e göre bu konuda yapılan çalışmalar Sezgin'in tezini doğrular sonuçlar ortaya koymamıştır. Bu çalışmalarda söz gelimi Tâbiîn neslinin önde gelen müfessirlerinden Mücâhid'e nispet edilen tefsirin içindeki rivâyetler yahut İbn İshak'ın *es-Sîre*'si ile ilgili muahhar eserlerin içindeki haberler birbirinden farklılık arz etmektedir. Bu da rivâyetlerin yazılı bir kaynaktan alındığı tezini doğrulamamaktadır.³⁰ Schoeler'in Sezgin'e bu itirazını İsrail oryantalizminin önemli bir isimlerinden biri olan Ella Landau-Tassarón'da desteklemiştir.³¹ Schoeler ayrıca Sezgin'i bugüne kadar tezlerine yönelik bu ve benzeri eleştirilere cevap vermemekle suçlamıştır.³² Bunu 1970'li yıllardan sonraki Sezgin'in çalışmalarındaki odak değişikliğiyle izah etmek mümkün gözükmemektedir.

Sezgin'i tezlerine eserlerinde genişçe yer veren oryantalistten bir diğeri de Harald Motzki'dir. Abdurezzâk es-San'ânî'nin (ö. 211/826) *el-Musannef*i üzerinde yaptığı çalışmalardan şifahî-yazılı rivâyet konusunda Sezgin'in değil Schoeler'in tezlerini destekleyen sonuçlara ulaştığı anlaşılmaktadır. Motzki'ye göre Sezgin'in sadece hadis alanı değil genel olarak hicrî I. yüzyılın Arapça literatürü için öne sürdüğü görüşleri de çok genelleyicidir. Sezgin rivâyetin güvenilirliğine ve kayıp kaynakların muahhar eserlerden çıkarılabileceği imkânına gereğinden fazla önem atfetmiştir. Sezgin'in çalışmalarında isnâdlardaki rivâyet lafızlarının, klasik hadis kitaplarındaki tanımlanan rivâyet çeşitlerini doğru bir şekilde yansıttığı şeklindeki fikri de genel bir iddia olması yönüyle şüphelidir.³³ Rivâyet analizinde metin ile senedi birlikte mütalaa eden ve bu sebeple mutedil oryantalistler arasında yer alan Motzki, Fatma Kızıl'ın ifadesiyle, temel İslâmî kaynaklara şüpheyle yaklaşan "oryantalist paradigmaya taraf"³⁴ olması hasebiyle, bir Müslüman âlim olarak Sezgin'e şüpheyle yaklaşması ve onu genelleme yapmakla eleştirmesi anlaşılır bir şeydir.

Sezgin'e tezlerine eleştirel yaklaşan bir başka oryantalist de Helbert Berg'tür. Berg, Sezgin ve A'zamî ile ilgili değerlendirmelerini *Development of Exegesis in*

²⁹ Schoeler, *The Oral and the Written in Early Islam*, 46. Bu çerçevede daha geniş tartışmalar için bk. Dilek Tekin, "Batılı Araştırmacıların Hadislerin Yazılı-Şifahî Rivâyeti Meselesine Bakışları", *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (2015): 53-60.

³⁰ Schoeler, *The Oral and the Written in Early Islam*, 28-29.

³¹ Ella Landau-Tassarón, "On the Reconstruction of Lost Sources", *al-Qanţara* 25/1 (2004): 45-91.

³² Schoeler, *The Oral and the Written in Early Islam*, 43.

³³ Harald Motzki, *Hadis Tarihlandırma Metotları: Bir Araştırma*, trc. Şaban Kuzudışlı, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 116-118.

³⁴ Fatma Kızıl, "Oryantalist Paradigmaya Taraf Olmak", Erişim: 03 Mart 2019, <http://sonpeygamber.info/oryantalist-paradigmaya-taraf-olmak>.

Early Islam adlı eserinin “Sezgin and Cataloguing of Early Texts” başlıklı bölümde yapmıştır.³⁵ Berg, Sezgin’in de tıpkı Nabia Abbott gibi yazılı malzemenin hadis rivâyetinde çok erken dönemden itibaren kullanılmaya başladığı kanaatinde olduğunu, klasik hadis usulü kitaplarında zikredilen semâ, kıraat, icâzet, münâvele, kitâbe, i’lâm, vasiyet ve vicâde gibi hadis tahammül ve rivâyet yollarının analizinden Sezgin’in hiçbir kuşkuyla mahal bırakmayacak şekilde rivâyetlerin yazılı aktarıldığı ve râvilerin de müellifler olduğu sonucunu çıkardığını belirtir. Berg, Sezgin’in elimizde mevcut olmayan eserlerin yeniden inşâsına yönelik iyimser tavrı sebebiyle katalogladığı metinlerin bir zamanlar mevcut olması gerektiği şeklinde bir düşünceye sahip olduğunu, listelemeyi yaparken basitçe atıf (ascription) yöntemine başvurduğunu, muahhar dönem müelliflerce kullanılan isnadlarla ilgili şüpheye hiç yer vermediğini, aksine “İslâmî literatürün ilk kaynaklarını tespit edebilmek için kişi öncelikle isnadların hicrî II. ve III. asırlarda kullanılmaya başlandığı ve râvi isimlerinin uydurulduğu şeklindeki eski ön kabulü terk etmesi gerektiğini” ileri sürdüğünü belirtir. Berg’e göre Sezgin isnadların sıhhatine yönelik eski önyargıları niçin terk etmemiz gerektiğine dair somut delil öne sürmemektedir. Bunun yerine sadece “bu böyle olmalıdır” şeklinde bir tavır sergilemektedir. Teorilerini somutlaştırmamakta, bir faraziyeyle hareket etmektedir.³⁶ Berg, netice itibarıyla, Sezgin ve onun çizgisindeki araştırmacıların, sadece, hadislerin ve dolayısıyla İslâm’ın menşei ilgili karşı bir teori geliştirmekten öteye geçemediklerinden bahisle oryantalistlerin bakış açılarına etkileyecek durumda olmadıkları kanaatindedir. Sezgin’in Goldizher ve onun çizgisindeki diğer oryantalistlerin görüşleri aleyhine öne sürdüğü deliller, nihâî tahlilde eş zamanlı vesikalara dayandırılmadığı gerekçesiyle, bu kaynaklara şüpheyle bakanlar için çok fazla bir değer ifade etmemektedir. Bu tipik oryantalistik bir tavidir. Berg de bunu yansıtmaktadır.

Sonuç

Kitâb-ı Mukaddes çalışmalarında uygulanan eleştiri yöntemlerinin İslâm kaynaklarına uygulanması, tarihi olayların ancak daha önceki olaylara dayanılarak izah edilebileceği şeklindeki evrimci ve ilerlemeci tarih tasavvuru ile nesnel tarih yazımının eş zamanlı vesika ve yazılı malumata dayandırılması gerektiğine ilişkin kabuller, Batı’da kaynak-eleştirel çalışmalar adı altında İslâm toplumunun hafızasını oluşturan rivâyetlerin sıhhat ve otoritesini sarsıcı tezlerin sürekliliğini sağlamıştır. Köken olarak Kitâb-ı Mukaddes tenkitçiliğinden gelen oryantalistler, kutsal kitapları analiz için geliştirdikleri metotları Kur’ân başta olmak üzere İslâm’ın kurucu metinlerine tatbik etmeye başlamış ve İslâmî rivâyet malzemesinin gelişim sürecini aynı paralelde izah etmeye yönelmişlerdir. Sezgin’in

³⁵ Helbert Berg, *Development of Exegesis in Early Islam*, (London: Routledge, 2009), 21-24.

³⁶ Helbert Berg, *Development of Exegesis in Early Islam*, 24-26.

eleştirilerinin Batı'da oryantalist söylemi sarsacak derecede dikkate alınmaması, çalışmalarına yönelik değerlendirmelerde işaret edilen söz gelimi muahhar dönem eserlerin sıhhatini tartışmadan kullanması veya erken dönemde yazının Müslümanlarca uygun görülmediğine ilişkin rivâyetleri hiç dikkate almaması³⁷ gibi bir takım noksanlık yahut tutarsızlıklardan öte, tercih edilen farklı paradigmaların yol açtığı zorunlu bir sonuçtur. Bu açıdan Sezgin'in gayretlerini, Müslümanların kurucu metinleriyle vahiy geleneği içinde kurdukları ontolojik ilişkiyi bilimsellik adına değersizleştirme çabalarına bir başkaldırı olarak okumak mümkündür.

Sezgin'in gerek Goldziher eleştirileri ve gerekse erken dönem rivâyet tarihine ilişkin çalışmaları, mutavassıt oryantalistler olarak bilinen Groger Schoeler, Harald Motzki, Sabastian Günter gibi araştırmacıların üzerinde etkili olduğu, faklı şekillerde izah edilse de, rivâyetlerin naklinde yazılı materyallerin erken dönemden itibaren kullanıldığına dair görüşlerine referans teşkil ettiği ileri sürülebilir.

Leopold von Ranke'ci tarih metodolojisinin etkisi altındaki nesnel tarih yazım iddiasındaki oryantalistlerin "doküman/vesika" olarak adlandırılabilir belgeleri dikkate alıp ihbârî haberleri içeren muahhar kaynakları olağan şüpheli addetmeleri ve şifâhî nakle yönelik eleştirileri, Sezgin, el-A'zamî ve Abbot gibi ilim adamlarını rivâyetlerin erken kitâbeti üzerine eğilmeye sevk etmiştir. Bu ilim adamları oryantalistlerin sonradan yazılmış İslâmî kaynaklardaki bilgilerin güvenilirliğini kabul etmediklerini bildiği için, onları ilzâm edecek tarzda, bir taraftan rivâyetlerin dipnotu mesabesindeki isnâdların analizi için sağlam bir model ortaya koymaya çalışırken, diğer taraftan, İslâm ilim geleneğinin yazılı kaynaklarının sanıldığından daha erken başladığını göstermeye çaba harcamışlardır. Bunun çok değerli bir katkı olduğunu düşünüyoruz.

KAYNAKÇA

- Abbott**, Nabia. *Studies in Arabic Literary Papyri: Qur'anic Commentary and Tradition*. Cilt. 2. Chicago: The University of Chicago Press, 1967.
- Amin**, Kamaruddin. "Muslim Western Scholarship of Hadith and Western Scholar Reaction: A Study of Fuat Sezgin's Approach to Hadith Scholarship". *Al-Jami'ah* 46/2 (2008): 254-77.
- Berg**, Helbert. *Development of Exegesis in Early Islam*. London: Routledge, 2009.
- Conrad**, Lawrence I. "Recovering Lost Texts: Some Methodological Issues". *Journal of the American Oriental Society* 113/2 (1993): 258-263.
- Crone**, Patricia. *Slaves on Horses: The Evolution of the Islamic Polity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

³⁷ Günter, "Assessing the Sources of Classical Arabic Compilations", 7, dp. 9.

- Çavuşoğlu, Hakan.** "Christopher Melchert ve Mezheb: Gelenekçi Bir Oryantalistin İslâm Hukuk Tarihi ve Ehl-i Sünnet Yorumu". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 4 (2004): 287-319.
- Donner, Fred M.** *Narratives of Islamic Origins*. New Jersey: Darwin Press, 1998.
- Goldziher, Ignaz.** *Muslim Studies*. Ed. S. M. Stern&C.P. Barber. Cilt 2. London, 1967.
- Goldziher, Ignaz,** "Historiography in Arabic Literature". *Gesammelte Schriften*. Ed. Joseph De Somogyi. Cilt 3. 391-392. Leiden, 1967.
- Günter, Sabastian.** "Assessing the Sources of Classical Arabic Compilations: The Issue of Categories and Methodologies". *British Journal of Middle Eastern Studies*, 32/1 (2005): 75-98.
- Hawting, G.R.** "John Wansbrough, Islam, and Monotheism", *Islamic Origins Reconsidered: John Wansbrough and the Study of Early Islam, Method & Theory in the Study of Religion*. Ed. Herbert Berg. 23-38. Berlin-New York: Mouton de Gruyter, 1997.
- Humphreys, R. Stephen,** *İslâm Tarihi Metodolojisi -Bir Sosyal Tarih Uygulaması*. Trc. Mürteza Bedir, Fuad Aydın. 2. Baskı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.
- Juynboll, G.H.A.** *Muslim Tradition Studies in Chronology, Preovenance, and Authership in Early Hadith*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Juynboll, G.H.A.** *The Authenticity of the tradition Literature*. Leiden: Brill, 1969.
- Karakaş, Ali.** *Hadis Oksidentalizmi ve Fuad Sezgin*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.
- Kızıl, Fatma.** *Müşterek Râvi Teorisi ve Tenkidi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2013.
- Kızıl, Fatma.** "Oryantalist Paradigmaya Taraf Olmak". Erişim: 03 Mart 2019. <http://sonpeygamber.info/oryantalist-paradigmaya-taraf-olmak>.
- Motzki, Harald.** *Hadis Tarihlendirme Metotları: Bir Araştırma*. Trc. Şaban Kuzudişli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.
- Özsoy, Ömer.** "Fuat Sezgin Hoca'nın ardından". 04.07.2018. *Karar Gazetesi*,
- Rippin, Andrew.** "Foreword", *Qur'anic Studies*. John Wansbrough. 9-21. Amherst, New York: Prometheus Book, 2004.
- Roshental, Franz.** "Geschichte des arabischen Schrifttums. Band 1: Qur'anwissenschaften, Hadit, Geschichte, Fiqh, Dogmatik, Mystik bis ca. 430 H.,". *American Oriental Society* 89/1 (1969): 292-293.
- Schacht, Joseph.** "A Revaluation of Islamic Traditions". *Journal of the Royal Asiatic Society* 2 (1949): 143-154.
- Schoeler, Gregor.** "Preface", *The Oral and the Written in Early Islam*. Ed. James E. Montgomery - Uwe Vagelpohl. 7-8. London and New York: Routledge Studies, 2006.
- Sezgin Fuad.** *Arap-İslâm Bilimleri Tarihi*. 1. Cilt. 2. Baskı. İstanbul: Fuad Sezgin İslâm Bilim Tarihi Araştırmaları Vakfı Yayınları, 2015.
- Sezgin Fuad.** *Buhârînin Kaynakları*. Ankara: Otto Yayınları, 2017.

- Sezgin** Fuad. "İslam Tarihinde Rivâyetlerin Değeri". *V. Türk Tarih Kongresi: Ankara 12-17 Nisan 1956 Kongreye Sunulan Tebliğler*. 243-252. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1960.
- Taberî**, Muhammed İbn Cerîr. *Târihu'l-Umem ve'l-Mulûk*. 1. Cilt. Beyrut, ts.,
- Tekin**, Dilek. "Batılı Araştırmacıların Hadislerin Yazılı-Şifâhî Rivâyeti Meselesine Bakışları". *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (2015): 42-62.
- Wansbrough**, John. *Qur'anic Studies*. Amherst New York: Prometheus Book, 2004.
- Tasserou**, Ella Landau. "On the Reconstruction of Lost Sources". *al-Qanţara* 25/1 (2004): 45-91.

İKİNCİ BÖLÜM
**İSLAM BİLİM TARİHİNE YÖN VEREN
İSİMLER ve GÖRÜŞLERİ**

SUFİ TEOLOJİDE KELAM TASAVVURU

- Nimetullah Nahçıvânî Örneği-

Mehmet EVKURAN

Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Öğretim Üyesi/mehmetevkuran@hitit.edu.tr

Nimetullah Nahçıvânî Hakkında Hayatı

Ni'metullâh b. Mahmûd en-Nahcuvânî (ö. 920/1514 [?]) künyesiyle bilinen düşünürümüz bugünkü Azerbaycan'ın Nahcivan şehrinde dünyaya eldi. Şeyh Alvân, Alvân el-Akşehrî, Baba Ni'metullah, Ni'metullah Sultan ve Baba Ni'met gibi isim ve lakaplarla tanınmaktadır. Soyu, ailesi ve eğitim hayatı hakkında yeterli bilgi olmamakla birlikte Türk asıllı söylenmektedir. Nahçıvânî'nin eğitimi Ak-koyunlular'dan Uzun Hasan ve oğlu Sultan Yâkub dönemlerinde ilim merkezlerinden olan Nahcivan'da yapmıştır. *El-Fevâtihu'l-İlâhiyye* adlı tefsirini Tebriz'de yazdığı bilinmektedir. Sufi kimliği açık olmakla birlikte hangi tarikata mensup olduğu belirsizdir. Bazı kaynaklarda Nakşibendî silsilesinin önemli isimlerinden Ubeydullah Ahrâr'ın (ö. 895/1490) müridleri arasında zikredilmektedir (*Silsiletü't-turuk fi't-tasavvuf*, vr. 606). Sultan Yâkub'un ölümünün (895/1490) ardından taht kavgalarına ve Safevî saldırılarına sahne olan Tebriz'den ayrılıp Anadolu'ya geçmiş ve 905'te (1499) Akşehir'e yerleşmiştir. Akşehir'de bulunan kabri yenden düzenlenmiştir. Gösteriştten uzak bir hayat yaşamış ve döneminde rüşvet karşılığında şer'î hilelere başvurarak insanlara fetva veren ve dünyalık peşinde koşan fakihleri fâsıklıkla itham etmiş, şeyhlik iddiasında bulunan sahte şeyhleri sert bir dille eleştirmiştir.

Eserleri

Nahçıvânî başta tasavvufa olmak üzere fıkıh, hadis, felsefe, kelâm ve akaid gibi değişik alanlarda eserler yazmıştır. Tefsiri ve *Hidâyetu'l-İhvân* adlı kitabının dışındaki eserlerini Farsça yazmıştır.

1. *el-Fevâtihu'l-ilâhiyye ve'l-mefâtîhu'l-gaybiyye el-mûdihatü li'l-kelimi'l-Ḳurâniyye ve'l-hikemi'l-furḳâniyye*. Tebriz'de 901 (1495) yılında tamamlanan iki ciltlik tefsirine vahdet-i vücûd ve vahdet-i şühûd konularına ağırlık verir.
2. *Şerh-i Gülşen-i Râz*. Mahmûd-ı Şebüsterî'ye ait esere yazdığı şerhtir.
3. *Terceme-i Nakş-i Fusûs*. İbn Arabî'nin *Nakşu'l-Fusûs* eserinin Farsça çevirisidir.
4. *İhvân*. Tasavvufî konuları ele aldığı eseridir.
5. *Mecmua-i Letâif*. Bazı Kur'an ayetlerinin tasavvufî tefsirinin yapıldığı eserdir. Bunların dışında tasavvufî konuların ele alındığı risaleleri bulunmaktadır (Kurt, 2007: 132).

Kelam ve Felsefe Eleştirisi

Vâcibu'l-Vucûd

Eserin girişinde kelamcıların ve felsefecilerin varlık ve âlem hakkındaki görüşleri ortaya konulmuştur. Kelamcıların âlemin, zaman ve varlık olarak hâdis (sonradan ortaya çıkan) olduğuna inandıkları ve bu görüşlerini dayandırdıkları deliller anlatılmıştır. Âlemi var eden müessir varlığın vasıfları da kelamcıların bakış açısıyla dile getirilmiştir. Buna göre kelamcıların düşüncesinde âlemi var eden bu müessir varlık “*zât ve zaman bakımından kadîm, vâcibü'l-vucûd, varlığı irade ve ihtiyârıyla vücuda getiren, dilediğin yapan, murâd ettiği her şeyin hâkimi olan ve kendisine hiçbir şeyin icâb ettirilemediği ve kendisi için hiçbir şeyin zorunlu olmadığı bit varlıktır.*” (33) âlemi var eden müessir ve mebde konumundaki varlığın tanınması konusunda akıl bağımsız olarak yeterlidir. Buna dayanarak kelamcılar, marifetullah için aklın yeterli olduğunu kabul etmişlerdir. Yukarıdaki alıntıda dile getirilenlerin dışında âlemin var edicisinin âleminden ayrı olarak müstakil bir zâtiyet sahibi olduğu da benimsenmiştir. Nahçivânî bu temellendirmelerden sonra aniden rüyetullah konusuna girmekte ve felsefeciler ile kelamcıların rüyet konusundaki görüşlerini eleştirmektedir. Felsefecilerin çoğunun vâcibu'l-vucûd'un görülmesini reddettiklerini; kelamcıların ise bu dünyada rüyeti reddetmekle beraber Mutezile dışındakilerin ahiretteki rüyeti tasdik ettiklerini ifade etmektedir.

Nahçivânî burada hem felsefecileri hem de kelamcıları kendi tanımları ve açıklamaları ile açık bir çelişki içine düşüklerini düşünmektedir. Şöyle ki; âlemi ve onun var edicisini hâricte varlık olarak kabul eden kelamcılar, kadîm varlığın algılanmasını diğerlerine yani hâdis varlıklara oranla imkânsız saymışlardır. Oysa Nahçivânî'nin eleştirisinde kâdim varlığın hariçteki eserleri daha kuvvetli ve açıktır. Şöyle demektedir: “... her iki gurup marifetullah konusunda aklın yeterliliği ve müstakilliği hususuna inanınca onlardan her biri akılları gereği tek bir mebde, muayyen ve müşahhas bir ferd isbât ettiler. Fakat onun bizzat kendisi (aynu

zâtihi) olarak, âlemin ve âlemin cihetlerinin dışında haricî bir varlık olarak taayyün ve teşahhusu bizâtihi vâcibü'l-vucûddur. Sonuç olarak onun hâricî varlığının eserleri diğer haricî varlıklardan daha şiddetli, güçlü, kadîm ve üstündür.” (33, 34).

Allah'ın haricteki varlığını kabul edip buna karşılık, O'nun haricî varlık alanında yani nesnel dünyada ve objektif biçimde algılanamayacağını iddia etmek Nahçıvânî açısından, vâcibü'l-vucûd anlayışına ve onun tanımının gereklerine aykırı düşmektedir. Zira haricteki varlıkların en yetkin ve açık olanı O'dur ve görülme ve hissedilmek (algılanmak) de hâricteki varlıkların ayrılmaz özelliklerindendir: “... görülme ve hissedilmek mevcûd-u haricînin levâzım-ı müsâvîlerinden dir. Hatta mevcûd-u haricî ancak ve ancak bu levâzım-ı hâriciyye vesilesiyle ortaya çıkar. Bahis konusu varlık hâricî varlık, varlıkların en ekmeli, en çok zâhir olanı ve en açık olanıdır. Çünkü onun vucûd-u hâricîde bir aslı olup esasen varlığı müstakildir. Dolayısıyla bu levâzımın kendisinde en çok bulunması gereken O'dur.” (34, 35).

Nahçıvânî'nin sonraki kelim eleştirilerine de temel oluşturan bu yaklaşımı, özünde kelimcilerin Tanrı tasavvurunun rasyonel eleştirisi görünümünü taşımaktadır. Yaklaşım öz olarak, vâcibü'l-vucûd kavramının vahdet-i vucûd yorumu niteliğindedir. Gerçek, zorunlu, nedensiz, kesin, en açık, bağımsız varlık olarak nitelenen Allah'ın görülmesinin imkânsız sayılmasını, kelimcilerin ve felsefecilerin bir çelişkisi olarak değerlendirmektedir. Aslında rüyetullah tartışmalarında Ehl-i Sünnet kanadından Mutezile'ye yöneltilen eleştirilerden ve getirilen aklî delillerden biri, Nahçıvânî'nin ifadeleri ile benzerlik göstermektedir. Şöyle ki Ehl-i Sünnet, Allah'ın aşkınlığına ve havâdise (sonradan ortaya çıkan varlıklar) benzetilemeyeceğine dayanarak rüyetin dünyada ve ahiretteki imkânını reddeden Mutezile'ye, “mevcut olan her şey görülebilir.” sözüyle cevap vermiştir. Ehl-i Sünnet kelimciler Tanrı'nın haricte, müstakil bir zât olarak var olduğu düşüncesine dayanarak, nesnel ve bağımsız bir zâtiyete sahip olan varlıkların ve Tanrı'nın da hislere konu olabileceğini söylemişler ve bu çerçevede Allah'ın ahirette (dünyada ve rüyada görülmeyi onlar da kabul etmemişlerdir.) müminlere görülmesinin akıl açısından mümkün olduğunu savunmuşlardır. Dinî deliller açısından ise rüyet inanmanın vacip olduğu Sünnî kelim metinlerinde ifade edilmiştir.

Marifet

Tüm dinlerde, varlığın ortak kaynağına ve kökenine işaret edildiğine dikkat çeken Nahçıvânî, felsefecilerin ve kelimcilerin sözünü ettiği marifet kavramının, “soyut bir akıl yürütme” değil de ibret, basiret ve yakîn ile sonuçlanan bir tecrübedir. Anlaşıldığına göre Nahçıvânî, tefekkür, nazar, istidlâl gibi kelimcilerin de kullandığı ve Kur'an ayetlerinde geçen kavramları salt zihnî (kognitif) bir tecrübe olarak görmemektedir. Aksine insanı hakikate yaklaştıran, bütüncül, kuşatıcı bir varoluşsal süreç olarak nitelemektedir. Ona göre akıl, doğası gereği diğer cisimsel varlıklar ve organlar gibi sınırları olan bir yetidir ve “Allah'ın marifetinden mutlak

olarak azl olunmuştur." Kendisi hâdis (sonradan ortaya çıkmış olan) bir varlığın bağımsız ve kadîm olanı isbat etme gücü bulunmamaktadır. Zira akıl illetlere dayanarak ve neden-sonuç ilişkisi kurarak çıkarımlarda bulunur. Kendisi yokluktan gelen ve hâdis varlıklar dünyasının kurallarına göre iş gören akıl, gayb alemini ve ihata edemeyecektir (36). Bu noktada kelamcılar ile sufilerin dünyasında marifet kavramının farklı anlamları ortaya çıkmaktadır.

Kelamcılara göre marifet, insanın doğasından kaynaklanan bir yetidir. Öyle ki kendisine din ve peygamber ulaşmamış bir insanın sorumluluğu marifet kavramıyla açıklanmıştır. Marifet ya da marifetullahı götürecek nazar, her insanın en temel sorumluluğu olarak kabul edilmiştir. Buna göre insan, kendi varlığını ve çevresindeki varlıkları gözlemleyerek ve onlar üzerine düşünerek bir yaratıcının varlığını kabul etmelidir. Bazı kelamcılar Tanrı inancı ile sınırları biraz genişletmiş ve yaratıcının bazı temel özelliklerinin (kadîm, bâkî, âlim, kudret ve irâde sahibi oluşu gibi) de tanınması gerektiğini belirtmişlerdir.

Nahçivânî, kelamcıların akli marifetullah konusunda yeterli görmelerini eleştirir ve hakikate ulaşmada aklın yetersizliğine ve sınırlı olduğunu ifade eder. Ona göre hayal, vehim, cehalet gibi kusurlarla dolu olan akla tâbi olmaları kelamcılarını, kınanacak durumlara düşürmüştür. Kelamcılarının din ve varlık konusundaki entelektüel faaliyetlerini ve akıl yürütmelerini, *"haktan uzaklaştıran ve huzurdan kovan zayıf istidlâller ve eksik kanaatler"* olarak nitelemektedir. Akıl ve vicdan sahibi kişilerin kelamcılardan uzak durması ve yüce Allah'a peygamberlerin ve özellikle de son peygamber Hz. Muhammed'in "ismet eteğine" sıkıca tutunarak yönelir (35). Nahçivânî karşıt ve çelişkili görüşlerin ortaya konulmuş olmasını kanıt göstererek, şüphe ve tereddütlerle dolu bir yolda yürüdüklerini düşündüğü felsefeci ve kelamcılarının vesveseden kurtulamadığını ve insanları da vesvese içine düşürdüklerini iddia etmektedir. Nahçivânî'nin söyleminde kelamcılarının akıl yürütmeleri pratik düzeyde eleştirilmiş ve hakikate ulaşmak bir yana zan, vehim ve şüphe içinde kaldıkları ileri sürülmüştür. Ancak düşüncümüz akıl konusunda daha radikal görüşe sahiptir. O, aklın bizzat kendisini hedef almış, hakikati kavramadaki yetersizliği ve yanıltıcılığı üzerinde durulmuştur.

Nahçivânî'ye göre Kur'an'da insanlara emredilen (tergîb, terhîb, tahliye, teşvîk ve te'nîs vb.) kavramlar, insanı keşf ve şuhûd deneyimlerine hazırlamak içindir. Bu sürece giren benlik, kendi sınırlarını aşar, benliğinden taşar ve Allah'ın dışındaki (mâsivâ) tüm kapılar ona kapanır. Bu aşamada (makam) insanın kalbi, yüce Allah'ın (sadr-ı samedânî, şevk-i vahdânî, zevk-i ferdânî) nurunun yansıdığı ve parladığı bir ışıkla dolar. Bu duruma erişen kişi, bundan daha büyük ve üstün bir manevî yaşantı (cezbe-i ahadiyet) için güçlü bir arzu beslemeye başlar. Onun durumu, ateşin etrafında dönen ve onun çekiciliğine kapılmış pervaneye benzer. Ateşin onu yok edeceğini bildiği halde ondan uzaklaşamaz ve nihayet onunla bütünleşir. Cezbe, ıztırab ve şevk duygularını benliğinde yoğun biçimde yaşayan ârif

kişinin akıbeti ateş içinde yanmak, nur içinde yok olmaktır. Düşünürümüz bu durumu, kişinin “*bâtıl cüzlerinden kurtulması*” şeklinde açıklamaktadır. Bu aşamada ârif, hiç olur; saçılmış toz haline gelir; zatından ve vasfından bir eser kalmaz. “*Allah’ı Allah’tan başkası görmez Allah’ı Allah’tan başkası bilmez.*” sözünün anlamı gerçekleşir (38). Bu yaklaşım, vahdet-i vücûd felsefesinin tevhid anlayışının bir sunumu gibi görünmektedir.

Akıl savunucularının akıl yürütme tarzlarını ve bu akıl yürütmelerinin sonuçlarını onlar aleyhine karşı bir argümana dönüştüren Nahcivânî’ye göre marifet, Allah katından ihsan edilmiş olan vicdanî ve ledünnî ilimlerle açığa çıkar. Yine bu, Allah katından keşf ve şuhûd feyzlerinin taşması sonucudur. Bunlar “temiz kalp sahiplerinin Allah’ın nuruyla bakan gözleri” ile idrak edilebilir. Kelamcılarının kullandıkları istidlali ise “*kendisinde hayır bulunmayan zekâ*” olarak görmektedir.

Varlık ve Yokluk (Adem ve Vucûd)

Nahcivânî vücûd ve adem kavramlarının karşıt anlamlarda kullanıldığını ifade eder ve varlık hakkında vücûd, mevcûd, sâbit, subût, kevn, kâin, tahakkuk, mütehakkuk gibi kavramlarının kullanıldığını ve farklı olsalar da tümünün aynı anlama geldiğini belirtir. Benzer şekilde yokluk için adem, madûm, imtinâ, mümteni, nefy, menfi kavramlarının kullanıldığını açıklar. Anadolu’da vahdet-i vücûd felsefesinin temsilcilerinden ve İbn Arabî düşüncesinin izleyicilerinden olan Konevî’nin “*şeyin zatının gerektirdiği emr, zâtı devam ettiği müddetçe zâil olmaz.*” sözüne gönderme yapan Nahcivânî, dilde madûm (yok) olarak nitelenen varlıkların gerçekte de yokluk ile nitelenmesi gerektiğini savunur. Çünkü yokluk yani adem onların varlığının ayrılmaz özelliğidir. Dilde onlara varlık denmesi ve vücûd ile nitelenmiş olmaları mecazdan ibarettir. Buna göre bir kez madûm olarak nitelenen bir varlığın (aslında şey demek gerekir.) vücûd ile vasıflanması imkânsız olduğuna göre hakikatte de onları yok, madûm saymak gerekmektedir (40).

Kelamcılar, varlık anlayışlarını üç kavram üzerinden temellendirmişlerdir. Bunlar;

- ✓ Vâcibu’l-vucûd (Tanrı)
- ✓ Mümkinu’l-vucûd (âlem)
- ✓ Mümteni ya da muhâl varlık

Kelam ontolojisinde hem Vâcibu’l-vucûd hem de mümkinu’l-vucûd’un nesnel (hariçte) varlığı söz konusudur. Mümkün varlık, var olmayı ve var olmamayı (vücûd ve adem) eşit derecede kabule yatkındır. Bununla birlikte Allah, onun varlığını tercih ve takdir etmiştir. Mümkün varlık Allah’ın hakiki bir sıfatı ve eylemi olan yaratma (tekvin ve halk) ile varlık kazanmıştır. Bu nedenle Allah nasıl hakiki ve gerçek ise mümkün varlık ta hakiki ve gerçektir. Onun varlığında şüphe etmek, Allah’ın ilgili sıfat ve eylemleri üzerinde de şüpheyi düşürür. Bu düşünce

kelam edebiyatında “şeylerin varlığı kesindir.” (*hakâiku'l-eşyâ sabitetun*) sözüyle dile getirilmiş ve başta sofistle olmak üzere, âlemin varlığından şüphe edenlerin görüşleri reddedilmiştir.

Yokluğun Temellendirilmesi

Nahçivânî kelamcılarının mümkün varlık kategorisine dair görüşleri üzerinde durmakta ve kavramı vahdet-i vucûd felsefesi bağlamında okumaya tâbi tutmaktadır. Aslında yaptığı şey, bir yapıbozumdur. Ona göre mümkünü'l-vucûd olarak nitelenen âlem, vucûd değil de adem (yokluk) kapsamına girmektedir. Zira o, özünde madûm olup varlığı mümteni'dir. Onun üzerinden yokluk özelliği hiçbir zaman kalkmaz. “*Mümkinu'l-vucûd lakabı takılan bu âlem vucûd'un ihatasına mı yoksa ademin (yokluk) ihatasına mı dahildir?*” diye sorar. Varlık ve yokluk dışında üçüncü bir seçeneğin mümkün olmadığını belirtir ve âlemin varlık kapsamına ve hükmüne layık olmadığı sonucuna varır. Zâhir olan şekiller, akisler (yansımalar), suret ve gölgeler üzerinde derinliğine düşünüldüğünde, bunların tümünün madûm olduğu, hakikatte var olanın ise vacibu'l-vucûd olduğu ortaya çıkmaktadır (41).

Vücudun tecellilerinin sürekli ve yeni formlar üzerinden gerçekleştiğini öne süren Nahçivânî'ye göre “*vucûd, tayin olunmuş bir surette iki defa tecelli etmemektedir. Belirli hale getirilmiş bir surette iki defa aynı olarak zuhur etmez... vücudun tecellileri kendinde asla tekrar ve aynı olmayan kemallerdir.*” Âlem her an yeni bir tecelliye tanık olmaktadır. Bu nedenle suretlere takılıp kalmak ve onları anlamaya çalışmak aklın ve idrakin güç yetiremeyeceği bir iştir. İbn Arabî'nin “*kaziyye-i şahsiyye mutlak anlamda mevcûd değildir. Çünkü mahkûm-ı aleyhin üzerine hüküm verilecek kadar bir zaman tekarruru yoktur.*” sözüne gönderme yapılmış ve anlamaya imkân tanıyacak bir ortamın bulunmadığı belirtilmiştir. Ayrıca “*...azamet ve ikram sahibi Rabbi'nin veçhi (yüzü) bâkî kalacaktır.*” (Rahmân, 55: 27) ayetine dayanarak, evrende izlenen olay ve yansımaların hepsinin fâni olduğu savunulmuştur. Anlaşıldığı kadarıyla Nahçivânî'nin temellendirdiği vahdet-i vucûd öğretisi açısından, âlemdeki varlıklar, gelecekte değil şu an da fâni ve yok hükmündedir (42).

Bu açıklamalar, Eşarî kelam sisteminin varlık anlayışını anımsatmaktadır. Eşarî kelam sisteminde benimsenen atom teorisi, evrenin ve içindekilerin süreksizliğini ve eşyanın Allah tarafından her an sürekli yaratıldığını açıklamak üzere teolojik sisteme uyarlanmıştır. Buna göre âlem araz ve cevherlerden oluşmaktadır ve arazlar sürekliliği olmayan, daima adem/yokluğa düşen ve bu nedenle varlıkları yenilenen varlıklardır. Bunun yanında Mutezile kelamcılarının Nazzâm tarafından savunulan bir de “sâbit tabiatlar” görüşü vardır ki, bu teori atom teorisine karşıt olarak âlemin sürekliliğini dile getirir. Yüce Allah âlemdeki varlıkları yaratırken onlardan her birine belirli özellikler vermiş(takdîr)tir. Bu özellikler onların sâbit ve değişmeyen tabiatları olup, diğer varlıklarla olan ilişkilerini belirlemektedir. İster atom ister tabiatlar görüşünü savunsun, Müslüman kelamcılarının varlık konusunda realist oldukları ve âlemin fiilen ve gerçekten de var olduğu görüşünü

savundukları gözden uzak tutulmamalıdır. Ancak Eşarî kelimcilerinin âlemde yegâne fâilin Allah olduğu ve diğer varlıklarda görülen durumların ve eylemlerin onların kendi özlerinden değil de Allah'ın anlık yaratması ile ortaya çıktığı görüşünün, vahdet-i vücûd felsefesine kapı araladığı da söylenebilir. Nahçıvânî Allah'ın zatına ait sıfatların her an faal ve etkin olduğu, âlemdeki oluş ve dönüşümlerin bu sıfatların tecelli ya da yansımalarından başka bir şey olmadığı teorisini savunmakta ve bazı Kur'an ayetlerini de bu görüşünü temellendirmek amacıyla yorumlamaktadır. Örneğin somut olarak boşanma konusundan söz eden ve boşanma sürecindeki kadınların davranışlarını düzenleyen ayetin son bölümünde yer alan "... *Bilemezsin, belki Allah bundan sonra yeni bir iş/oluş ortaya çıkarır.*" (Talâk, 65: 1) ifadelerini açıklarken, âlemdeki her şeyin O'nun her an etkin olan ilim ve iradesine göre gerçekleştiği yorumunu yapmaktadır (45).

Bâtınî Yorum ve Hakikat

Sufilerin Kur'an ayetlerini yorumlarken yaptıkları bu tür batınî ve işârî te-viller, tarih boyunca dil, din ve akıl kuralları açısından eleştirilmiş ve bu çabanın Kur'an'ı anlamak ve açıklamak değil de yeni bir metin üreterek onu dönüştürmek anlamına geldiği dile getirilmiştir. Dolayısıyla sufi inançlar doğrultusunda yapı-lan yorumlar sürekli olarak bir dinî meşruiyet problemi ile karşı karşıya kalmış-tır. Nahçıvânî sufilerin nassları anlama ve açıklama tarzlarını temellendirmeye çalışmakta ve bu bilgilerin "ancak mahzâ vicdanî ve sırf ledünnî bilgiler" ile ol-duğunu ileri sürmektedir. Ona göre bu bilgiler "*Allah vergisi olup gönle ilhâmın atılması, kalbe keşfin gelmesi, ayne'l-yakîn şuhûd ve hakke'l-yakîn müşahede*" sa-yesinde ortaya çıkmaktadır (45).

Sufilerin eylemleri ve söylemlerinin Müslüman toplumda zaman zaman bü-yük tepki ve rahatsızlıklara yol açtığı ve sufilerin kınandığı, suçlandığı ve yargı-landığı bilinmektedir. Nahçıvânî bu durumu iki açıdan ele almaktadır. İlk olarak gerçeği idrak etmekten aciz kişilerin aşk yolunda yürüyen sufileri anlayamadık-ları için onlara düşman kesilmişlerdir. Diğer yandan sufilerin gerçek inancı sade insanlara ağır, anlaşılmaz ve tehlikeli görünmektedir. Bu durumda sufi sevgilisi uğruna çektiği acılara katlanmalı, onları bir lütuf olarak görmeli, şikayet etme-meli ve "*kınayanları kınamasından korkmamalıdır.*" (46).

Akıllılar zümresi olarak nitelenen felsefeci ve kelimcilerin, Allah'ın varlığı konusunda akıllarını ve idraklerini sonuna kadar kullandıkları ancak buna rağ-men birbirleri ile ihtilafa düşmekten, şüphe ve vesveseden kurtulamadıkları be-lirtilmektedir (47).

Tanrı hakkında konuşmanın imkânı bütün büyük geleneklerde tartışılmış felsefi-teolojik içerikli bir konudur. İslam düşünce geleneğinde felsefe ve kelim alanlarında Allah hakkında düşünmek ve konuşmak konusunda iyimser bir eği-limin hâkim olduğu bilinmektedir. Aklın ilkelerine ve çıkarımlarına dayanarak teoloji yapmak yani yaratıcı hakkında konuşmak mümkün ve meşrûdur. Felsefe

açısından Tanrı ile insan arasındaki ilişki akıl üzerinden kurulur. Esasen saf akıl, akleden ve akledilen olan Tanrı'nın en yüce eylemi, akletmektir. Tanrı, kendi özünü düşünürken/aklederken, âlem ondan sudûr etmiştir. Dolayısıyla akletmek Tanrı açısından yaratıcı bir eylemdir. İnsanın akletmesi ise onu Tanrı'ya yaklaştıran, hem düşünce hem de etik açısından insanı yücelten bir eylemdir. Kelamcılar açısından ise akıl, mükellef olmanın ilk şartıdır, olmazsa olmazdır. Allah akıl ve irade sahibi insanlara seslenmiş ve onlara din göndermiştir. İnsanın kendisinden beklenen görevleri ve sorumlulukları kavrayabilmesi için aklını doğru biçimde kullanması gerekmektedir. Allah'a doğru giden yolda en sağlam yol akıldır. Vahiy, aklın alternatifi değil yardımcısıdır. Kelamcılar din-akıl ilişkisini temellendirirken Kur'an ayetlerinde geçen ve akletmeye vurgu yapan anlatımları esas almışlardır.

Kelamcılar ve Dinin Mahiyeti

Özünde gnostik teolojinin eğilimlerini taşıyan sufi anlayış ise hakikate giden yolda aklın yetersizliği temasını, temel hareket noktası saymaktadır. Eşari kelamcısı Razi'nin, yaratıcının varlığına dair delillerden pek çoğundan başka bir delil nedeniyle vazgeçtiği sözünü aktaran Nahçıvânî, sufi büyüklerinden birisinin *"imama öyle bir zaman gelecek ki, bu razi olduğu delili de unutacak. O zaman Hakk'ı kimden talep edecek?"* şeklindeki değerlendirmesini aktarır (47). Bu sufilerin, hakikate akıl yoluyla ulaşmaya çalışan felsefeci ve kelamcılara yönelik bakışlarının bir özeti gibidir. Âlemin ortaya çıkışı, bu ortaya çıkış Tanrı'dan zorunluluk (icâb) yoluyla olması, vahiy ve din gibi kavramları reddedip bunları aklın ilkelerine göre yorumlamaya çalışmaları, mucizeleri akla ve tecrübeye aykırı oldukları nedeniyle kabul etmemeleri gibi gerekçeler öne sürülerek felsefecilerin dinden uzaklaştıkları belirtilmektedir. Kelamcılar da akla aşırı güvenerek dinin hakikatini göz ardı etmişler, aralarından tefrikaya düşmüşler, tekfir ve telin yolunda yürüyen hiziplere bölünmüşlerdir. Kelam ekolleri arasında zaman zaman sınırları aşan tartışmaları kanıt gösteren düşünürümüz, kelamcılarının tefrikalarını onların yolunun yanlışlığının bir işareti saymaktadır (50). Bu tablonun açık bir riyakârlık ve mahrumiyet olduğunu ifade edilmekte ve *"Bilesiniz ki bu apaçık hüsrandır."* (Zümer, 39: 15) ayeti hatırlatılmaktadır. Gerçek dindarlık (tedeyyün) dine akıl yoluyla değil de tam bir teslimiyet ile bağlanmaktadır.

Dinin mahiyeti konusunda sufilerin kendi varlık ve bilgi sistemlerine özel görüşleri bulunmaktadır. Sufilere göre dinin hakikati, şeriatın emir ve yasaklarından daha öteye uzanır. Ödül beklentisi ve ceza korkusunu aşarak sadece Allah'ın rızası ve sevgisinin gözetildiği bir bilinç durumundan söz ederler. Bunun şeriatı küçümsemeyle karıştırılması ihtimaline karşı da sözün yetmediği bir hâl olarak açıklarlar. Nahçıvânî de metninde dinin sureti ve hakikatinden söz eder. "Müslümanların avamının dini" kavramsallaştırmasını kullanır ve bu anlayışın özelliklerini açıklar. Buna göre avamın dini, farz ve vacib olanları yerine getirmek, haram ve mekruhlardan sakınmak, evlilik, iş, ticaret gibi dünyevi işlerinde

şeriatın kurallarına uymak, yaptıklarının karşılığına mükafat olmak üzere cenneti ve nimetleri ummaya devam etmektir.

Buna karşılık dinin hakikati ile mütedeyyin olanlar ise, yukarıda sayılan ilkerlerin yanında Nahçivânî'nin tanımlamasıyla "...Allah ile beraber olan hür ve temiz (ebrâr), muhsin, Allah ile edeplen, O'nun ahlâkıyla ahlâklan, emir ve yasaklara uyan, Allah'ın rızasını her şeyden üstün tutan ve O'na kavuşmayı ümit eden kimse-lerdir." (53). Bu açıklamalarda örtük biçimde olsa da kelim ve fıkıh alanlarında kurgulanan dindarlık modeline karşı bir eleştiri hissedilmektedir.

Dinin hakikatine dair görüşlerini temellendirmek amacıyla amel-niyet ilişkisine değinen düşünürümüz, niyetin kalbin bir eylemi olduğunu belirtir ve ruh ile ilgili görüşlerine yer verir. Ruhun insana üflenmesi, insanda ruhu üfleyene doğru bir yönelim arzusu ve cazibe oluşturur. Allah'ın ahlâkıyla ahlaklanmak deyimi sufi çevrelerde kendi yer bulan önemli bir etik ilkedir. Buna göre Tanrı'nın sıfatlarına özenme ve onları kendi benliğinde yerleştirmeye çalışmak, gerçek dindarlıktır (54).

Kalbin derinlikleri ve tuhaf halleri, sufilerin üzerinde durdukları önemli konulardan biridir. Kalbin sırlarına ulaşmanın beyân diliyle mümkün olmadığını savunan Nahçivânî, hakikati keşfetmenin kalpte mümkün olacağını söyler. "*Ben yere göğe sığmadım ancak mü'min kulumun kalbine sığdım.*" (Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, 175) rivâyetini hatırlatarak, insanın kabini saflaştırmaya ve arıtmaya çalışmasını, mâsivadan boşaltmasını, onda açığa çıkan ilahî yansımaları cilalamasını önerir. Ona göre "*insan-ı kâmilin kalbi, lâhût ve nâsût âkemi arasını ayıran sınır, gayb ve şehâdet denizlerini arasını birleştiren berzâh, vucûb ve imkân yayları arasında müşterek noktadır.*" (56).

Marifet yolunda insanların âlm ve câhil olmak üzere iki sınıfa ayrıldığını, câhilin akıl ve hevâ aracılığıyla Allah'a ulaşmaya çalıştığını, oysa akıl ve hevânın hakkın üzerindeki örtü olduğunu, bu örtüleri kaldırmadıkça yakînin ortaya çıkamayacağını belirtir. Kişinin alet ve eşyaya ihtiyaç duymayan temkin ehli gibi davranması halinde muvahhid olacağını söyler (57).

Zevâli olmayan bekâ ve tükenmeyen başarı Allah'ta fânî olmaktır. Buna göre, insanın vucûd, mevdûd, taayyün, mahdûd, ma'dût, müşahhas vb. kavramları aşmadıkça ve Allah'ın cemâlini seyretmeye ve onunla hayret etmeye başlamadıkça muvahhid olunmaz (58). Ezel ve ebed gibi kavramlar, zihni ve kavrayışı zaman ve mekân ile sınırlandırılmış olan insana oranla ve açıklamayı kolaylaştırmak için sonradan ortaya atılmışlardır. Oysa Allah, ibârelerden ve işaretlerden yüce ve aşkındır. Bu konudaki görüşünü desteklemek amacıyla Kur'an'ın "O'nun benzeri hiçbir şey yoktur." (Şûrâ, 42: 11) ayetine gönderme yapan Nahçivânî, içinde yaşadığımız âlemi anlamak için kullandığımız kavramların mutlak varlık âlemini anlamada yardımcı olamayacağını, bu kavramların ötesine geçen ve lâhut âleminin sahasının münezzeh oluşunu idrak eden insana vucûdun mutlak niteliği aşikâr olur ve onun için Allah ile halvet kapısı açılır (59). Hakikate akıl ve istidlâl

yoluyla ulaşmak isteyen felsefecileri eleştiren düşünürümüz onları aşağılayıcı ni-telemeler kullanmaktan çekinmez (64).

Hidâyetu'l-İhvân'da sufi öğretinin pratik uygulaması olan tarikat silsileleri-nin ayrılmaz bir parçası olan tarikatlarda şeyhlik ve onun manevî otoritesi üze-rinde durulmaktadır. Mürşit, mutlak olarak nefşânî kuvvetlerin elbiselerinden kurtulmuş, hidayete ermiş (mühtedi) ve kurtuluşa götüren (hâdî) kimsedir. Böy-le olunca müridin, mürşidinin himmet eteğine, nefsinin meyyitin gassâlin önüne atıldığı gibi tutunması gerekmektedir. Bunun yanında şeyhlik taslayan ancak ge-çim elde etmek, dükkanı döndürmek, teba çoğaltmak, halka arasında zenginlik ve itibar edinmek isteyenlerin çoğaldığına da dikkat çeker (73).

Sonuç

Nahçivânî teorik yönü arkaplanı güçlü bir sufi düşünürdür. Felsefe ve kelam kavramlarını kullandıkları bağlamdan sökülüp çıkararak batınî anlamlarla yeni-den inşâ etmeye çalıştığı görülmektedir. Kelam ve felsefe metodolojisine yönelt-tiği eleştiriler, en temelde hakikate ulaşmada kullandıkları yöntem ve araçlar ile ilgilidir. Ona göre hakikat kendisini akla değil değil sezgilere açmıştır. Bu nedenle hakikate, kelamcılarının ve felsefecilerin kullandığı akıl ve istidlâl ile değil, sufilerin uyguladığı keşf ve ilhâm yoluyla ulaşılabilir. Kelamcılar hakikate ulaşamadıkları gibi dini parçalara ayırmışlar, kendi aralarında ayrılığa düşmüşler ve insanları da tefrikaya sürüklemişlerdir. Sufilerin varlık ve bilgi anlayışlarını kelam ve fel-sefe eleştirisi üzerinden ortaya koyan Nahçivânî, Kur'an ayetlerine, rivayetlere (metindeki bazı rivayetlerin hadis kaynaklarında karşılığına rastlanmamıştır.) ve şiire başvurmuş, görüşlerini bunlarla temellendirmeye çalışmıştır. Özellikle ayetleri delil olarak gösterirken bağlamlarından uzak ve çağrışımsal bir kanıt-lama yöntemine başvurduğu söylenebilir. Sonuçta müellif metinde; varlık, bilgi, hakikat, din, şeyhlik, ahlâkî yozlaşma gibi konularda sufi görüşü entelektüel bir derinlik içinde sunmuş, özellikle varlık ve bilgi konularında vahdet-i vücut teori-sini temellendirmeye çalışılmıştır.

KAYNAKÇA

- Evkuran, Mehmet (2013). *Ahlâk Hakikat ve Kimlik-İslam Kelâmında Ahlâk Problemi*. Ankara Okulu Yayınları, Ankara.
- Kurt, Yaşar (1998). *Nimetullah Nahçivânî ve Tasavvufî Tefsiri*. (Yayınlanmamış doktora tezi). Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun.
- Kurt, Yaşar (2007). "Nî'metullah b. Mahmûd". *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 33, ss. 132-133.
- Nahçivânî, Nimetullah (2012). *Hidâyetu'l-İhvân-Sufilerin Kelâmcıları ve Felsefecileri Eleştirisi*. (çev. Orkhan Musakhanov). Harf Yayınları, İstanbul.

MUHTASAR VE ŞERH ARASINDA NAHİV İLMİNİN YORUMLANMASI PROBLEMİ: BEYZÂVÎ-BİRGİVÎ ÖRNEĞİNDE

Mehmet Şirin ÇIKAR

Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/msirin@yyu.edu.tr

Giriş

Arap gramer ilmi tarihinde önemli bir yer tutan İbnü'l-Hâcib'in (ö. 646) el-Kâfiye adlı eseri, bir taraftan Arapça eğitiminde uzun yıllar okutulurken diğer taraftan birçok şerhler ile yeniden yorumlanmıştır. İbnü'l-Hacib, el-Kafiye adlı eserini ayrıyeten nazm haline getirip *el-Vâfiyye* ismiyle bir eser yazmış daha sonra da bu eserine *Şerhü'l-vâfiyye* ismiyle şerh etmiştir. Bu durum İbnü'l-Hâcib'in nahiv ilmine olan ilgisini ortaya koymaktadır.

el-Kafiye adlı esere bir çok şerhler yazılmıştır. Ancak bu eseri önemli kılan çabalardan birisi de Beyzavî'nin yazmış olduğu muhtasardır. *Lübbü'l-elbâb fi il-mî'l-i-rab* olarak isimlendirdiği bu eserle Abdullah b. Ebi'l-Kasım Ali el-Beyzavî (ö. 685), el-Kafiye'ye yeni bir bakış açısı kazandırmıştır. Zira nahiv konularının anlaşılır ve öz bir şekilde yazıldığı böylesi bir esere muhtasar yazmak büyük bir ustalık gerektirmektedir. Muhtasar olduğundan dolayı özetlediği metnin ana temasına bağlı kalmasına rağmen Beyzavî, ortaya koyduğu üslûp ile adeta yeni bir metin inşa etmiştir.

Muhtasar eserlerin, Arapça'yı yeni öğrenenler için gramer kurallarını daha kolay bir metotla sunma sebebiyle yazılmış eserler olduğu açıktır. Ancak özetlenen eserde bazen gereksiz tartışmalara ve uzatmalara gidilmemesine rağmen, ortaya çıkan yeni metni anlamak sonra ki nesiller için çok daha zor olmaktadır.

Nitekim Beyzavî'den birkaç asır sonra gelen Muhammed b. Ali Birgivî (ö. 981/1573), *İmtihânü'l-ezkiyâ* adıyla *Lübbü'l-elbab*'a bir şerh yazmıştır. Birgivî şerh yazma nedenlerini açıklarken, adı geçen eserin anlaşılmasında bazı problemler yaşandığını, bu sorunları aşmak, kitapta bulunan lafız, cümle ve

manalardaki kapalılığı gidermek istediğini belirtir. Ancak bunu yaparken aynı zamanda ince ve gizli nükteleri kapsayacak, zihinleri sorgulamaya yönlendirecek, öğrencileri gayrete getirecek ve kolay öğrenilecek bir çalışma olacağını da söyler.

Biz de bu çalışmamızda, gramer alanında özlü bir şekilde yazılmış bir eser niçin ihtisar edilsin ve ana metin dururken özetlenen metin niçin şerh edilsin? sorularını sorup cevaplar bulmaya çalışacağız.

1. Nahiv Tarihine Kısa Bir Bakış

Beyzavî'nin yettiği dil ortamını daha iyi anlayabilmek için genel olarak Arap Dil İlminin geçtiği sürece bakmak gerekmektedir. Arap Gramer ilmi, kayıp halkadan sonra Sibeveyhî ile birlikte yazılı bir kültüre sahip olmasıyla yeni bir sürece girmiştir. İlk dönemde yaşanan ekol odaklı tartışmaların sonucunda Arap Gramerini anlama ve anlatma üzerine yoğunlaşan çalışmalar ortaya çıkmıştır. Her dönemin ihtiyacına binaen ortaya çıkan bu çalışmalar aynı zamanda Arap Gramer ilminin canlı olmasını da sağlamıştır.

Sibeveyhî'nin yazmış olduğu esere, ilk dönemlerde etkisinden dolayı birçok şerh yazılmış ve yazılan her şerh yeni elde edilen bilgiler ışığında eserin daha iyi ve kolay anlaşılmasını sağlamıştır.

Bir yandan şerhler yazılırken diğer taraftan ve aynı dönemler de muhtasar ve özet sayılacak nahiv kitapları da kaleme alınmıştır ki bunların en önemlileri; Halef el-Ahmer'in (ö. 180/796) *el-Mukaddime fi'n-nahv* adlı eseridir. Bu eserin yazarı Sibeveyhi ile aynı asırda yaşamış olmasına rağmen eserin girişinde nahiv ilminin gereksiz bir şekilde uzatıldığından şikâyet ederek böylesi bir eser yazdığını dile getirmiştir.¹ Bu dönemle birlikte yazılan birçok muhtasar eser² başka bir açıdan grameri ele alarak canlı tutmuştur. Ancak bu dönemde yazılan eserler belli bir eserin muhtasarı değil genel olarak nahiv ilminin yeni ve farklı bir bakış ile özet çalışmaları olduğu açıktır.

Arap gramer tarihine, ortaya konan çaba ve eserler bağlamında bakıldığında, Sibeveyhi öncesi dönem *oluşum* dönemi olarak isimlendirilir. Sibeveyhî ile birlikte yeni bir dönem kabul edilen *tedvin* dönemiyle birlikte nahiv alanında eserlerin yazıldığına şahit olmaktayız. Sonraki dönem ise artık eğitim öncelikli *tahsil* dönemiyle birlikte hicri IV. asırda *teorisini oluşturma* dönemine şahit olmaktayız. V.ve VI. yüzyılda yeni bir dönem olan kuralların sebepleriyle birlikte ortaya konduğu *güçlendirme* döneminden sonda ise artık yazılmış olan eserleri *tashih* ve *tesbit*

¹ Halefî'l- Ahmer, *el-Mukaddime fi'n-nahv*, , tah. İzuddin et-Tenûhî, Vizaretü's-Sekafeti ve'l-İrşâ-di'l-Kavmî, Şam, 1961. s. 33-34.

² Çelebi, Muharrem "Muhtasar Nahiv Kitaplarına Bir Bakış", D. E. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı V, 1989, s. 1.

dönemiyle nahiv ilmi yeni bir evreye girmiştir. Bundan sonraki dönem ise artık şahit olduğumuz *modern çağ* gelmektedir.³

Özellikle el-Müberred ve İbn Cinnî'den sonra artık Arap Grameri eserleri yeni bir yöntemle yazılır oldu ki bunlardan en öne çıkan eser, ez-Zemahşerî'nin (ö. 538 h.) el-Mufasssal, adlı eseridir.⁴ Bu eser kendinden sonraki nahiv çalışmalarını için yeni bir metod ile öncülük etmiştir. Öyle ki artık kendisinden sonra gelen nahiv kitaplarında takip edilen bir yöntem ortaya koymuş olmaktadır. Zira daha önce nahiv konuları, isim, fiil ve harf şeklinde bölünüp her bir konu hakkında sorunlar ortaya konurken, bu dönemle birlikte artık merfuat, mansubat ve mecru-rat şeklinde taksim ile nahiv konuları derinlemesine incelenmeye başlanmıştır.

Nitekim, İbnü'l-Hacib (ö. 646) el-Kâfiye adlı eserini aynı çizgide ancak daha öz bir metotla yazmıştır. Kaynaklar 100'den fazla şerhi yazılan bu eserin el-Mufasssal'dan etkilenecek yazıldığını ve hatta onun muhtasarı olduğunu söylerler.⁵

İbnü'l-Hacib'in yazmış olduğu eserde Zemahşerî etkisi olsa da onun, kendisinden önceki nahiv tarihini ve yazılan eserleri en başından itibaren çok iyi bildiği açıktır. Zira o Sibeveyhi'ye ve Zemahşerî'ye şerh yazmış⁶ böylece kendisine en uzak nahivci ile en yakın nahivciyi bir arada özümsemiştir. Onu belki de çok okunur kılan özelliği de budur.

İbnü'l-Hacib'in yaptığı çalışmalar göz önüne alındığında el-Kâfiye adlı eserine ayrı bir önem verdiği belli olmaktadır. Zira o el-Kafiyeyi nazm haline getirip el-Vâfiyye ismiyle bir eser yazmış daha sonra da bu eserini şerhu'l-vâfiyye isimli bir eser ile şerh etmiştir.⁷ Bu durum ayrıca onun nahiv ilmine olan sevgisini ve vukûfiyetini de göstermektedir.

Dolayısıyla İbnü'l-Hacib, dil ilmini ve özellikle de nahiv ilmine vakıf bir alim olduğu açıktır. Başka eserleri şerh ettiği gibi kendi eserlerini şerh, ihtisar ve hatta vezinli hale getirmesi onun bu ilmi istediği gibi dile getirecek bir birikime sahip olduğunu göstermektedir.

Daha önce yazılan muhtasarlar, genellikle nahiv konusunu kendi yöntem ve fikirleri üzerinde yoğunlaşarak kaleme alınmıştır. Bu dönemden sonra yazılan

³ Velddebah, Muhammed el-Muhtar, Tarihü'n-nahvi'l-Arabî fi'l-Maşrik ve'l-Mağrib, Daru'l-Kutubî'l-İlmiyye, Beyrut, 1971, s. 23 vd.

⁴ Bkz. ez-Zemahşerî, el-Mufasssal fi san'eti'l-i'râb, Mektebetü'l-Hilâl, Beyrut, 1993.

⁵ Kılıç, "el-Kafiye" XXIV,165. Ayrıca bkz. İbnü'l-Hâcib, el-Emâlî, tah. Fahr Salih Süleyman Kadare, Daru'l-Ammar, Daru'l-Cil, Amman Beyrut, ts. s. 30 ; İbnü'l-Hâcib, el-Kâfiye, (tah. Komisyon), Daru'l-Büşra, Karaçi, Pakistan, 2008.

⁶ Çelebi, Kâtib, Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn neşr. Şerafettin Yaltkaya, Daru ihyâi't-turasi'l-Arabî, Beyrut, ts. II, 1427.

⁷ Fahr Salih el-Emâlî'nin önsözünde, s. 30-31; Yılmaz, İbrahim, "İbnü'l-Hâcib Hayatı, Eserleri ve el-Kâfiye Adlı Eserinin İncelenmesi " Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı 13, 1997, s. 469 vd.

muhtasarlar ise kendilerinden önce yazılan bir eseri temel alarak yapılan muhtasarlardır.

2. Beyzâvî ve Lübbü'l-Elbab Adlı Eseri

Abdullah b. Ebî'l-Kasım Ömer b. Muhammed b. Ebî'l-Hasan Ali el-Beyzavî'nin hayatından bahseden kaynaklar⁸ onun gelenek halinde devam eden ilim halkasını takip ettiğini ve babasından icazet alarak ilim tahsil ettiğini aktarırlar. İlmi şahsiyet olarak öne çıktığı unvan ise babası gibi Kâdî ve Kâdî'l-kudât sıfatıdır.⁹

Beyzavî'nin yaşadığı VI-VII asırlar Moğol istilası altında inleyen bir dönem ve sonrasına denk gelmektedir. Ancak Beyzavî'nin yaşadığı Şiraz bölgesi nispeten daha sakin idi. Bu bölge, zulümden ve baskılardan kaçan âlimlerin sığındığı bir bölge olmuştur. Beyzâvî, hayatının sonuna kadar burada yaşamış ve 685/1286 yılında Tebriz'de vefat etmiştir.¹⁰

Yine kaynak eserler, onun, imam, önde gelen, görüş sahibi, hayırsever, salih ve ibadete düşkün bir kişi olduğunu aktarır ve aynı zamanda âlimlerin onun eserlerinden övgüyle bahsettiklerini belirtirler.¹¹

İslami ilimlerin hemen hepsine dair birçok eser telif ederek "allâme" unvanını kazanan Beyzâvî'nin güçlü bir ilmî şahsiyeti vardır. Hayatından bahseden müellifler, onun ileri derecede ilmî kabiliyete ve geniş bir kültüre sahip olduğu hususunda ittifak etmişlerdir. Daha çok tefsir, kelâm, fıkıh ve usûl-i fıkıh sahasında meşhur olduğu¹² dile getirilse de dilcilik yönü de çok üst sevededir.

Beyzavî'nin yetişmesinde emeği geçen babası Ebu'l-Kasım Ömer b. Muhammed b. Ali el-Beyzavî (ö. 675) olduğunu ve bizzat kendisinin de bunu eserlerinde zikrettiği ve silsileyi Peygambere kadar dayandırdığı bilinir.¹³ Kaynaklarda zikredilen diğer hocaları, Şeyh Muhammed el-Kahtaî; onun tasavvuftaki şeyhidir, Şerefuddin Ömer ez-Zeki el-Buşkanî; akli ve nakli ilimlerde yetkin ve alim bir zat; Nasiruddin et-Tûsî, İbn Sina'nın el-İşarât adlı eserini şerheden kişidir, Şihabuddin es-Suhreverdî, mutasavvıf ve ehil birisi olduğu zikredilir.¹⁴

⁸ Çelebi, Keşfü'z-zünûn II,392. Ayrıca bkz. İslami İlim ve Düşünce Geleneğinde Kadî Beyzâvî, Edt. Mustakim Arıcı, İsam Yayınları, İstanbul, 2017.

⁹ Yavuz, Şevki, "Kâdî Beyzâvî", Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, İstanbul, 1993, s. 242.

¹⁰ İbnü'l-İmâd, Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâri men zehebe, tah. Mahmud el-Arnâvutî, I-X, Daru İbn Kesir, Beyrut- Dimaşk, 199, VII, 685-86.

¹¹ İbnü'l-İmâd, Şezerâtü'z-zeheb, VII, 686.

¹² Yavuz, a. g.m., s.100.

¹³ Ali, Yusuf Ahmed, el-Beyzâvî ve Menhecuhu fi't-Tefsir, (Basılmamış Doktora Tezi), Ummu'l-Kura Üniversitesi, Suudi Arabistan, s. 17.

¹⁴ Ali, a.g.e., s. 18 vd.

Hocalarına bakıldığında dil ilminde önde gelen kimse görülmemektedir. Bu durum da Beyzavî'nin dil eğitimi artık gelenek haline gelmiş medrese eğitimiyle yetindiğini göstermektedir.

Öğrencilerinin önde gelenleri şunlardır; Cemaluddin el-Kisâî, Ruhuddin et-Teyyar, Rezinuddin el-Hanecî gibi ilim ve takva ehli olmakla öne çıkan ve birçok alanda eser yazmış şahıslar. Ayrıca dil alanında da yazmış Ruhuddin Ebul Meâlî, Ahmed b. Hasen Fahrudin el-Carpurdî gibi öğrencilerin olduğu aktarılır. el-Carpurdî'nin, Beyzavî ile ilim halkalarında bulunmakla birlikte İbnü'l-Hâcib'in Tasrif adlı eserini şerhettiği dile getirilmiştir. Yine bu öğrencilerden başka ismi zikredilenler arasında Tacuddin el-Henkî, Kemaluddin el-Merağî¹⁵ gibi isimler de öne çıkmaktadır.

el-Beyzavî'nin dil anlayışını tespit etmek için her şeyden önce onun dil eserlerini tespit etmek ve bu eserlerindeki dilsel yaklaşımlarını ortaya koymak gerekir. Dil konusunda elimizde olan tek eseri *Lübbü'l-elbâb fi ilmi'l-i'rab* (İ'rab ilminde Akıllar için Öz Bilgi) adlı eseridir.

el-Kâfiye'nin muhtasarı olarak bilinen bu eseri anlamak için öncelikle Arap gramer geleneğinde "muhtasar" ve "mukaddime" türü eserlere bakmak gerekmektedir. Niçin muhtasara ihtiyaç duyulmuştur? Yazılan muhtasarlara daha sonra niçin şerhler yazılmıştır? Bu tür çalışmaların en bariz örneklerinden biri de *Lübbü'l-elbâb* adlı eserdir. Zira kendisinden önce yazılmış olan bir eserin muhtasarı iken daha sonraki dilciler bu muhtasara şerhler yazmıştır.

Muhtasar kitaplar Arapça'yı yeni öğrenenler için daha kolay bir metod sunma¹⁶ ana sebeple yazılmış eserler olduğu açıktır. Ancak özetlenen eserde bazen gereksiz tartışmalara ve uzatmalara gidilmemesine rağmen ortaya çıkan yeni metni anlamak sonra ki nesiller için bazen çok daha zor olmaktadır.

Şerh ve tersi olan muhtasar eserlerin ortaya çıkması konuyla ilgili *tamamlanmış klasik* eserlerden sonradır.¹⁷ Bu açıdan Arap Gramer tarihine baktığımızda, Sibeveyhi'nin el-Kitab ile başlatılan dönem ez-Zemahşeri'nin el-Mufasssal adlı eseriyle zirveye çıkmış ve artık ondan sonra İbnul-Hacib'in el-Kafiye'si gibi klasikleşmiş eserlerin ortaya çıktığına şahit olmaktadır.

İbnu'l-Hacib'in (646/1248) el-Kâfiye'si üzerine yazılan şerh ve muhtasarlara göz önüne aldığımızda nahiv ilminde temel ve klasik bir eser olduğunu söyleyebiliriz.

¹⁵ Ali, Yusuf Ahmed, a.g.e. s. 21-22.

¹⁶ Çelebi, Muharrem "Muhtasar Nahiv Kitaplarına Bir Bakış", D. E. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı V, 1989, s. 1.

¹⁷ Çiçek, Mehmet, "Kur'an'ın Varlığı Şeriatla mı Sağlanır? Osmanlı Şerh Geleneğinde Bir Tartışma" Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları I, Özkan Matbaa, Ankara, 2011, s. 315.

el-Kâfiye'nin muhtasarı olarak yazılan Lübbü'l-elbâb'a baktığımızda, tartışmalara ve kişilerin görüşlerini zikretmekten kaçındığını görüyoruz. Kaynaklarda eserleri zikredilen Beyzavî, *şerhu muhtasari İbni'l-Hacib* adlı başka bir eser ve ayrıca Muhtasarü'l-Kâfiye adı zikredilir.¹⁸ Bu iki eserden ikincisi olan muhtasar, Lübbü'l-elbâb ismiyle günümüze ulaşan eser olduğu açıktır.

Bu eser için genel bir kanı ile şu söylenebilir ki, eser her ne kadar muhtasar olsa da ve özetlediği metnin ana temasına bağlı kalsa da Beyzavî, ortaya koyduğu üslup ile adeta yeni bir metin inşa etmiştir.

Beydâvi içerik açısından el-Kâfiye'ye tam olarak uymuştur. Dolayısıyla el-Kâfiye'de olduğu gibi kelimenin taksimatından sonra, merfûat, mansûbat ve mec-rûrat olmak üzere üç ana başlık eserin içeriğini oluşturmaktadır.¹⁹ Eser bu ana başlıklar altında da birçok konuyu ele almıştır.

Merfûat bahsini müstakil bir başlık altında inceleyen Beyzavî, burada fâil ve mübtada konularını tanımlarıyla başlar ve ele alır.

Mansûbat bahsini de müstakil bir başlık altında inceler. Burada da mansûbatın tanımını yapmaz ve doğrudan konulara geçer. Bu kısımda ele aldığı konuların da sırasıyla mef'uller, hâl, temyîz, Kâne'nin haberi, İnne'nin ismi konularını özetlemiştir.

Diğer kısımları ele aldığı gibi mecrûrat kısmını da müstakil olarak ele alan Beyzavî mecrûratın tanımını yapmaz ve izafet konusuna geçer.

Mebnî isimler başlığı altında da sırasıyla zamirler ve çeşitleri, ism-i işaret, isim-fiiller konularını incelemiştir.

Mebnîleri verdikten sonra çeşitli konular incelenmiştir. Bunları da, mürekkeb isimler, marife, nekre, müennes, sayı isimleri, müsennâ, mastari ism-i fail, sıfat-ı müşebbehe olarak sıralayabiliriz.

Bundan sonra fiiller konusu ele alınarak, mazi, muzari, ef'ali kulûb, nakıs fiiller, mukarebe fiilleri, taaccub fiilleri, medh ve zemm fiilleri şeklinde bir sıralama yapılmıştır.

Müstakil olarak ele alınan harfler kısmında da harf-i cerler, fiile benzeyen harfler, atıf harfleri, tenbîh harfleri, nidâ harfleri, icab harfleri, tefsir harfleri, masdar harfleri, tahdîd harfleri, tevakku' harfleri, istikbâl harfleri, red harfleri ve te'kid nûnu incelenmiştir. Bu eseri incelerken özellikle dikkatimizi çeken bir husus da Beyzavî'nin bu eserinde konuları anlatırken çok nadiren örneklere başvurmasıdır.

¹⁸ el-Konevi, Hafız İsmail, Haşiyetü'l-Konevî ala Tefsiri'l-Beyzavî, I-XX, Dersaadet Yay., İstanbul, ts. I, 4.

¹⁹ Lübbü'l-elbab fi ilmi'l-i'rab adlı eserin metnini, el-Birikli, Şerhu Lübbi'l-Elbab fi ilmi'l-i'rab adlı eserde karşılaştırmalı olarak takip etmeye çalıştık. Ayrıca, Hamidov, İbnü'l-Hâcib'in el-Kâfiyesi ile el-Beyzavî'nin Lübbü'l-elbâb fi ilmi'l-i'rab Adlı Eserin Mukayesesi adlı yüksek lisans tezinin sonunda el-Kâfiye ve Lübbün tam metnini yayınlamıştır.

Kısacası, İbnü'l-Hâcib'in yaptığı gibi Beyzavî de konuları i'rab, merfûat, mansûbat, mecrûat başlığı altında inceler. Beyzavî'nin, muhtasarını yaptığı el-Kâfiye'den farklı olduğu yönler ve aynı olduğu görüşler ortaya çıkmaktadır.

Keşfu'z-zunun'da geçen "el-Beyzâvî, İbnü'l-Hacib'in değinmediği ve eksik bıraktığı bazı konuları ele almıştır" ibaresi, Beyzâvî ile ilgili yapılan tüm çalışmalarda geçmektedir. Her iki eseri de inceledikten sonra böylesi bir ibarenin doruluğunu ispat edecek bir bilgiye rastlamadık. Zira bu eser zaten muhtasar niteliğindedir. Ancak bazı tanım ve yaklaşımlarda farklılık göstermiştir yoksa eksik bırakılan bir konu tamamlanmamıştır. Daha açık bir ibare ile, Arap gramerine ait olan ve İbnü'l-Hâcib'in ele almadığı bir konuyu ele aldığı şeklinde anlamak doğru değildir.

Beyzâvî'ye göre tefsir ilmi, en yüce ilim olmakla birlikte dini ilimlerin başı ve dini kurulların mekânı olduğundan bütün din ve dil ilimlerini tam anlamıyla öğrenip özümseyenler ancak tefsir ilmi üzerine konuşma hakkına sahip olurlar²⁰ demektedir. Bu durum onun meşhur tefsirini yazmadan önce diğer kitaplarını yazmış ve dil ilminde de yetkinliğini göstermek için Lübbü'l-elbab'ı yazdığını göstermektedir.

Beyzâvî'nin şerhler yoluyla günümüze kadar gelen Lübbü'l-elbab adlı eseri ile el-Kafiye'yi bazı konularda karşılaştırarak onun dil anlayışını ortaya koymaya çalışacağız.

Bütün nahiv kitapları kelimenin ve kelamın tanım ve tasnifiyle başlarlar. el-Kâfiye: *الكلمة لفظ وضع لمعنى مفرد* "kelime, müfred bir mana için konulmuş lafzıdır" derken Beyzavî bunu *الكلمة ما وضع مفردا* "kelime müfred olarak konulan şey" şeklinde özetlemiştir. Özellikle müfred kelimesi İbnu'l-Hacib'te mânanın sıfatı iken Beyzâvî'de hal olmaktadır.

Peki bu iki cümle arasındaki en büyük fark nedir ve Beyzâvî *mâna* ve *lafız* kelimelerini niçin kaldırmıştır? Aslında bu kelimeliyi kaldırmasıyla el-Beyzâvî yeni bir tartışmaya da zemin hazırlamıştır. Kelime eğer lafız değil *şey* ise burada *dört gösteren* (ed-Devalu'l-Erba'a) –yazı, ukud, işaret ve nasab- da kelime kısmına girer. Nitekim bu tartışma Birgivî tarafından tafsilatlı bir şekilde ele alınacaktır.²¹ Ayrıca *mâna* lafzını da kullanmamış olması tartışmaya ayrı bir boyut daha katmıştır. Ancak "ma'nen" lafzını kullanması İbnu'l-Hacib'in alfabe harflerini dışarda tutmak isteğindedir. Nitekim Molla Camî ma'nen kelimesinin anılmasına itiraz edecek ve zaten vad' *الوضع تخصيص شئ بشئ آخر* (vaz' bir şeyi başka bir şeye tahsis etmektir) şeklinde tanımlayarak *mâna* kelimesinin fazladan zikredildiği belirtmek istemektedir.

²⁰ el-Beyzâvî, Nasıruddin Ebu Sa'id Abudllah b. Ömer, Envârü't-tenzil ve esrârü't-te'vil, tah. M. Subhi b. Hasan Hallak, M. Ahmed el-Atraş, Daru'r-Reşid, Müessestü'l-İmân, Dimaşk, Beyrut, 2000, I, 5.

²¹ el-Arnâsî, Fahrud-din, Keşfü'l-ğitâi haşieytün li imtihâni'l-ezkiyâ, el-Mekebetü'l-Hanefiyye, İstanbul, 2005, s. 40

Genel itibariyle nahiv eserlerinde kimisi, lafız, kimisi kavı, kimisi ise şey ile kelime tanımlı yapmıştır. Bu konuda tartışmalar meydana gelmiştir.

Cümlelerin devamına baktığımızda ise Beyzâvî, el-Kâfiye'de kelimenin kısımları cümlesini daha kolay anlaşılır bir şekilde sokmaktadır. el-Kâfiye'de:

و هي اسم و فعل و حرف. لأنها إما أن تدلّ على معنى في نفسها أو لا , الثاني الحرف. و الأول إما أن يقترب بأحد الأزمنة الثلاثة أو لا. الثاني الاسم و الأول الفعل. (Kelime, isim, fiil ve harf'tir. Zira Kelime ya tek başına bir manaya delalet eder veya etmez. Etmediği zaman harf olmaktadır. İlki ya üç zamandan birisi ile delalet eder veya etmez. İkincisi isim birincisi ise fiildir.) şeklinde olan iken Beyzâvî biraz daha sistemleştirerek şöyle muhtasar etmiştir:

و هو حرف لو دلّ غيره و إلا ففعل لو اقترن وضعاً بأحد الأزمنة... و إلا فاسم. (o (kelime) harftir eğer kendisinden başkasıyla delaleti olursa. Eğer tek başına delaleti var ise zamanla birlikte ise fiil zamandan ayrık ise isimdir. Daha akıcı ve anlaşılır bir forma sokmuştur. Tabi bu tanımla birlikte başka bir unsur öne çıkmaktadır. Beyzâvî acaba niçin *vad'en* lafzını özellikle kullanmıştır. Üç zamandan birine bitişme tanımıyla niçin yeterli olmamıştır.

Yine aynı şekilde mu'reb için el-Kafiye:

فالمعرب المركب الذي لم يشبه مبني الأصل و حكمه أن يختلف آخره باختلاف Murekkeb mu'reb asıl itibariyle mebnî olana benzemeyendir. Onun hükmü ise lafzen veya takdiren amilin değişmesiyle değişiklik göstermesidir, şeklinde iken el-Beyzâvî:

...eğer takdiri و هو معرب لو اختلف آخره بالعامل و لو تقديرا و إلا فمبني. de olsa amilin etkisiyle sonu değişiyorsa mu'reb değişmiyorsa mebnîdir, şeklinde özetlemektedir. el-Bezavi mu'rebi hükümleriyle tanımlarken İbnü'l-Hacib zıddı olan mebnîyi önce zikretmektedir.

Bazen fikir ayrılığına düşülmektedir. Örneğin mef'ulu fih konusunda İbnü'l-Hacib'e göre *nasbın* şartı gizli *في* (fi) harfi cerri iken Beyzâvî'ye göre *mef'ulu fih* olmasının şartı gizli *في* (fi)dir. Bu ayrılık konuya farklı yaklaşıtlarını göstermektedir. Bu farklılıkta şu ortaya çıkmaktadır; İbnü'l-Hacib'a göre fi harfi cerinin var olması mef'ulu cer eder ama yine de o mef'ulu fih dir. el-Beyzâvî'ye göre ise eğer fi zikredilirse o zaman mef'ulu fih olmaktan çıkar ve mef'ulu bi gayri sarıh olur. Aynı durum mef'ulu leh için de geçerlidir. İbnü'l-Hacib *nasp* şartı koşarken el-Beyzâvî meful şartı olarak gizli lam harfinin varlığını şart koşturmaktadır.

Beyzâvî, bazı konuları özetlemeye çalışırken aslında işi daha da zorlaştırmaktadır. Örneğin hal konusunda İbnü'l-Hacib *به المفعول و الفاعل* ما يبين هيئة الفاعل و المفعول به fail ve mef'ulu bihin yapısını lafzen veya ma'nen açıklayan şeydir, şeklinde nahiv kitaplarında var olan alışılmış tanımlı tercih ederken Beyzâvî bu konuya tamamen farklı bir şekilde yaklaşmaktadır. Ona göre *الحال نكرة توضع* *شال*, amilin, müştakı veya bundan başkasının *أو غيره*

keyfiyetini açıklayan nekredir, tanımını daha öz ve anlaşır kabul edip tercih etmiştir. Oysa Beyzâvî'nin burada kullanmış olduğu tanım için kullanmış olduğu nekre lafzı beraberinde yeni tartışmalar getirmiştir.

Kimi zaman da el-Beyzâvî tanım yapmaktan kaçınmış direk örnek veya özellikler üzerinde konuyu açıklamıştır; ismi fail ve es-sıfatu'l-muşebbeh konularında olduğu gibi.

Temelde şu aynı noktalar göze çarpmaktadır; her ikisi de bazen Kufe nahiv ekolüne ait kavramları kullanmayı tercih etmişlerdir; örneğin النعت /na't,/ الحافض /hafd, المسمى فاعله /ma lem yüsemma failuhu ki bunun karşılığı Basra ekolüne göre الصفة /sıfat, الجرّ /cerr ve المجهول للمبني /mebni lil meçhuldür.

İki eser arasındaki en temel fark ise, Beyzâvî şiir ve ayet delillerini kullanmamış, bazı tarifleri tamamen değiştirirken bazılarını ise kısaltmıştır diyebiliriz.

Her iki kitap için seçilen isimler amacı ele vermektedir; İbnü'l-Hacib el-Kâfiye ismiyle adeta Arap gramerini öğrenmek isteyen kişi için bu kitabın "yeterli" olduğunu belirtmek istemektedir. Beyzavî ise Lübbü'l-elbâb fi ilmi'l-irab ismiyle adeta normal insanlar için yeterli olan bir kitabı zeki insanlar için özetlemek istemiştir. Bu durum da Beyzâvî'nin orijinal eser yazmak yerine kendinden öncekilerin yazmış oldukları eserler üzerine yorumlar yaparak eser yazan bir özelliğe sahip olduğu görüşünü pekiştirmektedir.

3. Lübbü'l-Elbâb Üzerine Yazılmış Bir Şerh İmtihânül-Ezkiyâ

Lübbü'l-elbab'a Birgivî'den başka; Bayezid Abdulğaffar el-Konevî (973/1575); Müdrîcî'l-fevâid limâ ulhika bihî mine'z-zevâid²² ve Muhammed b. Ali el-Kunbatî (941/) Hûlasâtü'l-kutub adlı şerh²³ olduğu bilinmektedir.

Birgivî, Nahiv ilmi açısından oldukça önemli olan İmtihânü'l-ezkiya adlı eserini, Kadı el-Beyzâvî'nin "Lübbü'l-elbab fi ilmi'l-irab" adlı kitabına şerh olarak yazmıştır. Burada şu soru sorulabilir; İbnül-Hacib'in el-Kafiye adlı eseri dururken Birgivi niçin bu eserin muhtasarı olan Lübbü'l-elbab'ı şerh etmek istemiştir? Cevaplardan biri şu olabilir bize göre, muhtasar bir eseri şerh etmek, şerh eden kişiye daha fazla yorumda bulunma, konuyu açma fırsatı sunmaktadır. Diğer bir sebep ise eserin ilim çevrelerinde okunması ve tartışma meclislerine konu olması olabilir.

Zira Birgivî eserin girişinde yazma sebeplerini açıklarken adı geçen eserin medreselerde kimi öğrenciler tarafından okunduğu ve anlaşılmasında bazı problemler yaşandığını ve bu sorunları aşmak için yazdığını belirtmektedir. Ayrıca yazılacak bu eserin, kitapta bulunan lafız, cümle ve mânalardaki kapalılığı

²² el-Kehhâle, Ömer, Mu'cemü'l-müellifin teracimü mussanifi'l-kütübi'l-Arabiyye, I-V, Beyrut, Müessesetü'r-Risale, ts, I, 422.

²³ Yavuz, a.g.m, s. 250.

giderecek, ince ve gizli nükteleri kapsayacak, zihinleri sorgulamaya yönlendirecek, öğrencileri gayrete getirecek, özet aynı zamanda konularında eksiklik barındırmayacak, kolay ezberlenebilen bir şerh olacağını belirtir.

Eseri şerh etme sebeplerini açıklarken, bazı kişilerin ona geldiklerini, lübb adlı eserin anlaşılmasında zorluklar içerdiğini ve buna bir şerh yazılmasını istediklerini dile getirir. Zira zikredilen eserin lafızlarının, kelime yapılarının kapalı olduğu, anlaşılmasının çok zor olduğu, kapalı ibareler ve rumuzlar kullanıldığını dile getiriyor.²⁴ Kitap hakkında kendisine sunulan gerekçeleri aktarırken Lübb'ün o dönemde ilim talebeleri arasında yaygın olduğunu da dile getirmiş olmaktadır.

Birgivî, ilk başlarda böyle bir şerh yazmayı daha önemli işlerinin olduğunu ve ömrünün az olduğunu düşünerek reddetmiştir. Aynı zamanda bu işi yaparsa, zamanın âlimlerinin yenik düştüğü inat, kin ve kibre kendisinin de yenik düşeceğini dile getirmiştir. Kendisinden bu istekte bulunanlara bunu reddettiğini söylemek istediğinde, onların ilim öğrenmeye ve öğretmeye muhtaç yetimler olduğunu, kendisinin de yetim olduğunu, Rabbinin fazileti olmasaydı ilim öğretemeyeceğinin farkına varmış ve Allah'a tevekkül ederek bu işe başlamıştır.

İmtihanü'l-Ezkiya'nın haşiyesi Keşfu'l-ğita'ya takriz yazan Ahmet Turan Arslan, İmtihanü'l-ezkiyâ, aynı müellifin "Avâmil" ve "İzharu'l-Esrar" adlı eserleri kadar olmasa da ve bazı yönlerden itirazlar olmakla beraber, ulemanın yanında kabul gören ve özellikle Nahiv ilminden tat almak isteyen medrese hocalarının ve öğrencilerinin bir ders kitabı gibi ellerinden düşürmedikleri bir kitap olarak değerini koruduğunu²⁵ dile getirmiştir. Dolayısıyla Birgivi, daha önce yazmış olduğu kolay anlaşılır ve normal seviyedeki öğrenciler için eserler yazmış bu eseriyle adeta kendi dilsel seviyesini ilim meclislerinde ortaya koymak istemiştir.

Birgivi, Beyzâvî'den sonra İslam dünyasında parlayan bazı ilimlerden faydalandığı hemen göze çarpmaktadır. Örneğin el-Beyzâvî'nin muasırı olan Adudüddin el-İcî'nin (ö. 761/1355) kurucusu olduğu vaz' ilmi bunun en öne çıkan ilmidir. Beyzâvî'nin bu ilimden haberdar olması düşünülemez ancak Birgivi daha kitabın başında ve kelimenin tanımında vaz' kelimesini ele alırken bu ilmi de adeta çok iyi bildiğini göstermek istemiştir.²⁶ Bu da şerh yaparken edinilen yeni bilgiler ve kazanımlarla eserin adeta yeniden yorumlandığını, metnin bir üst seviyeye çıkarıldığını²⁷ ortaya koymaktadır. Bu gayretiyle Birgivî geçmiş ilimlere hakim olmakla beraber yeni değerler de katmak istemiştir.

²⁴ el-Arnâsî, Keşfü'l-ğitâ, s. 24-25

²⁵ el-Arnâsî, Keşfü'l-ğitâ, s. 4.

²⁶ el-Arnâsî, Keşfü'l-ğitâ, s. 44-47.

²⁷ Kara, İsmail, "Şerh ve Haşîye Geleneği Kuşatılmadan İslam'ın Klasik Kaynakları ve İlim Mirası Anlaşılabilir mi?" Türkiye IV. Dini Yayınları Kongresi – Dinî Klasikler-, Ankara, 2009, s. 67.

İmtihânü'l-ezkiyâ ismi kaynaklarda "İmtihânü'l-ezkiyâ fi şerih muhtasari'l-kâfiye li'l-Birikli" veya "İmtihanü'l-ezkiya", "şerhu lübbi'l-elbâb", "şerhu muhtasari'l-kâfiye" şeklinde isimlendirmeler var.²⁸ Ancak Birgivî kendisi girişte sadece lübb kelimesini kullanmaktadır. Eşsiz İmam Ömer el-Kadî el-Beyzâvî'ye ait olan lübb kitabını okutmak istediğinde bazı dostlarını onu şerh etmemi istedikler²⁹ cümlesinde olduğu gibi.

İmtihanü'l-ezkiyâ ismi ise bize göre daha sonra talebeleri tarafından bu şerhe bir isim olmuştur. Bu terkinin isim olmasındaki en büyük nedeni ise Birgivî'nin, bu eserin sıfatlarını açıklarken "اختباراً للأذهان" "akıllar için imtihan"³⁰ tabirini kullanması olabilir.

Birgivi bu şerhinde genel olarak iki yöntemi takip etmiştir;³¹ hiç bir kapalılığa yer bırakmayacak derecede açık ve çok kısa, 2. Öncelikle dâimî sözlerinden ve ihtilaflarından uzak durmak. Zaten Birgivi girişte bu niyetini açıkça ifade etmiştir. Ancak bazı tartışmalarda çok derin fikirler öne sürmüştür. Adeta diğer kitaplarında sergilemiş olduğu basit ve yalın dili terk ederek gerçek seviyesini ortaya koymaya çalışmıştır.

Sonuç

Bir dil medeniyeti olarak da isimlendirilen İslam Medeniyetinin önemli bir özelliği de hiçbir medeniyette olmayan şerh ve telhis geleneğine sahip olmasıdır. Dil alanında yazılmış ilk eser kabul edilen Sibevehyî'nin el-Kitab adlı eserine çok erken dönemden itibaren şerhlerin yazıldığına tanık olmaktadır. Şerh ve telhis konusunda iki ayrı metottan bahsedilebilir; Yazar kendisi kendi eserine şerh ve telhis yazmıştır. Bunun en önemli isimlerinden biri İbnül-Hacib'tir. Ayrıca Sa'deddin et-Teftazânî, Telhis'e el-Muttavel adıyla bir şerh yazmış daha sonra da kendi yazmış olduğu şerhi Muhtasarü'l-meanî adıyla başka bir eserinde özetlemiştir. Diğer bir metot ise, yazarın eserine başka biri tarafından şerh yazılır, daha başka bir kişi tarafından da telhis yapılmıştır. Bu gelenek sadece dil ilmiyle sınırlı olmayıp diğer dini ilimlerde de kullanılmıştır.

Dil ilmine ait şerh ve telhis çalışmalarına baktığımızda şunu söyleyebiliriz ki, toplumun ihtiyaç duyduğu, o günkü temel sorunları ele alan eserler olduğu anlaşılır. Kimi zaman kapalı olan durumların giderilmesi amaçlanmış, kimi zaman ise fazlalıkların giderilmesi hedeflenmiştir. Kimi zaman ise, ortaya çıkan yeni bilgiler ışığında konular yeniden irdelenmiştir.

²⁸ ez-Ziriklî, Fahrüddin b. Muhammed, el-A'lâm, Daru'l-İlm li'l-Melyîn, I-XIII, 15. Baskı, 2002, VI,61.

²⁹ el-Arnâsî, Keşfü'l-ğitâ, s. 24.

³⁰ el-Arnâsî, Keşfü'l-ğitâ, s. 25.

³¹ el-Biriklî, Şerhü lübbi'l-elbâb, s. 17-18.

Tüm bunlar dikkate alındığında şu rahatlıkla söylenebilir, şerh ve telhis çalışmalarını dil ilminin canlılığına, sürekli olarak kendi yenilediğine ve toplumun ihtiyaçlarına göre kendini yeniden yorumladığına işaret etmektedir.

KAYNAKÇA

- Ali, Yusuf Ahmed, *el-Beyzâvî ve Menhecuhu fi't-Tefsir*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ummu'l-Kura Üniversitesi, Suudi Arabistan.
- el-Arnâsî, Fahrüddin, *Keşfü'l-ğitâi haşieytün li imtihânî'l-ezkiyâ*, el-Mektebetü'l-Hanefiyye, İstanbul, 2005.
- el-Beyzâvî, Nasıruddin Ebu Sa'id Abudllah b. Ömer, *Envârü't-tenzil ve esrârü't-te'vil*, tah. M. Subhi b. Hasan Hallak, M. Ahmed el-Atraş, I-III, Daru'r-Reşid, Müessesetü'l-İmân, Dımaşk, Beyrut, 2000.
- el-Biriklî, Muhammed b. Bir Ali, *Şerhü Lübbi'l-elbâb fi ilmi'l-i'râb* tah. Hamdi el-Cebali, Nab-lus-Filistin, 1997.
- Çelebi, Kâtib, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn* neşr. Şerafettin Yaltkaya, Daru ihyâi't-turasi'l-Arabî, Beyrut, ts.
- Çelebi, Muharrem "Muhtasar Nahiv Kitaplarına Bir Bakış", **D. E. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı V, 1989, s. 1-31.
- Çiçek, Mehmet, "Kur'an'ın Varlığı Şeriatla mı Sağlanır? Osmanlı Şerh Geleneğinde Bir Tartışma" **Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları I**, Özkan Matbaa, Ankara, 2011.
- Halefu'l-Ahmer, *el-Mukaddime fi'n-nahv*, tah. İzuddin et-Tenûhî, Vizaretü's-Sekafeti ve'l-İrşâ-di'l-Kavmî, Şam, 1961.
- Hamidov, Mahir, *İbnü'l-Hâcib'in el-Kâfiyesi ile el-Beyzâvî'nin Lübbü'l-elbâb fi ilmi'l-i'râb Adlı Eserin Mukayesesi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Danışman, A. Turan Arslan, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2006.
- İbnü'l-Hâcib, *el-Kâfiye*, (tah. Komisyon), Daru'l-Büşra, Karaçi, Pakistan, 2008
- , *el-Emâlî*, tah. Fahr Salih Süleyman Kadare, Daru'l-Ammar, Daru'l-Cil, Amman Beyrut, ts.
- İbnü'l-İmâd. *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâri men zehebe*, tah. Mahmud el-Arnâvutî, I-X, Daru İbn Kesir, Beyrut- Dımaşk, 199.
- Kara, İsmail, "Şerh ve Haşie Geleneği Kuşatılmadan İslam'ın Klasik Kaynakları ve İlim Mirası Anlaşılabilir mi?" **Türkiye IV. Dini Yayınları Kongresi – Dinî Klasikler-**, Ankara, 2009.
- el-Kehhâle, Ömer, *Mu'cemül-müellifin teracimü mussanifi'l-kütübi'l-Arabiyye*, I-V, Beyrut, Mü-essetü'r-Risale, ts.
- Kılıç, Hulusi, "İbnü'l-Hâcib" **DİA**, 2000, XXI, 55-58.
- , "el-Kafiye", **DİA**, XXIV, 165.
- el-Konevi, Hafız İsmail, *Haşiyetü'l-Konevî ala Tefsiri'l-Beyzâvî*, I-XX, Dersaadet Yay., İstanbul, ts.
- Velddebah, Muhammed el-Muhtar, *Tarihu'n-nahvi'l-Arabî fi'l-Maşrik ve'l-Mağrib*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1971.
- Yavuz, Şevki, "Kâdî Beyzâvî", Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, İstanbul, 1993.
- Yılmaz, İbrahim, "İbnü'l-Hâcib Hayatı, Eserleri ve el-Kâfiye Adlı Eserinin İncelenmesi" **Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı 13, 1997, s. 469-492.
- ez-Zemahşerî, Carullah, *el-Mufasssal fi san'eti'l-i'râb*, Mektebetü'l-Hilâl, Beyrut, 1993.
- Ez-Ziriklî, Fahrüddin b. Muhammed, *el-A'lâm*, Daru'l-İlm li'l-Melyîn, I-XIII, 15. Baskı, 2002,

ANADOLU'NUN MANEVİ MİMARLARINDAN ŞEYH EBU'L-HASAN EL-HARAKÂNÎ'NİN BİLİM ANLAYIŞI VE İSLÂM MEDENİYETİ'NE KATKILARI

Ahmet Emin SEYHAN

Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/ahmeteminseyhan@gmail.com

GİRİŞ

Şeyh Ebu'l-Hasan el-Harakânî, yaklaşık on asır evvel Horasan bölgesinde doğan, orada yetişen ve ömrünün sonlarını Anadolu'da geçiren, Bâyezîd-i Bistâmî'yi (ö. 234/848) kendine model alan, Yüce Allah'ın rızasını kazanmak için zor riyâzetlere, çetin mücâhede ve çilelere katlanan tahkik ehli bir sûfidir.¹

el-Harakânî, Kur'ân-ı Kerîm ve sahih sünnetten beslenen, hoşgörüyü içsel-
leştiren, yaşadığı çağda ve ilerleyen asırlarda fikirleriyle insanları etkileyen,² Yu-
suf Hemedânî, Ahmet Yesevî, Hacı Bektâşi Velî, Hacı Bayram-ı Velî başta olmak
üzere pek çok sûfiye model olan, *Mesnevî*'de menkıbeleri anlatılan³ büyük bir
bilgedir. el-Harakânî, tüm insanların İslâm'ı tanımalarını, şirke düşmekten kur-
tulumalarını, dünyada barış, huzur ve güven içinde yaşamalarını ve ahirette de
cenneti kazanmalarını arzulayan bir mürşid-i kâmilidir.

¹ Ebu'l-Hasan el-Harakânî'nin hayatıyla ilgili bk. Ferîdüddîn Attâr, *Evliya Tezkireleri*, trc. Süleyman Uludağ (İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2007); Hasan Çiftçi, *Şeyh Ebu'l-Hasan-i Harakânî, (Hayatı, Çevresi, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri) Nûru'l-'Ulûm ve Münâcât'ı (Çeviri-Açıklama-Metin)*, (Ankara: Şehit Ebu'l-Hasan Harakânî Derneği Yayınları, 2004), 29, 32-33, 49; Süleyman Uludağ, "Harakânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16: 94; Hasan Çiftçi, "Şeyh Harakânî İle Şeyh Bâyezîd Arasındaki İlginç Manevî İlişki", *Şarkiyât Araştırmaları Dergisi* 11/3 (2003): 29-35; Hasan Çiftçi, "Mevlânâ İle Şems-i Tebrîzî'ye Göre Ebu'l-Hasan-i Harakânî", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, (Mevlânâ Özel Sayısı)*, 6/14 (2005): 565-590.

² el-Harakânî'nin yaşadığı dönemde "pek çok mutasavvıfı, ilim erbabını ve devlet erkanını manevî nüfuzuyla etkilediğiyle" alakalı bilgi için bk. Hamdi Kızılar, "Tasavvufun Kurumsallaşması Sürecinde Ebu'l-Hasan el-Harakânî ve Döneme Etkisi", *I. Uluslararası Harakânî Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, (Kars: Kalkan Matbaacılık, 2012), 191-197, 188-199.

³ Çiftçi, "Mevlânâ İle Şems-i Tebrîzî'ye Göre Ebu'l-Hasan-i Harakânî", 565-590.

Araştırmalarımız neticesinde daha önce el-Harakânî'nin "bilim anlayışını ve İslâm Medeniyeti'ne yaptığı katkıları" inceleyen başka bir çalışmanın olmadığı tespit edilmiş ve onun daha doğru tanıtılması amacıyla bu tebliğ hazırlanmıştır.

el-Harakânî'nin Bilim Anlayışı

el-Harakânî, hayatı boyunca kendine İslâm'ı referans almış, ilme ve ilim adamına değer vermiş, büyük İslâm âlimlerinin bilgi ve birikimlerinden istifade etmiş, onların fikirlerinin iyi bir varisi ve takipçisi olmaya çalışmıştır. el-Harakânî'nin hocalarının silsilesi şu şekildedir: Şeyh Ebu'l-Abbâs el-Kassâb el-Âmulî (ö. 409/1018), Muhammed b. Abdullah et-Taberî (ö.??/??), Ebû Muhammed Cüreyrî (ö. 311/923), Cüneydi Bağdâdî, Seriyî es-Sakatî (ö. 257/870), Ma'rûf-i Kerhî (ö. 210/816), Dâvûd-i Tâî (ö. 165/781), Habîb-i Acemî (ö. 150/767), Hasan-ı Basrî (ö. 110/728), Ali b. Ebî Tâlib (ö. 41/661).⁴

el-Harakânî, el-Kassâb gibi bir İslâm âliminin yanında çağdaşı Ebû Abdullah el-Dastânî (ö. 417/1026) ve Ebû Saîd Ebu'l-Hayr (ö. 440/1048)⁵ gibi büyük zatlarla birlikte eğitim görmüş, dinî konuları onlarla müzâkere ve mütalaa etme imkanına sahip olmuştur. el-Harakânî, hocalarının bilgi ve tecrübelerinden en güzel şekilde istifade etmiş, Bâyezîd'i manevî mürşidi kabul etmiş, dergâhında binlerce talebe yetiştirmiş, kendisinden sonra gelenler üzerinde derin izler bırakmıştır. Nitekim en önemli talebelerinden Hâce Abdullah Ensârî el-Herevî (ö. 481/1089)⁶ onun hakkında şöyle demiştir: *"Hadis, ilim ve Şeriat'ta şeyhlerim çoktur. Fakat tasavvuf ve hakikatte benim pîrim Şeyh Ebu'l-Hasan el-Harakânî'dir. Eğer onu görmeseydim hakikati nasıl öğrenirdim?"*⁷

el-Harakânî, her zaman ilme ve ilim adamına değer vermiş; *"Üç zümre için Allah'a yol vardır: Mücerred ilimle (uğraşan âlim),⁸ hırka ve seccade ile (ibadet yapan sûfî) ve kürek ve elle (çalışan işçi); yoksa boş duran nefis insanı helak eder"*⁹ diyerek ilimle meşgul olan âlimi takdir etmiştir. el-Harakânî, kendisine atfedilen *Seyrû Sülûk Risalesi*'nde müridin saçından kesilen üç telin birincisinin "cehalet dalı" olduğunu, bunun yerine "ilim ve edep tohumunun" dikilmesi gerektiğini

⁴ Çiftçi, Şeyh Ebû'l-Hasan-i Harakânî, 95. Ayrıca bk. Mevlânâ Ali Hüseyin, Reşahat Ayn'el-Hayat Can Damlaları, sad. Necip Fazıl Kısakürek, (İstanbul: Alem Yayınları, ts.), 8.

⁵ Ebû Saîd, Bâyezîd ve Hallâc-ı Mansûr tarzı bir tasavvuf anlayışına sahip olup, inancı sağlam bir âlim ve sûfidir. Onun hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Tahsin Yazıcı, "Ebû Saîd Ebû'l-Hayr", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10: 220-222.

⁶ Tahsin Yazıcı-Süleyman Uludağ, "Herevî, Hâce Abdullah", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17: 222-226.

⁷ Yazıcı-Uludağ, "Herevî", 17: 223. Ayrıca bk. Çiftçi, Şeyh Ebû'l-Hasan-i Harakânî, 17, 106.

⁸ Bu tebliğde el-Harakânî'ye ait sözleri daha anlaşılır kılmak için yapılan tüm parantez içi açıklamalar tarafımıza aittir. Bu açıklamalar yapılırken el-Harakânî'nin tespit edebildiğimiz bütün sözleri dikkate alınmış, bütüncül bir yaklaşımla bunlar değerlendirilmiş ve onun daha doğru tanıtılması amacıyla böyle bir yol tercih edilmiştir.

⁹ Attâr, Evliya Tezkireleri, 628; Çiftçi, Şeyh Ebû'l-Hasan-i Harakânî, 44.

söylemiş,¹⁰ fakrın kırk dört makamının bilinmesinden¹¹ bahsederken de kişiyi Yüce Allah'a ulaştırarak "ilmin önemine" vurgu yapmıştır. Aynı şekilde el-Harakânî, Hak yolunda yürümek isteyen kimsenin "dört grubun" sözünü dinlemesi tavsiye etmiştir. Bu dört grubun ilkinin "âlimler" oluşturmuştur. Diğerleri ise sırasıyla müttakiler, evliya ve müşşidlerdir.¹²

Öte yandan el-Harakânî, sözde ilim adamları konusunda da öğrencilerini uyarmıştır. O; *"İki kişinin din konusunda çıkardıkları fitneyi şeytan bile çıkaramaz. Bunlardan birisi dünya hırsına kapılmış bilgin, diğeri ise ilimden yoksun (kaba, ham, zorba, yobaz, bağınaz, fanatik ve cahil) sûfî"*¹³ derken kendi dönemindeki para ve makam sevdalısı sözde âlimler ile ruhbanlığı Yüce Allah'a kulluk zanneden ve insanların sırtından geçinen tamahkâr sûfîleri tenkit etmiştir. Aynı şekilde el-Harakânî, ilimden yoksun ham sûfîleri eleştirirken de şöyle demiştir: *"Eğer (imanlı, ahlâklı, takvâ sahibi) genç erkeği bir kadınla bir eve koysan kadın selamete bulur (o imanlı ve ihlaslı genç, o kadına dokunmaz, ona tecavüze yeltenmez). (Ama o kadını) bir (cahil, kaba, ham, şekilci ve taklitçi) sofî ile mescide koysan (o sofî nefsinin arındırmamış, ona dizginleyememiş ise o kadın o mescitte bile) selamette olmaz (böyle sufîlik olur mu? Olmaz ey sûfî!)"*¹⁴ el-Harakânî, bu sözleriyle ilmiyle amel etmenin, taklidi imanı tahkiki hale getirmenin, takvânın ve ihlasın önemine dikkat çekmiş, şekilci ve taklitçi bir sûfînin "mescidin manevî ortamında bile" günah işlemekten kurtulamayacağını ifade etmiştir.

el-Harakânî, gerçek bir İslâm âliminin nasıl olması gerektiğini ise şöyle açıklamıştır: *"Allah'ı dinleyici olarak görmedikçe konuşmayınız (O'nun sizi dinlediğini bilerek konuşun, sorumluluğunuzun farkında olun, boş ve faydasız sözlerden uzak durun). Allah'ı konuşan olarak görmedikçe söylenen sözü dinlemeyiniz (Kur'ân ve sünneti rehber edinen ehil âlimi bulun, onun sağlam temeller üzerine inşa ettiği fikirlerine itibar edin, yalan yanlış şeyler anlatanlara kulak asmayın.)"*¹⁵ el-Harakânî, hayatı boyunca söylediği bu söze uygun davranmış, her an Yüce Allah'ın emrettiği gibi konuşmaya ve yaşamaya özen göstermiştir.

el-Harakânî, şu sözünde de örnek bir âlimin nasıl olması gerektiğine işaret etmiştir: *"O, bir gün bir öğrenciye: '(Dünya) nasıl olsaydı daha iyi olurdu?' diye sormuş, öğrenci; 'Bilmiyorum' deyince ona demiştir ki: 'Dünya Bâyezîd gibi (Allah'a*

¹⁰ Harakânî, Seyrû Sülûk Risâlesi, trc. Mustafa Çiçekler, (der.: Sadık Yalsızuçanlar), (İstanbul: Sûfî Kitap, 2006), 34.

¹¹ Harakânî, Seyrû Sülûk Risâlesi, 45, 46.

¹² Harakânî, Seyrû Sülûk Risâlesi, 50.

¹³ Attâr, Evliya Tezkireleri, 624; Çiftçi, Şeyh Ebü'l-Hasan-i Harakânî, 45.

¹⁴ Attâr, Evliya Tezkireleri, 624.

¹⁵ Attâr, Evliya Tezkireleri, 630. Ayrıca bk. Harakânî, Nûru'l-Ulûm, haz. Şenol Kantarcı, (Ankara: 1997) 41; Harakânî, Nûru'l-Ulûm ve Münâcât'ı, (Çeviri-Açıklama-Metin), haz.: Hasan Çiftçi, (Ankara: Şehit Ebü'l-Hasan Harakânî Derneği Yayınları, 2004), 238.

gönülden inanmış ve tam anlamıyla teslim olmuş) erlerle dolu olsaydı, en iyisi öyle olurdu!”¹⁶

el-Harakânî, sahâbenin yolundan gitmiş, varlığın gayesini insana hizmet olarak görmüş, bu hizmetin de “insanın eğitilmesi” olduğuna dikkat çekmiştir. Onun ilim anlayışına göre bir insan yaşam boyu öğrenmeden yana olmalı, öğrendikleriyle amel etmeli, yaşadığı toplumu çok iyi tanımalı ve tüm insanlığın problemlerini kendine dert edinmelidir.

el-Harakânî, fetih hareketlerine katılmak için civanmertleriyle birlikte Kars’a gelmiş, burada ilmi faaliyetlerine devam etmiş, dergâhının kapılarını farklı din mensuplarına da açmış, onu dinleyen bazı yahudi ve hıristiyanlar, güzel ahlâkına, etkileyici sözlerine, dürüstlüğüne ve kucaklayıcı üslubuna hayran kalmışlardır. Çünkü o, Rabbinin yoluna güzel öğüt ve hikmetle çağırmıştır.¹⁷ el-Harakânî’nin bu üslubu etkili olmuş, öğretisini takip edenler Anadolu Selçuklu Devleti’ni, daha sonra gelenler ise Osmanlı Devleti’ni kurarak İslâm Medeniyeti’nin gelişmesine çok önemli katkılar sağlamışlardır.

el-Harakânî’nin İslâm Medeniyeti’ne Katkıları

Medeniyet bir toplumun ulaştığı maddî ve manevî değerlerinin toplamından oluşur. İslâm dini, müslümanları maddî ve manevî değerler açısından üstün bir noktaya taşımayı hedeflemiş, bunun için birey ve toplumun değerlerini inşa edecek temel ilkeleri belirlemiş, Hz. Peygamber de bunların nasıl hayata aktarılacağını bizzat yaşayarak göstermiştir. Nitekim her medeniyetin dayandığı temel bir dünya görüşü olduğu gibi İslâm Medeniyeti’nin de kendine özgü bir dünya görüşü vardır ve bu da, Kur’ân ve sünnetin ilkeleri ışığında şekillenmiştir. İslâm Medeniyeti, “madde ve mananın, ruh ile beden, dünya ile ahiretin, vahiy ile aklın ayrılmaz bir bütün olduğu temel düşüncesi” üzerine kurulmuştur.¹⁸

Hz. Peygamber’in temelini attığı İslâm Medeniyeti kısa zamanda geniş bir coğrafyaya yayılmış, diğer kültür ve medeniyet mensuplarını etkilemiş ve onların İslâm’a ısınmalarına neden olmuştur. Bunun sebebi müslümanların zulme ve haksızlığa karşı dik duruşları, adaleti ve hakkaniyeti gözetmeleri, dürüst, erdemli ve hoşgörülü oluşlarıdır. Çünkü İslâm Medeniyeti, insan haklarına ve hukukun üstünlüğüne son derece önem vermiş, insanlara insanca muamele edilmesini bir ilke olarak benimsemiş, farklı ırk, dil, din ve kültürden insanları asla dışlamamış ve onların kalplerini kazanmayı hedeflemiştir.

Diğer taraftan İslâm Medeniyeti, muhtelif müslüman milletler tarafından meydana getirilmiş ortak bir medeniyettir. Zira bu medeniyet, farklı ırklara

¹⁶ Attâr, Evliya Tezkireleri, 635.

¹⁷ en-Nahl, 16/125.

¹⁸ Ali Akdoğan, “Medeniyetlerin Oluşmasında Dinin Rolü ve İslâm Medeniyeti”, Dinî Araştırmalar, 11/32 (2008): 104.

mensup müslüman ilim ve fikir adamlarının, yazar, şair, edip ve sanatçıların ortaya koydukları eserlerle ve devlet adamlarının kurduğu müesseselerle gelişip zenginleşmiştir. Çünkü âlimler medreselerde yetiştirdikleri öğrencileriyle, sufiler tekke, dergâh ve zaviyelerde eğittikleri müslümanlarla, sanatkârlar sanat eserleriyle, ressamalar resim, minyatür ve tezhiplerle, taş işçileri ve oymacılar oydukları mermer ve taşlarla, marangozlar ağaçlara verdikleri şekillerle, mimarlar inşa ettikleri cami, medrese, han, hamam, kervansaray ve köprülerle İslâm Medeniyeti'ne katkı sunmuş ve yaşadıkları coğrafyaya mühürlerini vurmuşlardır.

İslâm Medeniyeti, karşılaştığı medeniyetleri etkilemiş, onlardan etkilenmiş, eksikliklerini tamamlamış, yanlışlarını düzeltmiş, böylece ilmi ve teknolojik gelişmelere zemin hazırlamıştır. Nitekim İbn Sîna'nın tıbbı dair yazdığı eserlerin Latince'ye çevrilip Avrupa'daki okullarda ders kitabı olarak okutulması Batı Medeniyeti'nin İslâm Medeniyeti'nden etkilenmesinin küçük bir örneği olarak gösterilebilir.

Osmanlı Devleti, yaklaşık altı asır Kur'ân ve sünnete dayalı İslâm Medeniyeti'nin en parlak temsilcisi olmuş, üç kıtada farklı dil, ırk ve dinden insanı bir arada barış ve huzur içinde yaşatmıştır. Osmanlılar, İslâm Medeniyeti'nin gelişmesine çok önemli katkılar sunmuşlardır. Örneğin mimaride Mimar Sinan'la (ö. 996/1588) zirveye ulaşan muazzam gelişme, hat sanatında Şeyh Hamidullah'la (ö. 932/1526) en yüksek seviyeye çıkan hattatlık, tezyinatta ulaşılan merhale ve musikide ortaya konulan yeni makamlar Osmanlı'nın İslâm Medeniyeti'ne yaptığı önemli katkılardan bazılarıdır. Ancak bu katkılar sadece bunlarla sınırlı kalmamış, askeri sahada, şehirleşmede, sanayide, ticaretle,¹⁹ teknolojiye, ulaşım, denizcilikte, ziraatta ve daha pek çok alanda olmuştur.²⁰

Bilindiği üzere her medeniyeti fikir, düşünce ve eserleriyle ayakta tutan ve var eden İslâm âlimleri, sanatkârlar, düşünürler, sûfîler, şairler ve edipler hep olagelmıştır.²¹ Tebliğimize konu olan el-Harakânî de yetiştirdiği "Horasan Erenleri"yle, geride bıraktığı hikmet dolu sözleriyle ve örnek yaşantısıyla İslâm Medeniyeti'ne katkı sunan önemli şahsiyetlerden biridir.

Öncelikle belirtmek gerekir ki Anadolu'nun manevî mimarlarından el-Harakânî, Kur'ân-ı Kerîm ve sahih sünneti kendine rehber edinen ve daima bu iki kaynaktan beslenen bir âlimdir. Nitekim o, Kur'ân-ı Kerîm'e bağlılığını şöyle ifade

¹⁹ Ahilik Teşkilatının Türk-İslâm Medeniyeti'ne katkılarıyla ilgili bk. Kazım Ceylan, "Türk-İslâm Medeniyeti'nin Öncülerinden Ahi Evran Velî ve Medeniyetimize Etkileri", Türk Dünyası Bilgeleri Zirvesi: Gönül Sultanları Buluşması Bildiriler, (Eskişehir 26-28 Mayıs 2014), (Eskişehir: Eskişehir 2013 Türk Dünyası Kültür Başkenti Ajansı (TDKB), 2014), 141-143.

²⁰ Cahit Baltacı, "Osmanlılar Döneminde İslâm Medeniyeti", Tarihi, Kültürü ve Sanatıyla Eyüpsultan Sempozyumu III, Tebliğler, (İstanbul: Eyüp Belediyesi Kültür Yayınları, 2000), 57.

²¹ Türk-İslâm Medeniyeti'ne katkı sunan bazı âlim, düşünür, sanatçı, mimar, şair, sûfî vs. ilgili bk. Fahrettin, Olguner, "Türk-İslâm Medeniyeti İçinde Akşemseddin'in Yeri (792H/1398M-863H-1458M)", Akşemseddin Sempozyumu Bildirileri, (Konya: 1990), 28-29.

etmiştir: “Kur’an, kulun Allah’ı aradığı her vesileden daha üstündür. Öyleyse Allah’ı sadece Kur’an’la ara”²² ve “Allah kelimindeki zevki tatmadan bu dünyadan giden hiçbir şeyden nasibini almamıştır.”²³ el-Harakânî, sünnete bağlılığını ve onu rehber edindiğini ise şu sözleriyle ortaya koymuştur: “Allah’ın bana ihsan ettiği şu makama yeryüzündeki halk için de, göklerdeki melekler için de yol yoktur. Eğer bu makamda Muhammed Mustafa’nın Şeriat’ından başka bir şey göreceğim olsam derhal gerisin geri dönerim. Çünkü ben başkomutanı (önderi/ lideri) Muhammed olmayan bir kervanda bulunmam!”²⁴ ve “İçinde bulunduğumuz kafilenin başı Hak (Allah), sonu (Muhammed) Mustafa’dır, arkasında da sahâbe vardır. Bu kervanda bulunan ve ruhları (Yüce Allah, Hz. Muhammed ve seçkin sahâbenin ruhlarıyla ve) birbirleriyle kaynaşan kimselere ne mutlu!”²⁵

el-Harakânî’nin çevresindeki insanları etkilemesi ve onların İslâm’a ilgi duymalarını sağlamasının sebebi, Yüce Allah’a ve Hz. Peygamber’e derin muhabbeti, İslâm’a gönülden inanması ve bağlanması, riya ve gösterişten uzak sade bir hayat yaşamasıdır. Nitekim o, dürüstlüğü, dünya malına ve mülküne ilgi duymaması, herkese iyilikle yaklaşması, kâfir bile olsa kimsenin kalbini kırmaması ve vefalı olması sebebiyle hem müslümanların hem de gayr-i müslimlerin gönlünü kazanmıştır. Çünkü “Her kim bu kapıya gelirse ekmeğini verin ve adını/ inancını sormayın. Zira Ulu Allah’ın dergâhında ruh taşımaya layık olan herkes, elbette Ebu’l-Hasan’ın sofrasında etmek yemeye de lâyıktır”²⁶ diyen birisinin insanlar tarafından sevilmemesi veya takdir edilmemesi zaten imkânsızdır.

el-Harakânî’nin insanlara duyduğu derin sevgi, şefkat ve merhameti gösteren bir diğer sözü ise şudur:

“Hak Teâlâ bana öyle bir fikir (sağlam ve sarsılmaz iman ve teslimiyet sonucu ulaşılan engin bir hoşgörü ve empati yapabilme yeteneği) verdi ki, O’nun bütün mahlûkatını onda gördüm (bu düşünce sayesinde artık tüm yaratılmışlara sevgi, şefkat ve merhametle baktım); onda kalıp durdum; gece gündüz onun meşguliyeti beni sardı, (bu fikirde iyice derinleştim ve bu) fikir (zamanla) basirete (meselelerin iç yüzüne nüfuz etmeye, ileri görüşlülüğe, derin kavrayış ve sezişe, idrak ve iz’ana) dönüştü; (Daha sonra ise) küstahlık (Yüce Allah’a ve tüm insanlığa karşı aşırı derecede adeta taparcasına bir sevgiye) ve muhabbete dönüştü; (Daha sonra) heybet ve vakara dönüştü; o fikirle (aklıselim ve sağlam muhakemeyle) O’nun birliğini (çok daha iyi) kavradım ve öyle bir mertebeye ulaştım ki, (bu) fikir, hikmete (Kur’ân ve sünnetten doğru hükümler çıkarma yönteminde derinleşmeye) dönüştü. (Sonra)

²² Abdulmecîd b. Muhammed el-Hânî, Hadâiku’l-Verdiyye fî Hakâiki Ecillâ’i Nakşbendiyye, nşr. Abdülvekîl ed-Derûnî, (Dimeşk: ts.) 105’den naklen Çiftçi, Şeyh Ebü’l-Hasan-i Harakânî, 46.

²³ Attâr, Evliya Tezkireleri, 630.

²⁴ Attâr, Evliya Tezkireleri, 605.

²⁵ Attâr, Evliya Tezkireleri, 622-623.

²⁶ Çiftçi, Şeyh Ebü’l-Hasan-i Harakânî, 21.

dosdoğru yola (istikamet üzere olma) ve halka şefkat hâline (karşılıksız sevgiye) dönüştü. (Bunun üzerine) O'nun halkına (yarattığı tüm varlıklara) karşı kendimden daha şefkatlisini görmedim."²⁷

Diğer taraftan el-Harakânî'nin öğrencilerine ve takipçilerine tebliğ şuuru aşıl原因 ve onları motive eden şu sözleri de İslâm Medeniyeti'nin gelişmesine çok önemli katkı sağlamıştır:

"(Ey civanmertler!) Allah'ın Arş'ı (emanet, tebliğ vazifesi) sırtımıza konulmuştur (zira müslüman olmak sorumluluk almaktır). Ey civanmertler! Yük ağırdır, cehd edin (üstün gayret gösterin) ve yiğitçe davranın (cesur ve metanetli olun, İslâm'ı tebliğ ve temsilden asla vazgeçmeyin!)"²⁸ "Âlim sabah kalkar ve ilmini artırmak için çabalar. Zâhid ise zühdünü artırma derdindedir. Ama Ebu'l-Hasan ise bir (insan) kardeşinin gönlüne yücelik (gerçek İslâm'ı) ulaştırma (Allah'ı doğru tanıtmak, İslâmî değerleri doğru temsil etme) derdindedir."²⁹ "(Gerçek) âşıklar kimseye yük olmayanlardır. Kalbi Allah aşkı yanıp diğerlerinin (dünyadaki başka insanların) de kalbini bu aşkla tutuşturanlardır."³⁰ "Mü'minlerin organlarından (her birinin aralıksız Yüce Allah (O'nun emir ve tavsiyeleri) ile meşgul olması gerekir. Ya O'nu kalbiyle anmalı ya da diliyle O'nu zikretmelidir. Ya gözle O'nun görmek istediğini görmeli, ya eliyle cömertlik yapmalı ya da ayağıyla insanları ziyaret etmelidir. (Yani; tüm insanların dert ve problemlerini dinlemeli, çözüm önerileri geliştirmeli, her konuda onlara yardım elini uzatmalı, karşılık beklemeden hizmet etmeli, daha sonra da onlara İslâm'ı anlatmalı ve Yüce Allah'ı tanıtmalıdır.) Veya başıyla (akıyla, fikir ve düşünceleriyle, ürettiği yeni kavramlarla, farklı bakış açılarıyla) inananlara hizmette bulunmalıdır. Veyahut kesin bir inanç ile (elinden başka bir şey gelmiyorsa kabul olunacağına içten inanarak Yüce) Allah'a dua etmelidir. Ya da aklından (zihin ve düşünce dünyasında) marifete ulaşmaya (tefekfüre devam edip Allah Teâlâ'ya yakın olmaya, baktığı her yerde O'nun varlığının ve birliğinin işaretlerini görmeye) çalışmalı veya her işinde ihlaslı olmalıdır. Ya da kıyamet gününün çetin geçeceği konusunda tüm insanları uyarmalı (en güzel metotla emr-i bi'l-ma'ruf ve'n-nehî 'ani'l-münker yapmalıdır). Böyle bir kimsenin (yeniden diriliş gününde) kabirden başını kaldırır kaldırmaz kefenini sürte sürte cennete gireceğine ben kefilim."³¹

Bu duygu ve düşüncelerle hareket eden el-Harakânî, Türk-İslâm dünyasının müstesna devlet adamlarından Sultan Mahmud'a (ö. 421/1030)³² Hindistan böl-

²⁷ Attâr, Evliya Tezkireleri, 606. Ayrıca bk. Çiftçi, Şeyh Ebü'l-Hasan-i Harakânî, 21.

²⁸ Attâr, Evliya Tezkireleri, 603.

²⁹ Attâr, Evliya Tezkireleri, 611, 632.

³⁰ Harakânî, Nûru'l-Ulûm, haz.: Çiftçi, 225.

³¹ Harakânî, Nûru'l-Ulûm, haz.: Kantarcı, 43; Harakânî, Nûru'l-Ulûm, haz.: Çiftçi, 240.

³² Çiftçi, Şeyh Ebü'l-Hasan-i Harakânî, 148-153.

gesine fetih hareketleri düzenlemesini,³³ oralara medreseler kurmasını, âlimleri bu kurumlarda görevlendirmesini, düzenli bir eğitim-öğretim faaliyeti gerçekleştirmek için gerekli tedbirleri almasını³⁴ ve İslâm'ın bu bölgelerde de tanıtılmasını tavsiye etmiştir.³⁵ Onun bu önerisini hem Sultan Mahmud hem de oğlu Mes'ud (ö. 432/1041) dikkate almış ve bu bölgelere seferler düzenleyerek gönüllerin İslâm ile buluşmasına aracılık etmişlerdir.³⁶ Ayrıca Çağrı Bey (ö. 452/1060), Tuğrul Bey (ö. 455/1063)³⁷ ve Sultan Alp Arslan (ö. 465/1072)³⁸ da onun “düşünce ve fikirlerinden” etkilenmiş ve İslâm'ı tebliğ şuuruyla hareket etmişlerdir.³⁹ Bu durum, el-Harakânî'nin nasıl bir kanaat önderi olduğunu, çevresine büyük hedefler gösterdiğini ve İslâm Medeniyeti'nin gelişmesine sağladığı katkıları ortaya koymaktadır.

el-Harakânî, Anadolu'nun yaklaşık on bir asır evvel İslâm ile tanışmasına,⁴⁰ “Horasan Erenleri”nin yetişmesine sağladığı katkılar nedeniyle hâlâ Asya'da, Ortadoğu'da, Anadolu'da, Balkanlar'da saygıyla anılmakta ve adı duyulduğunda muhabbet hisleri gönülleri doldurmaktadır.

SONUÇ

Bu tebliğde ulaşılan sonuçlar şu şekilde ifade edilebilir:

el-Harakânî, iyi bir eğitim almış, yaşadığı dönemde saygı duyulan bir kanaat önderi olmuş, ilme ve âlime değer vermiş, hocası el-Kassâb başta olmak üzere manevî müridi Bâyezid'i ve diğer hocalarını her zaman hayırla yad etmiştir.

³³ Erdoğan Merçil, “Gazneliler”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13: 481-482.

³⁴ Birişik, Abdülhamit, “Medrese”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28: 333-337. Ayrıca bk. Erdoğan Merçil, “Mahmûd-ı Gaznevî”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27: 363; Merçil, “Gazneliler”, 13: 483.

³⁵ Akşemseddin de el-Harakânî'nin yaptığının aynısını yapmış ve Fatih Sultan Mehmed'e tebliğ şuru aşılamıştır. Bk. Olguner, “Türk-İslâm Medeniyeti İçinde Akşemseddin'in Yeri”, 34-35.

³⁶ Şeker, özellikle tasavvuf erbabının, alperenlerin ve dervişlerin Anadolu'ya gelip yerleşmelerinden ve çok başarılı işler yapmalarından söz etmektedir. Bk. Mehmet Şeker, Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslâmlaşması, (Ankara: DİB Yayınları, 1987), 120-125; 137-142.

³⁷ İbrâhim Kafesoğlu, Selçuklu Tarihi, (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1972), 32-45; Mehmet Altay Köymen, Selçuklu Devri Türk Tarihi, (Ankara: TTK Yayınları, 1998), 31-41.

³⁸ Osman Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye, (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2010), 45-73; Osman Turan, Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti, (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2010), 112-116; İbrâhim Kafesoğlu, “Alparslan”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2: 526-530; Şeker, Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslâmlaşması, 22-48.

³⁹ Mitat Durmuş, “Bir Bilge Durağı, Edep Abidesi: Ebu'l-Hasan Harakânî'nin Edebî Şahsiyeti”, Ebu'l-Hasan Harakânî, (Ankara: Harakânî Vakfı Yayınları, Kayhan Matbaacılık, 2012), 31-32; Çiftçi, Şeyh Ebu'l-Hasan-i Harakânî, 69.

⁴⁰ Günümüz tarih araştırmacılarından Bilal Gök el-Harakânî'nin Anadolu'nun İslâmlaşma sürecine önemli katkılar verdiğini kaydetmektedir. Bk. Bilal Gök, “Ebu'l-Hasan Harakânî ve Hacı Bektâş Veli: Aralarındaki Bağlar ve Anadolu'nun İslâmlaşmasına Katkıları”, KAÜİFD, 1 (2014): 100-134.

el-Harakânî, insanın eğitilmesi ve nitelikli olmasını önemsemiş ve eğitimi teşvik etmiştir. Onun düşüncesine göre bir insan yaşam boyu öğrenmeden yana olmalı, öğrendiklerini hayatında uygulamalı ve sürekli kendini yenilemelidir.

el-Harakânî'nin ilim anlayışına göre önemli olan kişinin bu dünyada niçin bulunduğunu idrak etmesi, nefsini tezkiye etmesi, dinini yaşayacak kadar bilgi sahibi olması ve öğrendikleriyle amel etmesidir. Onun bazı bilginlere yaptığı uyarılar, ilmiyle amel etmeyen, dünyaya dalan, ahirette hesap vereceğini unutan "sözde âlimlere" yöneliktir.

Dünyadaki her bir medeniyeti fikirleriyle ve eserleriyle ayakta tutan önemli âlimler, devlet adamları, sanatkârlar, filozoflar, sûfiler, şairler ve edipler vardır. Anadolu'nun manevî mimarlarından el-Harakânî de yetiştirdiği "Horasan Erenleri"yle, geride bıraktığı hikmet dolu sözleriyle ve örnek yaşantısıyla İslâm Medeniyeti'ne katkı sunan yıldız şahsiyetlerdendir.

el-Harakânî'yi değerli ve vazgeçilmez yapan şey, İslâm'a gönülden inanması, Hz. Peygamber'in sünnetine sımsıkı sarılması, herkese iyilikle ve güzellikle muamele etmesi, kâfir bile olsa kimseyi dışlamaması, dünya malına ve mülküne ilgi duymaması ve gösteriştan uzak sade bir hayat yaşamasıdır.

KAYNAKÇA

- Akdoğan, Ali, "Medeniyetlerin Oluşmasında Dinin Rolü ve İslâm Medeniyeti", *Dinî Araştırmalar*, 11/32 (2008): 87-106.
- Attâr, Ferîdüddîn, *Evliya Tezkireleri*, Çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2007.
- Baltacı, Cahit, "Osmanlılar Döneminde İslâm Medeniyeti", *Tarihi, Kültürü ve Sanatıyla Eyyüpsultan Sempozyumu III, Tebliğler*, 52-57. İstanbul: Eyüp Belediyesi Kültür Yayınları, 2000.
- Birişik, Abdülhamit, "Medrese". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 28: 333-337. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Ceylan, Kâzım, "Türk-İslâm Medeniyeti'nin Öncülerinden Ahi Evran Velî ve Medeniyetimize Etkileri", *Türk Dünyası Bilgeler Zirvesi: Gönül Sultanları Buluşması Bildiriler*. (26-28 Mayıs 2014). 131-144. Eskişehir: Eskişehir 2013 Türk Dünyası Kültür Başkenti Ajansı (TDKB), 2014.
- Çiftçi, Hasan, "Şeyh Harakânî İle Şeyh Bâyezîd Arasındaki İlginç Manevî İlişki", *Şarkiyât Araştırmaları Dergisi*, 3/11 (2003): 22-40.
- Çiftçi, Hasan, "Mevlânâ İle Şems-i Tebrizî'ye Göre Ebu'l-Hasan-i Harakânî", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, (Mevlânâ Özel Sayısı), 6/14 (2005): 565-590.
- Çiftçi, Hasan, *Şeyh Ebü'l-Hasan-i Harakânî, (Hayatı, Çevresi, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri) Nûru'l-'Ulûm ve Münâcât'ı (Çeviri-Açıklama-Metin)*, Ankara: Şehit Ebu'l-Hasan Harakânî Derneği Yayınları, 2004.
- Durmuş, Mitat, "Bir Bilge Durağı, Edep Abidesi: Ebu'l-Hasan Harakânî'nin Edebî Şahsiyeti", 31-32. Ankara: *Ebu'l-Hasan Harakânî*, Harakânî Vakfı Yayınları, Kayhan Matbaacılık, 2012.

- Ebu'l-Hasan Harakânî, *Nûru'l-Ulûm ve Münâcât'ı*, (Çeviri-Açıklama-Metin), Haz.: Hasan Çiftçi, Ankara: Şehit Ebü'l-Hasan Harakânî Derneği Yayınları, 2004.
- Ebu'l-Hasan Harakânî, *Nûru'l-Ulûm*, Haz.: Şenol Kantarcı, Ankara: 1997.
- Ebu'l-Hasan Harakânî, *Seyrû Sülûk Risâlesi*, Çev.: Mustafa Çiçekler, (Der.: Sadık Yalsızuçanlar), İstanbul: Sûfî Kitap, 2006.
- el-Hânî, Abdulmecîd b. Muhammed (ö. 1318/1900), *Hadâiku'l-verdiyye fî hakâiki ecillâ'i nakş-bendiyye*, (Nşr.: Abdulvekîl ed-Derûnî), Dimeşk: ts.
- Gök, Bilal, "Ebu'l-Hasan Harakânî ve Hacı Bektâş Velî: Aralarındaki Bağlar ve Anadolu'nun İslâmlaşmasına Katkıları", *KAÜİFD*, 1 (2014): 100-134.
- Kafesoğlu, İbrâhim, "Alparslan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2: 526-530. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Kafesoğlu, İbrâhim, *Selçuklu Tarihi*, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1972.
- Kızıler, Hamdi, "Tasavvufun Kurumsallaşması Sürecinde Ebu'l-Hasan el-Harakânî ve Döneme Etkisi", *I. Uluslararası Harakânî Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. 188-199. Kars: Kalkan Matbaacılık, 2012.
- Köymen, Mehmet Altay, *Selçuklu Devri Türk Tarihi*, Ankara: TTK Yayınları, 1998.
- Merçil, Erdoğan, "Gazneliler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 13: 481-483. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Merçil, Erdoğan, "Mahmûd-ı Gaznevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 27: 363. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Mevlânâ Ali Hüseyin, *Reşahat Ayn'el-Hayat Can Damlaları*, Sad.: Necip Fazıl Kısakürek, İstanbul: Alem Yayınları, ts.
- Şeker, Mehmet, *Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslâmlaşması*, Ankara: DİB Yayınları, 1987.
- Turan, Osman, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti*, İstanbul: Ötüken Yayınları, 2010.
- Turan, Osman, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, İstanbul: Ötüken Yayınları, 2010.
- Olguner, Fahrettin, "Türk-İslâm Medeniyeti İçinde Akşemseddin'in Yeri (792H/1398M-863H-1458M)", 27-38. *Akşemseddin Sempozyumu Bildirileri*, Konya: 1990.
- Uludağ, Süleyman, "Harakânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 16: 93-94. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Yazıcı, Tahsin, "Ebû Saîd Ebü'l-Hayr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10: 220-222. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Yazıcı, Tahsin-Uludağ, Süleyman, "Herevî Hâce Abdullah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 17: 222-226. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

İSLAM MEDENİYETİNİN KURUCU EKOLLERİNDEN FÂRABÎ VE FÂRABÎ'NİN MEDENİYET FELSEFESİ

Mehmet Kasım ÖZGEN

Erciyes Üniversitesi Edebiyat Fakültesi/mkozen@erciyes.edu.tr

Giriş

Bir toplumun maddî ve manevî varlığına ilişkin üstün niteliklerden, değerlerden, fikir ve sanat hayatındaki çalışmalardan; bilim, sanayi, ticaret gibi alanlardaki imkânlardan yararlanarak ulaştığı bolluk içindeki hayat tarzı anlamına gelen medeniyet (civilisation) kavramının Avrupa dillerinde şehir/şehirli anlamını çağrıştıran kökeni, Latince “*civitas*” (sivil) kelimesine dayanır. Sivil; asker ya da ruhban sınıfına mensup olmayan anlamının yanı sıra şehirli, medeni ve yurttaş anlamlarına da gelmektedir.

Toplumun ürettiği bütün somut ve soyut değerleri kuşatan geniş anlam skalası dolayısıyla medeniyet kavramıyla örtüşen ve Cemil Meriç’in “tarihi ve insanı bütün olarak ifade eden bir kelime” olarak dikkat çektiği, İbn Haldun’un anahatar kavramlarından Umran; insanların toplumla ünsiyet etmek, ihtiyaçlarını gidermek maksadıyla şehre yerleşmesi ve orada birlikte ikametini tarif ederken başvurduğu bir kavramdır. İnsanların birlikte yaşamasının maksadı, maişetlerini temin ederken tabiatları icabı birbirlerine yardım etmek mecburiyetinde olmalarıdır.

Arap kültüründe medeniyet kavramı; şehirlilik, şehirleşmek, şehre gelmek, şehre yerleşmek, şehir halkının yaşantısını benimsemek veya medeni yaşam sürmek (et- temeddün) anlamlarında bedevilik kavramının zıddı olarak kullanılmaktadır. Bedevilik, çöl hayatının sembolüdür. Çöl hayatı ile medeni hayat arasındaki farkı vurgulamak için yer yer “*el hadarı*” (yeşillik, yeşil alanlara yerleşmek) kavramı da kullanılırken; Osmanlı Türkçesinde, kelimenin Arapça aslına uygun olarak dirilmek (mdn, dyn) ve yönetmek (es-siyase), malik olmak, sahip olmak anlamlarında kullanımı olduğu da görülmektedir.

İnsan, İslam düşüncesinde doğuştan medeni bir canlı olarak kabul edilir. Bu nedenle medeniyet felsefesi insanı; sosyal, bireysel, siyasal, iktisadi, felsefi ve inanç boyutunda bir bütün olarak incelemeye çalışır. Nitekim Abu Nasr al-Fârâbî (MS 872- 950) de Avrupa dillerindeki kökeni şehir ve şehir devleti manasındaki *police* sözcüğü ile eşleştirebilecek “es-siyasetü’l medeniyye” kavramını eserlerinde tartışmış ve “medeni” kavramını sosyal, siyasal ve felsefi anlam bütünlüğü içinde kullanmıştır.

Bir terim olarak medeniyet, Peygamber şehri demek olan “Medinetü’n-Ne-bî” tamlamasıyla yakından ilişkilidir ve göçebeliliğin karşısı olarak yerleşikliği (el hadari); bedeviliğin karşısı olarak da şehirliliği ifade etmektedir. Bu kelimedden bilahare şehirli veya medenî hayat yaşamak anlamında *temeddün* kelimesi türetilmiştir. Sekizinci yüzyılda başlayan tercüme faaliyetleri esnasında Yunanca “şehir ve şehir devleti” anlamına gelen “*police*” kelimesi, Medîne; “devlet ve devlet yönetimi” anlamına gelen, “*Politeia*” ise “es-siyâsetü’l-medeniyye” şeklinde tercüme edilmiştir. Bu çerçevede *Medenî* terimi hem sosyal hem siyasal içerik kazanmış bulunmaktadır. Nitekim İslam düşünürleri, Aristo tarafından insanın bu yönünü ifade etmek üzere kullanılan siyasal canlı (zoon-politikon) tabirinden mülhem, insanın doğal olarak medeni bir varlık olduğunu (el-insanü medeniyyün bi’t-tab’) bildirmişlerdir. Buna bağlı olarak Fârâbî tarafından ilk kez adlandırılmaya başlanan ve politika, toplum bilimleri ve yönetim bilimlerini konu alan “İlmü’l-Medenî”, “İlmü’s-Siyâse”, “İlmü’s- Siyâseti’l-Medeniyye” başlıklı bilim disiplinleri ortaya çıkmaya başlamıştır (Karlığa, 2014, s. 2). Fârâbî düşüncesinde; *el- ilmü’ül medeni, ilmü’l siyasiyye, ilmü’l siyaseti’l medeniyye* kavramları ile felsefi boyut dışında siyasi ve sosyal yapıyı vurgulamak için kullandığı *umran* ve *hadare/hadaralik* kelimeleri büyük bir önem taşır.

İslam geleneğinde medeniyet kavramı daha fazla, yasaların hâkim olduğu şehirde yaşayan halk, topluluk, şehirlilik anlamları ile kullanılmıştır. Kavramsal olarak medeniyet; bir topluluğun, hayat tarzı, bilgi ve kültür seviyesi, sanat gücü ve manevi varlığı ile ilgili özelliklerin bütünüdür. Bir topluluğun bu özellikleri bakımından yüksek bir seviyede olması ve seviyesini şehir dediğimiz dört boyutlu zaman ve mekânda toplumsallaştırmak yoluyla bir uygarlık inşa etmesi, beklenen bir durumdur. Bu bakımdan medeniyetin kültür/hars ile de dolaysız bir ilişkisi vardır. Nitekim kültür kavramında mündemiç olan toprağı sürmek, zirai mahsul elde etmek, mahsul geliştirecek mekânlara sahip olmak anlamları insanın ve ilişkili olduğu toplumsal çevrenin de tıpkı zirai faaliyetlerdeki gibi gelişmesi gerektiğine işaret etmektedir.

Kavramsal Olarak Medeniyet

Medeniyet kavramının karşılığı olan “civilization” kelimesinin ilk defa Victor de Riqueti marquis de Mirabeau’nun (1715-1789) imzasıyla yayımlanan 1757

tarihli *L'ami des hommes ou traité de la population* adlı kitapta kullanıldığı görülmektedir. Latince *civitas* kelimesinden türetilen “civilization” kelimesi ve türevleri, Türkçedeki “medeniyet” gibi, kök manası itibarıyla “medine” yani “şehir” ile ilgilidir.

Yunancada şehir anlamına gelen *polis* kelimesi de *civitas* gibi, nezaket, kibarlık, incelik (*politeness*) manalarını taşır. Nitekim Osmanlı Türkçesinde XIX. yüzyıldan itibaren tedavüle giren medeniyet kelimesi sözlüklerde “ünsiyet, tehzib-i ahlak, te'dib-i ahlak, te'nis, te'dip, zariflenme” olarak tercüme edilmiş; “medeni” (*civilized*) kelimesi de “munis, müzehhebü'l-ahlak, edebli” ifadeleriyle karşılanmıştır. (Kalin, 2010, s.2) Kınalızade Ali Çelebi, bu manaları içerecek bir şekilde “temeddün” kelimesini kullanır ve manasının “ictimâ'-ı efrâd-ı insan” olduğunu söyler. İnsanların bir araya gelmesinin ve medeniyet kurmasının amacı, erdemli bir toplum inşa etmektir ki “anda olan temeddün-ü ictimâ'ın sebebi hayrât-u mesâlih ola.”

Şimdiye kadar ele aldığımız bütün tanımlar, *medeniyet* ve *medenilik* kelimeleri arasındaki etimolojik ve kavramsal ilişkiyi ortaya koymakta ve medeniyet fikrinin tarihî gelişimi hakkında ipucu vermektedir. *Medenilik* barbarlığın karşıtı olarak insanî-hukukî-ahlaki tutum ve davranışları; *medeniyet* ise bunların sonucunda ortaya çıkan fikrî, fizikî, siyasî ve ekonomik düzeni ifade etmektedir.

Medeniyet kavramı bugün sosyal bilimlerden uluslararası ilişkilere, medeniyetler çatışmasından kültür araştırmalarına, sanat tarihinden “Medeniyetler İttifakı” gibi siyasî projelere kadar geniş bir alanda ve farklı düzlemlerde kullanılmaktadır. Kolektif değerler bütünü olarak medeniyet, insanı diğer varlıklardan ayıran, özünde rasyonel olan ve kıymet ifade eden bir durum yahut seviye olarak kabul edilmektedir (Kalin, 2010, s.2).

Modern dönemde teknoloji ile medeniyet arasında kurulan doğrusal ilişki, “teknolojist” bir medeniyet tasavvurunun doğmasına neden olmuş ve teknolojik icat ve ilerleme kapasitesi, medeniliğin başlıca ölçütlerinden biri haline gelmiştir.

Geleneksel toplumların geliştirdiği tekniklerin tersine modern teknoloji, otomasyona dayalıdır ve giderek karmaşık hale gelen bu özelliğinden dolayı, insanın kendi el emeğiyle ve tabiatla olan ilişkisini köklü bir şekilde değişime uğratmaktadır. Modern teknoloji sadece insan-tabiat ilişkisini dönüştürmemekte, aynı zamanda “insanın özü”ne ilişkin yeni ve tehlikeli imkânları ortaya çıkarmaktadır (Kalin, 2010, s. 11). Medeniyet ile modernite ve teknoloji arasında kurulan doğrusal ilişki, her iki kavramın da Aydınlanma-sonrası Batı düşüncesinde ve giderek Batılı olmayan toplumlarda yeni anlamlar kazanmalarına yol açmış ve “medeni olmak” ile “modern olmak” eşanlamlı hale gelmiştir. Buna göre arzu edilen bir gelişmişlik hali olarak medeniyete ulaşmanın yolu, modernleşmeden geçmek gibi bir algıyı oluşturmada başarılı olunmuştur (Kalin, 2010, s. 12).

Tarihsel Süreç

Medeniyet kavramına tarihsel seyri açısından baktığımızda Doğu ve Batı medeniyeti hakkında fikir sahibi olmamız açısından ilginç boyutlar ortaya çıkmaktadır. XVIII. yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkan “civilisation”/“medeniyet” kavramı, öncelikle Fransız aristokrasisinin sınıfsal üstünlük iddialarını ifade etmeye yarayan bir Aydınlanma dönemi kavramıdır. Bu yönüyle “medeniyet”, aristokrasi ile burjuvazinin sınıfsal statülerini belirginleştirmeye yönelik dışlayıcı ve kategorize edici bir kavramdır. Fransız Devrimi ile aristokrasinin siyasal gücünü kaybetmesinden sonra kavram, burjuvazi tarafından sahiplenilmiş ve burjuvazi, kendisini “küçümseme”ye yönelik olarak “icat” edilmiş bir kavramın içselleştirilmesini, idealize edilmesini bir problem olarak algılamamıştır. Devrim sonrasında burjuvazi, “medeniyet” kavramını sınıfsal bir üstünlük ifadesi olmaktan çıkartarak Fransız ulusunun bir niteliği, bir üstünlük ifadesi haline getirmiştir.

Burjuvazi, medeniyet kavramını “evrenselleştirici” bir ideal olarak dünyaya ihraç etmek istemiş, Avrupa dışı toplumların “medenîleştirilmesi görevini” üstlenmiştir. Böylece medeniyet kavramı XIX. yüzyılın başından, özellikle de yüzyılın ikinci yarısından itibaren uluslararası güç paylaşımının en önemli kavramları arasında yer almıştır (Güler, 2006, s. 310).

Batının medeniyet kavramına yüklediği sömürgeciliği meşrulaştırıcı bakış açısı, üzerinde durulması gereken önemli bir boyuttur. Zira Batılı medeniyet tasavvurunun içeriğindeki “üstünlük bilinci” vurgusu, tarihsel seyrinin hiçbir döneminde kaybolmamıştır. Bu kavramın “Avrupa medeniyeti” şeklindeki kullanımının içerdiği anlam, Avrupa’nın hem tarihsel olarak bütün toplumların, hem de çağdaş toplumların arasında benzersiz bir “medeniyet” ortaya koyduğuna ilişkin kibirli bakış açısıdır.

Batı medeniyetinin “akıl” ve “bilime” dayanması ve evrensel iddialar taşıması, Avrupa’daki sömürgeci devletlerin bütün dünyaya karşı kendilerine bir “görev” atfetmelerine neden olmuştur. Söz konusu “medenîleştirme görevi” (the mission civilisatrice), Avrupa medeniyetini bütün dünyaya ihraç etmenin kavramsal ifadesidir. Başka bir deyişle “görev” algılaması ile Batı-dışı dünyanın sömürgeleştirilmesi olgusu bu çerçevede örtüşmüştür. Bu yönüyle “medeniyet” kavramı, tarihsel seyri boyunca “gücü” elinde bulunduran kesimlerin meşrulaştırma aracı olarak işlevsel olmuştur (Güler, 2006, s. 311). Bugün Batılı güçlerin yeryüzünün dört bir yanındaki yayılmacı politikalarının arkasındaki zihniyet tam olarak budur.

XIV. yüzyılın ikinci yarısında İbn Haldun tarafından kullanılan “medeniyet” kavramı, Mukaddime’nin çevrilmesi ile 1730 tarihinden itibaren Türkçede kullanılan kavramlar arasındadır. Kavramın “civilisation” karşılığı olarak kullanılmaya başlandığı 1837 tarihinden itibaren “medeniyet” anlam olarak bir değişim

geçirmiş ve ilk kullanıldığı anlama göre giderek farklılaşmıştır (Güler, 2006, s. 311).

Medeniyet kavramı Fransızcada kullanılmaya başlandığı tarihten yaklaşık 80 yıl sonra Osmanlı Türkçesine girişi, yabancıların ve gayrimüslim Osmanlıların hazırladığı sözlükler aracılığıyla gerçekleşmiştir. Öncelikle 1834-1837 yılları arasında “sivilizasyon” olarak kullanılmış, 1837’den itibaren ise Osmanlı bürokratları (Sadık Rıfat Paşa, Mustafa Sami Efendi) tarafından “medeniyet”, “civilisation” anlamında kullanılmaya başlanmıştır. Dolayısıyla “medeniyet” kavramının Osmanlı aydınlarınca modernleşme döneminde “icat edilmiş” bir kavram olmadığına belirtmek gerekmektedir.

Medeniyet Felsefesi

Klasik anlamda “medeniyet” kavramı, “insanın medeni tabiatlı bir varlık” olduğunu ifade eden Aristoteles’in *zoon politikon* kavramının çevirisi olan “medeniyyün bi’t-tab” kavramından türetilmekle beraber, İbn Haldun’un ve ondan çeviri yoluyla Pirizâde’nin kullandığı “medeniyet” kavramı, insanların yeryüzünde toplu halde yaşamaları olgusuna gönderme yapmaktadır. Kavramın 1837’den itibaren kullanımında ise vurgu, her şeyden önce *değişim* üzerinedir. Oysa klasik “medeniyet” kavramında böyle bir vurgudan söz edilemez.

Kavramın vurgusuna ilişkin bu farklılaşma her toplumun ve bu arada Osmanlı’nın yüzyıllardır yaşadığı değişimden farklıdır ve bu noktada değişim kendi iç mantığının dışına çıkmakta ve dış faktörlerin etkisiyle bir “zorunluluk” haline gelmektedir. Bu zorunluluk, Osmanlıların güç kaybettiklerine dair -kendi kendilerine yapmış oldukları- bir durum tespiti ile ilgilidir. Aynı zamanda bu değişim “dünyanın gidişatı”na, bir başka ifade ile “zamanın gereklerine” (icabât-ı zamanıyye) uygun olarak yapılmak zorundadır. “Medeniyet” kavramının içeriğinde klasik medeniyet kavramından farklı olarak artık yenileşme, Batılılaşma ve *terakki* fikri de yer almaktadır (Güler, 2006, s. 312).

Kadim medeniyetler anlayışı ile Batı medeniyeti anlayışı arasında ki en belirgin fark; kadim medeniyetlerin öze, Batı medeniyetinin ise daha çok fiziksel özelliklere, güce, tahakküme dayalı olmasıdır.

Beş duyu aracılığıyla hissettiğimiz nesnelerin fizik özellikleri, bize varlıklar hakkında önemli bilgiler verir ama bu bilgiler eşyanın mahiyeti, özü yahut kendisi değildir. Herhangi bir varlığı bir nesne, bir şey, bir cisim olarak idrak etmek için onu kavramsal düzeyde zihnimizde inşa etmemiz gerekir. Aksi halde beş duyu aracılığıyla hissettiğimiz şeylerin, *mahsus* (beş duyu aracılığıyla hissedilir varlıklar olduğunu dahi ispat etmemiz ve temellendirmemiz mümkün olmaz. Bu yüzden madde *mahsus*, suret ise mefhum veya *makul* olup akıl yoluyla idrak edilir. Bu manada her tanımlama, tıpkı mahiyet gibi soyuttur. Soyutlama (*tecrîd*) ise eşyanın hakikatinden mefhumuna yani kavramsal tasvirine doğru atılmış bir

adımdır. Bu yönü itibariyle her tanımlama ameliyesi, bizi eşyanın hakikatinden bir adım uzaklaştırır. Zira varlık, soyut ve genel-geçer değil, somut ve hususîdir (Kalın, 2010, s. 21).

Tanımlamanın mahiyetine ilişkin bu mülahazaları akılda tutarak medeniyeti, bir dünya görüşünün zaman ve mekân boyutunda tezahür ve tecessüm etmesi olarak tanımlıyoruz. Dünya görüşü, varlığa ve onun anlamına ilişkin en temel ve genel soruları sorarken; varlık tasavvuru, varlık (*el-vücûd*) karşısında geliştirilen duruş ve tutumların toplamını ifade eder. Dünya görüşü ve varlık tasavvuru, bir taraftan büyük bir soyutlama ameliyesi iken, diğer tarafta insanların nasıl davranması gerektiği (*ahlâk*) konusunda temel ilkeleri ortaya koyar. Bu manada bir medeniyetin dünya görüşü ve varlık tasavvuru, nazarî ve amelî ilkeleri aynı anda bünyesinde barındırır.

Bir dünya görüşü ilahî vahiy, mitolojik dille anlatılan bir ortaya çıkış hikâyesi, metafizik bir öğretiyahut evrene ilişkin bir dizi tasvir niteliğinde olabilir. Bir medeniyetin arka planını oluşturan dünya görüşü, her zaman sistematik bir biçimde ve açık-seçik ifade edilmeyebilir. Haddi zatında her dünya görüşünün bir “açık ufku”, sistematik olarak ifade edilmesi mümkün olmayan, sezilen ve muhayyileye dayanan bir boyutu vardır (Kalın 2010, s. 21) ki Fârâbî de özellikle bu muhayyile kısmı üzerinde önemle durur.

Bir medeniyet; tasavvur, tahayyül ve irade gücü ile gelişir. Bir medeniyetin geliştirdiği sosyal-siyasî düzene şekil veren ve içerik kazandıran şey, o medeniyetin sahip olduğu dünya görüşü ve varlık tasavvurudur. Medeniyet ve tekniği ortaya çıkartan tutum ve davranışlar, varlık karşısında geliştirilen idrak biçiminin maddi hayattaki yansımalarıdır. Bu yüzden varlığın anlaşılması ve evrenin araştırılmasıyla ahlak sorunlarını birbirinden ayrı değerlendirmek mümkün değildir (Kalın, 2010, s. 23). Medeniyet bütünü kavrayan bir metafiziğe dayanır.

Fârâbî'nin izinden giden Kınalızâde Ali Çelebi de medeniyetin kurucu unsuru olan erdemli şehrin “iktisâb-ı hayrât-ı umûr ve ictinâb-ı rezayil ü şürûr üzere müesses” (iyi işleri yapmak ve kötü ve erdemsizliklerden kaçınmak üzerine kurulu) olduğunu söyler. Burada kullanılan “hayr” kelimesi, hem kozmolojik hem de ahlakî ve sosyal anlamlara sahiptir. Zira hayr ve nizam üzere kurulu olmayan bir düzenin ayakta durması mümkün değildir ki Kınalızade bu noktayı ünlü “dâire-yi adalet” şemasıyla izah eder (Kalın, 2010, s. 27). Bu adalet daire-i merkezinde Hakkın bulunduğu bir metafiziğe bağlıdır.

Söz konusu bu medeniyet özellikleri Batı medeniyet özelliklerinden oldukça ayrılmaktadır. Emevîlerden Selçuklulara, Abbasîlerden Osmanlılara ve Hint alt kıtası Müslüman topluluklarına kadar klasik İslam medeniyetinde ortaya çıkan farklı devlet ve toplum tecrübeleri, âlem tasavvuru ile siyasî-sosyal düzen arasındaki ilişkiyi ortaya koyan kayda değer örneklerdir.

Osmanlı devlet ve toplum düzeni, klasik İslam düşüncesinin olgunluk döneminden sonra kuşatıcı bir sentez olarak ortaya çıkmış ve geniş bir insani coğrafyada tatbik imkânı bulmuştur. Osmanlı düşüncesinin bu niteliğini yansıtan eserlerin başında Kınalızâde Ali Çelebi'nin *Ahlâk-ı Alâî*'si gelmektedir. Kınalızâde'nin eseri Fârâbî'nin erdemli toplum modelini ve arkasında yatan felsefeyi Osmanlı toplumuna uyarlamış en başarılı çalışmadır (Kalın, 2010, s. 37).

Geleneksel bakış açısına göre insanın *medeni* olması, onun *toplumsal bir varlık olması* ile ilişkilendirilmektedir. Bu görüş Antik Yunan filozoflarından başlamış ve modern döneme kadar geleneğin insan ve toplum anlayışının temelini oluşturmuştur. Nitekim Yunan'ın iki büyük filozofu Platon ve Aristo; insan, devlet ve toplum teorilerini, insanın toplumsallığının doğası temelinde inşa etmişlerdir (Karaçavuş, 2015, s. 107).

Fârâbî'nin insanı değerlendirişi de Platon ve Aristo gibi insanın toplumsallığına vurgu yapmaktadır. Ancak onda toplumsallığın mekânı sınırlı değildir. Yani her türlü yaşam formu, kendi toplumsallığını üretebilir ama insan, bu toplumsallıklar içinde aradığı, ulaşmak istediği *kemâli/mükemmelliği* ancak şehirde gerçekleştirebilir. Dolayısıyla insan varoluşu itibarıyla toplumsal veya siyasal bir hayvan olsa bile ondaki *medeni* vasfın kuvveden fülle geçmesinin ideal mekânı, şehirdir (Karaçavuş, 2015, s. 109).

Tarihî olay ve sosyal olguların sebep-sonuç ilişkisi içinde nesnel açıklamasını yapmak suretiyle toplumsal değişme yasalarını ortaya çıkarmak isteyen İbn Haldun, insanın doğası bakımından sosyal bir varlık olduğunu kabul ettikten sonra, eserinin ve kullandığı terminolojinin anahtar kavramlarından biri olacak *umrân* kelimesini *temeddün* ve *medeniye* kelimelerinin yerine önermektedir.

İbn Haldun'un düşüncesinde '*umrân*'ın iki aşaması bulunmaktadır: *Bedevîlik* (göçebelik) ve *hadarîlik* (yerleşiklik). Bedevîlik *bâdiye* yani çöl ve kır hayatı anlamına gelmektedir. *Hadarîlik* ise tıpkı Fârâbî'de olduğu gibi kendi içinde hiyerarşik bir ayrımı barındırmaktadır ancak her toplum mutlaka *bedevilikten hadarîliğe* geçmek zorundadır (Karaçavuş, 2015, s. 110).

Platon, Aristo ve Fârâbî düşüncelerinin temeline yerleşikliği ama özellikle şehri koyarlar ve göçebe yaşamı dikkate almazlar. Onlara göre her insan varoluşu itibarıyla medeni olsa bile bunun somut bir şekilde gelişip serpilmesinin mekânı, şehirdir. Bundan dolayı onların, insan doğası itibarıyla *medenidir* derken, her insanda böyle bir potansiyelin bulunduğunu ve bu potansiyelin ortaya çıkacağı mekânın da şehir olduğunu kastettikleri anlaşılabilir.

Medeniyetin insandaki doğal hali *bi'l-kuvvedir* ve bunun *bi'l-fil* hale gelmesi için şehir daha uygun şartları sunar. Dolayısıyla insanın aradığı *kemâle* ulaşması için şehre yönelmesi gerekmektedir. Oysa İbn Haldun *temeddünü* sadece yerleşiklere, özellikle şehirlilere atfetmez; o göçebelerin de kendine has bir

medeniyetlerinin olduğunu kabul eder. Bu esaslı bir ayırımdır ve o üç filozof toplumsallıktan yola çıkıp şehirli olmakta karar kılarken, İbn Haldun toplumsallıkta kalarak sosyolojisini inşa eder.

Bu görüşler Osmanlı toplum ve devlet anlayışına da yansımış ve Tursun Bey ve Kınalızâde Ali Çelebi gibi Osmanlı yazarları toplum, devlet ve hâkimiyet konularını ele alırken insanın varoluşu itibarı ile *medeni* olduğu ön kabulünü düşüncelerinin hareket noktası haline getirmişlerdir (Karaçavuş, 2015, s. 112).

İnsanlık tarihi birçok medeniyetin yükselişi ve çöküşü ile doludur. Bu medeniyetlerin çoğunluğu mahalli kalmış ve insanlığın dünya tarihi içindeki konumuna etkileri çok sınırlı olmuştur. Bu bakımdan insanlık tarihinin başlangıcından günümüze kadar medeniyetleri mahalli ve evrensel olmak üzere iki grupta toplamak mümkündür (Atay, 1989, s. 115).

İnsanlık tarihi, aynı zamanda bir medeniyetler tarihidir. Tarih boyunca insan ve toplum, varlık alanında hayatini sürdürmek için bir mücadele ve ceht içinde olmuştur. Akıl sahibi bir canlı olarak insan, cemiyet içinde yaşamak zorunda olduğunu ihtiyaçları ortaya çıktıkça ve başkasına muhtaç oldukça daha fazla anlama bilincine ulaşmıştır.

İnsanın gereksinimleri sadece maddî ve dıșsal ihtiyaçlardan kaynaklanmamaktadır. Nihayetinde farklı ihtiyaçlar, farklı meslekleri; farklı meslekler de farklı uzmanlıkları/ustalıkları zorunlu kılmaktadır. Özetle insan, cemiyet ve şehir içinde yaşamak zorundadır (Çetinkaya, 2010, s. 5), çünkü medeniyet tarihinde yer edinmenin yolu erdemli ve mutlu bir şehir kuracak güç ve felsefeye sahip olmaktır.

Medeniyet tarihinde hemen hemen her millet erdem ve mutluluk adına kendine bir yer edinmiş ve tarihin sayfalarına adını yazdırmıştır. Bir medeniyeti diğerlerinden farklı kılan özellik, o medeniyetin üzerinde kurulduğu temellerin kuvvetli olması, etkisinin büyüklüğü ve insanlığa sağladığı geniş çaplı fayda, erdem, mutluluk ve kemale sahip olmakla ölçülür. Bir medeniyet, düzeni itibarıyla geniş çaplı, eğilimleri itibarıyla insanî/ahlâkî ve prensipleri itibarıyla de ne kadar pratik ve gerçeğe uygun bir şekilde kendini ortaya koymuşsa, tarihte daha kalıcı olmuş, uzun süre varlığını devam ettirmiş ve önemi de o derece artmıştır (Akyol, 2006, s. 117).

Cemiyetlerin kemâlata/yetkinliğe ulaşması ancak “medinede” yaşamakla/bulunmakla mümkündür. Medinede yaşayan toplumlar da nihayetinde medeniyeti inşa edeceklerdir. Ancak her toplum ve cemiyet medeniyet kuramaz. Medeniyet inşa eden toplumların kadim köklerinin bulunması elzemdir.

Kadim kökleri bulunan her toplum, medeniyet kurma potansiyeline sahiptir. Fakat erdemli medeniyet kuran toplumlar, tevhidi kök ve damara dayanan insan gruplarından teşekkül etmektedir. İşte bu erdemli medeniyetlerin en sonuncusu,

medeniyetler medeniyeti olan İslâm medeniyetidir (Çetinkaya, 2010, s. 6). Bu medeniyetin en temel özeliği kendi döneminde en erdemli şehirleri kurma yeteneğine sahip olmasıdır.

Öte yandan şehir her zaman erdemliliğin bir göstergesi olmayabilir. Şehirli insan, ahlâken akla gelebilecek pek çok kötü ve olumsuz sıfatı da üzerinde taşıyabilmektedir. Nitekim İbn Haldun şehirli insanın karakterini tanıtırken ‘harislik, kibir, dolandırıcılık, tembellik, rahatına düşkünlük ve bencillik’ kavramlarını kullanarak bu özellikleri doğuran müreffeh yaşam tarzının giderek adalete olan bağlılığı da ortadan kaldırdığını ifade eder.

Medeniyet, maddeten, ilmen ve fennen zenginleşmenin mecrası iken aynı zamanda insanî değerlerin yozlaştığı doğal bir zemindir. Başka deyişle ilmen gelişen, maddî açıdan zenginleşen şehirli insan, erdemler açısından yozlaşmakta, ötekine karşı ilgi ve şefkatini yitirmektedir. Bu türden bir yozlaşma şehrin doğasında vardır çünkü artan nüfus ve gelişen sosyal ve iktisadî imkânlar, ahlâkî yozlaşmayla birlikte yüksek duygulardan uzak bir yaşamı da getirir (Erten, 2018, s. 303). Ancak yine de şehir, erdemlerin bünyesinde topladığı bir mekân olma özelliğini asla kaybetmez.

Fârâbî, özellikle İslâm siyaset felsefesi alanında belli bir çizginin; “medenî siyaset” diye adlandırılması uygun olan bir geleneğin ilk ve en önemli düşünürüdür. Siyaset ilmi; Fârâbî düşüncesinde, medine, ümmet, erdem, meslek ve sanat gibi kavramların beraber anıldığı bir disiplindir. Siyaset ilmi, önerdiği tekliflerle çift âlemin imarını ve erdemin elde edilmesini sağlar. Nihayetinde bu ilim, en yüksek mutluluğun kazanılmasının yöntemini ve yol işaretlerini, taliplilerine sunar (Çetinkaya, 2010, s. 7).

Medeniyeti oluşturan unsurlar; ekonomik gelirler, siyasî nizamlar, ahlâkî gelenekler, ilimler ve sanatlardır. Medeniyetin gelişmesinde coğrafi ve iktisadî faktörler kadar, din, dil ve eğitim gibi manevî faktörler de önemlidir. Diğer taraftan medeniyetleri yok eden unsurlar da zulüm, fakirlik, kötümserlik ve aldırmaazlığın yaygınlaşması, liyakatli idareci ve erdemli liderlerin yokluğu gibi sebeplerdir. Sonuç itibarıyla insanla başlayan medeniyetler, bir zincirin halkaları gibi birbirine bağlıdırlar (Çetinkaya, 2010, s. 40).

Birçok uzmanın kabul ettiğine göre Doğu medeniyeti maneviyatçı, Batı medeniyeti ise maddiyatçıdır. Doğu medeniyeti dediğimiz zaman İslam, Afrika, Çin ve Hint medeniyetlerini kast ediyoruz. Batı medeniyeti dediğimiz zamansa Avrupa, Amerika ve onların ortağı olanları kast ediyoruz. Burada ayrımı yapılması gereken nokta; içe dönük maneviyatçı ve ruhçu özellikler taşıyan Doğulu özellikler ile dışa dönük Batı düşüncesidir.

Asya düşüncesi esas itibarıyla kurtuluşa odaklanmış mistik ve aydınlanmacı bir öze sahipken, Batı düşüncesi dışa dönük, ilerlemeci, aydınlanmacı ve rasyonel

bir öze sahiptir. Bundan dolayı mistik düşünce Doğulu, felsefi düşünce ise Batılıdır denebilir ki Doğu'da Batılı manada bir felsefe anlayışı yoktur önermesi yanlış olmaz. Felsefi düşüncenin temelleri Ege'nin doğu kıyılarında yani Asya'nın en batı noktasında atılmış olabilir ama gelişimini bir Batılı gibi sürdürmüş ve temel özelliklerinin çoğunu Avrupa'dan almıştır (Ata, 2017, s.179).

Medeniyetin Karşıtı Olarak Cahiliye

İslam medeniyetinin önemli vasıflarından biri de “*cahiliye*” zihniyetine açtığı savaştır. “Cehl” yaygın olarak bilinenin aksine bilgisizlik anlamına gelmez. Dolaşısıyla Arapların İslâm'dan önceki inanç, tutum ve davranışlarını İslâmî devirdekinden ayırt etmek için kullanılan “cahiliye” kavramı, “bilgisizlik çağı” anlamına gelmemektedir.

Cahiliye sözcüğün semantik anlamı putperest Arapların asabi ve patavatsız bir mizaca sahip olduklarını anlatırken doğrudan bilgisizlik anlamında değildir. Bilgisizliğin söz konusu kaba karaktere katkısı olsa da cahiliyenin, “cehalet-bilgisizlik” ile aslında uzaktan yakından bir ilgisi yoktur (Toshihiko, 1980, s. 50-52). Cahiliye dönemindeki Araplar da kendi çaplarında son derece bilgili insanlardı. Özetle cehl, ilmin karşıtı değildir; tam tersine neftse bulunan gereksiz öfke, kabalık, zorbalık, merhametsizlik gibi nefsanî, heva ve hevese bağlı nefs/ruh halleridir ve bu ruh hali İslam tarafından hep kınanmıştır.

Cahiliye insanı şehir yaşamı ve kendi ebedi mutluluğu için nefsinin dizginleme ihtiyacı hissetmeyen ve gücüne bağlı olarak dilediği zaman dilediğini yapabilen bir insandır. Medenî insanda mutlaka bulunması gerekli olan sakınma, tahammül, hoşgörü gibi vasıflar cahiliye insanında yoktur. Cahiliye; taassup, körü körüne saplantılı bir şekilde bir fikri savunma, adalet yerine güce göre davranmak gibi erdemlerden yoksun bir hali tarif eder. Özellikle gücün kendinde olduğunu vehmetme; buna bağlı olarak kaba, acımasız, merhametsiz, nezaketsiz ve sert davranma, cahiliyenin belirgin özellikleridir.

Gerçek anlamda cahiliye kendi aşiretinin onuru adına gücü sınırsız kullanmak dâhil, acımasız bir rekabet ortamı yaratmak, ötekini alabildiğine küçümsemek; bu ruh hali içinde arzularına boyun eğen, kaba ve tahammülsüz bir karakter ve mizaca sahip olmaktır. İslam, bu nedenle büyük bir ahlaki biçimleme vizyonu ile cahiliyeye savaş açmıştır. Cahiliyeye ruhu ile sonuna kadar savaşmak (cihad/ nefis mücadelesi/ kabalık ve zorbalıkla savaşmak) İslam medeniyetinin en büyük hedefi olmuştur.

Cahiliye ruhunun insan dışılığını, getirdiği yeni düzen ile aşikâr kılan İslam, eski dönemi kapatmış ve o habîs ruhun yerine “hilm” (yumuşak huyluluk, öfke ve hiddet doğurabilecek durumlarda sakin ve serinkanlı olma) ruhunun toplumda inşa edilmesini hedeflemiştir. Ancak cahiliye anlayışı her daim var olmuştur ve İslam düşünürleri, toplumun tekrar cahiliye ruhuna geri dönmemesi

için medeniyetin geliştirilmesine büyük önem vermişlerdir. Buradaki temel yaklaşım; İslam medeniyetinin sosyal, beşeri, felsefi ve siyasi sürekliliğine/bekasına odaklanmak şeklinde ifade edilebilir. İşte felsefi anlamda bu yaklaşımı gösterecek İslam medeniyetinin kurucu ekollerinden birine öncülük eden Fârâbî'nin medeniyet felsefesi, bu noktada öne çıkmaktadır.

Kurucu Unsurlar

Medeniyet; bir inanç, kültür ve yaşam felsefesinin ete-kemiğe bürünerek zaman ve mekân boyutunda görünürlük, süreklilik ve kolay yaşanırılık halinde şehirleşmesidir. Fârâbî'ye göre medeniyetin gelişmesinin birinci ögesi özgür düşüncedir ve medeniyet hür düşünebilen toplumların eseri olabilmıştır. Hür düşünce, kendini aziz bir varlık olarak düşünebilen ve farklılıklara karşı tahammül edebilen; fikirlerini ancak karşıtları ile test etmeyi alışkanlık haline getirmiş bir toplumda gelişir.

Medeniyetin gelişmesinin ikinci ögesi esnek, yaratıcı, sağlam, açık ve kavrayıcı bir zihne sahip olmaktır. İslam düşüncesinin, eski Pers-Sasani medeniyetindeki idari, mali, kültürel, siyasi, edebi ve felsefi birikime karşı gayet açık zihinli bir tutumu olmuştur. Müslüman âlimler Hint ve Yunandaki tıp, matematik ve felsefe gibi sahalardaki eserleri tercüme faaliyetini, aralıksız sürdürmüşlerdir.

Üçüncü olarak, iyi bir eğitim ve öğretim sistemi kurmak büyük bir medeniyetin göstergesidir. İslam dünyasında, belli bir dönemde bu konuda başarılı bir düzeye çıkmıştır.

İslam medeniyetine mensup bireylerin ve ekollerin ortaya koyduğu ilmi çalışmalar insanlığı ve diğer kültürleri derinden etkilemiştir. Erken dönemlerde kurulan medrese sistemleri ve buralarda neşvünema bulan çeşitli felsefi ekollerin oluşmasını kolaylaştıracak düşünsel özgürlüğün bu etkinin oluşumundaki payı inkâr edilemez. Uzun bir tarihsel periyotta İslam dünyasına egemen olan yönetim anlayışları da ilmi gelişime verdikleri değeri bilimsel faaliyetleri destekleyerek kanıtlamışlardır. Eski Yunan medeniyetinin mükteşebatı Doğu Roma tarafından bile ihmal edilmişken Müslümanlar eliyle kurulan *beytül hikme* adlı tercüme okulları, insanlığın ortak mülkü olan kadim bilgeliği, inşa ettiği tercüme ve eğitim sistemi ile yaşatmayı başarmıştır.

İslam medeniyetinin evlatları, Endülüs'te kurdukları medreseler/üniversiteler sayesinde Avrupa'ya özgür düşünme metodu ve sistematik bilginin kapılarını da açmıştır. Müslümanlar mimaride, musikide, sanat ve kültür alanlarında özgün ve örnek atılımlar oluşturmuş ve insanlığa fayda üreten bir medeniyet olma yolunda büyük adımlar atmışlardır. Bütün bu çalışmaların zemininde eğitimin ve öğretimin iki ana hedefi olan bağımsız tasavvur ve irade gücünün öneminin İslam medeniyetinin mensupları tarafından başından beri keşfedilmiş olmasının ve muayyen bir medeniyet tasavvuru ile medeni cesaretlerini bütünleştiren

Müslümanların fetihler yoluyla dünyaya yön verme iradesinin etkisini görmek mümkündür.

Fârabî'ye göre metafiziği olmayan bir toplum, medeniyet kurmayı başaramaz. Asrısadet medeniyetinin ilk hedeflediği varoluşun kalplerde sekineyi (şüphe, korku, endişe ve sıkıntılardan kurtulma, gönül rahatlığı) yeşertmek olduğunu görüyoruz. Bu toplumsal sekineyi tesis eden adımlarsa evlerde ve dostluklarda sevginin, şehir yaşamında kolaylaştırma ilkesinin hâkim kılınması; rantçılara fırsat verilmemesi, şehirler arasında ticaret güvencesinin sağlanması olmuştur. Böylece Müslümanlar vahiy orjinli kültürel pratiklerini somutlaştırarak İslam'ın toplumsal nizamının farklı coğrafyalarda da örnek alınarak yaşama tatbik edilmesinin imkânını tebliğ etmişlerdir.

Sözü edilen kültürel tebliğ metodu, fetih hareketlerini kolaylaştıran, maddi olmayan bir sosyal güç elde edilmesi anlamına da gelmektedir. Müslümanların görece zayıf askeri güçlerine ya da dezavantajlı ekonomik ve siyasi konumlarına karşın büyük düşman ordularını yenilgiye uğratması bu yönüyle anlamlıdır.

Medeniyetin gelişmesinin dördüncü ögesi, bir medeniyetin toplumun ruh ve beden sağlığını koruma konusunda ileri düzeyde olmasıdır. Medeniyeti kâmil hale getiren öge budur.

Filozoflar ruh ve beden sağlığı ile yakından ilgilenmişlerdir. İslam medeniyetinde şafi ve şifa ismine verilen önemi 700'lerde kurulan seyyar hastanelerde, şifahanelerde, filozof ve tabipliğin aynı kişide bir araya geldiği ve müthiş eserlerin verildiği dönemleri hatırlatmakta fayda vardır.

Son olarak katma değer sağlamak, çalışkan olmak, üretmek en önemli medeniyet unsurlarındandır. Kableden medeniyete/şehre geçişte ticaretin, üretimin, katma değer, üretim fazlalığının, özel mülkiyet ve paranın büyük bir etkisi olmuştur. İslam medeniyetinin atılım gerçekleştirdiği dönemlerde siyasal gücün ve sermayenin tek elde toplanmaması ve paranın adaletin önündeki diken olmaması için pratikte yeterli olmasa da teoride büyük çabalar sergilenmiştir.

Medeniyet anlayışı doğrudan doğruya felsefi olan Fârabî, eserlerinde bir medeniyet tasavvuru inşa etmiştir. Onun yaklaşımındaki kilit ögeler olan medine/şehir, *medeniyye*/siyaset felsefesi *es-siyasetü'l-medeniyye* kavramları bu amaca yöneliktir.

Medinetül Fadıla'da toplum felsefesini iş bölümü, dayanışma ve yardımlaşma üzerine inşa eden Fârabî'ye göre insan topluluğa, bir başka deyişle bir arada olmaya ve yardımlaşmaya ihtiyaç duyar. Toplumlar kaç sınıfa ayrılır, erdemli toplum nedir, erdemli bir şehir nasıl oluşur, erdemli şehrin başkanı hangi özelliklere sahip olmalıdır, ilk erdemli yönetici/reis kimdir, cahil şehir ve özellikleri nelerdir türünden sorular, Fârabî'nin ilgilendiği türden sorulardır.

Aciz bir varlık olan insanın kadim bir yetkinlik arayışı vardır. Bu arayışında ona yardımcı olacak en güçlü unsur gelişime açık bir medeniyet halkasına dâhil olmaktır. Adı ve konumu ne olursa olsun insan ancak Medine vasfı taşıyan bir ortamda yetkinlik arayışını sürdürebilecek bir zemin bulabilir. Fârabî de yaklaşımlarını yetkin bir şehir, yetkin bir yönetim ve yetkin bir başkan nasıl olur sorusu üzerinde yoğunlaştırır.

Her insan, varlığını sürdürme ve yeteneklerini ilerletme güdüsüne sahip olarak yaratılmıştır. Bunları tek başına gerçekleştirmesi mümkün olmayan insanın doğasını geliştirmek için bir topluluğa dâhil olma ihtiyacı vardır. Bu ihtiyaçsa bireylere, toplumsal dayanışmaya dâhil olmanın doğurduğu ödevler yükler.

İnsanlar yaşadıkları yerleri mamur/yaşanabilir kılmış ya da böyle yerlere yerleşmişlerdir. Böylece farklı coğrafyalarda bir kısım yetkin/kâmil, bir kısım ise ilkel/gelişmemiş insan toplulukları ortaya çıkmıştır. Fârabî'ye göre yetkin topluluklar büyük, orta ve küçük olmak üzere üç çeşittir. Büyük olan; mamur dünyanın tamamında bütün toplulukların bir araya gelmesi; orta olan, bir milletin/ümminin mamur dünyanın bir parçasında bir araya gelmesi, küçük olan ise bir şehir halkının belli bir milletin yerleşim alanında bir araya gelmesidir (Fârabî, 2018, s.186). Yetkin olamayanlar ise köy, mahalle gibi mutluluk açısından diğer eksik yerlerdir.

Üstün ve iyi değerlere şehirde ulaşılır. Öte yandan gerçek anlamda iyinin seçim ve irade ile kazanılmasından dolayı şehirlerin, kötü amaçlar üzerinde birleşip yardımlaşmaya zemin teşkil etmesi de mümkündür. Yani her şehir mutluluk kaynağı değildir. Ancak iyilik ve mutluluk amacıyla birleşmiş bir şehir, erdemli şehirdir.

Medeni bir toplum iyilik, mutluluk ve erdem üzerinde yardımlaşan topluluktur. Bu açıdan erdemli bir şehir, sağlıklı bir insana benzer. Nasıl ki ruh ve beden sağlığı insan için eşit derecede önemli ise erdemli bir şehrin sakinlerinin ruh ve beden sağlığını korumak da önemlidir.

Fârabî'ye göre mensuplarının sağlığına değer vermesi büyük bir medeniyetin temel vasıflarındandır. Beden için sağlık ve hastalık söz konusu olduğu gibi nefis/ruh için de sağlık ve hastalık söz konusudur. Nefsin sağlığı, devamlı iyi ve güzel eylemler yaptıran durumların ruh haline/ruh yetisine sahip olması; hastalığı ise sürekli kötülükler, kötü işler ve çirkin eylemlerin ortaya çıktığı bir ruh halinin olmasıdır (Fârabî, 2018, s.198).

Farabi " kötü eylemler sahibinin ruhuna/zihnine kötü ve kusurlu istidatlar kazandırır. İnsan bu eylemleri yapmakta ne kadar çok ısrar ederse, onun ruhsal/zihinsel istidadı o kadar çok bozulur. Bunun sonucunda bu şehrin insanların zihinleri hasta olur. Böylece onlar bu hasta ruhlarıyla kötü eylemlerden zevk almaya başlarlar. Ruhsal bakımdan hasta olanlar da irade ve alışkanlık sonucu

tahayyül güçleri bozulmuş olduğundan, kötü tutum/tavır ve eylemlerden zevk alırlar. Güzel tavır ve erdemli eylemden ya hoşlanmazlar veya onları tasavvur dahi edemezler.” der. (Farabi, 2017, s.121) Böylece o, bir medeniyetin bekası için zihin sağlığının ne kadar çok önemli olduğunu vurgulamış olur.

İnsanın kendisiyle iyi işler ve güzel eylemler yaptığı nefsi durumlar/ruh halleri erdemlerdir; kötülükler ve çirkin eylemler yaptığı nefsi durumlar ise erdemsizlik, noksanlık ve rezaletlerdir. Bedenleri tedavi eden kişi tabip, nefisleri tedavi eden ise aynı zamanda sultan/el melik adı da verilen, devlet adamı *el- medenidir*. Devlet adamı aynı zamanda zihinleri terapi eden bir kişidir; gereksiz zorluk çıkararak zihinleri hasta eden bir kişi değildir. Bu durum Hz. Peygamberin “ zorlaştırmayın, kolaylaştırın” hadisini hatırlatmaktadır.

Fârabî’ye göre erdemli ve erdemsiz durumlara ve istidatlara, kendilerine benzeyen ahlaki nitelikler ilave edilir ve bu nitelikler alışkanlık halinde yerleşirse, insan onların içinde olgunlaşır. İster iyi, ister kötü olsun bir defa insanda yerleşmiş olan böyle durumların ortadan kalkması ise son derece zordur. Bu nedenle erdemli bir medeniyet için iyi alışkanlıklar çok önemlidir.

Fârabî bir medeniyetin gelişmesinde önemsedığı iyi alışkanlıklar açısından eğitime büyük değer atfeder. Ona göre medeniyetin gelişimi açısından zihin eğitimi, karakter eğitimi, alışkanlıkların eğitimi tıpkı bilim ve felsefe eğitimi kadar gerekli olup kötülük yapmayı sanat haline getirmiş insanlar “vahşi hayvan” sıfatını hak eder. Bu türden insanların ise toplumda yeri yoktur.

Fârabî, herhangi bir siyasal toplumun parçası olmayan “vahşi hayvanlar” gibi insanlara karşı zor kullanmanın ve onları köleleştirmenin meşru olduğunu savunmaktadır (Fârabî, 1985, s.52). Vahşi hayvan sıfatlı insanların temel özeliği, alışkanlıklarının değiştirmelerinin mümkün olmamasıdır. Yani vahşi tabiatlı bazı insanların kötülük yapma konusunda kötü alışkanlıklarını değiştirmesi imkânsızdır. Öyleyse bu tip insanlara ya vahşi hayvanlar gibi muamele edilmeli ya da böyleleri şehirden çıkarılmalıdır.

(...) Onlara hayvanlarmış gibi muamele edilmelidir. Evcilleşmeğe yatkın (insî) olup, şehir için bir şekilde yararlı olanlara dokunulmaz; onlar, köleleştirilir ve hayvan (el-behîme) gibi kullanılırlar. Faydalı olmayıp da zararlı olanlara diğer zararlı hayvanlara yapılan muamele yapılır. Aynı şey şehir halkının çocuklarından hayvanî (behîmî) olanlara da yapılmalıdır (Fârabî, 1985, s.53).

Fârabî’nin medeniyet felsefesi, metafizik merkezlidir. Çünkü o insanı insan yapan özün metafizik kaynakla ittisal kurmaktan geldiğine inanır. Faal akıl ona göre düşünmeyi erdeme dönüştüren temel güçtür. Faal akıl ile -ki bu sufilerde Cebrail olarak isimlendirilir- birleşmiş/ ittihad etmiş insan, insanlık mertebesinin en yetkinine ve mutluluk derecelerinin en üstününe kavuşmuş demektir (Fârabî, 2018, s.198).

Fârâbî'nin medeniyet felsefesi şehrin/toplumun mutluluğu üzerine kurulmuştur. Mutluluk kazanılmadan medeni olunmaz ve söz konusu mutluluk bir yönüyle de metafizik boyuta bağlıdır. Merkezinde faal aklın bulunduğu metafizik güçle bağlantı kurmak, mutluluk kazanmaya giden yolu açar. Dolayısıyla Fârâbî'nin medeniyet anlayışı yer ve gök arasında insanın köprü kurabilmesine yani ikisi arasında köprü olmasına bağlıdır.

Halkı cahil bir şehir, mutluluğu bilmeyen ve ona dair fikri bulunmayan bir şehirdir. Böylesi şehirlerde medeni olmak, medeni bir yaşam felsefesine sahip olmak gibi kaygıları olmayan topluluklar yaşar. O topluluklar medeniliğin kazanımı olan mutluluğa yönlendirilseler de onu anlamayacak veya inanmayacaklarıdır. Onlar iyilikler olarak, sadece görünüme dayalı ve iyilik olduğuna inanılan/zannedilen faydaların bazısını bilirler ki bunlar beden sağlığı, zenginlik, hazzın tadını çıkarmak, keyfine göre serbestçe yaşamak ve üstün veya saygın olmak gibi hayatın gayesi olduğu sanılan şeylerdir. Cahil şehrin halkına göre en büyük mutluluk bunların toplamıdır (Fârâbî, 2018, s. 206).

Fârâbî siyaset felsefesine dair görüşlerinde şehirlerin nasıl yönetilmesi, imar edilmesi, şehir halkının yaşantısının iyileştirilmesi ve şehir halkının mutluluğa doğru nasıl yönlendirilmesi gerektiği gibi konular üzerinde hikmetli sözler ile durur ve medeniyet felsefesi hakkında detaylı bilgiler verir (Fârâbî, 2014, s.46).

Fârâbî'nin felsefesinden çıkardığımız sonuç, medeniyetin sağlam bir zihin, yetkinliğe yönelen bir akıl ve gönül, ölçülülük, hazların doğru kullanımı, erdem ve mutluluk ile tesis edilebileceğidir. Mutluluk her insanın arzuladığı bir amaçtır. Mutluluk salt iyiliktir. Mutluluğa kendi çabasıyla yönelen herkes, aslında onun bir "kemal/yetkinlik" olmasından dolayı ona yönelir (Fârâbî, 1993, s.26). Şu halde insanın doğası kemale/yetkinliğe yönelmelidir; eksik olan şeye yönelen bir doğa, kusurludur.

Mutluluk, insan doğası için en yüksek iyidir ve Fârâbî'ye göre mutluluğun iyi şeylerden en çok tercih edileni, en yüksek ve en yetkini olduğu açıktır. Bu nedenle Fârâbî'nin medeniyetin unsurları olarak kabul ettiği şehir, yetkinlik, erdem ve mutluluk ancak hayat boyunca iyi şeyleri tercih etmek ve iyi şeyler yapmakla kazanılır.

İnsan, ömrü boyunca iyiyi tercih etmeli ve iyilik yapmayı yaşam felsefesi haline getirmelidir. Bu noktada, Fârâbî'ye göre başlangıçta işe "iyiyi ayırt etmek" ile başlanmalıdır. İnsan, ayırt ettiği şeyi nasıl ayırt ettiğinin farkında olup niyet ve eylemine dayalı ayırt etmedikçe, iyiyi ayırt etme gücüne erişmiş olmaz (Fârâbî, 1993, s.31).

İnsan doğuştan bir ayırt etmek gücüyle doğar ancak daha sonra iyi veya kötü eğitim sonucu bu ayırt etmek gücü iyi (ceyyid) ya da kötü (redi) olur. İyiyi ve kötüyü ayırt etme gücüyle insan kendi yaşamında iyi veya kötü davranışlara sahibi

olur. Fârâbî, “iyiyi ayırt etmek” ediminin gerçekleşmesini *zihin gücü*; kötüyü ayırt etmeyi ise *zihin zayıflığı* (da’f ez-zihin) diye isimlendirir. Fârâbî felsefesinde sağlam ve sağlıklı bir zihne sahip olmak, büyük önem taşır.

Zihin gücü, insan için ortadan kalkması imkânsız veya zor bir “meleke” haline geldiğinde sağlıklı bir zihne sahip olmak anlamına gelir. İyiyi ayırt etmek, sağlıklı bir zihinle mümkündür ve insan ancak bununla erdemli bir medeniyetin meyvesi olan gerçek mutluluğu kazanabilir.

Fârâbî’ye göre bir medeniyetin sürekliliği için önemli unsurlardan biri de iyi alışkanlıkların eğitim yoluyla bireye-topluma kazandırılmasıdır. Alışkanlık ona göre “bir şeyin yapılması; uzun süre ve art arada tekrarlanması” anlamına gelir (Fârâbî, 1993, s.34). İyi alışkanlık güzel huylar; güzel huylar güzel ahlak; güzel ahlak güzel davranışlar; güzel davranışlar ise güzel sanatları ortaya çıkarır. Bütün bunlar İslam medeniyetinin mensuplarına kazandırmayı hedeflediği davranışlardır.

Fârâbî’ye göre ölçülülük, erdemi ortaya çıkaran kriterdir. Cesaret, cömertlik, iffet, nüktedanlık, sadakat, dürüstlük hep ölçülülüğün doğurduğu erdemlerdir. Bu erdemler olmazsa medeniyeti sürdüren kültür devam edemez. Fârâbî’ye göre kötü alışkanlıklar birer nefsanî hastalıktır (Fârâbî, 1993, s.41).

Hazzın doğru kullanılması erdem medeniyeti için oldukça önemlidir. Hazlar kullanılarak doğru alışkanlıklar kazandırılır ve ölçülü olmak yaşam felsefesi haline gelir. Ölçülülük, kaba saba davranışlar doğuran cehaleti eritir ve yerine hilm/yumuşaklık ahlakına dayalı bir yaşam felsefesini bireye-topluma kazandırır. Hazlar, iştirilenden, görülenden, tadılandan, dokunulandan ve koklanandan alınan *duyulur hazlar* (el mahsuse) ve liderlik, hâkimiyet, zafer, bilim vb. akılla alınan *manaya ait hazlar* (el mefhume) diye iki kısma ayrılır.

İnsanlar, Fârâbî’nin medeniyet anlayışı açısından iki kısma ayrılır. Ona göre “bazı insanlar düşünmeyi gerektiren şeyde “iyi düşünebilme” ve “sağlam bir irade gücüne” sahiptirler. İşte bunlar gerçek özgür insanlardır. Bazı insanlarda bu özellikler eksiktir. Bunlar “hayvan tabiatlı” ve “gerçek köleler” diye isimlendirilen kimselerdir (Fârâbî, 1993, s.47). Medeni insan kendini özgürlüğe göre yönlendiren bir insandır. Cahil insan ise kendini tabiatının kölelik zindanından kurtaramayan bir insandır.

Sonuç

İslam medeniyeti din, bilim, felsefe, sanat, siyaset, tarih ve coğrafyası ile birbirinden farklı unsurların birleşmesinden meydana gelen büyük ve evrensel bir olgudur. Felsefe alanında literatüre önemli katkılarda bulunan Fârâbî, siyaset veya medeniyet felsefesinin de kurucu isimlerindendir. Siyaset ile ilgili eserleri Endülüs felsefe okulu üzerinde de büyük etki yaratan Fârâbî’nin özellikle, Tahsil,

Kitab es- Siyasetü'l Medeniyye ve Medinetü'l Fadıla gibi dev eserleri, medeniyet olgusunu başlıca sorunlarını merkez alarak çözümleyen öncü çalışmalarıdır.

Fârâbî, medeniyetin şehir ile meydana geldiğini savunur. Bu anlamda kâmil bir medeniyetin merkezine oturan şehir ve şehircilik; bilim, sanat, felsefe ve dinî ilimlerle yakından ilişkilidir. Herhangi bir şehir bu kaynaklardan etkili bir şekilde beslenerek gerçek manada erdemli bir şehir olur. Aksi takdirde o şehir değersiz bir yaşam alanına dönüşür.

Erdemli şehir, büyük bir medeniyete sahip olmanın ilk aşamasıdır. Fârâbî şehirlerin bir araya gelmesi ile milletin ve milletlerin bir araya gelmesi ile de milletler birliğinde meydana gelen evrensel bir insanlık medeniyetinden söz eder. Bu insanlık medeniyeti Fârâbî'nin tarih felsefesi görüşlerine göre *insanlık idesini* gerçekleştirmeyi hedef almalıdır.

Şehir ve millet/din medeniyetinin özünde *İlk Var Olan* vardır. Fârâbî'ye göre İlk Var Olandan sudur eden varlıkların ahlaki ile ahlaklanmak; adalet, iyilik, doğruluk, ölçülülük, mutluluk ve erdemle yönetimi ayakta tutmak, yani şehre mutluluğunu kazandırmak, millet ve dünya barışını sağlamak her medeni insanın görevidir.

Fârâbî'ye göre insanlar iki türdür. Özgür insanlar ve köle [hayvan] tabiatlı insanlar. Medeniyetin şehir aracılığıyla bize vaat ettiği temel fayda, özgür ruhlu insanlar ve adalet ilkesi ile kaim olan devletine hizmet etmeyi Hakka hizmet olarak algılayan erdemli ve mutlu insanlardır. Köle ruhlu insanlar, kendi çıkarı için taklit ile yaşayan zayıf tabiatlı insanlardır.

Gerçek bilgi, birey ve toplumu iyileştiren bilgidir. Bilgi insanı iyileştiren bir güçtür. Bilgi; insanı, şehri ve medeniyeti inşa eden ve girdiği her mekâna, zamana şifa, derman, güzellik, iyilik ve fayda sağlayan güçtür. Bilginin bu gücüne sahip olan medeniyetler kalıcı ve hakiki medeniyetlerdir. Böylesi medeniyetler aynı zamanda bireylere ve topluma mutluluk kazandırır. Dolayısıyla bir medeniyette eğitimin amacı, bireylere mutluluk kazandırmak olmalıdır.

Her şeyin başlangıcı, ortası ve sonu vardır. Medeniyetin başlangıcı ilk ilke olan Hak, ortası ölçülülük ve sonu ise mutluluktur. Medeniyet, bu sacayağı üzerinde yükselir. Yani gerçek bir medeniyet, her şeyden evvel Hakka dayanacak, hakiki bir ilkeye göre kendini inşa edecek, eylemlerinde ölçülü olacak ve sonuçta da mutluluğu kazanmayı hedef olarak seçecektir.

KAYNAKÇA

- AKYOL, Edip, (2006) "İslâm Medeniyeti'nin Batı'ya Etkileri İle İlgili Bazı Değerlendirmeler", *İstem*, Yıl:4, Sayı:7, s.117 - 134.
- ATA, Ramazan, (2017) "Bir İslam Bilim Tarihi Denemesi", *Türk & İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Yıl: 4, Sayı: 13, s. 177-193.

- ATAY, Hüseyin, (1989), "Medeniyet Tarihinde Yeni Bir İslam Medeniyeti", *İslâmi Araştırmalar*, Cilt:3, Sayı:1, s. 115-121.
- BAYRAKTAR, Bayraklı (1983) Fârâbî'de Devlet Felsefesi, İstanbul, 1983.
- ÇETİNKAYA, Bayram Ali, (2010), "Medîne, Medeniyet ve İslâm Medeniyeti -Medîne'den Medeniyete-", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 22, s. 5-50
- ERTEN, Murat,(2018), "Mağlubun Gâlibi Taklit Etmesi: İbn Haldûn'un Gözünden Endülüs, Osmanlı ve Cumhuriyet Bağlamında Bir Değerlendirme", *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, Sayı: 26, s. 297-314.
- FARABÎ, (1985), es- Siyasetul medeniyye, çev. Mehmet Aydın, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.
- FARABÎ (1993), Tenbih Ala Sebill'u Sa'ade, çev. Hanifi Özcan, dokuz Eylül Yayınları, İzmir.
- FARABÎ, (2014), Siyaset Felsefesine Dair Görüşler ve Mutluluk Yoluna Yönelme, çev. Hanifi Özcan, Marmara İlahiyat Yayınları, İstanbul.
- FARABÎ, (1982), Fârâbî'nin üç eseri, mutluluğu Kazanma, Eflatun Felsefesi, Aristo Felsefesi, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.
- FARABÎ, (2018), el- Medinetü'l Fazıla, çev. Yaşar Aydın, Litera Yayıncılık, İstanbul.
- FARABÎ, (2017), İdeal Devlet, çev. Ahmet Arslan, Türküye İş Bankası Yayınları, İstanbul
- GÜLER, Ruhi, (2006), *Tanzimat'tan II. Meşrutiyet'e "Medeniyet" Anlayışının Evrimi*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Doktora Tezi) İstanbul.
- KALIN, İbrahim, (2010), "Dünya Görüşü, Varlık Tasavvuru ve Düzen Fikri: Medeniyet Kavramına Giriş", *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, Cilt 15, Sayı 29 (2010/2), s. 1-61.
- KARAÇAVUŞ, Ahmet, (2015), "Temeddünden Medeniyete (Civilisation): Osmanlı'nın İnsan Toplum ve Devlet Anlayışının Değişimi Üzerine Bir Deneme", *OTAM*, 37, s. 87-180.
- KARLIĞA, Bekir, (2014), "Bir Medeniyet Düşünürü Fârâbî", *Türk Dünyası Bilgeler Zirvesi: Gönül Sultanları Buluşması. 26-28 Mayıs 2014*. Türk Dünyası Kültür Başkenti Ajansı (TDKB). Eskişehir, s.57-68.
- İZUTSU, Toshihiko, (1980) Kur'an'da Dini ve Ahlaki Kavramlar, çev. Selahattin Ayaz, Pınar Yayınları, İstanbul
- OLGUNER, Fahrettin, (1987), Fârâbî, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.

MODERN DÖNEMDE ŞİA'NIN KUR'ÂN TASAVVURU: EBU'L-KÂSİM EL-HÛÎ (Ö. 1992) ÖRNEĞİ

Ahmet KARADAĞ

İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/Ahmet.karadag123@inonu.edu.tr

Giriş

Bütün İslam mezheplerinin temel kaynağı Kur'ân olmasına rağmen, bu mezhepler arasındaki temel esaslara dayalı bazı farklar uzlaştırılmayacak boyutlara ulaşmaktadır. Ana kaynak aynı olmasına rağmen mezhepler arasındaki temel/itikâdî meselelere dair ciddi ihtilâfların bulunması, bu kaynak ile ilgili farklı tasavvura dayanmaktadır.

Ehl-i Sünnet ve Şîa önemli iki İslam mezhebi olup bu iki mezhep arasında öteden beri inanca dayalı pek çok ihtilâf bulunmaktadır. Kur'ân'ın tahrîfe uğrayıp uğramadığı, zâhirî anlamının delil olup olmadığı ve farklı okuma biçimlerinin olup olmadığı gibi birçok neden bu ihtilâfların temelini teşkil etmektedir.

Şîa'nın Kur'ân'a dair görüşleri, yalnızca Ehl-i Sünnet tarafından değil, Mu'tezile ve Zâhiriyye gibi mezhepler tarafından da eleştirilmiştir. Erken dönemden itibaren, diğer mezhepler Şîa'yı, Kur'ân'ın tahrîfe uğradığı ve dolayısıyla da Kur'ân'ın zâhirî anlamının delil olamayacağı görüşünde olmakla itham etmişlerdir.

Esasen Şîa'da Ahbârî ekole¹ mensup âlimlerin büyük bir kısmı Kur'ân'da tahrîfin meydana geldiğini ve bu nedenle Kur'ân'ın zâhirî anlamının esas olmadığını; bunun yerine İmâmlardan intikal eden haberlerin temel kaynak olması gerektiğini savunmuşlardır. Ancak sonraki dönemlerde Şîî pek çok âlim Kur'ân'ın

¹ Şîa'da Ahbârî ve Usûlî olmak üzere iki ekol vardır. Günümüzde çok az mensubu bulunan Ahbârî ekol, ictihâda karşı çıkmış, aklı bir delil olarak kabul etmemiş bütün dini hüküm ve bilgileri hadislerde aramışlardır. Fıkıh ve fetva alanında hâkim olan Usûlî ekol ise sünnetin merkezinde masum imâmı görmelerine karşın ictihâdı zaruri görmüş, buna binâen aklı deliller arasında kabul etmişlerdir. (Hayrettin Karaman, "Şîa'da Fıkıh Usûlü ve Şer'î Deliller", 348, Emrullah Fatış, "İmâmîyye Şîası'nda ve Zâhirîler'de Dinî Deliller", Hikmet Yurdu, Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi, 2013, yıl: 6, cilt: 6, sayı: 12, s. 193-195.)

güvenirliğini zedeleyen rivâyetleri tevil ederek ya da bunların asılsız olduğunu iddia ederek Ahbârî ekolden ayrı düşmüşlerdir. Dolayısıyla da Usûlî denilen bu ekolün Kur'ân'a dair görüşleri Ahbârî ekolün görüşünden büyük ölçüde farklılık arz etmektedir. Devam eden süreçte Şîa içerisinde Usûlî ekole mensup âlimlerin sayısı artmış ve artık günümüzde Ahbârî ekole mensup âlimlerin sayısı önemli ölçüde azalmıştır. Ne var ki Usûlî ekole mensup kimi âlimlerin de, imâmlardan nakledilen rivâyetleri Kur'ân'ın zâhirî anlamına tercih ettikleri görülmektedir.

Modern dönem İmâmiyye Şîasının önde gelen âlimlerinden biri 1899 yılında İran'ın Azerbaycan bölgesinde dünyaya gelen Ebu'l-Kâsım el-Hûf'dir. Dini ilimlerini Necef'te tahsil eden Hûf, Tabâtabâî'nin (ö. 1970) vefatından sonra özellikle de İran dışındaki Şîîlerin en büyük taklid mercii kabul edilmiştir. Fıkıh ve usûl alanlarında temayüz eden Hûf, bu alanlarda onlarca eser kaleme almıştır.²

Usûlî ekole mensup olan Hûf, Kur'ân ilimleri alanında ise iki eser kaleme almıştır. Bunlardan biri *Nefehâtü'l-İ'câz* adlı eser olup Kur'ân'ın i'câzını konu edinmektedir. Diğeri ise bu bildiride esas alınan *el-Beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*'dır.³ Hûf, bu eserinde Kur'ân tasavvuru ile ilgili meseleleri Ehl-i Sünnet ve Şîa'nın bakışı ekseninde ele almıştır. Kur'ân'da tahrîf, kırâat, yedi harf ve nesh gibi, her iki mezhep arasında önemli görüş ayrılıklarının olduğu konuları mezheplerin kendi görüşleri ekseninde ortaya koymuş ve bunlar arasında tercih ve tenkitte bulunmuştur.

Bu bildiride *el-Beyân* adlı eseri esas alınarak, Hûf'nin Kur'ân anlayışı ele alınmıştır. Bildirideki başlıklar *el-Beyân*'daki sıralama dikkate alınarak Yedi Kırâat, Yedi Harf, Kur'ân'da Tahrîf, Kur'ân'ın Cem Edilmesi, Kur'ân'ın Zâhirî Anlamının Hüccet Değeri ve Kur'ân'da Nesh şeklinde oluşturulmuştur.

1. Yedi Kırâat

Şîa'ya göre kırâatler mütevâtir habere dayanmamaktadır. Onlara göre bütün kırâatler icthad mahsulü olup âhad habere⁴ dayanmaktadırlar.⁵ Ancak sayıları az da olsa Şîî kimi âlimlerin kırâatlerin mütevâtir olduğunu, hatta bu konuda icma olduğunu savundukları görülmektedir.⁶

² Mehmet Toprak, "Hûf, Ebu'l-Kâsım", DİA, İstanbul 2012, XVIII.

³ Mehmet Toprak, "Hûf, Ebu'l-Kâsım", DİA, İstanbul 2012, XVIII.

⁴ Şîa'ya göre mütevâtir haber, masum imâmdan sâdir olması nedeniyle kabulünde ve kendisiyle amel etmede zorunluluk arz eden hadis iken; âhâd haber ise masum imâmdan geldiğine dair kat'î ve müsbet karineler taşıyan fakat mütevâtir derecesine ulaşmayan hadislerdir (Bkz. Cemal, Sofuoğlu, "Şîa'nın Sahabiler Hakkındaki Bazı Görüşleri", AÜİFD Ankara, cilt: 24, s. 276- 281; Abdülhâdî el-Fadlî, Usûlü'l-Hadis, Müessesetü Ümmi'l-Kurâ, Beyrut 1421/h., s. 69-110)

⁵ Süleyman Ateş, "İmâmiyye Şîası'nın Tefsir Anlayışı", AÜİFD, Ankara 1975, sayı: 20, s. 159; Karataş, Şaban, Şîa'da ve Ehl-i Sünnet'te Kur'ân Tasavvuru (2. baskı), Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2013, s. 48; Aslan Habibov, İlk Dönem Şîî Tefsir Anlayışı (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi SBE, Ankara 2007, s. 148.

⁶ Mustafa Öztürk, Tefsirde Ehl-i Sünnet ve Şîa Polemikleri, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2015, s. 227.

Hûî kırâatlerle ilgili tahlile geçmeden önce Ehl-i Sünnet ile Şîa'nın kırâatlere bakışı hakkında kısaca şu bilgilere yer vermektedir:

Ehl-i Sünnet âlimlerinin büyük çoğunluğuna göre yedi kırâat Hz. Peygamber'den tevâtüren nakledilmiştir. Bazı âlimler buna meşhur üç kırâati de ekleyerek sayıyı ona çıkarmıştır. Bazıları da daha ileri giderek kırâatı seb'ânın tevâtüren nakledilmediğini iddia edenin inkâra düştüğünü ileri sürmüştür. Şîa'ya göre ise kırâatlerin nakledilmesinde tevâtür söz konusu değildir. Zira kırâatler kâriilerin içtihadına dayanmakta ve haberi vâhid ile nakledilmişlerdir. Bu görüş, Ehl-i Sünnet içerisinde kimi muhakkik âlimler tarafından da benimsenmiştir.

Kırâatlerin tevâtüre dayanmadığını ileri süren Hûî, mezhepleri fark etmezsiniz tüm Müslümanların Kur'ân'ın sübutunun tevâtüre dayandığı konusunda hemfikir olduğunu belirtmektedir. Zira Kur'ân, ilahî mucize olup dinin esasını teşkil eder. Dolayısıyla da âhad yollarla nakledilen bir şey asla Kur'ân olamaz. Hûî'ye göre Kur'ân ile kırâatler arasında tevâtür konusunda bir alaka kurmak doğru değildir. Çünkü Kur'ân'ın tevâtüre dayanması, kırâatlerin tevâtüre dayanmasını gerektirmez.⁷

Hûî, kırâatlerin naklinde tevâtürün söz konusu olmadığını şu maddelerle açıklamaktadır:

1. Râvîlerin kaynağa ulaşmadaki metodları kırâatlerin âhad yollarla bize ulaştığını kesin bir şekilde ortaya koymaktadır. Ayrıca bu kurralardan bazılarının güvenilirliği de tespit edilmiştir.⁸
2. Kurraların kırâatlerini aldıkları yollar ve metodlar incelendiğinde bu durum bize kırâatlerin kendilerine âhad yollarla ulaştığını kesin bir şekilde ortaya koymaktadır.⁹
3. Kırâatla ilgili senetlerin karilere ulaşması tevâtür şartını ihlal etmektedir. Öyle ki bütün tabakalardaki râvîlerin yalan üzere birleşmemesi söz konusu olsa da durum değişmez. Zira her bir kâri bizzat kendisi kırâatini naklediyor.¹⁰
4. Her karinin kendi kırâatinin sıhhati konusunda ihticâda bulunması ve diğer kurranın kırâatini benimsememesi kırâatlerin içtihad ve dolayısıyla da kişisel tercihlere dayandığını göstermektedir.¹¹
5. Şayet bu kırâatler Hz. Peygamber'den tevâtüren gelmiş olsalardı herhangi bir kârî, kırâatinin sıhhatini ispat etmek için istidlâl ve ihticâca gerek duymaz, bir kâri başka bir kârinin kırâatini inkâra kalkışmazdı. Örneğin İbn Âmir'in

⁷ Ebû'l-Kâsim el-Hûî, el-Beyân fi Tefsîri'l-Kur'ân, Envârul-Hüdâ, Kum 1981, s. 123-125.

⁸ Hûî, el-Beyân, s. 151.

⁹ Hûî, el-Beyân, s. 151.

¹⁰ Hûî, el-Beyân, s. 151.

¹¹ Hûî, el-Beyân, s. 151.

kırâatini inkâr eden İbn Cerîr et-Taberî, bir çok yerde de yedi kırâati inkâr etmiştir. Yine kimisi Hamza'nın kırâatini eleştirirken kimisi Ebû Amr'ın kimisi de İbn Kesîr'in kırâatini inkâr etmiştir. Diğer taraftan İmâm Ahmed gibi birçok kişi Hamza'nın kırâatını inkâr etmiştir.¹²

Hûî, kırâatlerin tevâtüre dayandığına dair delilleri ise şöyle eleştirmektedir:

1. Bu konuda icma vardır: Kırâatin tevâtüre dayandığı konusunda icma olmadığı gâyet açık ve nettir. Zira Ehl-i Sünnet'ten de bazı âlimlerin bu görüşte olmaları bir yana, icma, yalnızca bir mezhebin âlimlerinin fikir birliğiyle oluşacak bir olgu da değildir.¹³
 2. Sahabenin ve tâbiûnunun Kur'an'a önem vermesi kırâatlerin tevâtürünü gerektirmektedir: Bu durum Kur'an'ın bizzat kendisinin tevâtürünü gerektirir, kırâat keyfiyetinin tevâtürünü gerektirmez. Yedi kırâat mefhumu hicri 3. yy'da ortaya çıkmış, daha öncesinde kırâat farklılıklarından ve etkilerinden bahsedilmemiştir. Bu durum da şunu gerektiriyor: Ya kırâatler arasında hiçbir fark gözetmeden hepsinin tevâtür derecesinde olduğunu kabul edeceğiz ya da aralarında ihtilâf olduğundan dolayı tevâtür derecesinde olmadığını kabul edeceğiz. Birincisi kesin bir şekilde geçersiz/batıl olduğundan ikincisine itibar etmek gerekmektedir.¹⁴
 3. Yedi kırâat mütevâtir olmazsa Kur'an da mütevâtir olmaz, zira tali batıl olunca asıl da batıl olur. Kur'an bize kurra ve hafızlar yoluyla ulaşmıştır. Onların kırâati tevâtüre dayanıyorsa Kur'an da tevâtüre dayanır, aksi halde Kur'an'ın tevâtüren nakledilmesinden söz edilemez: Kur'an tevâtürü, kırâat tevâtürünü gerektirmez. Zira kelimenin keyfiyetindeki farklılık asıldaki birlikteliğe münafi olmaz. Dolayısıyla râvîlerin bazı kelimelerdeki ihtilâfları, Kur'an'ın tevâtürü zedelemaz. Örneğin râvîlerin hicretin hususiyeti konusunda ihtilâfa düşmeleri hicretin tevâtürüne engel teşkil etmez.¹⁵
- Kurra vasıtasıyla bize ulaşan kırâatler, ilgili kurraların kırâatlerinin hususiyetleridir. Ancak Kur'an'ın aslı Müslümanlar arasındaki tevâtür yoluyla seleften halefe bize ulaşmıştır. Müslümanlar Kur'an'ı satırlarda ve sadırlarında muhafaza ettiler ki, kurranın bunda bir etkisi yoktur. Dolayısıyla da yedi ya da on kırâat imâmı olmasaydı da Kur'an tevâtürü sabit olurdu. Kur'an tevâtürünü kurraya hasretmek uygun değildir.¹⁶
4. Şayet kırâatler mütevâtir habere dayanmadığı kabul edilirse Kur'an'ın bir kısmının da mütevâtir habere dayanmadığı kabul edilir. Örneğin Fâtiha

¹² Hûî, el-Beyân, s. 151-152.

¹³ Hûî, el-Beyân, s. 157.

¹⁴ Hûî, el-Beyân, s. 157.

¹⁵ Hûî, el-Beyân, s. 158.

¹⁶ Hûî, el-Beyân, s. 158.

sûresindeki kırâati sadece “mâlik” ya da sadece “melik”e tahsîs etmek batıl bir tahakkümdür, zorlamadır: Böyle bir düşünce bütün kırâatlerin tevâtür şartı taşıdığını kabul etmeye götürür. Bu mantıkla hareket edilecekse kırâati yedi ile sınırlamak da tahakküm olur ki, hem zaten yedi kurradan daha güvenilir ve daha önemli kurralar vardır. Yedi kurranın diğerlerinden güvenilir olduğunu ve kırâat vecihlerini diğer kurralardan daha iyi bildiklerini var say-sak bile, bu durum onların kırâatlerinin mütevâtir olduğunu ortaya koymaz, olsa olsa o kırâatleri tercih etme sebebi olur.¹⁷

Yedi kırâatin tevâtür şartını taşıdıklarını kabul etmeyen Hûî, “Kendisiyle namazın kılınmasının caiz olduğu kırâatler” başlığı altında ise “Ancak Hz. Peygamber ya da masum imâmlara nisbet edilen kırâat Kur’ân’dır ve ancak bu kırâat namazda okunabilir” demek sûretiyle masum imâmlara izafe edilen kırâatlerin tevâtüre dayandığını savunmaktadır. Hûî’ye göre imâmlar zamanında okunan/bilinen bir kırâat namazda okunabilir. Çünkü imâmlardan bu kırâatleri reddet-tiklerine dair bir rivâyet gelmemiştir. Şayet imâmlar reddetselerdi bu bilgi, ya tevâtüren ya da en azından âhad yollarla bize ulaşır. Aksine onlardan bu kırâat-lerin geçerli olduğuna dair “İnsanların okuduğu gibi oku”, “Size öğretildiği gibi okuyun” şeklinde rivâyetler ulaşmıştır. Sözün özü Ehl-i Beyt zamanında bilinen bütün kırâat şekilleri namazda okunabilir ve kırâatleri yedi veya on ile sınırlama-nın bir anlamı yoktur.¹⁸

2. Yedi Harf

Şîa, Ehl-i Sünnet kaynaklarında Kur’ân’ın yedi harf üzere indiğini ortaya ko-yan bütün rivâyetleri reddetmektedir. Zira bu rivâyetlerin tamamı Zürâre’nin Ebû Ca’fer’den rivâyet ettiği “Kur’ân birdir ve bir olan Allah tarafından indirilmiştir” şeklindeki sahîh hadise muhaliftir. Bilindiği üzere Şîa’ya göre Ehl-i Beyt imâm-larından gelen haberlere muhalif olan bir rivâyetin bir değeri ve önemi yoktur.¹⁹

Ehl-i Sünnet kaynaklarında Kur’ân’ın yedi harf üzere nâzil olduğunu belirten Hûî, birçoğunu Buhârî ve Müslim’in sahîhinden diğer bir kısmını ise tefsir kay-naklarından naklettiği toplam on bir rivâyet zikretmiştir. Rivâyetler arasındaki sahîh-zayıf ayırımına dikkat etmeyen Hûî, bu rivâyetler arasında bazı çelişkiler-den söz etmiştir.²⁰ Hûî, bu rivâyetler arasında şu açılardan çelişki olduğunu be-lirtmiştir:

¹⁷ Hûî, el-Beyân, s. 158-159.

¹⁸ Hûî, el-Beyân, s. 167-168.

¹⁹ Ebû Ca’fer Muhammed b. el-Hasan et-Tûsî, et-Tibyân fî Ulûmî’l-Kur’ân, Dâru l-hyâi’t-Türâs ve’l-A-rabî, Beyrut trs., I, 4-7; Şaban Karataş, Şîa’da ve Ehl-i Sünnet’te Kur’ân Tasavvuru, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2013, s. 50-51.

²⁰ Bk. Hûî, el-Beyân, s. 171-177.

1. Rivâyetlerden bazılarında yedi harfe kadar arttırılmanın tek bir seferde, bazılarında ise tedricen/aşama aşama olduğu zikredilmektedir.
2. Bazı rivâyetler Mikâil'in yönlendirmesiyle Cebrâil'in tek bir seferde yedi harfe kadar arttırdığını, bazı rivâyetler ise Cebrâil'in doğrudan ve peyder pey olarak arttırdığını ortaya koymaktadır.
3. Bir rivâyette Ubey b. Ka'b'ın mescide girdiğinde birinin yedi harf üzere okuduğu; diğer bir rivâyette ise Ubey b. Ka'b'ın mescidde olduğu bir sırada iki kişinin mescide girip ondan farklı şekilde (yedi harf üzere) okudukları nakledilmiştir.²¹

Hûf yedi harf ile ilgili rivâyetler arasındaki çelişkilere dikkat çektikten sonra, yedi harfin mahiyeti ile ilgili görüşleri ele alıp değerlendirmiştir. Bu görüşler arasında önemli gördüğü on görüşü maddeler halinde zikredip değerlendirmiştir. Burada değerlendirdiği bütün görüşlere yer vermek yerine Ehl-i Sünnet tarafından kuvvetli olarak görülen görüşlere yer verilecektir. Söz gelimi yedi harfin yedi kırâat olduğu ya da emir, nehiy, haram-helal gibi yedi farklı kelimeler olduğu şeklindeki görüşler zayıf görüşler olarak mütalaa edildiğinden bunlar ile ilgili değerlendirmelere yer verilmeyecektir. Ehl-i Sünnet'te hakim olan görüşe göre yedi harften kasıt, Kur'ân lafızlarının yakın anlamlı kelimelerle ve farklı lehçelere göre okunabilmesidir.²²

Hûf bu görüşleri şöyle değerlendirmektedir:

1. Yakın anlamlı kelimelerle okuma: Yakın anlamlı kelimeler ile okumak, Kur'ân'ın bütünü için mümkün görünmemektedir. Ayrıca Kur'ân'ın yedi harf üzere indiğini ortaya koyan rivâyetler, Kur'ân'daki her lafzın yedi farklı eş anlamlısının olmasını zorunlu kılar ki, bu da imkan dışıdır. Dolayısıyla da Kur'ân'ın yedi harf üzere nazil olduğu söylenemez.²³

Hz. Peygamber Kur'ân lafızlarını yakın anlamlı kelimelerle okumaya ruhsat tanımış olamaz. Zira bu durum Kur'ân'ın temelini sarsar. Böyle bir ruhsat, Kur'ân'ı terk etmek ve ona gereken önemi vermemek anlamına gelir. Zira akli başında olan biri, Hz. Peygamber'in Yâsin sûresinin ilk âyetlerini يس والذكر العظيم şeklinde okumaya ruhsat veremeyeceğini pek ala bilir. Bu ancak büyük bir iftiradır; zira قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تَلَقَّائِ نَفْسِي “De ki: ‘Onu kendiliğimden değiştirmem benim için olacak şey değildir.” (Yûnus, 10/15) âyetinde belirtildiği üzere Hz. Peygamber kendiliğinden Kur'ân'ı değiştiremeyeceğine göre buna da cevaz veremez.²⁴

²¹ Bk. Hûf, el-Beyân, s. 177-178.

²² Bk. Muhsin Demirci, Tefsir Usûlü, İFAV, İstanbul 2013, s. 112-113; Mehmet Akif Koç vd., Tefsir El Kitabı, Grafiker Yayınları, Ankara 2015, s. 79-82.

²³ Hûf, el-Beyân, s.178-180.

²⁴ Hûf, el-Beyân, s. 181.

Yedi harfle ilgili rivâyetler ümmet için bir kolaylık vesilesi olduğunu ortaya koymaktadır. Ancak okumadaki farklılıkların, ümmetin birbirini tekfir etmeye yol açtığı ve bunun neticesinde Osman'ın diğer Mushafları yaktırdığı bilinmektedir. Dolayısıyla da okumadaki farklılıklar ümmet için bir zorlama ve cezadır. Osman döneminde bu durumun ümmetin fesadına yol açtığı bilinmektedir. Hz. Peygamber'in de ümmetinin fesadına neden olan bir şeyi murad etmesi düşünülemez.²⁵

Hz. Peygamber'e nisbet edilen "Ümmetim buna (tek harfe) güç yetiremez" sözünün uydurma olduğu ortadadır. Çünkü Osman döneminde ümmet tek harfle okumaya güç yetirebiliyorken, fasih Arapçalarına rağmen Hz. Peygamber döneminde sahabenin buna güç yetirememesi düşünülemez.²⁶

Şayet Hz. Peygamber, yedi harfi kolaylık ve rahmet olması için Müslümanlara emretmişse, Osman'ın bu ruhsatı kaldırması caiz olamaz. Müslümanların Hz. Peygamber'in sözünü bırakıp da Osman'ın sözüyle hareket etmeleri de caiz değildir. Aksi halde Osman'a vahyin inip bu yedi harfi nesh ettiği kabul edilmelidir.²⁷

2. Bilinen yedi lehçedir: Bu görüş, Hz. Ömer'e nisbet edilen "Kur'ân, Mudar lehçesiyle nazil olmuştur" sözüyle çelişmektedir. Ayrıca Ömer, İbn Mesud'un "حتى عين" şeklindeki kırâatını benimsemeyip, ona Kur'ân'ın Huzeyl lehçesiyle değil de Kureyş lehçesiyle indiğini ve dolayısıyla da insanlara Kur'ân'ı Kureyş lehçesiyle okutmasını emretmiştir. Ayrıca rivâyette Ömer ile Hişam b. Hakem'in Furkân sûresini farklı okudukları nakledilmiştir. Ancak her ikisi de Kureyş kabilesinden olduklarından farklı lehçelere göre okumaları mümkün değildir.²⁸
3. Farklı lehçelerle okumaktır: Bu görüşte olanlara göre yedi sayısı kesretten kinayedir ve dolayısıyla da yedi harf, Kur'ân'ın yedi ile kayıtlı olmaksızın farklı lehçelere göre okunabilmesidir.²⁹ Hûî bu görüşün, yedi harfin mahiyetine dair öne sürülen en isabetli görüş olduğunu; fakat bunun da eleştirilecek birçok yönünün olduğunu belirtmektedir. Bu eleştiriler:
 1. Ömer ve Osman'ın Kur'ân'ın Kureyş lehçesiyle indiğine dair beyanları ve Ömer'in İbn Mesud'un kırâatını yasaklaması
 2. Ömer ile Hişam b. Hakem'in Kureyş kabilesinden olmalarına rağmen Furkân sûresini farklı okumaları
 3. Yedi harf ile ilgili rivâyetlerin Kur'ân'ın yedi harf ile okunabileceğini değil de yedi harf üzere indiğini belirtmesi

²⁵ Hûî, el-Beyân, s. 182.

²⁶ Hûî, el-Beyân, s. 182.

²⁷ Hûî, el-Beyân, s. 182.

²⁸ Hûî, el-Beyân, s. 185-186.

²⁹ Hûî, el-Beyân, s. 191-192.

4. Rivâyette geçen yedi kelimesini kesretten kinaye şeklinde değerlendirmenin rivâyetlerin zâhirî anlamlarına ters olması
5. Bu görüş, Kur'ân'ın farklı lehçelere göre okunmasına imkan tanımaktadır. Kur'ân'ın farklı lehçelere göre okunmasının nesh edildiğini söylemek de mümkün değildir. Bunun icma ile nesh edildiğini söylemek de mümkün değildir. Zira Kur'ân'ın farklı lehçelerde inmediğine dair icma vardır. Hz. Peygamber'in ısrarla "Kur'ân yedi harf üzere inmiştir" ve ""yedi harf ümmet için kolaylıktır" beyanına rağmen, bu ruhsatı Kur'ân'ın indiği kısa bir zamana hasretmek doğru olamaz. Bu durumu icma ya da başka bir delil ortaya koyamaz. Ümmetin, Hz. Peygamber'in vefatından sonra bu ruhsata/kolaylığa ihtiyacının daha fazla olduğu ortadadır. Zira Hz. Peygamber zamanında Müslümanların sayısı daha azdı.³⁰

Hûî'ye göre yedi harf ile ilgili olarak özetle şu söylenebilir: Kur'ân'ın yedi harf üzere indiği görüşü doğru değildir. Dolayısıyla da Kur'ân'ın yedi harf üzere indiğine işaret eden rivâyetlere itibar etmemek gerekir. Kaldı ki imâmlardan gelen rivâyetler, yedi harf ile ilgili rivâyetleri yalanlamakta, Kur'ân'ın tek harf üzere indiğini ve söz konusu ihtilâfın râvîlerden kaynaklandığını ortaya koymaktadır.³¹

3. Kur'ân'da Tahrîf

Şîa içerisinde Ahbarî ekole mensup bazı âlimler Kur'ân'da tahrîf olduğunu, özellikle de imâmetle ilgili bazı âyetlerin Kur'ân'dan çıkarıldığını öne sürmüşlerdir. Ancak Şeyh Sadûk gibi Ahbarî ekole mensup bazı âlimler ile usûlî ekole mensup âlimler ise Kur'ân'ın tahrîf edildiğini ortaya koyan haberlerin âhad haber olduklarını ve dolayısıyla da Kur'ân'ın tespiti noktasında bir bilgi ifade etmediklerini ileri sürmüşlerdir. Bugünkü Şîî âlimler Kur'ân'ın tahrîf edildiğine inanmamakla beraber nadiren de olsa tahrîf düşüncesinde ısrar edenlerin olduğu da bilinmektedir.³²

Tahrîfin birçok çeşidinin var olduğunu belirten Hûî, tahrîfin bazı çeşitlerinin Kur'ân'da vaki olduğunu bazılarının ise Kur'ân'da vaki olmadığını, bazılarının vaki olup olmadığı konusunda ihtilâf olduğunu öne sürmüştür. Buna göre:

1. Manen tahrîf: Hûî'ye göre Allah'ın kitabında böyle bir tahrîfin vaki olduğu konusunda Müslümanlar arasında ihtilâf yoktur. Kuran'ı manası dışında başka manalara hamletmek bu kabildendir. Birçok rivâyette böylesi tahrîfte bulunanlar yerilmiştir.
2. Harflerde ve harekelerdeki eksiklik veya fazlalık: Hûî'ye göre Kur'ân'da bu tahrîf şekli de vaki olmuştur. Kırâat farklılıkları bu kabildendir. Kur'ân'ın

³⁰ Hûî, el-Beyân, s. 192-193.

³¹ Hûî, el-Beyân, s. 193.

³² Bk. Mazlum Uyar, Ahbârîlik, Ayışığı, İstanbul 2000, s. 256-258.

mutabık olmadığı bir kırâat şekli ya kur'ân'a ziyadedir ya da ondan eksiltme-
dir.

3. Bir veya birkaç kelimedede ziyadelik veya eksiklik: Bu tahrîf çeşidi İslam'ın ilk yıllarında vaki olmuştur. Hz. Osman kendi cem ettiği Mushaflar dışında diğ-
erlerinin yakılmasını emretmiştir. Bu da diğer Mushafların, bu cem etmiş
olduğu Mushaflara muhalif olduğuna delalet eder. Aksi halde Osman'ın, bu
Mushafları yakmasını gerektirecek bir durum söz konusu olamazdı. Ancak,
Osman'ın cem ettiği Kur'ân, bugün Müslümanlar arasında okunan Kur'ân ol-
duğu hususunda şüphe yoktur. Yani mevcut mushafta ziyadelik ve noksanlık
söz konusu değildir.
4. Âyet ve sûrelerdeki eksiklik: Bu da Kur'ân'da vaki olmuştur. Mesela sûre baş-
larındaki bismelenin sûreden birer âyet olup olmaması bu kabildendir. Bu
durum Ehl-i Sünnet arasında ihtilâflı iken, Şîa'ya göre sûrelerin başındaki
beşmeler, sûrelerden birer cüzdür. Dolayısıyla da bu türden ziyadelik ve ek-
siklik Kur'ân'da vaki olmuştur.
5. Ziyadelik: Elimizdeki Kur'ân'da fazlalık olmadığı konusunda Müslümanlar
arasında ittifâk vardır. Yani elimizdeki musfaf, Kur'ân'dan olmayan sözler
barındırmamaktadır.
6. Eksiklik: Elimizde bulunan Mushaf, gökten inen Kur'ân'ın bütününe içerip
içermediği konusunda ihtilâf vardır.³³

Hûî'ye göre Müslümanlar Kur'ân'da tahrîfin olmadığına ve elimizde bulunan
Kur'ân'ın Hz. Peygamber'e inen Kur'ân olduğuna inanmaktadırlar. Kur'ân'da tah-
rîfin olmadığını pek çok âlim dile getirmiştir. Şîî âlim ve muhakkikler arasında-
ki yaygın kanaate göre Kur'ân'da tahrîf yoktur. Nitekim Şeyh Sadûk, Ebû Ca'fer
et-Tûsî, Seyyid Murtazâ, Tabersî, Allâme Celil Şehşehânî, Mollâ Muhsin Kâşânî,
Muhammed Cevâd el-Belâğî, Şeyh Müfîd, Şeyh Behâî gibi âlimler bu kanaattedir-
ler. Ancak Şîa ve Ehl-i Sünnet âlimlerinden kimileri Kur'ân'da tahrîfin meydana
geldiğini öne sürmüştür.³⁴

Tilâveten neshin tahrîfin bizzat kendisi olduğunu savunan Hûî, Ehli sünnet'te
yaygın kanaate göre böyle bir neshin vaki olduğunu belirtir. Dolayısıyla da o, Ehl-i
Sünnet'i tahrîfi savunmakla ve Kur'ân'dan âyet eksiltmekle itham etmektedir.
Tilâveten neshin mümkün olmadığını ileri süren Hûî bu konuda şunları söyle-
mektedir: "Tilâveten neshin Hz. Peygamber tarafından vaki olduğu görüşü ispatı
gerektirir. Âlimler haberi vâhid ile Kur'ân'ın nesh edilemeyeceği konusunda fi-
kir birliğine varmışlardır. Diğer taraftan imâm Şâfiî gibi bazı âlimler mütevâtir
sünnetin dahi Kur'ân'ı nesh edemeyeceğini savunur. Dolayısıyla da bu râvîlerin
nakillerinden yola çıkarak Hz. Peygamber'e neshi nisbet etmek doğru olamaz. Bu

³³ Bk. Hûî, el-Beyân, s. 197-200.

³⁴ Hûî, el-Beyân, s. 200-201.

âyetlerin Hz. Peygamber ya da ondan sonraki nesiller /sahabe tarafından nesh edildiğini iddia etmek, tahrîfin bizzat kendisidir. Zira bu âyetleri, başka âyetler nesh etmediğine göre ya Hz. Peygamber ya da ondan sonraki nesil nesh etmiştir. Dolayısıyla da tahrîf düşüncesi, Ehl-i Sünnet âlimlerinin ekserisinin savunmuş olduğu bir görüştür. Buna rağmen bazı Ehl-i Sünnet âlimleri, hiçbir Sunnî âlimin tahrîfi savunmadığını öne sürer. Hatta Alusi, Tabersî'nin "tahrîfi savunanların haşviyyeden olduğu" görüşünü yalanlar ve Şîa'nın tahrîf düşüncesini savunduğunu belirtir."³⁵

Bu anlamda Kur'an'da bir tahrîfin söz konusu olmadığını belirten Hûî, *إِنَّا نَحْنُ لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ* (Hicr, 15/9) ve *وَأَنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ حَكِيمٌ* (Fussilet, 41/42) âyetlerinin bunu açık bir şekilde ortaya koyduğunu belirtmektedir.³⁶

Hûî'ye göre Kur'an'ın Hz. Peygamber zamanında cem edilmesi ve Ehl-i Beyt'in namazda elimizde mevcut Kur'an'dan sûre okunmasını şart koşmaları da Kur'an'ın tahrîf edilmediğine delildir.³⁷

Hûî'ye göre Osman döneminde Kur'an tahrîf edilmiş olsaydı, Hz. Ali halife olduktan sonra onu aslına döndürürdü. Hz. Ali mushafının mevcut mushaflardan farklı olduğunu ortaya koyan rivâyetlere de yer veren Hûî, Hz. Ali mushafında sûrelerin tertibinin farklı olduğunu ve mushaftaki fazlalıkların ise tefsir kabilinden olduğunu, dahası bu fazlalıkların Kur'an lafzı olmadığını öne sürmektedir.³⁸

Ehl-i Beyt'ten tevâtür yoluyla gelen ve Kur'an'da tahrîf olduğunu ortaya koyan rivâyetlere yer veren Hûî, bu rivâyetleri şöyle yorumlamaktadır.³⁹

1. Tahrîfi konu edinen bazı rivâyetler, kurraların ihtilâfıyla ilgili olanlardır, yani kırâat konusundaki içtihatlarla dairedir. Bu ihtilâfta Kur'an'ın aslı korunurken okuma keyfiyetinde farklılık meydana gelmektedir. Kur'an'da böyle bir tahrîfin olduğu konusunda şüphe yoktur. Zira yedi kırâat şekli tevâtüre dayanmaktadır. Bunlar içtihadı dayanıp kırâat keyfiyetindeki farklılıkları zorunlu kılmaktadır.⁴⁰
2. Tahrîfi konu edinen diğer bazı rivâyetler ise âyetlerin, taşımamış oldukları farklı manalara hamledilmesi, başka bir deyişle mana yönünden tahrîf ile alakalıdır. Ehl-i Beyt'in faziletini inkâr etme, onlara düşmanlık etme ve onlarla savaşıma bu kabilden tahrîfâta örnektir. Böyle bir tahrîf de tartışmasız vaki olmuştur. Zira böyle bir tahrîf olmasaydı, Ehl-i Beyt'in hukuku korunur,

³⁵ Bk. Hûî, el-Beyân, s. 201-206.

³⁶ Bk. Hûî, el-Beyân, s. 207-210.

³⁷ Hûî, el-Beyân, s. 215.

³⁸ Hûî, el-Beyân, s. 218, 223.

³⁹ Hûî, el-Beyân, s. 226.

⁴⁰ Hûî, el-Beyân, s. 229.

Hız. Peygamber'in onlara saygı gösterilmesi gerektiğini ifade eden sözlerine riâyet edilirdi.⁴¹

3. Kur'ân'da imâmın isimlerinin zikredildiğine dair rivâyetlere gelince de bunlar bizzat Kur'ân olmayıp tefsir kabilinden bilgilerdir. Böyle değerlendirilmediği takdirde, Kur'ân ve sünnete aykırı olduklarından ilgili rivâyetlere itibar etmemek gerekir. Çünkü bu rivâyetler Kur'ân'ın tahrîfe uğramış olduğunu ortaya koymaktadır. Kaldı ki mütevâtir haberler, rivâyetlerin Kur'ân ve sünnete arz edilmesi gerektiğini, şayet bu iki kaynakla çelişiyorlarsa bunları terk etmek gerektiğini haber vermektedir.⁴²
4. Kur'an'a bazı kelimelerin eklendiği ya da ondan bazı kelimelerin çıkarıldığı veyahut da Hız. Peygamber'in vefatından sonra ümmet tarafından Kur'ân'daki bazı kelimelerin değiştirildiği şeklindeki rivâyetlere gelince, bu rivâyetler senet bakımından zayıf olmalarının yanında kitap, sünnet ve icmaya da aykırıdır. İcma, iki kapak arasında olan her şeyin Kur'ân olduğunu ortaya koymaktadır. Şeyh Müfid, Tusi ve Behâî gibi âlimler bu konuda icma olduğunu görüşündedirler.⁴³
5. Kur'ân'da ziyadelik değil de sadece eksiklik olduğunu ortaya koyan rivâyetler ise senet bakımından zayıftır. Âlimlerin önemli bir kısmı bu tür rivâyetlerin ya tevîl edilmesi gerektiğini ya da terk edilmesi gerektiğini savunmuşlardır. Hûî, el-Kelebasî'ye de atıfta bulunarak, Kur'ân'da eksiklik olduğuna dair görüşün aslının olmadığını ifade eder. Şayet böyle olsaydı, bu haber duyulur, meşhur olurdu. Zira önemli meseleler, yayılır ve duyulur. Hûî, Şeyh Sadûk'un da birbirleriyle çelişen iki rivâyetten Kur'ân'a uyana itibar edilmesi gerektiğini de hatırlatarak, bu tür haberleri kabul etmemek gerektiğini savunur.⁴⁴

4. Kur'ân'ın Cem Edilmesi

Kur'ân'ın Hız. Peygamber döneminde bir araya getirildiğini savunan Şîa'ya göre Kur'ân'ın Hız. Ebubekir döneminde cem edildiğini ortaya koyan rivâyetler ya reddedilmeli ya da tevîl edilmelidir. Onlara göre "Resulullah döneminde Kur'ân Ensar'dan altı kişi tarafından cem edilmiştir" ve "Kur'ân'ı şu dört kişiden alınız" gibi rivâyetler Kur'ân'ın Hız. Peygamber döneminde bir araya getirildiğine delildir. Ancak Hûî ile çağdaş olan Tabâtabâî'ye göre ise Kur'ân'ın Hız. Ebubekir döneminde cem edildiğini ortaya koyan rivâyetler âhad olmakla beraber, bazı

⁴¹ Hûî, el-Beyân, s. 229.

⁴² Hûî, el-Beyân, s. 230.

⁴³ Hûî, el-Beyân, s.232-233

⁴⁴ Hûî, el-Beyân, s. 233-234.

gerçekleri ortaya koyması açısından kesinlik ifade ederler. Ona göre Kur'ân'ın Hz. Peygamber döneminde cem edilmiş olması vakıya uygun değildir.⁴⁵

Kur'ân'ın Hz. Peygamber döneminde bir araya getirildiğini savunan Hûî, aralarında masum biri olmadığı müddetçe dağınık bir halde bulunan Kur'ân'ın bir araya getirilmesinde mutlaka gözden kaçan bir şeyler olduğunu belirtmektedir.⁴⁶

Ehl-i Sünnet kaynaklarından Hz. Peygamber döneminde Kur'ân'ın cem edildiğini ortaya koyan bazı rivâyetlere yer veren Hûî, kimilerine göre bu rivâyetlerde geçen cem kelimesi ile ezberin kastedildiğini belirtmektedir. Bu görüşün delilsiz bir iddiaya dayandığını söyleyen Hûî, Hz. Peygamber döneminde Kur'ân ezberleyenlerin sayısının sayılamayacak kadar çok olduğunu, rivâyetlerde geçen dört veya altı sayılarıyla sınırlı olamayacağını öne sürmektedir. Diğer taraftan Hz. Peygamber vefat ettiği zaman râvînin Kur'ân ezberleyenlerin sayılarını tespit etmesi mümkün değildir. Ayrıca sahabenin bir kısmı da başka beldelede bulunuyordu. Dolayısıyla da bu iddia tamamen uydurma olup ilmi bir değer taşımamaktadır.⁴⁷

Hûî, Kur'ân'ın Hz. Peygamber döneminde bir araya getirildiğini şu ifadeleriyle delillendirmeye çalışmaktadır:

“Kur'ân'ın Hz. Peygamber zamanında cem edildiğine dair rivâyetlere rağmen, onun Ebubekir zamanında cem edildiği nasıl iddia edilebilir? Eğer Ebubekir zamanında cem edilmişse Ebubekir neden Ömer ve Zeyd'den Kur'ân'ı ince taşlardan, hurma dallarından ve insanların hafızalarından cem etmelerini istemiştir. Zeyd neden Kur'ân'ı Muaz b. Cebel ve Ubey b. Ka'b'dan almamıştır. Zira onlar hem Kur'ân'ı ezberleyenler arasında, hem de kendilerinden Kur'ân'ın alınabileceği kişiler arasında zikredilmişlerdir. Ayrıca Zeyd'in kendisi de hafız idi ve onun başkasına sormaya ya da Kur'ân'ı araştırmasına gerek yoktu.”⁴⁸

Hûî, Pek çok Kur'an âyetinin de Kur'ân'ın Hz. Peygamber döneminde cem edildiğini ortaya koyduğu kanaatindedir. Örneğin inkâr edenlerden ve müşriklerden Kur'ân'ın ve sûrelerin benzerlerinin getirilmesinin istenmesi, Kur'ân'ın ellerinde mevcut olduğunu göstermektedir. Diğer taraftan birçok âyette Kur'ân kelimesi yerine kitap kelimesi kullanılmaktadır. Hz. Peygamber de “size sakaleyni: Allah'ın kitabını ve itretimi (ehl-i beytimi) bırakıyorum” buyurmuştur. Bu durum Kur'ân'ın yazıldığını ve derlendiğini ortaya koymaktadır. Zira zihinlerde bir araya gelene, hurma dallarında ve düz beyaz taşlarda yazılana kitap denmez. Buralarda kayıtlı olana ancak mecâz yoluyla kitap denilebilir. Fakat karine olmadan da

⁴⁵ Musa Kâzım Yılmaz, “Şia'nın Kur'ân İlimleriyle İlgili Görüşleri”, Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu, İSAV, İstanbul 1993, s. 163-168.

⁴⁶ Hûî, el-Beyân, s. 239.

⁴⁷ Hûî, el-Beyân, s. 251.

⁴⁸ Hûî, el-Beyân, s. 252.

mecâza gidilemez. Kitap lafzı bir araya gelmiş bütünü ifade eder, bir araya gelmemiş olan yazılı şeylere kitap denemez.⁴⁹

Hûî'ye göre Kur'ân'ın Ebubekir döneminde cem edildiğini ortaya koyan rivâyetler akılla da çelişmektedir. Çünkü Kur'ân'ın bizatihi azameti, Hz. Peygamber'in onun ezberlenmesine ve okunmasına önem vermesi, Müslümanların ona büyük bir ihtimâm göstermesi Kur'ân'ın Hz. Peygamber zamanında cem edildiğini göstermektedir. Ona göre Kur'ân'a son derece büyük bir önem atfedilmesine rağmen cem edilmesinin Hz. Ebubekir dönemine kadar geciktirilmesinin bir anlamı yoktur.⁵⁰

Zeyd b. Sabit'e nisbet edilen "Hz. Peygamber döneminde Kur'ân'ı rikadan telif ederdik" sözünün de Kur'ân'ın Hz. Peygamber döneminde cem edildiğinin kesin delili olduğunu savunan Hûî, Kur'ân'ın peyderpey inip Hz. Peygamber'in inen her vahyi vahiy kâtiplerine yazdırmasını da bu deliller arasında saymaktadır. Dolayısıyla ona göre Kur'ân'ın Hz. Ebubekir döneminde cem edildiğini beyan eden haberler tevâtür şartını taşımamaktadırlar.⁵¹

Kur'ân'ın ispatı ancak mütevâtir haber ile olur. Bu yüzden Kur'ân'ın cem edilmesi zamanında iki şahit ile ispatı yeterli görüldüğünde, bu durum Kur'ân'ın haberi vâhid ile ispat edilmesi anlamına gelir. Hulasa, Kur'ân'ın halifeler döneminde bir araya getirildiği düşüncesi bir hayal ve kuruntudan ibaret olup bu iddia, kitap, sünnet, icma ve akla muhaliftir. İddiasını ispat etmek için Kur'ân'ın tahrîf edilmesini kabul etmek de akıl karı değildir.⁵²

5. Kur'ân'ın Zâhirî Anlamının Hüccet Değeri

Şîa'da Ahbarî ekole mensup âlimlere göre Kur'ân'ı anlamak Ehl-i Beyt imâm-larına özgüdür ve dolayısıyla da Kur'ân'ın zâhiri anlamı delil değildir. Esterebâdî, Hür el-Âmilî ve Muhammed Hüseyin el-Kereki gibi pek çok âlimin de benimsediği bu düşünceye göre manaları açık olan âyetlerin anlaşılmasında dahi imâm-ların görüşlerine başvurulması gerekir ve Kur'ân'dan şer'i hükümler çıkarılması konusunda aklın hiç bir değeri yoktur. Bununla beraber Feyzi Kâşânî ve Nimetullah el-Cezâirî gibi Ahbarî ekole mensup olup da Kur'ân'da muhkem olan âyetlerin zâhiri anlamıyla amel etmenin caiz ve hatta gerekli olduğunu savunanlar da vardır.⁵³

Hûî'ye göre هَٰذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ (Âlu İmrân, 3/138), فَإِنَّمَا يَسْرُونَ (Kamer, وَلَقَدْ يَسْرُونَ الْفُرْعَانَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُّدْكِرٍ (Duhân,44/58) ve بَلِّغْهُمْ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ

⁴⁹ Hûî, el-Beyân, s. 252.

⁵⁰ Hûî, el-Beyân, s. 253.

⁵¹ Hûî, el-Beyân, s. 254.

⁵² Hûî, el-Beyân, s. 256-257.

⁵³ Bk. Molla Muhsin Feyzi el-Kâşânî, Tefsîru's-Sâfi, Mektebetü's-Sadr, Tahran 1379/Rûmî, I, 29; Ateş, "İmâmîyye Şîası'nın Tefsir Anlayışı", s. 159; Uyar, Mazlum, Ahbârîlik, Ayışığı, İstanbul 2000, s. 250-255.

54/17) gibi daha pek çok âyet, âyetlerin zâhirî anlamından anlaşılan manaya itibar edilmesi gerektiğini ortaya koymaktadır.⁵⁴

Hız. Peygamber, Araplara Kur'ân'ın benzerini getirmeleri konusunda meydan okuduğuna göre Araplar Kur'ân'ın zâhirî anlamına itibar ediyorlardı. Şayet Kur'ân, elğâz (gizem, sır) türünden şeyler olsaydı onlarla muarazada bulunması anlamsız olurdu. Sakaleyn hadisinde geçen "التمسك بالكتاب" ifadesi kitabı kabul edip benimsemek ve içeriğiyle amel etmek olduğuna göre kitabın zâhirine itibar etmek gerekir. Haberlerin/rivâyetlerin kitaba arz edilmesini emreden rivâyetler, kitabın zâhirî anlamının delil olduğunu ortaya koymaktadırlar. Nitekim rivâyetlerin Kur'ân'a arz edilmesini ve kitapla çelişenlerin reddedilmesini ortaya koyan pek çok haber vardır. İmâmın şerî ve diğer hükümlerde Kur'ân ile istidlâlde bulunmaları da Kur'ân'ın zâhirî anlamının delil olduğunu göstermektedir.⁵⁵

Hûî, kimi âlimlerin Kur'ân'ın zâhirî anlamının delil olmadığını ve dolayısıyla da onun zâhirî anlamıyla amel edilemeyeceğini iddia ettiklerini belirtmektedir. Hûî, Kur'ân'ın zâhirî anlamının dikkate alınması gerektiği ortaya koyan bazı delilleri ve görüşleri şöyle değerlendirmektedir:

1. Kur'ân'ın anlamının kendisine hitap edilen kişilere has olduğunu ortaya koyan rivâyetler: İlgili rivâyetler Kur'ân'ın gerçek anlamının ancak kendisine hitap edilenler tarafından anlaşıldığını ortaya koymaktadır. Dolayısıyla da bu rivâyetler, Kur'ân'ı anlamının sadece masumlara özgü olduğunu beyan etmezler. Nitekim "ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا" *"Sonra Kitab'ı, kullarımız arasından seçtiklerimize verdik."* (Fâtır, 35/32) âyeti de bunu açık bir şekilde dile getirmektedir.
2. Re'y ile Tefsirin Nehyedilmesi: Kur'ân'ı rey ile tefsir edenlerden kastedilen imâmın görüşlerine başvurmaya imtina edenlerdir. Bu anlamda imâmın âm bir ifadeyi tahsis eden ya da mutlak bir ifadeyi takyîd eden görüşlerini dikkate almadan âm ve mutlak ifadeleri anlamaya çalışan kişi söz konusu rivâyetlerde rey ile tefsir eden kişiler arasında yer almış olur.
3. Kur'ân'ın Manalarındaki Kapalılık: Kur'ân'ın geçmiş ve geleceğin bilgisini barındırması ve bunları anlamının Ehl-i Beyt'e özgü olması, Arap dilini ve üsluplarını bilen birinin Kur'ân'ın zâhirî anlamlarını bilemeyeceği anlamına gelmez.
4. Kur'ân'da tahrîf olduğundan dolayı zâhirine itibar edilmez: Kur'ân'ın tahrîf edilmediğine dair bir çok delil olmakla birlikte, herhangi bir haberin doğruluğunun tespit edilmesi için Kur'ân'a arz edilmesini dile getiren rivâyetler dahi, Kur'ân'da tahrîf olmadığını ortaya koymaktadır. Faraza Kur'ân'da tahrîf olsa da bu rivâyetler, Kur'ân ile amel etmeyi vacip kılmaktadır. Dolayısıyla da

⁵⁴ Hûî, el-Beyân, s. 264.

⁵⁵ Hûî, el-Beyân, s. 264-265.

Kur'ân'ın zâhirî anlamıyla amel etmek gerekir. Çünkü Kur'ân şeriatın esasıdır ve eğer sünnet onunla çelişiyorsa sünneti reddetmek elzemdir.⁵⁶

6. Kur'ân'da Nesh

Şîî âlimler Kur'ân'da bazı âyetlerin nesh edildiğini kabul etmektedirler. Tusi ve Tabersi gibi âlimler, diğer iki nesh çeşidini de kabul ederken özellikle de modern dönemde Şîî âlimler sadece hükmün kaldırılması anlamındaki neshi kabul etmektedirler. Bu âlimler Ehl-i Sünnet ulemasının tilâveten neshin de Kur'ân'da vaki olduğunu kabul ettiklerini ve dolayısıyla da Kur'ân'ın tahrîf edildiği görüşünde olduklarını iddia etmektedirler.⁵⁷

Başta tefsir olmak üzere birçok kitapta mensûh olduğu iddia edilen pek çok âyet olduğunu ve Ebû Bekr en-Nahhâs'ın da *en-Nâsih vel'l-Mensûh* adlı kitabında nesh edilen âyet sayısının 138 olduğunu dile getiren Hûî, bu âyetler arasında ancak otuz altı tanesinde neshin vaki olup olmadığının tartışılabileceğini, diğerlerinde ise neshin söz konusu olamayacağını belirtmektedir. Sahabe ve tâbiûnun nesh kelimesini çokça kullandığını belirten Hûî'ye göre onlar çoğu kez tahsîs ve takyîd kelimesi yerine nesh kelimesini kullanmışlardır.⁵⁸

Hûî, Kur'ân'da neshin üç çeşidinden bahsedildiğini belirtmektedir:

1. Hükmün baki, tilâvetin mensûh olması: Neshin bu çeşidine recm âyeti örnek verilir. Bu âyetin Kur'ân'dan olduğu, sonradan tilâvetinin nesh edildiği; fakat hükmünün baki kaldığı iddia edilmektedir. Ne var ki tilâveten neshi kabul etmekle Kur'ân'ın tahrîf edildiğini iddia etmek aynı şeydir. Zira recm ile ilgili rivâyet âhad habere dayanmaktadır. Âhad haberin de Kur'ân'ın tespitinde herhangi bir değeri yoktur.⁵⁹

Müslümanlar Kur'ân'ın âhad haberle sabit olamayacağı gibi neshin de âhad haber ile sabit olamayacağı konusunda icma etmişlerdir. Bununla beraber önemli meselelerin insanlar arasında şüyu bulması adettendir. Dolayısıyla da böyle önemli bir haberin başkaları tarafından değil de sadece rivâyet eden tarafından bilinmesi râvînin yalancı olmasına ya da hata yapmasına delildir. Ömer recm âyetini getirip Kur'ân'dan olduğunu söylemiş ve hiçbir Müslüman bunu kabul etmeyip mushafa kaydetmemiştir. Daha sonra gelenler de bu âyetin hükmünün baki, metnin mensûh olduğu zannına kapılmışlardır.⁶⁰

⁵⁶ Bk. Hûî, el-Beyân, s. 267-273.

⁵⁷ Bkz. Tûsî, et-Tibyân, I, 13, 393-394; Ebû Ali el-Fadl b. Hasan et-Tabersî, Mecmeu'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân, Dâru'l-Ulûm, Beyrut 2005, I, 248; Muhammed Cevâd Muğniyye, et-Tefsîru'l-Kâşif, Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, 2007, I, 169-170; Musa Kâzım Yılmaz, "Şîa'nın Kur'ân ilimleriyle İlgili Görüşleri", Milletlerarası Tarih ve Günümüzde Şîilik Sempozyumu, İSAV, İstanbul 1993, s. 168.

⁵⁸ Hûî, el-Beyân, s. 277.

⁵⁹ Hûî, el-Beyân, s. 285.

⁶⁰ Hûî, el-Beyân, s. 285.

2. Hem hükmün hem de tilâvetin mensûh olması: Neshin bu çeşidine de Hz. Aişe'den nakledilen on emzirmeyle alakalı rivâyet örnek verilir. Esasen neshin bu çeşidinin ilk çeşidinden farkı yoktur.⁶¹
3. Tilâvetin baki hükmün mensûh olması: Neshin bu çeşidi âlimler arasında meşhur olup bu konuda pek çok önemli âlim müstakil eserler kaleme almıştır. Muhakkik bazı muteahhirûn âlimler Kur'ân'da nesh olmayacağını iddia etmişlerdir. Ancak âlimler İslam'ın başlangıcında geçerli olan bazı hükümlerin daha sonra nesh edildiği konusunda fikir birliğine varmışlardır.⁶²

Bu kabilden olan nesh çeşidinin Kur'ân'da vaki olduğunu kabul eden Hûî, bu neshin üç şeklinden bahsetmektedir:

1. Kur'ân hükmünün mütevâtir sünnet ve içinde masumun yer aldığı icma ile nesh edilmesi: Böyle bir nesh şekli akılla ve nakille çelişmez. Naslarda buna dair bir durum varsa buna uymak gerekir.
2. Kur'ân hükmünün başka bir âyet ile nesh edilmesi: Daha sonra inen âyetin daha önce inen âyetin hükmünü kaldırmaya mebni olması durumunda böyle bir nesihten söz edilebilir. Bu nesh çeşidinde de her hangi problem söz konusu değildir. Mesela necvâ âyeti buna örnek verilebilir.
3. Kur'ân'ın hükmünün başka bir âyet ile nesh edilmesi: Daha önce inen âyet daha sonra inen âyetin hükmünü kaldırmaya mebni olmayan durumlarda böyle bir nesihten söz edilebilir. Burada sırf âyetler arasında zâhirî bir çelişki söz konusu olduğundan neshe gidilir. Ancak böyle bir nesh şekli Kur'ân'da vaki değildir. Zira أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا (Nisâ, 4/82) âyeti, böyle bir nesh çeşidinin olmadığına açık bir delildir. Bununla beraber pek çok âlim bazı âyetler üzerinde gereği kadar düşünmeden âyetler arasında çelişki olduğu zannına kapılmışlardır. Dolayısıyla da sonradan inen âyetin öncekini nesh ettiğini iddia etmişlerdir. Öyle ki tahsis amaçlı inen bir âyetin umûm olarak gelen âyeti, takyîd ifade eden bir âyetin mutlâk ifade ile gelen bir âyeti nesh ettiğine kail olmuşlardır.⁶³

Neshin aklen ve naklen mümkün olduğunu söyleyen Hûî, neshin yüce Allah'ın bilgisizliğini gerektirmediğini belirtmektedir. Zira yüce Allah sonsuz ilmi ile en başından beri nesh edilen hükmün sürekli değil de geçici olduğunu biliyordu.⁶⁴

Hûî, mensûh olduğu kabul edilen otuz altı âyeti ele alıp bunların esasen mensûh olmadıklarını ortaya koymaktadır. Örneğin, çoğu âlimin لَا يَنْكِحُ إِلَّا الزَّانِي لَا يَنْكِحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ وَحَرَّمَ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ (Nûr, 24/3)

⁶¹ Hûî, el-Beyân, s. 285-286.

⁶² Hûî, el-Beyân, s. 286.

⁶³ Hûî, el-Beyân, s. 286-287.

⁶⁴ Hûî, el-Beyân, s. 279-280.

âyetinin وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَىٰ مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَأَمَّا بَيْنَكُمْ أَنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِيَهُمُ اللَّهُ مِنْ نَفْسِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ (Nûr, 24/32) âyetiyle nesh edildiğini belirten Hûî, esasen âyetler arasında neshin cereyan etmediğini şu ifadelerle dile getirmektedir: İlk âyetin mensûh kabul edilmesi, âyette geçen nikah kelimesinin evlilik anlamında olmasıyla ancak mümkün olur. Halbuki Âyetteki nikah kelimesinin evlilik anlamında olduğunu ıspat eden bir delil yoktur. Diğer taraftan bu âyette nikah kelimesinin evlilik anlamına alınması, zinâ eden bir Müslüman erkeğin müşrik bir bayanla; zinâ eden bir Müslüman kadının müşrik bir erkekle evliliğini gerektirir. Bu da Kur'ân'ın zâhîrî anlamına aykırıdır. Dolayısıyla bu âyetteki nikah kelimesinden kasıt cinsel ilişkidir. Âyetteki ifade ihbârî bir tarzda olup, zinânın çirkin bir iş olduğunu ortaya koymak üzere vârid olmuştur. Bu sebeple âyet ile kastedilen aslında şudur: Zinâkâr bir erkek ancak zinâkâr bir bayan ile ya da daha aşağılık olan müşrik bayanla zinâ eder. Aynı şekilde zinâkâr bir bayan da zinâkâr bir erkekle ya da ondan daha aşağılık olan müşrik erkekle zinâ eder. Mümin ise bu durumdan imtina eder. Çünkü zinâ haram kılınmıştır, mümin olan da kendisine haram kılınan bir eylemi yapmaktan sakınır.⁶⁵

Bazılarının “Eğer *وَإِنْ جَحَحُوا لِّلْسَلَامِ فَاجْتَنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ*” (Enfâl, 8/61) âyetinin, seyf âyetiyle⁶⁶ nesh edildiğini iddia eden Hûî, bu âyetin muhkem olup mensûh olamayacağını şöyle açıklamaktadır: 1. Seyf âyeti yalnızca müşriklere özgü bir durumdan söz etmektedir. Bu sebeple Tevbe sûresi hicri 9. yılda inmesine rağmen Hz. Peygamber, hicri 9. yılda Necrân Hristiyanlarıyla anlaşma yapmıştır. 2. Müşriklerle savaşıp sulh yapmamak, Müslümanların güç ve istidadiyla kayıtlı bir durumdur. Hudeybiye günü Hz. Peygamber'in de yaptığı üzere Müslümanların düşmanlarına galip gelecek bir yeterlilikte olmadıklarında müşriklerle anlaşma yapmalarında bir sakınca yoktur. Savaş emrinin Müslümanların güçlü olmalarıyla kayıtlı olduğunu وَاللَّهُ وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ (47/35) âyeti de göstermektedir.⁶⁷

Görülebildiği kadarıyla Hûî, sadece necvâ âyetinde neshin cereyan ettiğini kabul etmektedir. Hûî, *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَيْكُمْ صَدَقَةٌ*, “Ey iman edenler! Peygamberle özel görüşme yapmak istediğiniz zaman, bu görüşmenizden önce bir sadaka verin. Sizin için en iyi ve en nezih davranış budur. Şayet bulamazsanız, bilin ki Allah çok bağışlayıcıdır, çok merhametlidir.” (Mücadele, 58/12) âyetinin, sonrasında gelen

⁶⁵ Hûî, el-Beyân, s. 363.

⁶⁶ Seyf âyeti ile kastedilen Tevbe sûresinin beşinci âyetidir. Bazı müfessirlere göre bu âyet, Hz. Peygamber'in müşriklere karşı sabırlı, hoşgörülü ve affedicisi emreden ayetleri neshetmiştir. (Detaylı bilgi için bkz. Hikmet Akdemir, “Sejf Âyetiyle Mensûh Olduğu İddia Edilen Âyetler Üzerine Bir İnceleme”, HÜİFD, Urfa 2008, yıl: 13, sayı: 20, s. 7-23.)

⁶⁷ Hûî, el-Beyân, s. 353.

âyet ile nesh edildiğini ve bu âyet ile yalnızca Hz. Ali'nin amel ettiğini ifade eden rivâyetlere yer verdikten sonra şöyle bir değerlendirmede bulunmaktadır: İkinci âyet, Hz. Ali dışında diğer bütün Müslümanların mala tamah göstermelerinden Hz. Peygamber ile baş başa konuşmaktan yüz çevirdiklerini göstermektedir. Müslümanların Hz. Peygamber ile baş başa görüşmemeleri onların menfaatlerine engel oluyor ve pek çok faydadan mahrum kalmalarına neden oluyordu. Dolayısıyla da yüce Allah, Hz. Peygamber ile özel görüşmeden önce sadaka verme mecburiyetini kaldırdı. İşte burada ilk âyetin nesh edildiğini söylemekten başka çaremiz yoktur. Sözüň özü ilk âyetle konulan hüküm ikinci âyetle kaldırılmıştır. İkinci inen âyet ilk inen âyetteki hükmün süresinin bittiğini ortaya koymaktadır. Ayrıca ikinci âyet birinci âyeti tahsis etmemekte, son inen hükmün tüm zaman ve şartlarda geçerli olduğunu ortaya koymaktadır.⁶⁸

Sonuç

el-Beyân adlı eserinde, Hûî'nin Kur'ân'a dair meselelerde bütünüyle Şîa'nın delillerini daha güçlü gördüğü ve bu yüzden de Şîa'nın görüşünü tercih ettiği açık bir şekilde görülmektedir. Elbette ki Ehl-i Sünnet âlimleri tarafından da Hûî'nin savunduğu görüşler çeşitli yönleriyle eleştirilmiştir. Maksudı aşmamak ve mevzuu uzatmamak adına, bu bildiride Hûî'nin Kur'ân ile ilgili görüşleri serdedilmiş, olumlu ya da olumsuz açıdan eleştiriye tabi tutulmamıştır. Ancak Hûî'nin Kur'ân'a dair görüşleri ana hatlarıyla şöyle değerlendirilebilir:

Kırâat-ı seb'anın Kur'ân'ın aslı olmadığını ve tevâtüre dayanmadığını iddia eden Hûî, kırâat-ı seb'ayı reddetmenin bir sakıncasının olmadığını belirtmektedir. Ancak onun, imâmlar zamanında bilinen ve okunan bir kırâatin sahîh olup namazda okunabileceğini öne sürmesi mezhebî taassubunun bir tezahürü olsa gerektir.

Yedi harfin mahiyetine ilişkin bazı kuvvetli görüşler olsa da bu görüşler yedi harfin mahiyetini açık bir şekilde ortaya koymaktan uzaktır. Yedi harf ile ilgili öne sürülen görüşlerin tutarlı-tutsarsız, isabetli-isabetsiz olması bir yana, böyle bir okuma ruhsatının son arzada ya da Hz. Osman döneminde kaldırıldığına dair kesin bir delil de yoktur. Bu ruhsatın kaldırılmaması durumunda ise Kur'ân'ı okumada kolaylığı ifade eden bir olgu olan yedi harfin ümmete kolaylık mı zorluk mu, rahmet mi zahmet mi olduğu da tartışmalıdır. Ancak Hûî'nin bu konudaki hareket noktası da imâmlardan nakledilen haberlerdir. Esasen o, bu konudaki tezini "Kur'ân tek bir harf üzere, bir olan Allah tarafından indirilmiştir" rivâyetini doğrulamak üzerine geliştirmiştir. Hûî, yedi harf ile ilgili farklı görüşleri birbirinden bağımsız olarak ele alıp değerlendirmiştir. Ancak yedi harf ile ilgili ileri sürülen farklı görüşler birbirinden bağımsız değerlendirilmemiştir. Mesela yedi harf ile, lehçe farklılıkları kastedildiği gibi eşanlamlı kelimeler de kastedilebilir. Bu

⁶⁸ Hûî, *el-Beyân*, s. 374-380.

durumda Hu'nin yedi harfin mahiyetine dair getirmiş olduğu eleştirilerin çoğu geçersiz olmaktadır.

Pek çok Şîî âlim gibi Kur'ân'da tahrîf olmadığını, günümüzdeki Kur'an'ın Hz. Osman döneminde istinsâh edilen Kur'ân ile aynı olduğunu öne süren Hûî, tilâveten nesh anlayışını Kur'ân'ın tahrîf edilmesiyle eşdeğer görmektedir. Hûî'ye göre tilâveten neshi kabul ettiklerinden esasen Ehl-i Sünnet tahrîf düşüncesini savunmaktadır. Tilâveten neshin vaki olup olmaması bir yana, âyet olduğu iddia edilen bir ibarenin Kur'ân âyeti olmadığı için mushafa kaydedilmediğini ifade eden rivâyeti tahrîf ile ilişkilendirmek, imâmlarla ilgili bazı âyetlerin mushafa eklenmediğini ifade eden rivâyetleri ise tevil etmek de mezhebî önyargıdan kaynaklanmış olmalıdır.

Hûî, Kur'ân ve sünnette kitap kelimesinin kullanılması, Hz. Peygamber ve sahabenin Kur'ân'ı ezberlemeye ve okumaya önem vermesi, Hz. Peygamber'in Kur'ân'ı vahiy kâtiplerine yazdırması gibi durumları Kur'ân'ın Hz. Peygamber döneminde derlendiğine dair deliller olarak kabul etmektedir. Ancak bunların Kur'ân'ın Hz. Peygamber döneminde toplandığına dair doğrudan deliller olduğu söylenemez.

Hûî, Kur'ân'ın zâhirî anlamının delil oluşunu kabul etmekle beraber, Kur'ân'ın gerçek anlamlarının ancak Peygamber ve imâmlar tarafından anlaşılabileceğini savunmaktadır. Zira ona göre Kur'ân geçmiş ve gelecek zamanın bütün bilgilerini barındırmakta ve bunları anlamak da Ehl-i Beyt'e özgüdür. Dolayısıyla da Kur'ân'ı anlamada Ehl-i Beyt'in görüşlerine başvurmanın zorunlu olduğunu ve ancak bu şekilde zâhirî anlamın doğru tespit edilebileceğini savunmaktadır.

Kur'ân âyetleri arasında sadece hükmen neshin gerçekleşebileceğini ve âyetlerin mütevâtir sünnet ve aralarında imâmın da bulunduğu icma ile de nesh edilebileceğini öne süren Hûî, Kur'ân'da nesh edilen âyetlerin mevcut olduğunu kabul etmekte, ancak necvâ âyeti dışında nesh edildiği öne sürülen âyetlerin esasen muhkem âyetler olup hükümlerinin geçerli olduğunu savunmaktadır. Ona göre sırf âyetler arasında zâhirî bir çelişkiden dolayı neshin cereyan ettiği söylenemez. Zira böyle bir nesh çeşidi makbul değildir. Ona göre âyetler arasında neshin gerçekleşmesi için nâsih olan âyette, mensûh olan âyetin hükmünün kaldırıldığına dair açık bir ifadenin olması gerekmektedir.

Sonuç olarak *el-Beyân* adlı eserindeki görüşlerinden yola çıkarak Hu'nin Kur'ân'ı anlamadaki ana kriterinin rivâyetler olduğu kolaylıkla söylenebilir. Zira onun, her konudaki düşüncesini desteklemek için masum imâmlardan nakledilen rivâyetlere başvurduğu açık bir şekilde görülmektedir.

KAYNAKÇA

- Akdemir, Hikmet, “Seyf Âyetiyle Mensûh Olduğu İddia Edilen Âyetler Üzerine Bir İnceleme”, *HÜİFD*, Urfa 2008, yıl: 13, sayı: 20.
- Ateş, Süleyman, “İmâmiyye Şiası’nın Tefsir Anlayışı”, *AÜİFD*, Ankara 1975, sayı: 20.
- Demirci, Muhsin, *Tefsir Usûlü*, İFAV, İstanbul 2013.
- el-Fadlî, Abdülhâdî, *Usûlü’l-Hadîs*, Müessesetü Ümmi’l-Kurâ, Beyrut 1421/h.
- Fatiş, Emrullah “İmâmiyye Şiası’nda ve Zâhirîler’de Dinî Deliller”, *Hikmet Yurdu, Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, 2013, yıl: 6, cilt: 6, sayı: 12.
- Habibov, Aslan, *İlk Dönem Şîî Tefsir Anlayışı* (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi SBE, Ankara 2007.
- el-Hûî, Ebû’l-Kâsım, *el-Beyân fî Tefsîri’l-Kur’ân*, Envârul-Hüdâ, Kum 1981.
- Karaman, Hayrettin, “Şîa’da Fıkah Usûlü ve Şer’î Deliller”, *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şîîlik Sempozyumu*, İSAV, İstanbul 1993.
- Karataş, Şaban, *Şîa’da ve Ehl-i Sünnet’te Kur’ân Tasavvuru*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2013.
- el-Kâşânî, Molla Muhsin Feyzi, *Tefsîru’s-Sâfi*, Mektebetü’s-Sadr, Tahran 1379/Rûmî.
- Koç, Mehmet Akif vd., *Tefsir El Kitabı*, Grafiker Yayınları, Ankara 2015.
- Muğniyye, Muhammed Cevâd, *et-Tefsîru’l-Kâşif*, Dâru’l-Kitâbi’l-İslâmî, 2007.
- Öztürk, Mustafa, *Tefsirde Ehl-i Sünnet ve Şîa Polemikleri*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2015.
- Sofuoğlu, Cemal, “Şîa’nın Sahabiler Hakkındaki Bazı Görüşleri”, *AÜİFD* Ankara, cilt: 24.
- et-Tabersî, Ebû Ali el-Fadl b. Hasan, *Mecmeu’l-Beyân fî Tefsîri’l-Kur’ân*, Dâru’l-Ulûm, Beyrut 2005.
- Toprak, Mehmet “Hûî, Ebu’l-Kâsım”, *DİA*, İstanbul 2012, XVIII.
- et-Tûsî, Ebû Ca’fer Muhammed b. el-Hasan, *et-Tibyân fî Ulûmi’l-Kur’ân*, Dâru İhyâi’t-Türâs ve’l-Arabî, Beyrut trs.
- Uyar, Mazlum, *Ahbârîlik*, Ayışığı, İstanbul 2000.
- Yılmaz, Musa Kâzım, “Şîa’nın Kur’ân İlimleriyle İlgili Görüşleri”, *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şîîlik Sempozyumu*, İSAV, İstanbul 1993.

İSLÂM MEDENİYETİNE KATKISI BAKIMINDAN BİR KELÂMCİ OLARAK ŞEHRİSTÂNÎ

Halil ÖZTÜRK

Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/halil.ozturk@bozok.edu.tr

Giriş

İslam medeniyeti temelinde tevhidi barındıran dini karaktere sahip bir medeniyettir. Bu medeniyetin inşasının mimarı, ırkları Arap, Türk, Acem de olsa aynı inanç esaslarına gönül verip bağlanma yönünden birliktelik sağlayan Müslüman toplumlardır. Müslüman toplumlar kültürel anlamda farklılıkları bünyesinde barındırmasına rağmen İslam ile ortak inanç etrafında bir medeniyet oluşturmayı başarmışlardır.¹ İslâm medeniyeti, tarihin belli bir döneminde –VII. Asırdan başlayıp XIII. asra kadar- dünya medeniyeti denilince akla kendisinin geldiği bir medeniyettir. Öyle ki günümüz batı medeniyetinin oluşmasına da en büyük katkıyı sağlamıştır. İslam medeniyeti ortaya koyduğu eserler, taşıdığı manevi değerler, düşünce boyutunda ürettiği fikirler ve maddi ilerlemelerle farklı milletlerden insanları aynı inanç etrafında bir araya getirmiştir.²

İslam medeniyetini, hedefine insanı alması bakımından insan medeniyeti, toplumsal açıdan maddi anlamda oluşturduğu eserler bakımından vakıf medeniyeti gibi nitelemelerle ifade etmek mümkündür. Ama sadece bu kadarla tarif etmek mümkün değildir. Bunlardan daha önce akla gelebilecek olanı ise bir bilgi ve bilim medeniyeti olmasıdır. 610 yılında insanlığa yeniden ve eskimez olarak

¹ W. Barthold-Fuad Köprülü, İslâm Medeniyeti Tarihi, 6. Baskı (Ankara: DİB Yayınları, 1984), 3. Kültür ile medeniyet arasındaki ilişkiyi ve farklılığını Ziya Gökalp şöyle ifade eder: "Kültür, bir milletin dini, ahlaki, hukuki, sanatsal, dilsel, iktisadi ve bilimsel hayatlarının uyumlu bir toplamından ibaretir. Medeniyet ise, aynı gelişmişlik düzeyine ulaşmış birçok milletin anlayış, yaşayış ve davranışlarının toplamıdır.". bk. Ziya Gökalp, Türkçülüğün Esasları, haz. Yasemin Akbaş (İstanbul: Eflatun Yayıncılık, 2004), 39. Kültür ve medeniyet arasındaki farkların neler olduğu hakkında detaylı bk. İbrahim Kafesoğlu, Türk Milli Kültürü (İstanbul: Ötüken Yayınları, 1998), 15-17.

² Ziya Kazıcı, İslâm Medeniyeti ve Müesseseleri Tarihi, 7. Baskı (İstanbul: İFAV Yayınları, 2009), 26.

ilahi hitabın okuma, anlama, düşünme, fikir üretme noktasından başladığını görmekteyiz. Vahyin ilk muhatabı olan sahabe nesli okuma, anlama ve tefekkür noktasında gayret göstermiştir. İslâm'ın ilk yıllarında Kur'an ve peygamber merkezli bir bilgi faaliyeti ortaya konulmuştur. Daha sonraki süreçlerde de Müslümanlar dünyanın varlığı, insanın varoluş amacı, ölümden sonraki hayatın varlığını anlamlandırma, yüce yaratıcının varlığının ispat edilmesi gibi konular üzerinde düşünce üretmişlerdir.

İslâm medeniyetinin ilk vahiyle birlikte (610) başlayan ve Emevî devletinin yıkılışına kadar (750) devam eden süreç doğuş aşamasını, VIII. Yüzyıldan XVIII. Yüzyıla kadar olan süreç gelişme ve yükselme dönemini, XVIII. Yüzyıldan günümüze kadar olan süreç ise duraklama dönemini oluşturur.³

Temelinde bilgi olan medeniyette bilginin değer olarak ortaya çıkması kaçınılmaz olarak bir süreci gerektirmiştir. Çünkü bilgi geleneği oluşturabilmek kolay değildir.⁴ Bilim geleneğinin oluşması bilim dallarının çeşitliliğini gerektirir. İslam bilim geleneğinde insan ve toplum bilimleri, tabiat bilimleri ve din bilimleri gibi çeşitlilik kendisini göstermektedir. Müslümanlar bu bilim dallarının tamamında çalışmalar yapmış, eserler ortaya koymuşlardır. Din bilimleri alanının önemli bir alanını kelim oluşturmaktadır. Kelam ele aldığı konular itibariyle ilimler arasında 'eşrefü'l-ulûm' olarak nitelenmiştir.⁵

II./XIII. Asırdan itibaren İslam toplumunda fikri planda birtakım gruplaşmaların ortaya çıkmasıyla beraber tartışılan meselelerin ilgili olduğu kelam, hadis, fıkıh gibi dallar da oluşmaya başlamıştır. Özellikle inanç alanındaki kader, büyük günah, sıfatlarla ilgili tartışmalar kelam ilminin Mu'tezile eliyle meydana gelmesini sağlamıştır. Bunu sünî ve şîî oluşumlar takip etmiştir.⁶ İtikâdî alandaki bu tartışma ve gelişmelerin ötesinde filozoflar vasıtasıyla felsefi düşünceler, sûfler eliyle de tasavvufi fikirler gün yüzüne çıkmıştır.⁷

Âlimlerce İslâm düşüncesi özellikle inanç ve düşünce alanında tartışılan konuların önemine binaen mütekaddimîn, müteahhîrîn gibi dönemlere ayrılmıştır.⁸

³ Mustafa Necati Barış, "İslâm Medeniyetinin Gelişme ve Yayılma Evreleri", İslâm Medeniyeti Tarihi El Kitabı, ed. Eyüp Baş (Ankara: Grafiker Yayınları, 2017), 85-97.

⁴ İslam medeniyetinde bilimsel bir sürecin oluşabilmesi için dünya görüşü, sorunlar, disiplinleşme ve isimlendirme aşaması gibi süreçler geçilerek medeniyet haline dönüş gerçekleşmiştir. Bk. Alparslan Açıkgöç, İslâm Medeniyetinde Bilgi ve Bilim (İstanbul: İSAM Yayınları, 2006), 27-38.

⁵ Seyyid Şerif Cürcânî, Şerhu'l-mevâkıf: Mevakıf Şerhi, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 1: 148-149; Ömer Nasuhi Bilmen, Muvazzah İlmi Kelam, sad. Mehmet Talu ve dğr. , (İstanbul: Tereke Yayınevi, 2007), 17.

⁶ İrfan Abdülhamid, İslâm'da İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları, trc. Mustafa Saim Yeprem (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 79.

⁷ Şerafeddin Gölçük-Süleyman Toprak, Kelâm, 4. Baskı (Konya: Tekin Kitabevi, 1998), 61.

⁸ Kelam ilminin mütekaddimîn ve müteahhîrîn olarak öncekilerin ve sonrakilerin yolu şeklinde dönemlere ayrılması İbn Haldun (ö.808/1405) ile başlamaktadır. Bu konuda detaylı bilgi için bk. İbn Haldûn, Mukaddime, yay. haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları, 2009), 2: 831-832.

Mütekaddimîn dönemde dini ilkeler nas temelli olarak ele alınıp mantık ve felsefeye fazla yer verilmezken müteahhirîn dönemde mantık ve felsefe dini ilkelerin anlaşılması ve ispatında önemli bir araç olmuştur. Önceki dönemi sonrakinden ayıran kişinin Ebû Hâmid el-Gazzâlî (ö. 505/1111) olduğu kabul edilmektedir.⁹ Gazzâlî İslâm düşünce geleneğinde olduğu gibi Eş'arî kelimasında da önemli bir şahsiyettir. Kendisinden sonra bu gelenek içerisinde yerini alan ise Abdülkerîm eş-Şehristânî' dir (ö. 548/1153).

Şehristânî, İslâm âleminin ortaçağ tarihi döneminde (VI/XII) yetiştirdiği çok yönlü âlimlerinden birisidir. O'nu daha iyi tanıyabilmek için hayatından, ilmi seyahatlerinden kısaca bahsetmek yerinde olacaktır.

1. Şehristânî'nin Hayatı ve İlmî Kişiliği

Şehristânî, Horasan'ın Şehristân isimli şehrinde 467-469/1074-1076 tarihinde doğdu.¹⁰ Eğitim hayatına memleketinde alet ilimleri olan mantık, matematik, Arap dili okuyarak başladı daha sonra dönemin ilim merkezleri olan Nişabur'da fıkıh, usul-ü fıkıh, hadis, kalam, felsefe okudu.¹¹ Harizm'de tasavvuf ve ahlak ilimlerini öğrendi.¹² Cürcân, Hicaz bölgesi, Tirmiz, Bağdat, Horasan şehirlerinde ilim elde etti. Harizm ve Bağdat Nizamiye medreselerinde hocalık yaptı.¹³ Horasan'da on yıldan fazla kaldı. Burada Büyük Selçuklu devletinin son büyük hükümdarı Sultan Sencer'in (ö. 552/1157) sırdaşı olacak kadar güvenini kazandı ve yakınında bulundu.¹⁴

Hocaları mezhebi mensubiyeti açısından fıkhîta Şafii kelimada ise Eş'arî'dir. Kaynaklar dört tanesinin üzerinde ittifak etmektedir. Bunlar Ali b. Ahmed

⁹ Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi Giriş* (İstanbul: Damla Yayınevi, 2010), 27; M. Said Özervarlı, *Kelâm-da Yenilik Arayışları* (İstanbul: İSAM Yayınları, 1988), 13.

¹⁰ Şemseddin b. Osman ez-Zehabî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhir ve'l-a'lâm*, thk. Ömer Abdusselam Tedmûrî (Beyrut: Dâru'l-Kitabî'l-Arabi, 1995), 36: 328; Halil b. Selahaddin es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, haz. Sven Dederling (y.y.:by., 1974), 2: 278; Şemseddin Ahmed b. İbn Hallikan, *Vefeyâtü'l-a'yân ve ebnâu ebnâi'z-zaman*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Sâdır, 1978), 4: 274; Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyetü'l-ârifin esmâü'l-müellifin ve âsâru'l-müellifin* (İstanbul: MEB Yayınları, 1951), 2: 91. Horasan bölgesinin tarihsel süreçte elde ettiği önem ve merkezleri hakkında bilgi için bk. İsmail Pırlanta, "Büyük Selçukluların Horasan'da Dini ve Sosyal Yaşam Üzerindeki Bazı Uygulamaları ve Bunların Halka Yansımaları", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/2 (Sivas 2012), 689-719.

¹¹ Abdülkerim es-Sem'ânî, *et-Tahbîr fi mu'cemi'l-kebîr*, thk. Münire Naci Salim (Bağdat: Matbaatü'l-İrşad, 1975), 2: 161; Yakut el-Hamevî, *Mu'cemü'l-buldân*, thk. Ferid Abdülaziz el-Cündî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-ilmiyye, 1990), 3: 428; Takiyyüddin İbn Salah, *Tabakatü'l-fukahai's-şafiiyye*, thk. Muhyiddin Ali Necib (Beyrut: by., 1992), 1:212-213.

¹² Muhammed Tavit et-Tancı, "Şehristânî", *Milli Eğitim Bakanlığı İslâm Ansiklopedisi*, 2. Baskı (İstanbul: MEB Yayınevi, 1979), 11: 393.

¹³ Ebu'l-Hasan Ali Beyhakî, *Tetimetü sivani'l-hikme* (Beyrut: by., 1994), 119; Yusuf Ziya Yörükân, "Şehristânî", *Dârülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 3/1 (İstanbul 1926), 265; M. Asad Talas, *Nizamiye Medresesi ve İslâm'da Eğitim-Öğretim*, çev. Sadık Cihan (Samsun: Etüt Yayınları, 2000), 86.

¹⁴ Beyhakî, *Tetimetü sivani'l-hikme*, 120.

el-Medinî (ö.494/1100), Ahmed el-Havâfi (ö. 500/1106), Selman b. Nasır el-Ensârî (ö. 512/1118) ve Ebû Nasr el-Kuşeyrî'dir (ö. 514/1120).¹⁵ Şehristânî üzerinde en fazla tesir bırakan ise Selman b. Nasır el-Ensârî'dir.¹⁶ Ayrıca tefsir ilminde yetişmesinde de hocasının katkısının büyük olduğunu belirtir.¹⁷ Şehristânî'nin yetiştirdiği öğrencileri Abdülkerîm es-Sem'ânî (ö. 562/1166) ve Mucuriddîn el-Bağdâdî'dir (ö. 592/1196).¹⁸

Şehristânî ömrünün son yıllarını geçirmek üzere memleketi Şehristân'a dönmüş ve Şaban ayının sonunda 548/1153 tarihinde vefat etmiştir.¹⁹

Büyük Selçuklu (1040-1308) ve Harizmşahların (1097-1231) egemen olduğu coğrafyada hayatı geçen Şehristânî'nin evliliği ve çocukları hakkında kaynaklarda herhangi bir bilgiye rastlanılmamaktadır. Hayatının neredeyse tamamını gurbette geçiren bir şahsiyet olması sebebiyle bulunduğu ilim merkezlerinden azami derecede faydalandığını meydana getirdiği eserlerin çeşitliliği, muhtevası ve günümüzde başvuru kaynakları arasında olması göstermektedir.

2. Eserleriyle İslâm Medeniyetine Katkısı

Şehristânî'den bahseden kaynaklarda eserlerinin tam sayısı ile ilgili bir bilgi elde etmek mümkün değildir. Birden kırka kadar eserinin olduğu bilgisi kayıtlarda geçmektedir. Zekerîyya b. Mahmud el-Kazvîni (ö. 682/1283) sadece *el-Milel ve'n-nihal*'den bahsederken²⁰, Bağdatlı İsmail Paşa (ö. 1920) kırk tane eserinin olduğu kaydını düşer.²¹ Tabakât ve terâcim kitapları da Bağdatlı İsmail Paşa'yı haklı çıkarırcasına kırk civarında eserin olduğu bilgisini verir. Ancak bu eserlerden bize kadar ulaşanlar *el-Milel ve'n-nihal*, *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-keîâm*, *Musâraatü'l-felâsife ve Mefâtihu'l-esrâr ve mesâbîhu'l-ebâr*'dır. Birkaç sayfadan oluşan *Meclisü'l-halk ve'l-emr Mefâtihu'l-esrâr*'ın, *Mes'ele fî isbâtı cevheri'l-ferd* adlı risalesi de *Nihâyetü'l-ikdâm*'ın içerisinde ekler kısmında bulunmaktadır. Ayrıca *Risale fî i'tirâzât eş-Şehristânî alâ kelâmı İbn Sînâ* ve *Risâle fî ilmi ilâhî* adlı iki eserin de mevcut olduğu bilgisi bulunmaktadır.²² Biz burada İslâm medeniyetine bilgi yönünden katkısını elimize ulaşan bu dört eseri üzerinden ele alacağız.

¹⁵ Sem'ânî, et-Tahbîr, 2: 162; Hamevî, Mu'cemü'l-buldân, 3: 428; İbn Hallikan, Vefeyâtü'l-a'yân, 4: 273.

¹⁶ Şehristânî, Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-keîâm, thk Ahmed Ferid el-Mezdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004), 28.

¹⁷ Şehristânî, Mefâtihu'l-esrâr ve mesâbîhu'l-ebâr, thk. Muhammed Ali Azerşeb (Tahran: Miras-ı Mektub, 2008), 1: 5.

¹⁸ Sem'ânî, et-Tahbîr, 2: 166; Hamevî, Mu'cemü'l-buldân, 3: 428; İbn Hallikan, Vefeyâtü'l-a'yân, 4: 273; Mehmed Efendioğlu, "Sem'ânî, Abdülkerim b. Muhammed", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 36: 461.

¹⁹ Sem'ânî, et-Tahbîr, 2: 162; Beyhakî, Tetimmetü sivani'l-hikme, 120.

²⁰ Zekerîyya b. Mahmud el-Kazvîni, Asâru'l-bilâd ve ahbâru'l-ibâd (Beyrut: Daru Sadr, ts.), 398.

²¹ Bağdatlı İsmâil Paşa, Hediyyetü'l-ârifin, 2: 91.

²² Ahmed Mahmud Subhi bu iki eserin Tahran Meclis-i Şûra Kütüphanesi'nde mahtut olarak kayıtlı

2.1.el-Milel ve'n-nihal:

Dinler, mezhepler ve felsefi sistemlerle ilgili Şehristânî'nin Horasan'da iken yazıp Büyük Selçuklu Sultanı Sencer'in veziri Muzaffer el-Mervezî'ye (ö.530/1135) ithaf ettiği ilk eseridir.²³ *el-Milel*'i önemli kılan birtakım özellikleri vardır. Bunların başında yazarın din, mezhep veya felsefecilerin görüşlerini aktarırken tarafsız olmaya gayret göstermesidir. Şehristânî'den önce bu konularda eser yazan âlimler olmasına rağmen çoğunluğu kendi mezhebinin veya dininin dışındakileri eleştirme yoluna gitmiştir.²⁴ Ebu'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/936) bu konuyla ilgili durumu şöyle anlatmaktadır: "...din ve mezheplerle ilgili eser yazan, görüşlerden bahseden insanlardan, anlattığında hatalı anlatan, muhalifinin görüşünü aktarırken abartarak anlatan, hasımlarını kötülemek için aktardığı hikâyelerde kasıtlı yalan söyleyen, ihtilaf edenlerin sözlerini anlatırken onların görüşlerinin geçersizliğini ortaya koymak için ilaveler yapanlar gördüm. Bu tutum âlimlerin ve akıllıların yolu değildir."²⁵

Şehristânî fırka yazıcılığındaki bu sıkıntıyı bildiği için eserini yazarken prensip olarak şöyle hareket etmektedir: "Bu konuda kendim için koyduğum prensip, her fırkanın düşüncesini lehte veya aleyhte taassup göstermeksizin olduğu gibi belirtmek, görüşlerinin doğrusunu yanlışından ayırma gibi bir çabaya girmemek, 'batıl olana karşı hak olan şöyledir' şeklinde bir ifade kullanmamak ve sadece kitaplarında yazılı olan ne ise onu kaydetmek olacaktır. Zira akli deliller ortaya konulduğunda hakkın görüntüleri ve batılın emareleri zeki ve anlayış sahibi olanlara gizli kalmayacaktır..."²⁶

Şehristânî'nin tarafsızlığını Tacuddîn es-Subkî (ö. 771/1369) de şöyle anlatmaktadır: "Dinler ve mezheplerle ilgili yazılmış en iyi kitap Şehristânî'nin *el-Milel*

olduğunu belirtir. Bk. Fî ilmi'l-keîâm (Beyrut: Dâru'n-Nahda el-Arabiyye, 1985), 2: 239.

²³ Beyhakî, Tetimmetü sivani'l-hikme, 120.

²⁴ Muhammed Âbid el-Câbirî, Arap-İslâm Aklının Oluşumu, çev. İbrahim Akbaba, 2. Baskı (İstanbul: Kitabevi Yayınları,2000), 149-150. Özellikle fırka yazıcılığında muhalif olanların görüşlerini tarafsız verenler ve tarafsız davranmadığı gibi sert bir tutum sergileyenler de vardır. Bu ikincisi bu alanda en fazla karşılaşılan durumdur. Tarafsız olanlara Eş'arî'nin Makâlât'ı, Şehristânî'nin el-Milel'i ve Râzî'nin (ö. 606/1210) İ'tikâdâtı fırakî'l-müslimîn ve'l-müşrikîn'i; taraflı yazılanlara da Malatî'nin (ö. 377/987) et-Tenbih ve'r-red, Bağdâdî'nin (ö. 429/1037) el-Fark beyne'l-fırak ve İbn Hazm'ın (ö. 456/1064) el-Fasl'ını örnek verebiliriz. Bk. Abdulkâhir el-Bağdâdî, Mezhepler Arasındaki Farklar [çevirenin önsözü], çev. Ethem Ruhi Fiğlalı (Ankara: TDV Yayınları,1991), XIX; Hasan Onat-Sönmez Kutlu, "İslam Mezhepleri Tarihi'ne Giriş", İslam Mezhepleri Tarihi El Kitabı, ed. Hasan Onat-Sönmez Kutlu (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 43; Mevlüt Özler, "Malatî; Hayatı, Eserleri ve İtikadi İslam Fırkalarına Bakışı", Ekev Akademi Dergisi 1/2 (Ankara 1998), 132.

²⁵ Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'h-tilâfî'l-musallîn, tas. Helmut Ritter, 4. Baskı (Beyrut: Dâru'n-Neşr, 2005), 1; a. mlf., İlk Dönem İslam Mezhepleri, çev. Mehmet Dalkılıç-Ömer Aydın (İstanbul: Kabcı Yayınevi, 2005), 27.

²⁶ Şehristânî, el-Milel ve'n-nihal, thk. Muhammed Seyyid Kılânî, 2. Baskı (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1975), 16; a. mlf., Milel ve Nihal, çev. Mustafa Öz, 2. Baskı (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2011), 28-29.

ve'n-nihal'idir. İbn Hazm'ın yazdığı eser ondan daha geniş olsa da dağınık olup usul ve tertibi yoktur. Ehl-i sünnet imamlarının değerini düşürecek ve eş'arilerin sahip olmadığı, beri oldukları pek çok şeyi onlara nispet etmiştir. Ayrıca İbn Hazm kelimini hakıyla bilmemekte ve ehlinden bu ilmi usulüne uygun elde etmemiştir."²⁷

Şehristânî tarafsız olmakla beraber yer yer mezheplere eleştiri getirdiği durumlar da olmuştur. Meselâ; Mu'tezile'yi "kaderiyye bu ümmetin mecusileridir"²⁸ rivayetinden yola çıkarak Mecûsî olarak niteler.²⁹ İsnâaşeriyye'yi gaybetin süresi hakkındaki tutarsızlıklarından,³⁰ Eş'arî'yi ise Allah'ın insanı güç yetiremediği şeylerle sorumlu tutacağını söylediği noktasından eleştirir.³¹

Şehristânî'nin tarafsızlığını ortaya koyma adına belirtilecek en bariz örneğin Hasan Sabbah'ın *Fusulü'l-erbaa* adlı eserini Farsça'dan Arapça'ya çevirerek aktarmasıdır. Tercüme yaparken tenkit ve ayıplamanın olmaması gerektiğini de belirtir.³²

el-Milel'in farklı bir yönü de içeriğidir. Şehristânî öncelikle kitabın girişinde beş mukaddime oluşturmuştur. Birincisinde insanların sınıflandırılmasında göz önüne alınan kıstaslardan, ikincisinde İslam fırkalarının sayısını tespit için fırka yazarlarının farklı ölçüleri kabul ettiklerinden, üçüncüsünde yaratılanlar içerisinde ilk fitnenin ne olduğu, kimden ve hangi hususlardan kaynaklandığı, dördüncüsünde ümmet içerisinde ilk fitne sebebiyle fırkalaşmaların ortaya çıkması ve beşincisinde de kitabını yazarken hangi metoda göre hareket ettiği hakkında oluşturmuştur. Müslümanlar arasında çıkan fırkaları usul ve furu olarak ikiye ayırarak ele almıştır. Yahudilik, Hıristiyanlık, Mecusilik, Haniflik gibi dinlerden ve mezheplerinden, beşeri ve felsefi oluşumlardan bahsetmiştir. Felsefeyi eski Yunan'dan alarak yaşadığı asra kadar detaylarıyla temsilcileri, yazdıkları eserleri ve taraftarlarının kimler olduğunu uzun uzadıya zikretmiştir. Cahiliye Araplarının inanç sistemleri ve Hintlilerin din, mezhep ve felsefi görüşlerinden bahsetmiştir.³³

Bir karşılaştırma yapmak gerekirse kendisinden önce fırka yazıcılığında öne çıkan Bağdâdî *el-Milel* adlı kitabında *el-Fark*'da ele aldığı konuları daha da detaylandırmıştır. Müslümanlar arasında ortaya çıkan fırkalardan bahsettiği,

²⁷ Tacuddin es-Subkî, *Tabakâtü's-ş-şafiiyeti'l-kübrâ*, thk. A. M. el-Halû-M. M. Tanahî (Kahire: Dâru Ahbari'l-Kütübi'l-Arabi, 1992), 6: 128. Batılı yazarların eserlerinde de Şehristânî'nin tarafsızlığını vurgulayan ifadeler rastlamak mümkündür. Bk. Will Durant, *İslâm Medeniyeti*, trc. Orhan Ba-haeddin (İstanbul: Elips Kitap, 2004), 159; W. Montgomery Watt, *İslamın İlk Dönemlerinde Hür İrade ve Kader*, çev. Arif Aytekin (İstanbul: Bereket Yayınları, 2011), 12-13.

²⁸ Ebû Dâvûd, "Sünne", 16; İbn Mâce, "Mukaddime", 10, 35; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2:86.

²⁹ Şehristânî, *el-Milel*, 1: 43.

³⁰ Şehristânî, *el-Milel*, 1: 172.

³¹ Şehristânî, *el-Milel*, 1: 96.

³² Şehristânî, *el-Milel*, 1: 195-198.

³³ Detaylı bk. Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Muhammed Seyyid Kılânî, 2. Baskı (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1975), 3 cilt.

Şehristânî'nin temas ettiği diğer konulara değinmediği görülmektedir.³⁴ Eş'arî'nin eserinin adından da anlaşılacağı gibi Müslümanların aralarındaki ihtilaflar ele alınmış olup diğer din ve felsefi sistemlerle ilgili bilgiler bulunmamaktadır.³⁵ İbn Hazm *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehva ve'n-nihal* adlı eserinde Yahudiler, Hristiyanlar, Mecusiler, dehrîler, düalistler ve fiozofların görüşlerini verdikten sonra İslam fırkaları hakkında bilgi vermekte Hintlilerin görüşlerinden bahsetmemektedir. Ayrıca konuları ele alırken eleştirel yaklaşarak zâhirîliği ön plana çıkarmaktadır.³⁶

el-Milel'in bir başka özelliği de konuların düzgün ve sistemli bir tarzda ele alınması, meselelerin mantıkî bir sistem dâhilinde işlenmesi ve konuyla ilgili önce kavramlar açıklandıktan sonra ayrıntılara girilmesidir.³⁷ Meselâ; Cebriyye'den bahsederken önce cebir kelimesini 'hakikatte kuldân fi'li nefyedip Allah'a izafe etmek' olarak tarif eder. Sonra Cebriyye'yi anlatır.³⁸ Hâricî kelimesini 'toplumun ittifak ederek seçtiği meşru yöneticiye karşı ayaklanan her kişi' olarak tanımlar. Devamında bu isyanın ister sahabe döneminde isterse sonraki dönemlerde olsun fark etmeyeceğini yani harici kavramının genel olduğunu ifade eder.³⁹

Şehristânî *el-Milel*'i yazmadaki amacını ve alana vukufiyetini şöyle anlatır: *"Allah benî âlemde bulunan dinler ve milletler ile heva ehli dava mensuplarının görüşlerini mütalaa etmeye, kaynaklarına ve bilgilerinin aktarılış yollarına vakıf olmaya, önemli ve meşhur bilgileri elde etmeye muvaffak ettiğinde bu bilgileri bir kitapta toplamak istedim..."*⁴⁰

el-Milel'in yazıldığı günden bugüne hem İslâm dünyasında hem de batıda neşredilmesi ve farklı dillere çevirilerinin yapılmış olması yazarın amacını gerçeğe getirdiği izlenimini vermektedir.⁴¹

³⁴ Bağdâdî, *Kitâbu'l-Milel ve'n-nihal*, thk. Albert N. Nader (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1970).

³⁵ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'h-tilâfi'l-musallîn*, tas. Helmut Ritter, 4. Baskı (Beyrut: Dâru'n-Neşr, 2005); a. mlf., *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, çev. Mehmet Dalkılıç-Ömer Aydın (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2005).

³⁶ İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*, tas. Abdurrahman Halife (Kahire: Matbaatü Muhammed, 1347), 5 cilt; a. mlf., *el-Fasl*, çev. Halil İbrahim Bulut (İstanbul: Türkiye Yazma Eserleri Kurumu Başkanlığı, 2017), 3 cilt; Ömer Faruk Harman, "Milel ve Nihal", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2005), 30: 58.

³⁷ Harman, "el-Milel ve'n-Nihal", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2005), 30: 59.

³⁸ Şehristânî, *el-Milel*, 1: 85.

³⁹ Şehristânî, *el-Milel*, 1: 114.

⁴⁰ Şehristânî, *el-Milel*, 1: 11.

⁴¹ Şehristânî'nin *el-Milel*'inin çevirileri hakkında detaylı olarak bk. Harman, "el-Milel ve'n-Nihal", 30: 58-60.

2.2. Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-kelâm:

el-Milel'den sonra Tirmizî'de telif ettiği eserdir.⁴² Kaynaklarda bu eserin Şehristânî'ye aidiyeti hakkında ittifak vardır.⁴³ Yazar giriş kısmında kitabı yirmi kaideye (bölüm) ayırdığını, bu yirmi bölümde kelamın bütün konularını belli bir düzen ve tertip içerisinde soru-cevap biçiminde ele aldığını ve eserin ismini de *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-kelâm* olarak belirlediğini yazmaktadır.⁴⁴ Bu eserde, klasik kelam tarzında yazılmış olmasına rağmen özellikle felsefi kavram ve ıstılahlara çokça yer verilmiştir. Bu eserde görüşler Ehl-i sünnet çerçevesinde ele alınmaktadır. Eserin yazma nüshaları da mevcut olup ilk defa Alfred Guillaume tarafından 1934 yılında Londra'da neşredilmiş daha sonra farklı baskıları yapılmıştır.⁴⁵

2.3. Musâraatü'l-felâsife:

Kaynaklarda Şehristânî'ye ait olduğu vurgulanan bir eserdir.⁴⁶ Şehristânî bu eserini Tirmizî nakibi Ebu'l-Kasım Ali b. Kasım el-Musevî'ye (ö. 550/1155) ithaf etmiştir.⁴⁷ Yazar eseri İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) *eş-Şifa, en-Necat, el-İşârât ve et-Ta'likât* kitaplarındaki zorunlu varlığın varlığı, birliği, bilgisi, âlemin sonradan oluşu ve ilkelerin sayısı ile ilgili görüşlerini eleştirmek üzere oluşturmuştur.⁴⁸

Bu eser içeriğinden de anlaşılacağı gibi felsefi konuları ele alan bir eser olup kaynaklarda Şehristânî'nin filozof kimliğine vurgu yapmaktadır.⁴⁹ Çağdaşı olan Beyhakî, Harizm'de felsefi bir toplantıda Şehristânî ile birlikte bulunduğunu ayrıca Şehristânî'nin kendisine *Kitâbu'l-menâhic ve'l-âyât* isimli eserinden İbn Sînâ'yı eleştirdiği hususlarla ilgili bazı fasılları okuduğunu da kaydeder.⁵⁰ Hatta O'nun felsefeyi kullanmadaki başarısını ortaya koyma adına kaynaklar *Şerhu Sûre-i*

⁴² Sem'ânî, et-Tahbir, 2: 162; Hamevî, Mu'cemu'l-buldân, 3: 428; Yörükân, "Şehristânî", 280.

⁴³ Hamevî, Mu'cemu'l-buldân, 3: 427; Subkî, Tabakâtü's-sâfiyyeti'l-kübrâ, 6: 128; İbn Hallikan, Vefeyâtü'l-a'yân, 4: 273; İlyas Çelebi, "Nihâyetü'l-ikdâm", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 2007), 33: 102.

⁴⁴ Şehristânî, Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-kelâm, 7; a. mlf., Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-kelâm, tas. Alfred Guillaume (yy.: by., ts.), 4.

⁴⁵ Eserin hem yazmaları hem de ofset baskıları hakkında detaylı bilgi için bk. Çelebi, "Nihâyetü'l-ikdâm", 33: 103.

⁴⁶ Safedî, el-Vâfi bi'l-vefeyât, 3: 278; İbn Hallikan, Vefeyâtü'l-a'yân, 4: 273; Ömer Rıza Kehhale, Mu'cemu'l-müellifin (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1993), 3: 422.

⁴⁷ Şehristânî, Musâraatü'l-felâsife-Filozoflarla Mücadele, çev. Aygün Akyol-Aytekin Özel (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2010), 2.

⁴⁸ Şehristânî, Musâraatü'l-felâsife, 4.

⁴⁹ Beyhakî, Tetimmetü sivani'l-hikme, 119; Hamevî, Mu'cemu'l-buldân, 3: 428. Azerşeb, Nihâyetü'l-ikdâm'ı Almanca'ya çeviren William Courtoun'un Şehristânî'yi İbn Rüşd'den önceki son filozof olarak nitelendirdiğini belirtir. Bk. Şehristânî, Mefâtihu'l-esrâr (Naşirin mukaddimesi), 1: 30.

⁵⁰ Beyhakî, Tetimmetü sivani'l-hikme, 119-120.

Yûsuf adında felsefi üslupla yazılmış tefsirinden de bahsetmektedir.⁵¹ Yine felsefi konularda yazılan *Târîhu'l-hukemâ*, *Nihâyâtü evhâmi'l-hukemâi'l-ilâhiyyîn*, *Muhâsenetü'l-felâsife*, *Muâşeretü'l-felâsife*, *Risâle fî i'tirâzât eş-Şehristânî alâ kelâmı İbn Sînâ*, *Risâle fî ilmi'l-ilâhî* ve *fî isbâti cevheri'l-ferd*⁵² adlı eserlerin kendisine ait olduğu belirtilmektedir.

Ehl-i sünnet'e felsefi düşüncüyü özellikle Mu'tezile ile mücadele edebilmek için Eş'arî dahil etmiş, kendisinden sonra gelenler de bu işi daha da ileri boyutlara götürmek suretiyle alanı genişleterek filozoflarla da mücadele edecek şekilde kullanmışlardır. Gazzâlî bu işi ilk başlatan olmuş ondan sonra Şehristânî devam ettirmiştir. Felsefeyle meşguliyetini ileri boyutlara götürmesinden dolayı hakkında inancında bozukluk hatta ilhadî/küfür derecesinde olduğu ithamı da yapılmıştır.⁵³

2.4. Mefâtihu'l-esrâr ve mesâbîhu'l-ebrâr:

Bu eser Şehristânî'den bahseden ilk dönem kaynaklarında yer almamaktadır. İlk bahseden Şîî müellif Muhammed Bakır el-Meclisî'nin (ö. 1110/1698) *Bihâru'l-envâr* adlı eseridir. Daha sonra bu eserden bahsedilmeye ve alıntı yapılmaya başlandığı görülmektedir.⁵⁴ Bu eserin tahkikini yapan Muhammed Ali Azerşeb tabakat yazarlarının bu eserden bahsetmemelerinin sebebini Şehristânî'nin 536'da Merv'den ayrılıp memleketi Şehristân'a döndükten sonra yazdığı ve burada 548'de vefat ettiği olarak belirtir.⁵⁵

Eser bir mukaddime ve Fatiha ile Bakara suresinin tefsirini içermektedir. Mukaddime kısmı on iki fasıldan oluşmakta olup Kur'an ilimleri hakkında okuyucuya bilgi verilmektedir.⁵⁶ Yazar tefsir yaparken kelime, gramer ve kıraat bilgisi verir. Ayrıca ayetlerin zahiri manalarını 'tefsir ve meânî' alt başlığı altında verirken batını yönüne ise 'esrâr' adı altında değinir. Yani ayetlerin manalarının hem zahiri/açık hem de bâtinî/gizli yönünün olduğunu kabul ettiği anlaşılmaktadır.

⁵¹ Hamevî, Mu'cemü'l-buldân, 3: 427; Hayreddîn ez-Zirikli, el-A'lâm kâmusu terâcim, 10. Baskı (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1992), 6: 215.

⁵² Şehristânî, Nihâyâtü'l-ikdâm, 280; Zirikli, el-A'lâm kâmusu terâcim, 6: 215.

⁵³ Hamevî, Mu'cemü'l-buldân, 3: 428; İbn Hacer el-Askalânî, Lisânu'l-mîzân (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1987), 5: 299.

⁵⁴ Mustafa Öztürk, "Mefâtihu'l-Esrâr Adlı Kur'an Tefsiri Bağlamında Ebu'l-Feth eş-Şehristânî'nin Mezhebi Kimliği Üzerine Bir İnceleme", Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 12/1 (Adana 2012), 13-14. Şihabuddin el-Âlûsî Ahzab suresi 34. Ayetin tefsirinde Şehristânî'nin bu eserine atıf yapmaktadır. Bk. Rûhu'l-meânî fî tefsiri'l-Kur'ânî'l-azîm ve's- seb'i'l-mesânî, tas. M. Hüseyin el-Arab (Beyrut: by, 1994), 12: 30 (cüz 21). Brokloman da Tarihu'l-edebi'l-arabî'de bahseder. Bk. Şehristânî, Mefâtihu'l-esrâr (Naşirin mukaddimesi), 1: 35.

⁵⁵ Şehristânî, Mefâtihu'l-esrâr (Naşirin mukaddimesi), 1: 18.

⁵⁶ Şehristânî, Mefâtihu'l-esrâr, 1: 67.

3. Tehâfüt/Eleştiri Kültürü Bakımından Katkısı

İslâm medeniyetinin önemli yanlarından birisi eleştiriye/tenkide önem vererek hakikati elde etme hususunda dinamik olmasıdır. Sahabe ve sonraki nesil bu mekanizmayı karşısındakine sözsel yaparken özellikle mezhebi düşünce ekollerinin ortaya çıkmaya başladığı II./VIII. asırdan itibaren eserler bazında ortaya konulmaya başlanmıştır. Mezhep taraftarlarının birbirlerinin görüşlerini eleştirmek için yaptıkları kitabi çabalar, fetihlerle İslam coğrafyasının genişlemesi ve dine farklı inançlardan insanların girmesiyle birlikte diğer dinin inançlarına karşı da yapılmaya başladı. Abbasiler döneminde Bağdat'ta *Beytül-Hikme*'nin kurulmasıyla birlikte Yunan, İran ve Hind felsefi metinleri Arapça'ya tercüme edilmiştir. Özellikle Yunan'dan Aristo'nun fikirleri Fârâbî, İbn Sînâ gibi Müslüman filozoflar tarafından alınıp değerlendirildi.⁵⁷ İbn Sînâ, sisteminin mükemmelliği ve hakikati elde etmede takip ettiği yolun derinliği ile ön plana çıktı. Bir filozof olarak Fârâbî'nin takipçisi, şârihi ve tenkitçisi İbn Sînâ kadar olamadı.⁵⁸

Dinin felsefe ile ilişkisinin en yüksek boyutu Gazzâlî ile başlamış, önce felsefecilerin amacını ve görüşlerinin ne olduğunu anlamak için *Makâsıdu'l-felâsife*'yi yazmış⁵⁹ daha sonra İslam inancı ile zıt düştüğünü belirlediği yirmi meseleyi ele alarak on yedi meselede bid'atçı olduklarını, üç meselede de küfre düştüklerini açıkladığı *Tehâfütü'l-felâsife*'yi⁶⁰ yazmıştır. Gazzâlî'nin bu eserle başlattığı felsefe eleştiri dizisi haşiyelerle birlikte on adedi geçmiştir.⁶¹ Gazzâlî'den sonra eş'arî düşünce içerisinde eleştiri kültürü Şehristânî'nin *Musâraatü'l-felâsife*'siyle devam etmiştir. Şehristânî'nin bu eseri, Gazzâlî'den sonra İbn Sînâ'yı eleştirmek için yazılan ilk felsefe eleştirisi olmasının yanında Selçuklu döneminde ki dinî düşüncenin seviyesini göstermesi açısından önemlidir. Burada Gazzâlî ile Şehristânî'nin benzerlik ve farklılıklarını belirterek eleştiri noktaları ve metotlarından bahsedeceğiz.

3.1.Benzerlikleri:⁶²

- Her ikisi de filozoflara eleştiriye İbn Sînâ üzerinden yapmaktadır. Çünkü ikisine göre, İbn Sînâ'nın görüşleri çürütülürse diğerleri de toptan çürütülmüş olacaktır.

⁵⁷ Macid Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, 2. Baskı (İstanbul: İklim Yayınları, 1992), 11-22; Mehmet Bayraktar, *İslâm Felsefesine Giriş* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 27-30.

⁵⁸ Şehristânî, *el-Milel*, 2: 159; Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, 119.

⁵⁹ Gazzâlî, *Felsefenin Temel İlkeleri: Makasid El-Felasife*, çev. Cemaleddin Erdemci, 2. Baskı (İstanbul: Vadi Yayınları, 2002), 38.

⁶⁰ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife: Filozofların Tutarsızlığı*, çev. Mahmut Kaya-Hüseyin Sarioğlu (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), 444.

⁶¹ Mahmut Kaya, "Tehâfütü'l-Felâsife", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 40: 313-314; İbrahim Hakkı Aydın, "Tehâfüt Geleneği Üzerine Bir Değerlendirme", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (Erzurum 2006), 61-62.

⁶² Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, 26-43; Şehristânî, *Musâraatü'l-felâsife*, 3-4.

- Aristo'yu en iyi anlayıp fikirlerini aktaran Farabi ve İbn Sînâ'dır.
- Ortak noktalarda yani varlığın kısımları, zorunlu varlığın varlığı, birliği, ın bilgisi ve tümel-tikel ile ilişkisi ve âlemin sonradan meydana gelişi meselelerinde filozofların görüşlerini eleştirmişlerdir.
- Gazzâlî *Makâsıdu'l-felâsife*'yi Şehristânî ise *Muhâsenetü'l-felâsife* ve *Muâşeretü'l-felâsife*'yi felsefecilerin maksatlarını anlamak için yazmışlardır.⁶³
- Her ikisinin yazdığı eserler kendilerinden sonra karşı eleştiri kültürünü canlandırmıştır. Gazzâlî'nin eserine Ebü'l-Velîd İbn Rüşd (ö. 595/1198) ile başlayan ve haşiyelerle birlikte ondan fazla eleştiri-savunma tarzında eser yazılırken Şehristânî'nin eserine iki adet eleştiri yapılmıştır.⁶⁴
- Eleştirilerini ortaya koyarlarken filozofların bakış açısı ve terminolojisiyle değil de kelamcılarının bakış açısı ve argümanlarıyla hareket etmişlerdir. Örneğin Gazzâlî ve Şehristânî cevheri filozofların 'yer kaplamayan' diye tarif ettiklerini, kelamcılarının ise 'yer kaplayan' anlamı verdiklerini belirterek kendileri de kelamcılarının tanımından yola çıkarak filozofların görüşünü eleştirmiştir.⁶⁵
- Gazzâlî gibi Şehristânî de filozofların tamamen hakikatten uzak olduğu düşüncesini taşımamaktadır. Zorunlu varlık, bizatihi mümkün varlık ve âlemin bütün olarak zatı itibarıyla mümkün olduğu şeklindeki felsefi önermeleri kullanmaktadır.

3.2. Farklılıkları:

- Gazzâlî filozofları on yedi meselede bid'ate, üç meselede de küfre nispet eder. Şehristânî ise bid'at ve küfür kelimelerini kullanmayarak çelişki noktalarını ortaya kor ve sonunda tercih ettiği görüşünü belirtir.⁶⁶
- Gazzâlî filozofları Mu'tezile, Kerrâmiyye, Vâkıfiyye gibi mezheplerin görüşlerinden de destek alarak eleştiriye tabi tutar. Şehristânî ise, önce İbn Sînâ'nın

⁶³ Şaban Kuzgun, "Şehristânî'nin Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri ve el-Milel ve'n-Nihal İsimli Eserinin Dinler Tarihi İle İlgili Önemli Bölümlerinin Tercümesi", Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 2 (Kayseri 1985), 184.

⁶⁴ Nasîreddin et-Tusi ve Ahi Evren Musâriu'l-musâri' namında aynı adlı eleştiri yazmışlardır. Bu konuda detaylı bilgi için bk. Halil Çurak, Abdülkerîm Şehristânî'nin Kelâmî Görüşleri (Doktora Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi, 2017), 91-92; Mikail Bayram, Ahi Evren ve Ahi Teşkilatının Kuruluşu (Konya; Damla Matbaacılık, 1991), 65-71; Agil Şirinov, Nasîrüddin Tûsî'de Varlık ve Uluhiyyet (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011), 52. İbn Kayyim el-Cevziyye, Nasîrüddin et-Tûsî'nin Şehristânî'ye yazdığı eleştiri ile İbn Sînâ'nın âlemin yaratılışı, Allah'ın ilminin taalluku, yaratılışın gayrı iradiliği ve kabirlerden dirilişin cismani değil ruhani olduğu yönündeki görüşlerini kabul ettiğini ve onu desteklediğini belirtir. Bk. İğasetü'l-lehfân min mesâyidi's-şeytân, thk. M. Hâmid el-Fikî (Riyad: Mektebetü'l-Maarif, ts.), 2: 267.

⁶⁵ Gazzâlî, Tehâfütü'l-Felâsife, 28; Şehristânî, Musâraatü'l-felâsife, 5.

⁶⁶ Gazzâlî, Tehâfütü'l-Felâsife, 444; Şehristânî, Musâraatü'l-felâsife, 3-82.

ifadelerindeki çelişkileri göstereceğini sonra da tezini belirtip tercihini ortaya koyacağını açıklayarak herhangi bir mezhebin desteğine dayanmaz.

- Gazzâlî yirmi meselede eleştiri yaparken Şehristânî ise yedi meselede eleştiri yapacağını belirtmiş daha sonra bunu zamanın fitneleri ve kendisini sıkıntıya sokan problemleri gerekçe göstererek altı ve yedinci mesele hakkında açıklama yapmaksızın beş meselede tamamlamıştır.⁶⁷
- Gazzâlî filozofları sadece *Tehâfütü'l-felâsife* ile müstakil bir eserle eleştirirken Şehristânî ise *Musâraatü'l-felâsife*, *Kitâbu'l-menâhic ve'l-âyât*, *Şubuhât-u Aristo ve İbn Sînâ ve nakzihâ*, *Risâle fî i'tirâzât eş-Şehristânî alâ kelâmı İbn Sînâ*, *Risâle ilâ Muhammed el-Îlâkî fî ilmi vâcibi'l-vücûd* ve *Risâle ile'l-kâdî Ömer b. Sehlân fî'r-red alâ İbn Sînâ* adlı eserleriyle eleştiri yapmıştır.⁶⁸
- Gazzâlî tehâfüt/eleştiri bakımından bir gelenek oluştururken Şehristânî bunu başaramamıştır.
- Gazzâlî filozofların görüşlerini eleştirirken kaynağını belirtmezken Şehristânî eleştireceği görüşleri İbn Sînâ'nın *Şifâ*, *Necât*, *İşârât* ve *Ta'likât*'ından kesin ve açık olarak ispat ettiklerini aldığını belirterek metne bağlı kalmaktadır.⁶⁹

Din-felsefe ilişkisinde yeni bir dönem başlatan *Tehâfütü'l-felâsife* dünya klasikleri arasında yerini alarak İslâm kültür ve düşüncesinde tehâfüt tartışmaları adıyla yeni bir tartışma alanı açmıştır. Ulema arasında da felsefe kültürünün canlı bir şekilde devam etmesini sağlamıştır. Şehristânî de bu kültüre başta *Musâraatü'l-felâsife* olmak üzere felsefi eserler yazarak katkıda bulunmuştur. Yazmış olduğu eserlerine hem hayatta iken hem de ölümünden sonra karşı eleştiri yapılmıştır.

4. Kelâmcı Olarak Katkısı

Kaynaklar Şehristânî'nin kelimciliği hakkında ittifak etmekte ve bu ilmi kendisinden aldığı hocaları olarak da Ebû Kâsım el-Ensârî ve Ebû Nasr el-Kuşeyrî'yi zikretmektedir. Ayrıca eş'arîliğe mensubiyeti de vurgulanmaktadır.⁷⁰ Kelam alanında *el-Milel*'den sonra *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-kelâm*'ı yazmıştır. Daha sonra *Telhîsü'l-aksâm li mezâhibi'l-en'âm*, *el-İrşâd ilâ akâidi'l-ibâd*, *Risâle fî'l-mebde' ve'l-meâd*, *Gayetü'l-merâm fî ilmi'l-kelâm*, *Kitâbu'l-Aktâr fî'l-usûl* ve *Kitâbu's-Sıfât*'ı

⁶⁷ Şehristânî, *Musâraatü'l-felâsife*, 75.

⁶⁸ Şehristânî, *Mefâtihu'l-esrâr* (Naşirin mukaddimesi), 1: 23; Çurak, Abdülkerîm Şehristânî'nin Kelâmî Görüşleri, 97-100. Ömer b. Sehlân es-Sâvî de Şehristânî'nin kendisine yazmış olduğu risaleye eleştiri olarak Cevâb ale's-Şehristânî isimli eseri yazmıştır. Bk. Ahmet Kayacık, "Sâvî, Ömer b. Sehlân" Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 36: 202-203.

⁶⁹ Şehristânî, *Musâraatü'l-felâsife*, 3.

⁷⁰ Sem'ânî, *et-Tahbîr*, 2: 161; Hamevî, *Mu'cemu'l-buldân*, 3: 427; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 4: 273; Kazvîni, *Âsâru'l-bilâd*, 398; Safedî, *el-Vâfi*, 3: 278.

yazmıştır.⁷¹ Ancak bugün elimizde sadece *Nihâyetü'l-ikdâm* bulunmaktadır. Biz de kelamcılığını bu eseri dikkate alarak sunacağız.

Klasik tarzda yazılmış olan *Nihâyetü'l-ikdâm* yirmi bölümden (kaide) oluşmaktadır. Birinci bölümde; Allah'ın varlığının ispat edilmesi hususu, âlemin hâdisliği, cisimlerin zaman ve mekân itibarıyla başlangıcı ve sınırının olduğu noktasından ele alınmıştır. İkinci bölümde âlemin yoktan Allah'ın yaratmasıyla meydana geldiği hususu; üçüncü bölümde tevhidin delilleri olan burhan-ı temânu' ve burhân-ı tevârüd ele alınmış, teşbihin Allah'tan nefyedilmesi ve ta'til mezhebinin görüşlerinin iptali ve izahı başlığı altında sıfatlar konusu dördüncü ve beşinci bölümde işlenmiştir. Altıncı bölümde yine sıfatlar konusuna devam edilmiş Mu'tezile'den Ebû Hâşim el-Cubbâî (ö. 321/933) tarafından ortaya atılan 'ahvâl'⁷² teorisinin tutarsızlığı işlenmiştir. Yedinci bölümde bazı Mu'tezilî bilgiler tarafından savunulan ma'dumun/yokun şeyliğinin ve Aristo düşüncesinde âlemin ilk maddesi sayılan 'heyûlâ'nın ezeliğinin reddi; sekizinci bölümde ise Allah'ın zati sıfatları etrafında cereyan eden Mu'tezile, Ehl-i sünnet ve filozoflar arasındaki tartışmalar ele alınmıştır. Dokuzuncu bölümde Allah'ın ezeli sıfatlarının bilinmesi hususu Mu'tezile'nin 'sıfat-ı ma'nevî', Ehl-i sünnet'in 'sıfat-ı maânî' ve filozofların 'vâhid' anlayışları doğrultusunda tartışılması, onuncu bölüm ile on beşinci bölümlerde zati sıfatlardan ilim, irade, kelam, semî' ve basar ele alınmıştır. On altıncı bölümde Allah'ın ahirette görülmesi meselesi/ru'yetullah, on yedinci bölümde husun ve kubuh, on sekizinci bölümde Allah'ın fiillerinin illet-sizliği, salâh-aslâh'ın zorunsuzluğu, Tevfik, hızlan, şerh, hatm, tab', nimet, şükür, ecel ve rızık konuları, on dokuzuncu bölümde nübüvvetin gerekliliğinin ispatı, mu'cizelerin gerçekliği ve peygamberlerin ismeti/günahsızlığı ele alınmıştır. Son bölümde de Hz. Muhammed'in (s.a.v) nübüvvetinin ispatı işlenmiştir.

Nihâyetü'l-ikdâm'ın özelliklerine baktığımızda şu hususların ön plana çıktığı görülmektedir: Eser Ehl-i sünnet'in eş'arî ekolünün görüşlerinin savunulması noktasında oluşturulmakla beraber özellikle insanın güç yetirilemeyen şeylerle mükellef tutulamayacağı,⁷³ iradesi ve kasdı ile fiilleri kendisine kesb yaptıklarından dolayı Allah'ın kudretinin insanın fiillerine taalluk etmeyeceği⁷⁴ ve rü'yetullah/ Allah'ın ahirette görülmesinin ispatının nakli olduğu ortaya konulmuştur.

⁷¹ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, 36,77, 261; Hamevî , *Mu'cemu'l-buldân*, 3: 427; İbn Hallikân, *Ve-feyâtü'l-a'yân*, 4: 273; Zirikli, *el-A'lâm kâmûsu terâcim*, 6: 215; Yörükan, "Şehristânî", 277.

⁷² Ahvâl: Değişme anlamındaki havl kökünden türeyen ve 'durum, vaziyet, insanın ve genel olarak varlıkların değişebilir maddi ve manevi özellikleri' anlamına gelen hal kelimesinin çoğuludur. İstilahî olarak Allah'ın sıfatları ve varlık konularıyla ilgili bir teoridir. Bu konuda detaylı bk. Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 2. Baskı (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 20-21.

⁷³ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, 51-55.

⁷⁴ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, 136, 147-148.

Eş'arî'nin bu hususta ne kadar akli delil getirirse de bu delillere karşı eleştiri getirilebileceği vurgulanmıştır.⁷⁵

Eserin diğer bir özelliği VI./XII. yüzyılda tartışmalı olan konulara öncelik vermesidir. Felsefecilerle âlemin ezeli olup olmadığı, Allah'tan suduru, âlemin ilk maddesi olarak kabul edilen heyulanın ezeli olup olmaması,⁷⁶ Seneviyye'ye karşı tevhid'in önemi ve bu husustaki ispat delilleri,⁷⁷ Mu'tezile'ye karşı sıfatların hem ontolojik hem de manalar açısından varlığının ispatı, salah-aslahın zorunlu olmadığı, Allah'ın fiillerinde illetin bulunmayacağı, hüsün ve kübuhun nakli olduğu ve ma'dumun/yokun şey olmadığı gibi hususları ele almıştır.⁷⁸ Yine Berahime ve Sabilere karşı nübüvvetin gerekliliğini savunmuştur.⁷⁹ Şia'yı imametın nass ve tayinle olduğu görüşü,⁸⁰ Haricileri büyük günah sahibini tekfir etmeleri ve imanla ameli bütünleştirmeleri,⁸¹ Cebriyye'yi Allah'ın ilminin hâdisliği ve insandan güç ve fiili nefyetmeleri,⁸² Mürcie'yi ameli değersizleştirmeleri⁸³ ve Müşebbihe-Mücessimeyi de antropomorfist/insan biçimci Allah anlayışından dolayı eleştirmiştir.⁸⁴

Diğer bir özellik olarak eserde meseleler ele alınırken mantıksal tutarlılığın oluşturulması ve felsefi kavramların kullanılmasıdır. Filozofların İslâm inançlarıyla çelişen görüşleri reddedilirken felsefenin faydalı ve doğru bulunan yönlerinden istifade edilmiştir. Meselâ, Allah'ın varlığı ispat edilirken hudûs ve imkân delillerinin felsefi kurgulamalarla kullanılması bunun bir göstergesidir.⁸⁵ Ayrıca sudur nazariyesi ve akıllar teorisine getirdiği eleştiriler de bu türdendir.⁸⁶

SONUÇ

Şehristânî VI./XII. asırda İslâm dünyasının yetiştirdiği dinler, mezhepler ve felsefi sistemler tarihçisi olduğu kadar aynı zamanda müfessir, muhaddis ve mütekellimidir. Dönemin ilim merkezleri Horasan, Nişabur, Merv, Harizm, Nişabur, Bağdat gibi şehirlerinde öğrencilik yapmış ayrıca Nişabur ve Bağdat Nizamiye Medreselerinde hocalık da yapmıştır.

⁷⁵ Şehristânî, Nihâyetü'l-ikdâm, 207.

⁷⁶ Şehristânî, Nihâyetü'l-ikdâm, 9-55.

⁷⁷ Şehristânî, Nihâyetü'l-ikdâm, 56-62.

⁷⁸ Şehristânî, Nihâyetü'l-ikdâm, 89-207.

⁷⁹ Şehristânî, Nihâyetü'l-ikdâm, 233.

⁸⁰ Şehristânî, Nihâyetü'l-ikdâm, 267-277.

⁸¹ Şehristânî, Nihâyetü'l-ikdâm, 263.

⁸² Şehristânî, Nihâyetü'l-ikdâm, 124.

⁸³ Şehristânî, Nihâyetü'l-ikdâm, 263-264.

⁸⁴ Şehristânî, Nihâyetü'l-ikdâm, 63-73.

⁸⁵ Şehristânî, Nihâyetü'l-ikdâm, 9-35, 75; Fahri, İslâm Felsefesi Tarihi, 195-196.

⁸⁶ Şehristânî, Nihâyetü'l-ikdâm, 30-41.

Gazzâlî ile başlayan müteahhirîn dönemde dini ilimler içerisinde felsefi konuların fazlaca yer alması üzerine Şehristânî de eserlerinde felsefi kavramlara fazlaca yer vermiş, felsefeyle ilgilenmiş ve bu alanda eserler meydana getirmiştir.

Dünya dinleri, felsefi sistemler ve İslâm mezhepleri ile ilgili yazdığı *el-Milel* adlı eserinde tarafsızlığını ortaya koymuş ve naklettiği görüşlere ön yargılı olarak yaklaşmamıştır. Gazzâlî ile başlayan felsefe eleştiri geleneğine *Musâraa-tü'l-felâsife* ve diğerleriyle katkıda bulunmuştur. Bu eserinde tekfir ve bid'at gibi nitelemelerde bulunmayarak muhatabının fikirlerini hedefe almıştır.

Kaynaklarda eserlerinin çeşitliliğine bakıldığında en çok eseri kelim alanında oluşturduğunu görmek mümkündür. Bu da bu alana ne kadar vâkıf olduğunu göstermektedir.

Özetle Şehristânî eserleri, eleştiri kültürüne ve kelim alanına katkısı itibarıyla İslâm medeniyetine bilimsel anlamda katkıda bulunmuş bir âlimdir. Bir düşünce tarihçisi olduğu kadar bir düşünürdür. Onun düşünürlüğü kelim, tefsir, dinler ve mezhepler alanında olduğu kadar felsefe alanında da filozofluk boyutunu kapsayacak kadar derin ve zengindir.

KAYNAKÇA

- Abdülhamid, İrfan. *İslâm'da İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*. Çev. M. Saim Yeprem. Ankara: TDV Yayınları, 2011.
- Âlûsî, Şihabuddin. *Rûhu'l-meânî fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-azîm*. Tas. M. Hüseyin el-Arab. 30 cilt. Beyrut: y.y., 1994.
- Askalani, İbn Hacer. *Lîsânu'l-mîzân*. 8 cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1987.
- Aydın, İbrahim Hakkı. "Tehafüt Geleneği Üzerine Bir Değerlendirme". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (Erzurum 2006): 57-74.
- Bağdâdî, Abdulkâhir. *Mezhepler Arasındaki Farklar*. Çev. Ethem Ruhi Fırlalı. Ankara: TDV Yayınları, 1991.
- Bağdâdî. *Kitâbu'l-Milel ve'n-nihal*. Thk. Albert N. Nader. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1970.
- Bağdatlı, İsmail Paşa. *Hediyyetü'l-ârîfîn*. 2 cilt. İstanbul: MEB Yayınları, 1951.
- Barış, Mustafa Necati. "İslâm Medeniyetinin Gelişme ve Yayılma Evreleri". *İslâm Medeniyeti Tarihi El Kitabı*. Ed. Eyüp Baş. Ankara: Grafiker Yayınları, 2017: 85-100.
- Barthold, W-Köprülü, Fuad. *İslâm Medeniyeti Tarihi*. Ankara: DİB Yayınları, 1984.
- Bayrakdar, Mehmet. *İslâm Felsefesine Giriş*. Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- Bayram, Mikail. *Ahi Evren ve Ahi Teşkilatının Kuruluşu*. Konya: Damla Matbaacılık, 1991.
- Beyhakî, Ebu'l-Hasan. *Tetimmetü sivani'l-hikme*. Beyrut: by., 1994.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Muvazzah İlmi Kelam*. Sad. Mehmet Talu ve dğr., İstanbul: Tereke Yayınevi, 2007.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*. Çev. İbrahim Akbaba. İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2000.

- Cevziyye, İbn Kayyim. *İğâsetü'l-lehfân min mesâyidi's-şeytan*. Thk. M. Hâmid el-Fıkî. 2 cilt. Riyad: Mektebetü'l-Maarif, ts.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Şerhu'l-Mevakıf: Mevakıf Şerhi*. Çev. Ömer Türker. 3 cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Çelebi, İlyas. "Nihâyetü'l-İkdâm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33: 102-103. Ankara: TDV Yayınları, 2007.
- Çurak, Halil. *Abdülkerîm Şehristânî'nin Kelâmî Görüşleri*. Doktora Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi, 2017.
- Durant, Will. *İslâm Medeniyeti*. Trc. Orhan Bahaeddin. İstanbul: Elips Kitap, 2004.
- Efendioğlu, Mehmed. "Sem'ânî, Abdülkerim b. Muhammed". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36: 461-462. Ankara: TDV Yayınları, 2009.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan. *Makâlâtü'l-islâmiyyîn ve'htilâfî'l-musallîn*. Tas. Helmut Ritter. Beyrut: Dâru'n-Neşr, 2005.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan. *İlk Dönem İslâm Mezhepleri*. Çev. Mehmet Dalkılıç-Ömer Aydın. İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2005.
- Fahri, Macit. *İslâm Felsefesi Tarihi*. Çev. Kasım Turhan. İstanbul: iklim Yayınları, 1992.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *Felsefenin Temel İlkeleri*. Çev. Cemaleddin Erdemci. İstanbul: Vadi Yayınları, 2002.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *Tehâfütü'l-Felâsife: Filozofların Tutarsızlığı*. Çev. Mahmut Kaya-Hüseyin Sarıoğlu. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.
- Gölcük, Şerafeddin-Toprak, Süleyman. *Kelâm*. Konya: Tekin Kitabevi, 1998.
- Hamevî, Yakut. *Mu'cemu'l-buldân*. Thk. F. Abdülaziz el-Cündi. 5 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990.
- Harman, Ömer Faruk. "Milel ve Nihal". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30: 57-58. Ankara: TDV Yayınları, 2005.
- Harman, Ömer Faruk. "el-Milel ve'n-Nihal". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30: 58-60. Ankara: TDV Yayınları, 2005.
- Gökalp, Ziya. *Türkçülüğün Esasları*. Haz. Yasemin Akbaş. İstanbul: Eflatun Yayıncılık, 2004.
- İbn Haldûn, Veliyyüddîn. *Mukaddime*. Yay. haz. Süleyman Uludağ. 2 cilt. İstanbul: Dergah Yayınları, 2009.
- İbn Hallikan, Şemseddin. *Vefeyâtü'l-A'yân ve ebnâu ebnâi'z-zaman*. Thk. İhsan Abbas. 8 cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1978.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed. *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâi ve'n-nihal*. Tas. Abdurrahman Halife. 5 cilt. Kahire: Matbaatü Muhammed, 1347.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed. *el-Fasl*. Çev. Halil İbrahim Bulut. 3 cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.
- İbn Salah, Takiyyüddin. *Tabakatü'l-fukahai's-şafiyye*. Thk. M. Ali Necib. Beyrut: by., 1992.
- Kafesoğlu, İbrahim. *Türk Milli Kültürü*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 1998.
- Kaya, Mahmut. "Tehâfütü'l-Felâsife". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40: 313-314. Ankara: TDV Yayınları, 2011.

- Kayacık, Ahmet. "Sâvî, Ömer b. Sehlân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36: 202-203. Ankara: TDV Yayınları, 2009.
- Kazıcı, Ziya. *İslâm Medeniyeti ve Müesseseleri Tarihi*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2009.
- Kazvinî, Zekeriyya. *Âsârü'l-bilâd ve ahbârü'l-ibâd*. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemü'l-müellifîn*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993.
- Kuzgun, Şaban. "Şehristânî'nin Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri ve el-Milel ve'n-Nihal İsimli Eserinin Dinler Tarihi ile İlgili Önemli Bölümlerinin Tercümesi". *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (Kayseri 1985): 179-208.
- Özervarlı, M. Sait. *Kelâmda Yenilik Arayışları*. İstanbul: İSAM Yayınları, 1998.
- Özler, Mevlüt. "Malatî: Hayatı, Eserleri ve İtikâdî İslâm Fırkalarına Bakışı". *Ekev Akademi Dergisi* 1/2 (Ankara 1988): 127-145.
- Öztürk, Mustafa. "Mefâtihu'l-Esrâr Adlı Kur'an Tefsiri Bağlamında Ebu'l-Feth eş-Şehristânî'nin Mezhebi Kimliği Üzerine Bir İnceleme". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (Adana 2012): 1-41.
- Pırlanta, İsmail. "Büyük Selçukluların Horasan'da Dîni ve Sosyal Yaşam Üzerindeki Bazı Uygulamaları ve Bunların Halka Yansımaları". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/2 (Sivas 2012): 689-719.
- Safedî, Halil b. Selahaddîn. *el-Vâfî bi'l-vefeyât*. Haz. Sven Dederling. 22 cilt. Beyrut: by., 1974.
- Sem'ânî, Abdülkerîm. *et-Tahbîr fî mu'cemi'l-kebir*. Thk. Münire Naci Salim. 2 cilt. Bağdat: Matba-atü'l-İrşâd, 1975.
- Subhî, Ahmed Mahmud. *Fî ilmi'l-kelem*. 2 cilt. Beyrut: Dâru'n-Nahda el-Arabiyye, 1985.
- Subkî, Tacuddin. *Tabakâtü's-şafiyyeti'l-kübra*. Thk. A. Muhammed el-Halu-M. Muhammed Tana-hi. 10 cilt. Kahire: Dâru'l-Ahbârî'l-Kütübî'l-Arabi, 1992.
- Şehristânî, Muhammed b. Abdilkerîm. *el-Milel ve'n-nihal*. Thk. Muhammed Seyyid Kîlânî. 3 cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1975.
- Şehristânî, Muhammed b. Abdilkerîm. *Milel ve Nihal*. Çev. Mustafa Öz. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2011.
- Şehristânî. Muhammed b. Abdilkerîm. *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-kelem*. Thk. Ahmed Ferid el-Mezidi. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- Şehristânî. Muhammed b. Abdilkerîm. *Musâraatü'l-felâsife: Filozoflarla Mücadele*. Çev. Aygün Akyol-Aytekin Özel. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2010.
- Şehristânî. Muhammed b. Abdilkerîm. *Mefâtihu'l-esrâr ve mesâbîhu'l-ebrâr*. Thk. Muhammed Ali Azerşeb. 2 cilt. Tahrân: Miras-ı Mektub, 2008.
- Şirinov, Agil. *Nasirüddin Tûsî'de Varlık ve Uluhiyyet*. İstanbul: İsam Yayınları, 2011.
- Talas, M. Asad. *Nizamiye Medresesi ve İslâm'da Eğitim-Öğretim*. Çev. Sadık Cihan. Samsun: Etüt Yayınları, 2000.
- Tancî, Muhammed Tavit. "Şehristânî". *Millî Eğitim Bakanlığı İslâm Ansiklopedisi*. 11: 393-396. İstanbul: MEB Yayınları, 1970.
- Topaloğlu, Bekir. *Kelam İlmi Giriş*. İstanbul: Damla Yayınevi, 2010.
- Topaloğlu, Bekir-Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.

- Watt, W. Montgomery. *İslamın İlk Dönemlerinde Hür İrade ve Kader*. Çev. Arif Aytekin. İstanbul: bereket Yayınları, 2011.
- Yörükan, Yusuf Ziya. "Şehristânî". *Dârülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 3/1 (İstanbul 1926): 263-314.
- Zehebî, Şemseddin. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhir ve'l-a'lâm*. Thk. Ö. Abdusselam Tedmuri. 53 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabi, 1995.
- Zirikli, Hayreddin. *el-A'lâm kâmusu teracim*. 8 cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm el-Melayin, 1992.

MEVDÛDÎ'NİN FARKLI BİR İSLAM DEVLETİ MODELİ: TEO-DEMOKRASİ*

Gülşen YAĞIR AHMETOĞLU
Milli Eğitim Bakanlığı DİKAB Öğretmeni

Giriş

Bilindiği üzere XVIII. yüzyılın sonu, büyük imparatorlukların parçalandığı bir devir olmakla birlikte, XIX. yüzyılın ilk yarısını içine alan dönem ise ilim, fen ve liberalizmin birlikte ilerlediği dönem olarak ele alınabilir. Matbaanın, pusulanın ve buharın bulunuşu ile fikir hareketlerinin geliştirdiği dini alandaki gelişmelerin getirdiği reformasyon, teknolojinin ve sanayinin gelişmesiyle meydana gelen ağır sanayinin ham maddeye ve pazara ihtiyacı, sömürgecilik gibi iktisadi ve içtimai hayatın temellerini bütünüyle değiştiren faaliyetlere neden oldu. Bütün bu gelişmeler sonucunda Avrupalı devletler, Hristiyan olmayan ülkeleri sosyal, ekonomik ve fikri bakımdan tahakküm altına aldılar. Hindistan, Mısır, Sudan, kısmen İran ve Afrika'daki birçok bölgeler üzerinde hâkimiyetlerini kurdular. O dönemde Müslüman ülkeler ise hem fikri hem de iktisadi yönden oldukça zayıf olduklarından bu duruma karşı eli kolu bağlı kaldılar. Kimileri bu duruma boyun eğip itaat ederken, kimileri ise kendilerini kurtaracak fakat kendisi kurtarılmaya muhtaç hilafete umudu bağlamıştı. Böylelikle XIX. yüzyılda Müslümanlarda siyasi ve fikri akımlar ortaya çıkmıştır. Siyasi yönden İslâm'ın cihad fikrine dayanarak sömürgeciliğin boyunduruğundan kurtulma çabaları, Sudan'da Muhammed Ahmed'in "mehdi" sıfatıyla İngiliz'e karşı ayaklanması, Libya'da Senûsi hareketi, Cemaleddin Afgani'nin başlatmış olduğu hareket, Mısırda Tahtavi, Muhammed Abduh, Reşid Rıza, Tunuslu Hayrettin Paşa... gibi şahısların önderliğinde ortaya çıkmıştır.¹

* Bu makale, "Tarihsel Süreçte Cemâat-i İslâmî" adlı doktora tezinden türetilmiştir.

¹ Geniş bilgi için bkz.. Ethem Ruhi Fiğlalı, "XIX. yüzyıl Sonlarında Hindistan" (Mezhepler Tarihi Açısından Bir Bakış), Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/ I, İzmir 1983, s. 1 vd.

İslam ülkelerinde yaşanan bu zihni huzursuzluk ve iç çekişmelerin en yoğun yaşandığı yerlerden biri de Hint-alt kıtasıdır. Müslüman Hind halkını, içinde bulunduğu bu buhrandan çıkarmak için değişik zamanlarda öncülüğünü âlimlerin yaptığı bazı dini akımlar oluşmuştur. Bu akımlardan bazıları gelenek taraftarlarını temsil eden Diyobendiyye Ekolü, tamamen yeniliği savunup eskiyi reddeden Aligarh Ekolü olup, gelenekle birlikte yeniliği de reddetmeyen Nedve Ekolü'dür.²

Hindistan'da yaşanan gelişmeler, Müslümanların içinde bulundukları duruma kayıtsız kalmamaları ve buna karşı Müslümanları sağduyuya davet edilmesi şeklinde Mevdûdî'nin yazılarına da yansımıştır. Mevdûdî, tüm Hindistan'ı Daru'l-İslâm'a dönüştürmeye katkıda bulunacak örgütlenmeyi düşünmüştür. Bu amaçla kurduğu Cemâat-i İslâmî³ Müslümanların İslâmî nizam sistemini kurmasına vesile olacaktı. Amaç milli bir devlet değil, dünyada bu vesileyle Allah'ın hükümlerini yerine getirmektir. Bu şekilde kurulan İslâmî devlette ahlak, adalet, politika ve kanun olmak üzere her alanda dünyaya örnek olmak hedeflendi. Dünya bu şekilde ahlâk ve küfür arasındaki farkı anlamış olacaktı.⁴

Biz tebliğimizde Mevdûdî'nin tasarladığı İslâm devleti modeli olan teo-demokrasiyi analiz ederek Mevdûdî'nin İslâm'da devlet modelinin hangi esaslar üzerinde olması gerektiği düşüncesine yer vermeye çalışacağız.

İslâm'da Hükümet

Mevdûdî, devletin varlığını toplumsal hayatın düzeni için gerekli bir güç olarak görmekle beraber bir devletin olmasını hem fıtraten hem de medeniyetin devamı için zaruri görmektedir.⁵ Bu düşüncesinin haklılığını ise Kur'ân'dan⁶ getirdiği birçok ayetin yorumuna dayandırmaktadır. Dolayısıyla ona göre bir Müslüman için en ideal devlet hayatını İslâmî kurallara göre idame ettireceği ve kendi inancının gereklerini tam olarak yerine getireceği İslâmî bir devlettir.⁷ Mevdûdî, Kur'ân'ın yasa ve kurallarını gerçekleştirecek bu devletin de ancak hilafete dayalı bir idare tarzı ile yürütülebileceğini savunmaktadır. O, Kur'ân'da⁸ böyle bir beşeri

² Durmuş Bulgur, "1850-1900 Yılları Arası Hind Yarımadası'ndaki İslâmî Fikir Akımları", Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, (2002), Sayı 14, s. 110-111; 124; M. Saffet Sarıkaya, "Osmanlı Türkiye'sindeki İslamcılık Düşüncesine Genel Bir Bakış", Arayışlar, Sayı: 1, 1991/1, Isparta, s. 99-102.

³ Geniş bilgi için bkz. Gülşen Yağır Ahmetoğlu, Tarihsel Süreçte Cemâat-i İslâmî, Şiar yay., İstanbul 2018.

⁴ Seyyid Ebu'l-A'lâ Mevdûdî, Cemâat-i İslâmî Ki Sal 29, Şube-i Neşriyat Cemâat-i İslâmî Pakistan, Lahor 1970, s. 31; Seyyid Ebu'l-A'lâ Mevdûdî, Tahrîk aor Karkun, Cem'i ve Tertip, Halil Ahmed Hamidi, Lahor 2013, s. 42-43.

⁵ Seyyid Ebu'l-A'lâ Mevdûdî, İslâmî Riyâset, Yayına haz. Hurşid Ahmed, Lahor 1386/1967, s. 71.

⁶ Nisa 61-65, 105-141; Maide 49-50; Sad 26; Kehf 28, 103-105; Hud 59, 96; A'raf 33; Yusuf 40; İsrâ 80.

⁷ Geniş bilgi için bkz. Mevdûdî, İslâmî Riyâset, s. 52-60.

⁸ "Resulüm! Sana da kendisinden önceki kitapları tasdik edici ve onları koruyucu olarak bu kitabı

hükümetin açık ve vâzih vasıflarının olduğunu belirtir. Buna göre kanuni üstünlük yalnız Allah'a ve Onun Resûlü'ne devlet ve hükümet işleri ise, hakiki hâkimin (Allah) otoritesine istinad eden ve onun namına, onun hükümlerini tatbikle mükellef bulunan, "hilafet" veya "niyabet" (yerine geçme) esasına dayanan bir idare tarzı ile yürütülecektir. Buna göre icra organının faaliyet sahası muayyen ölçüler dâhilinde ve belli hudutlarla çerçevelenmiştir.⁹ Bu düşünceler Mevdûdî'de evreni yöneten bir Tanrı tasavvurunun aynı şekilde şer'i kanunlarını oluşturarak devleti de yöneten bir Tanrı algısına dönüşmektedir. İnsanı bu konuda tasarruf yetkisine layık görmemektedir. Buna en güzel örnek ise ilk dönem Müslümanların yönetim şekli olan dört halife dönemidir.

Mevdûdî'ye göre, İslâm devleti ideolojik bir devlettir. İslâmi devleti, temellerini ahlâki ilkeler üzerine kurmuş bütün ulusalcılık ve ırk düşüncelerinden uzak olan bugüne kadar dünyanın tanıdığı ve kıymetini bilmediği bu ideolojik devletin amacı şöyledir: Batı'dan alınan ırk ve ulus temeline dayalı yönetimler ahlâki ve ruhi bazı ilkelere dayanan devlet mefhumundan uzaktırlar. Bu tarz düşünce sistemini tasvip edenlerin "ümme", "emir", "millet" gibi tabirleri kullanarak bunları ulusalcılıkla eş değer görürler. Bunlar, onlara göre İslâm'da zaten vardı. Oysa ideolojik devlet bütün kabile, sınıf ve ulusları reddeder, insanların insanlıklarıyla ilgilenir.¹⁰ O, bu şekilde İslâmi devletin ideolojisini dünyadaki bütün ideolojilerden daha yüksek ruhlu olarak görmekte ve ona ayrıcalıklı bir yer vermektedir. Mevdûdî'ye göre, İslâm'ın eşsiz fikri üstünlüğünü esas alıp bâtil fikri sistemlerle üstünlük kurularak onları temelden yıkacak bir merhaleye ulaşılabilir. Fransız ihtilalinin J.J Russo, Voltaire ve Montesque gibi mütefekkirlerin fikri ve ahlâki düşüncesine, yine Rusya'da komünizm ihtilalinin temelini de Karl Marx'ın nazariyesine dayandığını söyler.¹¹ İslâm tarihinde bunun önemli örneği ise Medine'de devlet kuran Hz. Muhammed'dir. O, bu şekilde büyük bir devrim gerçekleştirmiştir.¹²

hak ile indirdik. Artık aralarında Allah'ın indirdiği ile hükmet. Sana gelen bu gerçeği bırakıp da onların isteklerine uyma. Her birinize bir şeriat ve bir yol yöntem verdik. Allah dileseydi sizi tek bir ümmet yapardı. Fakat size verdikleriyle sizi denemek istedi. Öyleyse hayırlı işlerde birbirinizle yarışın. Hepinizin dönüşü Allah'adır. Allah size hakkında ayrılığa düştüğünüz şeyleri haber verecektir." (Mâide 48).

"Ey Dâvûd! Biz seni yeryüzünde halife yaptık; onun için insanlar arasında adaletle hükmet; nefsin isteklerine uyma, sonra seni Allah yolundan saptırır. Kuşkusuz, Allah yolundan sapanlara, hesap verme gününü unutmaları yüzünden çok ağır bir azap vardır." (Sâd 26).

⁹ Ebu'l-A'lâ Mevdûdî, Hilâfet o Mulûkiyet, Lahor, t.y., s. 32-33. (Mevdûdî, Hilafet ve Saltanat, çev. Ali Genceli, Hilal Yay., İstanbul 2003, s. 30-32); Mevdûdî, İslâm'da Hükümet, çev. Ali Genceli, Hilal Yay., V. Baskı, İstanbul 2006, s. 56.

¹⁰ Mevdûdî, İslâm İnkılabının Süreci, çev. Mustafa Özel, Özgün Yay., İstanbul 1993, s.15-19.

¹¹ Mevdûdî, İslâm İnkılabının Programı, çev. Mikail Bayram, Hilal yay., Ankara 1969, s.33-38.

¹² Mevdûdî, Hz. Muhammed'in Medine'de kurduğu devletin bazılarının dediği gibi savaşlar ve mücadeleler ile kurulmadığını aksine beş altı yıl süren muharebelerde ölen sayısının iki yüz ile bin arasında olduğu düşünülürse aslında bu inkılâba "kansız inkılâp" denmesinin daha uygun olduğunu beyan eder. Bkz. Mevdûdî, İslâm İnkılabının Programı, s. 71-78.

Mevdûdî, İslâmî devletin dayandığı esasların ilkinin ilâhi hâkimiyet olduğunu belirtir. Allah'ın kanunlarına hükmetmeyenleri ise kâfir, zalim ve fasık olarak gruplandırır. Bu hükümleri açıktan reddedenler kâfir, Allah'ın adaletini bırakıp kendi bildiklerini uygulayanlar zalim, Allah'ın yasalarını inkâr etmediği halde uymayanlar ise fısk içindedirler.¹³ Onun Allah'ın her şeyi idare eden, hükümdar, tanzim edici ve idame ettiren yönüyle insanların onun hâkimiyetine ortak olamayacaklarını delillendirdiği ayetler¹⁴ ve bunlara uymayanların kâfirler olduğu söylemleri şiddet yanlısı İslâmcı hareketlerin referans kaynağı olmuştur. Mevdûdî, bu söylemleriyle insanlara kâfir damgasını vurmaya da çoğu zaman bu söylemleri eleştiriye konu olacak bir kapı açmıştır.

İkinci siyasi ve otorite kaynağı risalet, yani Hz. Muhammed'e itaattir.¹⁵ Halifeden sonra en önemli makam¹⁶ ise müşavere olup "Onların işleri, aralarında müşavere ile olur." (Şura/38) ayetinin toplumsal işlerin müşavere ile olması gerektiğidir.¹⁷ Mevdûdî'ye göre, Hz. Peygamber ve dört halife devrinde şûra meclisine alınan kişilerde olan kriterler göz önünde bulundurularak, günümüzde seçim usulünün mevcut olan şekillerden biriyle tatbik edilebilir.¹⁸ Hz. Peygamber'in kendi yerine kimin geçeceği hakkında bir şey söylemeden dünyadan ayrılmasıyla arkasından gelen dört halifenin seçim şekli de İslâm'a uygun şekilde yapılmıştır. Ancak Mevdûdî, müşavere usulünün Kur'an'da belirtilmediğini, bunun ümmete bırakıldığını, Müslümanların zamanın ve zeminin koşullarına göre hareket edebileceklerini de ekler.¹⁹ Ona göre, bu mertebede seçilecek özellikteki insanların Kur'an-ı Kerim'de²⁰ belirtildiği şekilde yüksek ahlaki meziyet ve ilmi derinliğe sahip olanlara verilmesi gerekir.²¹

Mevdûdî, Kur'an-ı Kerim'e göre²² ulu'l-emre itaat edilmesi gerektiğini düşünür. Ulu'l emr'den kast edilenin hükümetin başında olan yöneticiler olduğunu

13 Mevdûdî, İslam Nizamı, Hilal Yay., II. Baskı, İstanbul 2005, s. 244.

14 "Acaba Allah'tan başka bir Hâlık var mıdır ki, size gökten ve yerden geçim verir", (Fatır 3), "Göklerde ve yerde ne varsa, hep O'na aittir, hepsi de O'na boyun eğler." (Rum 26), "Mülk' te O'nun bir ortağı bulunmaz." (Furkan 2).

15 Mevdûdî, İslam'da Hükümet, s. 359.

16 Mevdûdî- Hurşit Ahmed- Ramazan El- Buti, Azgın Medeniyet, çev., Ali Zengin, Kayhan Yay., İstanbul 2004, s. 174-175.

17 Mevdûdî, İslam'da Hükümet, s. 362-363.

18 Mevdûdî, İslam Anayasası: Tedvini Esasları, çev., İhsan Toksarı, Nida Yay., İstanbul 1969, s.49.

19 Mevdûdî, Azgın Medeniyet, s. 305-309.

20 "Şüphesiz Allah size emanetleri ehline vermenizi emreder" (Nisa 58); "Şüphesiz ki sizin Allah nezdinde en şerefliiniz takvaca en ileride olanlarınızdır" (Hucurat 13); "Şüphesiz Allah onu sizin üstünüze beğenip seçmiştir, Ona bilgice ve vücutça (kuvvetçe) de bir üstünlük vermiştir" (Bakara 247); "Kalbine bizi anmaktan gaflet verdiğimiz, heva ve hevesine uymuş, işinde haddi aşmış kimselere boyun eğme" (Kehf 28)

21 Mevdûdî, İslam'da Devlet Nizamı, çev., Rasim Özdenören, Hilal Yay., İstanbul 1967, s. 52-53.

22 "Ey iman etmiş olan kimseler, Allaha itaat ediniz, O'nun Resulüne de itaat ediniz. Ve kendi

ifade eder. Ancak bunlara masiyet durumunda itaat edilemeyeceğini, onları denetleyen bir idari kurul olması gerektiğinin de altını çizer.²³

Mevdûdî'ye göre İslâmi bir devlet, adalet esasını gözeterek insanın can, mal ve ırzının korunma altına alır. Bu devlette fikir ve düşünce özgürlüğü olup,²⁴ nesep, aile ve toplumda ayrılıklara yol açacak olan zenginlik, fakirlik, şeref, coğrafi mevki ve akrabalık esasına dayanan cahiliyenin hurafeleri yer almaz.²⁵ İslâm devletinin dayandığı anayasa Kur'an²⁶, Sünnet²⁷, icma (Hulefa-i Raşidin Uygulamaları)²⁸ ve kıyasa²⁹ dayanır. İslâm'da yasamanın hazırlandığı organa eski dilde "Ehlü'l-hall ve'lakd" denir. O, İslâm Anayasası'nın organlarının birbiriyle alakaları konusunda açık bir hüküm bulunmadığını yasama, yürütme ve yargıda kuvvetler ayrılığını makul bulur.³⁰

Ona göre, zamanın ilerlemesi ve değişmesi sonucunda kanun yapma işinde çalışacak olan ilmi araştırma heyeti tetkikte bulunarak içtihat eder. Ayrıca İslâm'ın geniş maksat ve maslahatlarını göz önünde bulundurarak gerekirse Mesalih-i Mürsele veya İstihsan'ın uygulanabileceğini kabul etmektedir.³¹

Mevdûdî'nin İslâmi hükümet anlayışının temelinde Hz. Muhammed ve dört halife dönemi model alınmaktadır. İlk dönem İslâm devleti modelinin günümüzde de uygulanmasıyla ilgili bir uyumsuzluk görülmemektedir. Allah'ın yeryüzündeki vekili halife ise Allah'ın kanunlarını birebir uygulayarak dünyada Müslümanların sözcülüğünü yapacaktır. Ancak bu düşüncenin zamanın ve şartların değişimi ve

içinizden çıkan ulu'l-emre de. Bir şey hakkında ihtilafa düşerseniz ve siz Allah'a ve ahiret gününe iman edenlerden iseniz, bu işi Allaha ve O'nun Resulüne havale edersiniz. İşte bu en iyi ve en güzel tevildir." (Nisa 50).

²³ Mevdûdî, İslam Nizamı, s. 367-368; Mevdûdî, İslâm'da Hükümet, s. 369-371.

²⁴ Mevdûdî, İslâm'da Hükümet, s. 371-376 İlgili ayetleri ise şu şekilde verir: "Allah size emanetleri ehline vermenizi emreder. Halk arasında da hakemlik ederseniz adaletle hüküm veriniz" (Nisa 58); "Ve bir kavme olan düşmanlığınız, sizi adaletten ayrılmaya sürüklemesin, adaleti gözetirseniz; bu iş takvaya daha yakındır." (Maide 8).

²⁵ Mevdûdî, İslâm'da Hayat Nizamı, çev. İbrahim Düzen ve diğerleri, The Holy Koran Publishing House, Beyrut 1980, 36.

²⁶ Mevdûdî, İslâm Anayasası, Tedvini Esasları s. 89.

²⁷ Mevdûdî, İslâm'da Devlet Nizam, s. 7.

²⁸ Mevdûdî, İslâm Anayasası: Tedvini Esasları, s. 8-9.

²⁹ Mevdûdî, İslâm'da Devlet Nizamı, s. 8-9.

³⁰ Mevdûdî, İslâm Anayasası: Tedvini Esasları, s. 33-35.

³¹ Mevdûdî'ye göre, içtihat alınması gereken esasın Kur'an ve sünnet olduğunu içtihadın serbest fikir ortaya atmak olmadığının da altını çizer. İctihat edecek kişilerin, iman etmiş, Arap lisanına hâkim, Kur'an'ı ve hadisleri çok iyi bilen kişiler olması gerektiğini belirtir. Mevdûdî, içtihadın bir tertiplemeden ibaret olmadığını, belki de kanunda ilerlemenin zincirleme devamı olduğunu söyler. Yine içtihat maksadın her neslin bir önceki neslin koyduğu usulleri değiştirip ya da bırakıp yeni bir şeyler ilave etmek anlamında olmadığını belirtir. Ona göre içtihat, ameli yaşayış meselelerinde ve karşılaşılan durumlarda duruma göre şeriata hükümleri ve usulüne göre tertiple-yebilmektir. Ayrıca içtihat edenin de İslâmi ahlâk ölçüsünde olması gerekir. Mevdûdî, İslâm'da Hükümet, s. 417-419, 428-429.

gelişimi göz önüne alındığında zihinsel, ahlâki ve felsefi analizi gerektirecek çözümlerde ne kadar başarılı olduğu tartışılır.

Kur'an idari, siyasi bir yapıyla ilgili bir belirlemede bulunmadığına göre bu işin Müslümanlara bırakıldığı, sosyal gelişme ve değişmeye uygun olarak Kur'an'da belirtilen temel ilkeler doğrultusunda işlerin halledilmesi gerekir. Hz. Peygamber'in nâsı ortadayken, bazı Müslümanların Sakife'de, halife seçimiyle ilgilenmeleri, bazı kimselerce bir vefasızlık olarak görülmüş ise de onların Kur'an'ın bu ince espirisini iyi anladıklarına bir işarettir. Tarihi seyir içerisinde Müslümanlar, siyasi- idari meseleler Müslümanlara bırakılmasına rağmen bu konuyu anlamak istememişlerdir Şia, problemi Allah'a çözdürmek istemiş ortaya imamet nazariyesi çıkmıştır. Ehl-i sünnet, uzlaşmacı bir tavır sergileyerek siyasi meseleleri ağırlıklı şekilde hilafet noktasında ele almış ve işi Kureys'e hallettirme yoluna gitmiştir. Hilafet- İmamet noktasında vahyi çizgiye en yakın görüş yalnızca Hariciler tarafından ortaya atılmıştır. Fakat Hariciler de aşırılıkları yüzünden insan fıtratını zorlamışlar ve tarihin derinliklerinde silinip gitmişlerdir.³²

İslami Hükümet'in Adı: Teo-Demokrasi

Mevdûdî'ye göre, İslâm'da yönetim şeklini bir kalıba koymak file ait tarifler yapan darb-i mesel hükmündeki adımlara benzemekten başka bir şey değildir.³³ İslâmî hükümetin yapısı ne bir demokrasi ne de bir diktatör rejimine benzer. O, komünizm düzeninden de farklıdır. İslâmî devletle komünist devlet arasında bir benzerlik görünse de içerik bakımından çok farklıdır. Komünist devletler toplumsal prensiplerini yabancılar üzerine empoze etmeye çalışırken, İslâm farklı inançta olanlara kendi ilkelerini empoze etmez. Onların mallarını ve canlarını korur.³⁴

Mevdûdî İslâmî hükümeti şu şekilde tanımlamaya çalışarak nevi şahsına münhasır bir isimlendirme yapmıştır:

İslâmî hükümet, Avrupavari gayr-i dini Cumhuriyet (Secular Democracy) değildir. Ancak bu isim felsefi noktayı nazardan Cumhuriyet olmuştur. Gayr-i İslâmî cumhuri hükümette, en "yüksek hâkimiyet" ülkenin sakinlerinin çoğunluğunun elindedir. Onların görüşlerine göre, kanunlar yapılır; onların görüşlerine göre kanunlarda değiştirmeler olur. Bu kanunlar istendiği zaman icra ve infaz edilir yahut da icra edilemez, kâğıt üzerinde kalır gider, İslam da ise böyle bir şey yoktur ve olamaz.

İslâm'da insanların yaptığı kanunlarla mukayese etmeyecek yükseklik ve derecede bir kanun yapma makamı vardır. O da Allah-u Teâlâ'dır. Resullere bu

³² Hasan Onat, "Şii İmamet Nazariyesi (Kuleyni, Kummi ve Tûsi'nin Görüşleri Çerçevesinde)", AÜİFD/XXXII, 1992, s. 90.

³³ Mevdûdî, Azgın Medeniyet, s. 141-142.

³⁴ Mevdûdî, Azgın Medeniyet, s. 172-173.

gerçek ve ulvi kanunlar gönderilmiş olup bu hükümler milletlere ve hükümetlere tebliğ edilmiştir. Bu bakımdan İslâmi hükümete Avrupavari manada “Cumhuriyet” demek imkânsızdır. Böyle bir İslâmi hükümete “İlâhi hükümet” ismi vermek daha doğru olur. Bu ıstılaha İngilizcede (theocracy) : dini hâkimiyet denebilir. Fakat burada da yine mühim bir başkalık vardır. Avrupavari (theocracy) ile İslâmi teokrasi, yine birbirinden ayrı ve bambaşka bir şeydir. Avrupa teokrasisinde malum bir zümre, bir ruhani sınıf, hususi bir mezhebi topluluk (Priest Class) Hak Teâlâ’nın ismini kullanarak, kendilerine alet ederek, bu ismin arkasına sığınarak, kendileri hâkimiyeti ele geçirirler, kendileri kanun koyar ve bu kanunları yürürlüğe koyma yolunu tutarlar. Bunlar amelî ve fiilî bir şekilde kendilerini Tanrı yerine koyarak, halkın üzerine musallat olurlar. İşte böyle bir hükümete şeytani hükümet ismi vermek daha doğru olur. Bunun aksine İslâmi teokrasi de hâkimiyet herhangi bir ruhani zümrenin yahut da mezhebin ve dini bir sınıfın elinde değildir. Bu hâkimiyet bütün Müslümanların hatta tek tek her Müslüman’ın elindedir. Bütün Müslümanlar, hatta Müslümanların her ferdi bile, Allah’ın kitabına ve O’nun Resulü’nün sünnetine uyarak bu hâkimiyeti yürütürler. Eğer buna bu husus için ayrı ve yeni bir ıstilah ortaya koymak ve bir terim ismi vermek müsaadesi verilirse ben buna (Theo-democracy) yani “ İlahi cumhuri hükümet” demek isteyeceğim. Zira böyle bir hükümette böyle bir idare sisteminde “hâkimiyet” yalnız Hâk Teâlâ’nın elindedir. Allah’ın iktidar-ı âlâsının (Paramouncy) sayesinde, Müslümanlara mahdud ve sınırlı bir şekilde, genel hâkimiyet (limited popöler sovereignty) verilmiştir. Böyle bir hükümette, inzibat, intizam ve uygulayıcı kuvvetler: (Executive) ve tanzim etme işi (Legistature) Müslümanların görüşüne bırakılmıştır.³⁵

Mevdûdî, teo-demokrasi diye isimlendirdiği İslâmi hükümette Allah’ın hükümdarlığı altında sınırlı bir hâkimiyet bırakılmıştır. Hükümet idaresinin başında bulunanları, Müslümanlar istedikleri gibi azletmek yetkisine sahiptir. Şeriat-i ilahide açıklık bulunmayan konularda Müslümanlar icma şeklindeki alacakları kararlar hüküm ortaya çıkarırlar. İlahi kanunun tefsiri ve şerhi de hiçbir zümreye, hiçbir hanedan veya hususi bir topluluğa verilmemiştir. Ancak içtihat sahibi ve kabiliyeti olanlar tefsir ve şerh edebilirler. İşte bu itibarla bu hükümet demokrasi hükümetidir.³⁶ Ancak böyle bir demokrasi hükümetinde de ilahi kanun mevcut olunca, Allah Teala’nın Resulü vasıtasıyla göndermiş bulunduğu hükümler elde olunca da herhangi bir Müslüman ister bu Müslüman tek kişi olsun, isterse herhangi bir emir olsun yahut bir müchtehit veya âlim, hatta dünyadaki bütün Müslümanlar bir araya gelseler dahi bu ilahi hükümlerde en ufak bir değişiklik yapma hakkına sahip olmazlar. İşte bunun için bu hükümet nizamı “teokrasidir”.³⁷

³⁵ Mevdûdî, İslam’da Hükümet, s. 134-135.

³⁶ Mevdûdî, İslam Nizamı, s. 247-48.

³⁷ Mevdûdî, İslam’da Hükümet, s. 135.

Mevdudi, Hak Teâlâ'nın bu şekilde insandan akıl ve ruh serbestisini kaldırmadığı gibi; akla, düşünceye, hatta vucuda ve cisme serbestlik verdiğini iddia eder. Kanun yapmanın Allah'ın elinde bulunması, insanın fitri serbestliğini elinden almak için değil, belki bu fitri serbestliği korumak için olduğunu, böyle olmasaydı, insan esas yolunu şaşırır ve kendisini, kendi ayağı ile çamura yuvarlar giderdi şeklinde yorumlar.³⁸

Mevdûdî, Batı demokrasisi dediği yönetimin aslında halkın iradesine dayalı olmadığını, onların hâkimiyeti muayyen bir zümreye verdiklerini, bu seçilmiş zümrenin düşüncesine göre halkın, ahlâk, emanet, diyanet ve adalet nimetlerinden mahrum olduklarını söyler. Bu konudaki düşüncelerini şöyle açıklar: Avrupa'nın isim takıp uydurduğu şu gayri- dini Cumhuriyet iddia edildiği gibi halk hâkimiyetine (popular sovereignty) dayanır. Bu hususu biraz irdelemek lazımdır. O zaman göreceğiz ki toplanıp da hükümet kurmuş olan halk kendisi bizzat kanun yapıcı değildir. Hatta kendileri de bu kanunları icra ve infaz edemezler. Onlar hâkimiyeti muayyen bir zümreye vermişlerdir. Bu zümre halkın yerine halka kanun koyarlar. Bu kanunları da yine bu zümre infaz eder. Bu kanun yapan ve seçilmiş zümrenin düşüncesine göre, halk, ahlak, emanet, diyanet ve adalet nimetlerinden mahrum bulunmaktadır. Yani halk bir hiçtir. Seçilenler, halk üzerindeki servetleri, bilgileri, ataklıkları ve hitabet kanalıyla yalancı propaganda sayesinde seçilirler. Halk onlar için kandırılan ve güdülen zümredir.³⁹ (demokrasinin bütün fertleri içeren bir yönetim şekli olmadığını, yani çifte standart)

Mevdûdî'ye göre seçilenlerin sırf halkın rızasına göre kanunular yapmaları halinde bile halkın bu kanun ve nizamdan hiçbir şey anlamadıklarını belirtir. Ona göre halk, insanın fitri zaafının neticesinde kendisine ait işlerin çoğunu hatta her cephesini dahi göremez. İnsan tesir altında kalabildiği gibi saf ve temiz olarak akli ve ilmi hususlarda gayet açık ve gayet belirli meselelerde dahi nefsanî istekler vesaire karşısında mağlup olup gidebilir. Mevdûdî fikirlerini desteklemek şu örneği vermektedir; Amerika'da bir ara içkinin akli ver zihni kuvvetler üzerindeki zararlı tesirlerinin düşünülerek Amerikan kamuoyu içki yasağına razı oldu. Fakat kanun yürürlüğe girince daha çok içki içildiği ve suçların daha çok arttığı görülünce tekrar içki yasağı ortadan kalktı. Halkın nefsanî isteklerine hâkim olmamasından dolayı tekrar meşru kılındı. Buna benzer birçok tecrübeler tarihte sabittir. Bu tecrübeler insanın kanun yapma kabiliyeti olmadığını gösterir. İslâm belirli sınırlar koyarak insanın kendi nefsinin ilahlaştırmasını önler. Bunların neticesinde ise insanın mutedil ve dengeli bir hayata kavuşmasını sağlar. Kanun yapmanın insanın elinden alınması insanın fitri serbestliğinin insanın elinden alınmak istenmesi değil, belki bu fitri serbestliği korumak içindir.⁴⁰ Mevdûdî'ye

³⁸ Mevdûdî, İslam'da Hükümet, s. 136.

³⁹ Mevdûdî, İslam'da Hükümet, s. 136.

⁴⁰ Mevdûdî, İslam Nizamı, s. 248-249.

göre, İslâmî hükümetin kendisine ait bir yapısının vardır. İslâmî hükümet ne tam mutlakîyet ne de tam istibdat hükümetidir. Böyle bir hükümet şeklinde şahsî hürriyet ortadan kalkmış değildir. Ne de böyle bir hükümette bir şahıs tarafından istediği gibi hüküm vermek vardır.⁴¹

Mevdûdî, öncelikle Avrupa'daki dini hükümetin dayandığı nazariyenin iki temel esas üzerinde olduğunu beyan eder; biri Allah'ın hâkimiyeti esasına dayanması, diğeri de Papaların ve dini önderlerin bir zümre olarak kendilerini Allah'ın vekili olarak görüp, hükümette siyasi ve kanuni hususiyetler sağlayarak ameli ve fiili olarak işi ele almalarıdır. Bu iki nazariyenin dışında ise üçüncü bir unsur olarak, Hz. İsa'nın İncil'inde ahlâki talimden başka herhangi bir şekilde hidayet bahsi geçmemesidir. Hristiyanlıkta yer alan ibadet, sosyal ilişkiler, muamelat ve siyasi meselelerin dinin önderleri ve ileri gelenler tarafından uydurulmuş ve ortaya atılmış kanun ve ahkâm bulunduğunu belirtir.⁴²

Mevdûdî'ye göre, Avrupa teokrasisi ile İslâmî hükümet arasındaki fark şu şekildedir; İslâm'a göre dini hükümet ilâhî hâkimiyete dayanır. İslâm'da dini önderlerin iktidarı ellerinde bulundurma meselesi kesinlikle yoktur. ⁴³İslâm'da Hristiyanlığın aksine Kur'an'da geniş ve kapsayıcı şekilde yaşayışın her sahası hakkında hükümler bulunmaktadır. Bunların şerh ve tefsiri de Hz. Peygamber tarafından yapılmış olup, sahih olan rivayetlerle sahih olmayan rivayetleri ayıklamanın şekilleri ve usulleri mevcuttur. Bunlar Hâk Teâlâ tarafından bildirilmiş olup, herhangi bir fakih, veli veya âlimin sözleri ve fiilleri ilâhîlik vasfı taşımaz.⁴⁴

Mevdûdî, Batı lâik demokrasisinin İslâm'ın tam bir antitezi olduğunu iddia eder. Ona göre, halkın hâkimiyeti esasına dayanan bu hükümet, devleti istediği zaman kaldırıp değiştirme hakkına sahiptir. Oysa İslâmî hükümette hâkimiyet halka değil Allah'a dayanır. İslâm siyaseti Allah'ın hâkimiyeti ve insanın vekilliği "halifelik" temelleri üzerine kurar.⁴⁵

Ona göre, Cumhuriyet idarelerinde hâkimiyet halka verilmiştir. Fakat tecrübeyle sabit olmuştur ki halkın büyük bir kitlesi kendi hakiki menfaatlerini idrak etmeye muktedir değildir. O zaman tam yetki ve söz sahibi bir Cumhuriyet kurmak için birkaç seçkin zümrenin eline hâkimiyetin geçmesini sağlamalıdır. Mevdûdî, bu soruna İslâm'ın hâkimiyeti Allah'a vererek kâinatın asıl hâkimi tayin edilmiştir. Cumhuriyet idaresinin başında bulunanlar tam yetki ve söz sahibi olmadıklarından Cumhuriyet rejimi de başarılı olamaz.⁴⁶

⁴¹ Mevdûdî, İslâm'da Hükümet, s.142.

⁴² Mevdûdî, İslâm'da Hükümet, s. 449-450.

⁴³ Mevdûdî, İslam Anayasası: Tedvini Esasları, s. 25.

⁴⁴ Mevdûdî, İslâm'da Hükümet, s. 450.

⁴⁵ Mevdûdî, İslam Anayasası: Tedvini Esasları, s. 25.

⁴⁶ Mevdûdî, Fetvalar, III, Çev., Mahmut Osmanoglu - A. Hamdi Chohan Nehir Yay., İstanbul 1992.s.336.

Mevdûdî'ye göre, halkın şuurlu ve ahlâk sahibi olmadan Cumhuriyet rejimi yürümez. İslâm'da ise fertlerin birer birer eğitilerek, iman duygusuna sahip Allah'a karşı mesuliyet bilincinde olmaları gerekir. Bu hususta bir şey eksik olursa başarılı olması güçleşecektir. Her Müslüman'ın iman ve sorumluluk bilincinde olması ve İslâm'ın temel prensiplerine bağlılığı gerekir. Ancak bu şekilde Cumhuriyet rejimi başarılı olabilir.⁴⁷

Mevdûdî, Cumhuriyetin ancak bu özellikte olması halinde muvaffak olabileceğini belirtir. Cumhuriyetin tedrici olarak birçok ıslahattan sonra belli olan son şeklini aldığını fakat henüz hakiki şeklini almadığını, düzeltilmesi gereken birçok eksiklikleri olduğunu beyan eder.⁴⁸

Sonuç olarak şöyle diyebiliriz; Mevdûdî, hem Batı'dan gelen demokrasi yönetimine hem de tamamen dine dayalı teokrasi yönetimine mesafelidir. Teokratik yönetimlerin tarihte kötü bir imajı vardır. Demokrasi ise batıdan gelmesi ve tamamen halka dayanması yönüyle İslâmi değildir. Demokrasinin İslâmi versiyonunun hem ilahi hem de demokratik olmasıyla mümkün olabileceğini düşünen Mevdûdî orta yolu bulmaya çalışmıştır denilebilir.

Sonuç ve Değerlendirme

Mevdûdî'nin tasarladığı İslâm devleti modelinin özelliklerine baktığımızda onun Siyasal ümmetçiliğin terk edilerek, yerine millet gerçeğinin, temel esas alınmasını İslâm'a aykırı bulmuştur. Hilafeti ise İslâm'ın temel kurumlarından biri olarak görmüştür. Bu düşünceler onun ilk dönem İslâm devleti modelinin bugünde uygulanabileceğini savunduğunu göstermektedir.

Oysa İslâm'da yer alan şûra aslında halkın yönetime dâhil olmasıdır ki bu bir nevi demokrasinin işlenmesidir. Onun dışında Kur'an-ı kerimde⁴⁹ belirlenen ilkeler; adalet, liyakat, işin ehline verilmesi, biat ve itaat gibi kavramların hepsi şûranın etkin bir şekilde çalışması için işlenmiştir. Demokrasi yönetiminde eğer bu ilkeler ışığında ülkede tam anlamıyla bir özgürlük sağlanıyorsa bu yönetimin şeklinin Batı kaynaklı olup olmamasından ziyade topluma kattığı faydalar üzerinde olayı değerlendirmenin daha sağduyulu bir yaklaşım olacağını düşünüyoruz. Aslında Mevdûdî'nin önerdiği teo-demokrasi tamamen bu anlamda halkın özgürlüğünü ikinci plana iten monarşi değildir. Ya da Ortaçağ Avrupası teokrasi yönetim biçimi olan sözün tamamen belirli bir zümre ve din adamlarının elinde olan yönetim biçimi de değildir. Onun özellikle insanları Allah'ın hükmüne,

⁴⁷ Mevdûdî, Fetvalar, III/336-337.

⁴⁸ Mevdûdî, İslâm'da Hükümet, s. 514.

⁴⁹ "Allah size, emanetleri mutlaka ehline vermenizi ve insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adalettele hükmetmenizi emreder. Allah size ne güzel öğütler veriyor. Şüphesiz Allah her şeyi işitmekte, her şeyi görmektedir." Nisa 4/58; "Ey Dâvûd, seni yeryüzüne halife kıldık. İnsanlar arasında hak ile hükmet, hevaya uyma yoksa seni Allah'ın yolundan saptırır. Şüphesiz Allah'ın yolundan saptıranlar için hesap gününü unutmaları nedeniyle şiddetli azap vardır." (Sad 26).

Resulullah'ın ve ilk dört halifenin yönetim şekline davet etmesi tamamen Batı karşısı bir tepki olup Müslümanların dini, fikri ve siyasi yozlaşmalarına "İslâm"ın her yerde sorunları çözeceği mantığından yola çıkmasından kaynaklanmaktadır. Ancak dünya o kadar değişmiş ve güç dengeleri o kadar farklılaşmıştır ki sorunlara çok yönlü bakmak ve pratik çözümler üzerinden yola çıkmak gerekmektedir. Batının üstünlüğü karşılığında bir diriliş olarak ortaya çıkan İslamcı hareketler, dini sadece siyaset yapmak ve İslâm devleti kurmak üzerine inşa ettiklerinde dinin evrenselliği ve insana verdiği ahlaki değerler çoğu kez ikinci plana atılmıştır.

Mevdûdî'nin, mutlak hâkimiyetin sadece Allah'a olduğu ve hâkimiyetin halka devrinin ise küfür olduğu söylemleri İzala hareketi, Zakzaki hareketi, Hizbu't-Tahrir gibi ortaya çıkan birçok İslamcı hareketlerde referans olarak kabul edilmiştir. Mevdûdî her ne kadar şiddet yanlısı eğilimlerden uzak durmaya çalışarak ve yasal araçları kullanarak siyaset yapmış olsa da onun teoride ortaya koyduğu radikal söylemleri İslâm dünyasında geniş spektrumlu bir alanda etki bırakmıştır.

İslâm'ın yönetimle ilgili ilkelerine baktığımızda onun bütün sistemleri aşan daha adaletli ve hakkaniyetli, din ve düşünce özgürlüğünde daha kapsamlı bir düşünce şekli olduğunu görürüz. Adı demokrasi olan bir yönetimde bu saydığımız ilkelere riayet edilmemesi demokrasinin uygulandığı anlamına gelmemektedir.

KAYNAKÇA

- Ahmetoğlu, Gülşen Yağır, *Tarihsel Süreçte Cemâat-i İslâmî*, Şiar yay., İstanbul 2018.
- Bulgur, Durmuş, "1850-1900 Yılları Arası Hind Yarımadası'ndaki İslâmî Fikir Akımları", *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, (2002), Sayı 14, s. 109-124.
- Fiğlalı, Ethem Ruhi, "XIX. yüzyıl Sonlarında Hindistan" (Mezhepler Tarihi Açısından Bir Bakış), *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/ I*, İzmir 1983, s. 1-24.
- Mevdûdî, *Fetvâlar/ I-IV*, Çev., Mahmut Osmanoglu - A. Hamdi Chohan Nehir Yay., İstanbul 1992.
- Mevdûdî, *İslam Anayasası: Tedvini Esasları*, çev., İhsan Toksarı, Nida Yay., İstanbul 1969.
- Mevdûdî, *İslam İnkılabının Süreci*, çev., Mustafa Özel, Özgün Yay., İstanbul 1993.
- Mevdûdî, *İslam İnkılabının Programı*, çev., Mikail Bayram, Hilal yay., Ankara 1969.
- Mevdûdî, *İslam Nizamı*, Hilal Yay., II. Baskı, İstanbul 2005.
- Mevdûdî, *İslam'da Devlet Nizamı*, çev., Rasim Özdenören, Hilal Yay., İstanbul 1967.
- Mevdûdî, *İslâm'da Hayat Nizamı*, çev., İbrahim Düzen ve d., The Holy Koran Publishing House, Beyrut 1980.
- Mevdûdî, *İslâm'da Hükümet*, çev. Ali Genceli, Hilal Yay., V. Baskı, İstanbul 2006.
- Mevdûdî, Seyyid Ebu'l-A'lâ, *Cemâat-i İslâmî Ki Sal 29*, Şube-i Neşriyat Cemâat-i İslâmî Pakistan, Lahor 1970.
- Mevdûdî, Seyyid Ebu'l-A'lâ, *Hilâfet o Mulûkiyet*, Lahor, t.y.,.
- Mevdûdî, Seyyid Ebu'l-A'lâ, *Hilafet ve Saltanat*, çev., Ali Genceli, Hilal Yay., İstanbul 2003.

- Mevdûdî, Seyyid Ebu'l-A'lâ, *İslâmî Riyâset*, Yayına haz. Hurşid Ahmed, Lahor 1386/1967.
- Mevdûdî, Seyyid Ebu'l-A'lâ, *Tahrîk aôr Karkun*, Cem'i ve Tertip, Halil Ahmed Hamidi, Lahor 2013.
- Mevdûdî-Hurşit Ahmed- Ramazan el-Buti, *Azgın Medeniyet*, çev., Ali Zengin, Kayhan Yay., İstanbul 2004. .
- Onat, Hasan, "Şii İmamet Nazariyesi (Kuleyni, Kummi ve Tûsi'nin Görüşleri Çerçevesinde)", *AÜİFD/XXXII*, 1992, s. 89-110.
- Sarıkaya, M. Saffet, "Osmanlı Türkiye'sindeki İslamcılık Düşüncesine Genel Bir Bakış", *Araştırmalar*, Sayı: 1, 1991/1, Isparta, s. 97-111.

SİİRDÎ'NİN TEKFİR YORUMU

M. Cüneyt GÖKÇE

Harran Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /cuneytgokce@gmail.com

TEMHİD:

Tekfir “küfre nisbet etmek, mümin diye bilinen bir kişi hakkında kâfir hükmü vermek” anlamına gelir. Aynı kökten gelen ikfâr da bu mânada kullanılır. Yani; Yüce Allah’tan vahiy yoluyla gelip Hz. Peygamber’in tebliğ ettiği kesinlikle bilinen dinî bir esası inkâr eden kimsenin kâfirliğine hükmetmeyi ifade eder.¹

İlk tekfir hareketi Haricilerle başlamıştır. Nitekim Mezhepler Tarihini inceleyen Hâricî söylemlere baktığımızda onların, Kur’an ayetlerinin lafzını öncelikle manayı ikinci plana atarak pek çok Müslümanı tekfir ettiklerini görürüz.²

İman ile küfür arasındaki sınırı belirleyen bu konu, iman dairesinden çıkış bağlamında Kelam İlminin; dinden çıkana uygulanacak müeyyide bakımından da Fıkıhın kapsamı içerisinde yer alır.

Medine Döneminde İslam toplumu içerisinde münafıkların varlığı bilindiği halde Hz. Peygamberin belirli şahıs veya grupları tekfir ettiğine rastlamıyoruz. O’nun yaptığı sadece belli vasıfları taşıyanları; yani şahısları tayin edilmemiş bazı insan tiplerini tekfir ettiği söylenebilir.³

Buna göre Hz. Peygamber, Müslüman olduğunu ve inandığını ileri süren hiç kimseye: “Hayır! Sen Müslüman değilsin” şeklinde seslenmemiştir. Kuşkusuz bu bir “İslamlaştırma” siyaseti olarak önemli bir tedbirdir. Kaybetmeyi değil, kazanmayı hedefleyen bir stratejidir.⁴

¹ *Dr. Öğr. Üyesi, Luveys Ma’luf, el-Muncid (Fi’l-lugah), (26. Baskı, Tahran: 1369), 691.

² Kadri Önemli, Ümmeti Kutuplaştıran İlk İhtilaflar, (İstanbul: Nida Yayınları, 2018), 35.

³ Bekir Topaloğlu, Kelama İlmi: Giriş, (5. Baskı, İstanbul: Damla Yayınevi, 1996), 272

⁴ Topaloğlu, 271.

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi İslam dünyasında ilk tekfir hareketini başlatanların Hariciler olduğunu biliyoruz. Çünkü onlara göre büyük günah işleyen kafir olur ve öldürülmesi gerekir. Hatta Hariciler, aralarında Sıffin savaşı meydana gelen Hz. Ali ile Muaviye'nin her ikisini tekfir etmişlerdir. İfrat ve tefritten uzak bir yol izleyen ehl-i sünnet uleması nebevi çizgiyi takip etmiş ve uluorta tekfirden şiddetle kaçınmıştır.

Bütün bunlarla birlikte dinden çıktığı aşikâr olan birisini de zorlama yoluyla İslam dairesinden çıkmadığına hükmetmek doğru değildir.

Müellifimiz de özellikle temel dinî değerlerler noktasında hassas olunması gerektiğini vurgulamış ve ilgili olan herkesi bu konuda dikkatli olmaya davet etmiştir.

Bu çalışmada; Siirdî'nin, diğer kaynaklardan farklı olarak küfrü sonuç verdiğine inandığı eylem ve davranışlar belirtilecek ve böylece Tekfiri nasıl yorumladığı tespit edilmeye çalışılacaktır.

1. BİRKAÇ SATIRDA SEYDA MOLLA HALİL ES-SİİRDÎ⁵

Seyda Molla Halil b. Molla Hüseyin b. Molla Halid el-'Umeri es-Si'irdî el-Hizanî... Bitlis'in Hizan ilçesinin resmi ismi Süttaşlı olan Gulpîk köyünde 1164/1750'de doğdu.

İlk hocası babası Molla Hüseyin'dir. Babasının hocası Sofi Hüseyin'den de ders almıştır. Molla Abdurrahman el-Belâkî, Molla Ramazan el-Hazvînî, Molla Ahmed el-Hafız et-Tillovî, Molla Abdulhadi el-Arvasi, Molla Hüseyin el-Hoşabi, Şeyh Ferruh el-Cizirî, ve Molla Hasan el-Bizeni gibi alimler Seyda'nın hocaları arasında yer alır. Ayrıca 'İmadiye müftüsü Molla Mahmud'dan ders görüp İlmî İcazetname-sini de kendisinden aldığını ifade etmemiz gerekir.

Müellifimizin 1259/1843'te Siirt'te vefat etmiş⁶ ve oraya defnedilmiştir.

Siirdî'nin otuzdan fazla eseri bulunmaktadır. Bunlar arasında çalışmamıza asıl kaynaklık eden Nehcu'l-Enam adlı eseri, Arapça'nın yanı sıra Kürtçe/Kurmançî olarak da yine müellif tarafından kaleme alınmış ve medreselerde temel akide kitabı olarak okutulurken ezberletilmektedir.

Torunu Molla Ömer, Arabî Nehcu'l-Enam'a *Sa'dul-İslam bi Şerhi Nehci'l-Enam* adlı bir şerh kaleme almış ve bu eser Zeynelabidin Amidi tarafından el yazısıyla intisah edilip neşredilmiştir.⁷

Çalışmamızın temelini oluşturması bağlamında Arabî Nehcu'l-Enam'ın içeriğini incelediğimizde şu konuları ele aldığı görmekteyiz:

⁵ Siirdî'nin hayatı, eserleri, tahsili ve hocalarına dair detaylı bilgi için bkz. M. Cüneyt Gökçe, Siirtli Molla Halil'in Nehcu'l-Enam Adlı Eseri ve Kelam İlmindeki Yeri, (Şanlıurfa: Elif Matbaacılık, 2015), 13-38.

⁶ Zirikli, Hayreddin, el-A'lam, (Kahire: 1959), II; 317.

⁷ Bkz. Molla Ömer, Sa'dul-İslam, (Zeynelabidin Amidi el yazısı, Diyarbakır: 1991).

2. NEHCU'L-ENAM'IN BAŞLICA KONULARI:

Nehcu'l-Enam'da göze çarpan konular şu şekilde özetlenebilir:

- İman ve İslam alanında bilinmesi ve yapılması zorunlu olan Farz-ı Ayn mesa-besindeki bilgilerle kitaba başlanmış ve İslam'ın şartları ile İmanın rükünle-rine dikkat çekilen bu ilk kısım on beyit kadar bir bölümden ibarettir.⁸
- Müteakip iki bölümde İlâhi Sıfatlar konusu 20 beyit ile kaleme alınmıştır.⁹
- Ardından Melek ve Nübüvvet konusu işlenmiş ve Nübüvvet konusundan he-men sonra Hz. Peygamber'in Şemailine yer verilmiştir.¹⁰
- On beş civarındaki beyit içerisinde ele alınan Miraç ve Rüyetullah konuları-nın akabinde Tafdil meselesine geniş yer verilmiştir.¹¹
- Peygamberlerin sayısı konusuna kısaca değinildikten sonra "Duanın Etkisi" şeklinde bir bölüm işlenmiştir.¹²
- İmamet bahsine kısaca temas edildikten sonra irade konusu ele alınmıştır.¹³
- Kıyamet alametleri, Kabir suali ve Kıyamet sahnelerine değinildikten sonra itikadî ve amelî mezhepler ile ilgili uzun bir bahis ele alınmıştır.¹⁴
- Bu temel konulardan sonra, Allah Yolunda İlim Öğrenme,¹⁵ Bedendeki Temel Yedi Organın Görevleri,¹⁶ Yemek Adabı,¹⁷ Giyinme Adabı¹⁸ ve Namaz Kılma Adabı¹⁹ gibi konularla kitap sonlandırılmıştır.

3. İMAN VE İSLAM:

3.1. İman ve İslam'ın Tanımı

Müellifimiz İman ve İslam kavramlarını iç içe izah ederek İman'ın kalbin de-rinlikleriyle tasdik; İslam'ın ise Allah'ın buyruklarına boyun eğmek şeklinde dile getirerek şu tespiti yapar:

فَالْإِيمَانُ التَّصَدِيقُ عَنْ ظَهْرِ قَلْبِكُمْ

⁸ Molla Halil es-Siirdî, Arabî Nehcu'l-Enâm, (Nşr. M. Cüneyt Gökçe, Şanlıurfa: Elif, 2015). 27.

⁹ Siirdî, 27-30.

¹⁰ Siirdî, 31.

¹¹ Siirdî, 32-33.

¹² Siirdî, 34.

¹³ Siirdî, 34.

¹⁴ Siirdî, 35-37.

¹⁵ Siirdî, 41.

¹⁶ Siirdî, 41.

¹⁷ Siirdî, 42.

¹⁸ Siirdî, 43.

¹⁹ Siirdî, 44.

وَالْإِسْلَامَ أَنْ تَتَّقُوا حُكْمَ إِلَهِكُمْ²⁰

Böylece İman ve İslam'ın birlikte mütalaa edilmesi gerektiğine işaret etmiş bulunmaktadır.

3.2. İman-İslam ve Küfür İlişkisi

Siirdî, Küfürden kurtulmanın yolunu İman ve İslam olarak gösterir ve şöyle der:

وَلَا يَخْرُجُ الْمَرْءُ بِدُونِ كِلَيْهِمَا
مِنَ الْكُفْرِ إِيَّاكُمْ مِنَ الزَّيْغِ فِيهِمَا²¹

Kişi bu ikisi olmadan küfürden çıkamaz; yani İman ve İslam'a sahip olmadan mümin olamaz. Dolayısıyla bu iki noktada eğriliğe sapılmaması uyarısında bulunur. İmanın ameli gerektirdiğini, amelsiz imanın kurtuluş vesilesi olamayacağını da böylece vurgular. İman ve amelin birlikteliğini şahadet kelimesiyle temellendiren müellif şu tespiti yapar; der ki: Sen Şahadet kelimesinin anlamını kavrayarak iman edip gereğini yaptıktan sonra dinin temelini elde etmiş olursun. Müellifimizin ifadeleri aynen şöyledir:

فَمَهْمَا تَيَقَّنْتُمْ بِمَعْنَى الشَّهَادَةِ
وَفَهِمْتُمْ بِهَا إِنَّ كُنْتُمْ أَهْلَ قُدْرَةٍ²²
فَلَا شَكَّ أَضَلَّ الدِّينَ حَصَلْتُمُوكُمْ
وَأَمَّا الْكَمَالُ فَهُوَ مِنْ حُسْنِ فِعْلِكُمْ²³

İman etmeyi ön şart olarak vurguladıktan sonra bu alanda derece kat etmenin, kişinin ameline bağlı olduğunun altını da çizer.

Tespitlerinin devamında bu konunun açıklamaya muhtaç olduğunu; çünkü bu gerçeği inkar etmenin küfrü gerektirdiğini belirtir ve der ki:

وَلَكِنْ لَهَا التَّفْصِيلُ أَوْفُوا بِكُلِّهِ
فَمُنْكَرُ شَيْءٍ يُفْتَى بِكُفْرِهِ²⁴

²⁰ Siirdî, 27.

²¹ Siirdî, 27.

²² Siirdî, 27.

²³ Siirdî, 27.

²⁴ Siirdî, 27.

Böylece Kelime-i Şehadetteki iki cüz'ün birbiriyle kopmaz bir bağla ilişkili olduğunu şöyle vurgular:

إِذِ الْجَزْمُ مَفْرُوضٌ عَلَيْنَا بِكُلِّ مَا
أَتَانَا بِهِ الْهَادِي كَذَلِكَ جَمِيعٌ مَا²⁵

Hız. Peygamber'in getirdiği bütün mesaj ve direktiflere eksiksiz iman etmemiz icap eder. Ayrıca İslam ulemasının üzerinde görüş birliğine vardıkları hususlara da inanmamız gerektiğini şöylece vurgular:

عَلَيْهِ جَمِيعِ الْمُؤْمِنِينَ تَظَاهَرُوا

4. İMAN-KÂİNAT İLİŞKİSİ

Müellifimize göre mümin, kâinattaki nizam ve intizamı düşünmek, tefekkür etmek ve neticede olup biten her şeyin sonsuz kudret Sahibinin eseri olduğunu tefekkür etmek zorundadır. İfadelerine göz atalım:

كَذَا الْفِكْرُ فِي الْمُبْدِعَاتِ فَتَظَاهَرُوا²⁶

Kâinatın olağanüstü orijinal işleyişine dikkatlice bak; sonuçta anlarsın ki:

لِكَيْ تَوْقِنُوا أَنَّ لَا وُجُودَ لَذَرَّةٍ
بِدُونِ الْإِلَهِ مِنْ غَيَابٍ ظُلْمَةٍ²⁷

Böylece iman etmelisin ki Yaratıcı olmadan zerrenin varlığı mümkün değildir. Her şey O'nun ilim ve kudretiyle vücut bulmakta ve intizamla mevcudiyetini devam ettirmektedir.

4.1. Kâinat-Kudret İlişkisi:

Siirdî, Kâinattaki muhteşem işleyişin her türlü noksandan münezze olan üstün sıfatların sahibi bir Yaratıcı olduğunu şöyle dile getirir:

كَمَا أَنَّهُ عَنْ تَا الدِّيَّاتِ قَدْ عَلَى
كَذَا بِالْكَمَالَاتِ الْعَلِيَّاتِ قَدْ حَلَا²⁸

²⁵ Siirdî, 27.

²⁶ Siirdî, 27.

²⁷ Siirdî, 27.

²⁸ Siirdî, 28.

Yüce Allah noksan sıfatlardan münezzehtir ve üstün olduğu gibi yüce sıfat ve özelliklerle de bezenmiştir.

5. AKİDENİN TEMELİ: EHL-İ SÜNNET EKOLÜ

Müellifimiz, akide alanında İmam Maturidî ve İmam Eş'arî'nin hak yol üzere olduğuna inanmamız gerektiğini şu sözleriyle net bir biçimde ortaya koyar:

عَلَى الْحَقِّ أَيْضًا قُلْ إِمَامًا الْعَقِيدَةَ
أَيَّ الْمَأْتِرِ يَدِي الْأَشْعَرِي ذُو الدِّرَايَةِ²⁹

Bu şekildeki açıklamasından sonra da ikisinin de bizlere naklettikleri esasların mutlaka doğru olduğunu; onların dışında kalan yetmiş iki fırkanın ise yanlış yolda yürüdüklerini şu tespitiyle vurgular:

فَمَا حَكَايَاهَا مِنْ أَصُولٍ صَحِيحَةٍ
وَمِنْ دُونِهَا اثْنَانِ وَسَبْعُونَ فِرْيَةً³⁰

Hatta yetmiş iki grubun yanlışlığını tespitle yetinmeyerek Maturidî ya da Eş'arî imamların görüşleri dışında herhangi bir yol benimseyenlerin ehl-i tuğyan, ehl-i fesad ve ehl-i bid'a olarak niteler ve der ki:

وَمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلَ هَاتَا الْعَقِيدَةِ
فَمِنْ أَهْلِ طُغْيَانٍ فَسَادٍ وَبِدْعَةٍ³¹

Yani; Ehl-i Sünnet ve'l-cemaat inancı üzere olmayan, Maturidiyye veya Eş'ariyye ekolüne mensup olmayan bütün fırkalar -özetle- yanlış yoldadır. Böylece Fırka-i Naciyye'ye de işaret etmiş bulunmaktadır.

5.1. Ehl-i Sünnet Dışındaki Ekol Mensuplarının Tekfir Edilmesi

Siirdî, kendi bakış açısıyla sadece Maturidiyye ve Eş'ariyye mensuplarını sırat-ı müstakim üzere nitelemekle beraber diğer grupları gelişigüzel tekfir etmez; kendi ifadelerinden okuyalım:

وَلَكِنَّا لَا نَفْتِي أَصْلًا بِكُفْرِهِمْ
إِذَا لَمْ نَرَ التَّصْرِيحَ مِنْهُمْ بِغَيْهِمْ³²

²⁹

³⁰ Siirdî, 35.

³¹ Siirdî, 35.

³² Siirdî, 35.

Küfürlerini gerektirecek herhangi bir gerekçe olmaksızın, kendilerinden açıkça böyle bir ikrar görmeksizin kimseyi tekfir etmeyiz.

5.2. Büyük Günah İşleyenin Tekfir Edilmesi:

Mürtekib-i Kebire'nin tekfir edilmemesi gerektiğini şöyle şu ifadelerle dile getirir:

وَلَا تُفْتِ فِيمَنْ قَدْ أَتَى بِالْكَبَائِرِ
بِأَنَّهُ مِنْ أَهْلِ اللَّظَى وَالْمَنَاقِرِ³³

Büyük günah işleyenin kafir olduğuna fetva verme; onun cehennem ehli olduğuna söyleme; çünkü:

إِذِ اللَّهُ فِيهِ بِالْخِيَارِ كَمَا فَتَى
وَيَشْفَعُ فِيهِ النَّاسُ أَيْضاً كَمَا أَتَى³⁴

Yani; Yüce Allah onunla ilgili olarak mutlaka irade ve hür tercih sahibidir; murad buyurursa onunla ilgili olarak ehli olan birilerine şefaet yetkisi verir ve onun hakkında şefaet yaptırır.

Böylece müellifimiz klasik ehl-i sünnet görüşüne uyarak günahı inkar etmek ile günahı işlemenin farklı şeyler olduğunu dile getirmiştir. Nitekim alimlerimiz; mümine kâfir diyenin küfründen korkulur, demişlerdir³⁵

6. HAKSIZ TEKFİRİN SONUÇLARI

Müellifimiz, haksız yere küfürden berî her hangi bir kimseyi tekfir etmenin, tekfire fetva vereni küfre düşürdüğünü şöyle tespit eder:

فَمَنْ يُفْتَى فِي كُفْرِ الْبَرِيِّينَ كَافِرٍ
كَمَنْ يَرْتَضِي بِالْقَلْبِ عَنْ كُفْرِ كَافِرٍ³⁶

Küfre kalben razı olmak nasıl ki insanı kafir kılıyorsa aynı şekilde kafir olmayan birisini tekfir etmek de kişiyi kafir yaparak dinden çıkarır. Bu konudaki tavsiyesini ise şöyle vurgular:

وَبِالْكَفْرِ لَا تَرْضَ وَبَادِرْ بِسُرْعَةٍ
إِلَى طَالِبِ الْإِسْلَامِ عَنْ صِدْقِ نِيَّةٍ³⁷

³³ Siirdî, 37.

³⁴ Siirdî, 37.

³⁵ Önemli, 140.

³⁶ Siirdî, 35.

³⁷ Siirdî, 35.

Küfre razı olma; tam aksine safı bir niyetle İslam'a çağırana yönel. Küfre nispet etmenin tehlikeli bir eylem olduğunu böylece vurgulayan Siirdî, asıl olanın İslam'a kazandırmak olduğunu da böylece bilvesile dile getirir.

7. KÜFRÜ SONUÇ VEREN İŞ VE EYLEMLER:

7.1. Rububiyet İddiasında Bulunmak:

وَلَا تَدَّعِ دَعْوَى الرُّبُوبِيَّةِ أَبَدَ

Kendisi ya da başkası için rububiyet iddiasında bulunmak şirk ve küfürdür. Şirk, Yüce Allah'ın affetmeyeceğini belirttiği hususların başında gelir; nitekim Kur'ân-ı Kerim'de şöyle buyrulur: *"Allah, kendisine ortak koşulmasını asla bağışlamaz."*³⁸

7.2. Mükellef Olmaktan Çıktığını İddia etmek:

İbadet ve kulluk sorumluluğumuz kıyamete kadar devam edeceği vurgulandığı halde, belli bir makama geldiğini ve artık ibadet etmesinin gerekmediğini iddia etmek kişiyi dinden çıkarır; şöyle ki:

وَلَا رَفْعَ تَكْلِيفٍ وَلَا تَلْعَنُ أَحَدٌ³⁹

Sakın, teklifin senin üstünden kalktığı iddia etme, yoksa küfre girersin.

7.3. Ehl-i İmanı La'netlemek:

Yukarıdaki beytin sonunda "kimseyi özellikle lanetleme" dedikten sonra genel ifadelerle lanetlemenin mümkün olduğunu dile getirerek; "Zalimlere lanet olsun" örneğini verir. Yani bir takım sıfat ve özelliklerin telin edilebileceğini böylece vurgular. Nitekim ayet-i kerimelerde de zalimlere, kafirlere, münafıklara, yalancılara ve benzeri sıfat taşıyanlara lanet edildiğini görüyoruz.⁴⁰ Ayrıca Hz. Peygamber de "Mümine lanet etmek onu öldürmek gibidir"⁴¹ buyurmuştur.

Müellifimizin bu konudaki sözleri şöyledir:

خُصُوصاً وَ أَمَّا بِالْعُمُومِ فَقَدْ أَتَى
كَمَا لَعَنَهُ اللَّهُ عَلَى الظَّالِمِينَ فَتَى⁴²

³⁸ En-Nisa, 4/116.

³⁹ Siirdî, 35.

⁴⁰ Örneğin bkz.: Hûd, 11/18; Bakara, 2/89; Âl-i İmran, 3/61.

⁴¹ Buhari, Ebu Abdillâh, Muhammed b. İsmail, el-Camiussahih, (İstanbul: Çağrı Yayınları: 1980), el-Eyman, 7; Tirmizi, Ebu İsa Muhammed b. İsa, Sunenu'-Tirmizi, (İstanbul: Çağrı Yayınları: 1980), el-İman, 16.

⁴² Siirdî, 35.

Yani ismen belirleyerek kimse bizzat lanetleme; ancak genel anlamda bazı sıfat ve tipleri telîn etmen mümkün olabilir. Mesela; “Allah’ın laneti zalimlerin üstüne olsun” diyebilirsiniz.

7.4. Mescidi Pislikle/Necasetle Kasten Kirletmek

Kur’ân-ı Kerim’de Mescitlerin Allah’a ait olduğu vurgulanır.⁴³ Müslümanların ibadetgahı olan mescitleri kasten ve bilerek pislik ve necasetle kirletmenin kişiyi dinden çıkaracağını müellifimiz şu tespitle dile getirir:

كَذَا لَا تُلَطِّخُ مَسْجِدًا بِالنَّجَاسَةِ

...ve ayrıca mescidi necasetle sıvama...

7.5. Mushafı Pislikle/Necasetle Kasten Kirletmek

Kur’ân-ı Kerim, ilahî kitap ve ilahî hitaptır. Müslümanların temel dinî referansı ve yüce Allah’ın mukaddes buyruğudur. “Kim Allah’ın korunmasını emrettiği şeylere hürmet eder emir ve yasaklarına riayet eder, mukaddesata saygı gösterir ise, bu, Rabb’inin katında kendisi için mutlak hayırdır”⁴⁴ gibi ayetler ile aynı minval üzere irad buyurulan hadis-i şeriflerden anlıyoruz ki Kur’ân-ı Kerim’e mutlak anlamda saygı ve ihtimam göstermek gerekir. Bu yüzden müellifimiz:

وَلَا مُضَحِّفًا عَمْدًا أَيَا ذِي الدِّرَآيَةِ⁴⁵

diyerek Mushaf-ı Şerif’e bilerek ve kasten pislik ve necat bulaştıran kimsenin küfre gireceğine hükmetmiş; ve açıkça: “Ey dirayet sahibi, Sakın! Mushaf’a kasten nesacet bulaştırma” demiştir.

Müellifimiz, yukarıda saydığı hususların doğurduğu sonucu net bir ifadeyle şöyle açıklamıştır:

فَهَاتَا أُمُورٌ تُوجِبُ الْكُفْرَ كُلُّهَا

وَمِنْ دُونِهَا أَشْيَاءٌ لَا مُنْتَهَى لَهَا⁴⁶

Müellifin tespiti şöyle: Bütün bunlar ve sonu gelmeyen pek çok şey daha vardır ki hepsi küfrü netice verir.

⁴³ Bkz. Cin, 72/118.

⁴⁴ Hacc, 22/30.

⁴⁵ Siirdî, 35.

⁴⁶ Siirdî, 35.

8. HER MÜMİN YERİNE BEDEL VERİLECEK BİR KAFİR VARDIR:

Müellifimizin dikkat çektiği orijinal bir görüş daha vardır ki bu görüşe göre Ahiret gününde günahkar olan her bir mümin için –deyim yerindeyse– fidye edilecek bir kafir vardır. Cehenneme gitmeleri zaten kesinleşmiş olan bu kafirlerden her birisi bir mümin yerine feda edilecek ve böylece günahkar müminin cennete girmesi sağlanacaktır. Siirdî'nin ifadesi aynen şöyledir:

وَكُلُّ امْرِئٍ مِنَّا لَهُ كَافِرٌ غَدًا
فَمِنْ فَضْلِ بَارِينَا يَصِيرُ لَنَا فِدَاً⁴⁷

Yani; “Her birimiz için belirlenmiş bir kafirimiz vardır ve Allah’ın ihsan ve ikramıyla yarın kıyamet gününde bizim için feda ve kurban edilecek ve fidye olacaktır.

SONUÇ:

İslam’da asıl olan insanları kazanmak ve kucaklamaktır. Tekfir ve dinden çıkarma meselesi tebeî bir hadisedir. İslam diniyle ilişkisini bir şekilde keseni zorla din dairesine sokmak gibi bir gayretimiz elbette olamaz. Ancak her hangi bir katî delil ve gerekçeye dayanmadan ehl-i kibleyi tekfir etmek tehlikeli bir davranıştır.

Siirtli Molla Halil’e göre:

- A) Rububiyet iddiasında bulunmak,
- B) Mükelleflikten çıktığını iddia etmek
- C) Ehl-i imanı la’netlemek
- D) Mescidi kasten pislikle/necasetle kirletmek

E) Mushafı kasten pislikle/necasetle kirletmek... küfrü sonuç veren davranış ve eylemlerdir.

Yine Siirdî’ye göre ahiret gününde –kendisine fidye edilmek üzere– her bir mümin için bir kafir belirlenmiştir.

KAYNAKÇA

- Buhari, Ebu Abdullah, Muhammed b. İsmail. *el-Camiussahih*. İstanbul: Çağrı Yayınları: 1980.
- Gökçe, M. Cüneyt. *Siirtli Molla Halil’in Nehcu’l-Enam Adlı Eseri ve Kelam İlmindeki Yeri*. Şanlıurfa: Elif Matbaacılık, 2015
- Luveys Ma’luf, *el-Muncid (Fî’l-lugah)*, (26. Baskı, Tahran: 1369), 691.
- Molla Ömer. *Sa’du’l-İslam*. Zeynelabidin Amidî el yazısı, Diyarbakır: 1991.
- Önemli, Kadri. *Ümmeti Kutuplaştıran İlk İhtilaflar*. İstanbul: Nida Yayınları, 2018.
- Siirdî, Molla Halil. *Arabî Nehcu’l-Enâm*. Nşr: M. Cüneyt Gökçe. Şanlıurfa: Elif Matbaacılık, 2015.
- Tirmizi, Ebu İsa Muhammed b. İsa. *Sunenu’t-Tirmizi*. İstanbul: Çağrı Yayınları: 1980.
- Topaloğlu, Bekir *Kelama İlmi: Giriş*, (5. Baskı, İstanbul: Damla Yayınevi, 1996), 271
- Zirikli, Hayreddin. *el-A’lam*. Kahire: 1959.

⁴⁷ Siirdî, 37.

İLK DÖNEM KELAMİ TARTIŞMALARIN ŞERHLERDEKİ TEZAHÜRÜ

-Ebû Yahyâ Zeynüddîn Zekerîyyâ (Ö. 926/1520)'nın Tuhfetül-bârî Alâ (Bi-Şerhi) Sahîhi'l-Buhârî Adlı Eseri Özelinde-

Mehmet Sait UZUNDAĞ

Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/sait_uzundag@hotmail.com

GİRİŞ

Hicri ikinci asrın başlarından itibaren îman, îman amel ilişkisi, îmanın artıp eksilmesi, îman ve İslâm kavramlarının aynı manaya gelip gelmediği, îman ve büyük günah vb. konular tartışılmaya başlanmıştır. Bu tartışmalar doğal olarak bazı fikri ayrışmalara sebep olurken bu tartışmaların neticesinde daha sonra adlandırılacak olan bazı fikri hareket ve itikâdî mezheplerin teşekkül etmesine sebep olmuştur. îman konusunda yapılan tartışmaların odak noktasını da îmanın amellerle olan münasebeti olmuştur. Buna göre, amelleri îmandan ayrı değerlendirerek, îman tanımlarında amele yer vermeyenler, doğal olarak îmanın artıp eksilmesini de kabul etmemişlerdir. Ameli îmandan bir cüz sayanlar ise, îmanın artıp eksileceği kanaatindedirler. Her iki görüşü savunucuları, kendi fikirlerini desteklemek maksadıyla da ayet ve hadislerden deliller getirmişlerdir. Hanefiler, Maturidi ve bazı Eş'ari'ler, îmanda artıp eksilmeyi mümkün görmezken; Mu'tezile ve Eş'ariler'in çoğunluğu ile aralarında Buhârî'nin de bulunduğu Selefiler, bunun mümkün olduğu kanaatindedir.¹

Hâriciler ve Mürcie, îman tartışmalarının iki zıt kutbunda yer almaktadır. Hâriciler'in düşünce dünyasında îman ile amel arasında "kayıtsız-şartsız ilgi" mevcutken, Mürcie'de bunun tersine, "kayıtsız-şartsız ilgisizlik" söz konusudur. Mu'tezile, amelin îmanla irtibatını temelde kabul etmiş ve bu bağlamda "el-men-zile beyne'l-mezileteyn" teorisiyle ile bu konuda Hârici anlayışı; buna karşılık

¹ Aynî, Ebu Muhammed Mahmud b. Ahmed, Umdetü'l-kârî fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî, I-XX, (Mısır: 1392/1972), I, 121-122; İbn Hacer, Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali el-Askalânî, Fethü'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî, I-XIV, tahk. Abdülkadir Şeybe el-Hamad, (Riyad: 1421/2001), I, 61-62.

Ehl-i Sünnet yaklaşımı da “fık” teorisiyle Mürcie’nin îman-amel konusundaki anlayışını bazı kayıtlarla disiplin altına almayı hedeflemiştir. Böylece, Mu’tezile Hârici ağırlıklı; Ehl-i Sünnet ise Mürcii ağırlıklı yaklaşım tarzı ile iki zıt kutup arasında bir bakıma uzlaştırmacı bir rol oynadığı söylenebilir. Selefiyye ise, îman esaslarıyla alakalı konularda ayet ve hadislerde bildirilenler ile yetinip, müteşâbihler de dâhil- bunları olduğu gibi kabul edip, teşbih ve tecsime de düşmeyen, bunun yanı sıra te’vil yoluna da gitmeyen Ehl-i Sünnet topluluğunu temsil etmektedir. Selefiyye özellikle itikâdî konularda akıl ve rey’e asla müracaat etmezler. Kur’an ve sünnette bildirilen konuları yorum yapmadan aynen kabul ederler.² Ancak îman amel münasebeti, doğal olarak îmanla ilgili olarak diğer meseleleri de gündeme getirmiş ve ilgili meselelerde farklı kişi ve mezhepler muhalifleriyle tartışmış, bazen aşırı bir dil kullanmak suretiyle onları tenkit etmişlerdir.

Bu bağlamda Şâfiî fakihlerden Ebû Yahyâ Zeynüddîn de Tuhfetül-bârî Alâ (bi-şerhi) Sahîhi’l-Buhârî eseri bağlamında ilgili konular hakkında açıklama ve değerlendirmelerde bulunmuştur. Bu değerlendirmeler “îmanın tanımı”, “îman amel ilişkisi”, îman-İslam meselesi”, “îmanda artma ve eksilme” ile “îman ve büyük günah problemi” adlı başlıklar altında incelenebilir. Biz de burada zikredilen meseleleri irdelerken ilgili meseleler hakkında bazı mezheplerin ve Buhârî’nin kısaca görüşlerini zikrettikten sonra Ebû Yahyâ Zeynüddîn Zekerıyyâ’nın ilgili rivayetler bağlamında bu meselelere yaklaşımını inceleyip değerlendireceğiz. Ebû Yahyâ Zeynüddîn Zekerıyyâ’nın değerlendirmeleri verilirken en azından diğer bazı şarihlerin de konuya nasıl yaklaştıklarını öğrenebilmek için aralarında aynı zamanda şarih olan İbnü’l-Mülakkın, İbn Hacer ve Nevevî’nin bazı görüşlerine de kısaca değineceğiz. Bu değerlendirmelere geçmeden önce Ebû Yahyâ Zeynüddîn Zekerıyyâ’nın hayatı ve eserleri hakkında kısa da olsa bilgi sahibi olmamız konunun anlaşılmasına katkıda bulunacaktır.

1. ZEKERİYYÂ EL-ENSÂRÎ’NİN KISACA HAYATI

Tam adı Ebû Yahyâ Zeynüddîn Zekerıyyâ b. Muhammed b. Ahmed es-Süneykî el-Ensârî el-Hazrecî (ö. 926/1520) olan Zekerıyyâ el-Ensârî, önemli bir Şâfiî fakihidir. 826/1421 yılında Mısır’ın doğusunda Süneyke beldesinde dünyaya geldiği³ ilk eğitimini Süneyke’de aldığı, daha sonra ilim tahsili için Kahire’ye gönderildiği rivayet edilmiştir. İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449), Sâlih b. Ömer el-Bulkînî (ö. 868/1464), Kemâleddin İbnü’l-Hümâm (ö. 861/1457), Takıyyüddin eş-Şümünî (ö. 872/1468) ve Celâleddin el-Mahallî’nin (ö. 864/1459) de aralarında

² Şerafettin Gölcük, Süleyman, Toprak Kelam, (Konya: Tekin Kitabevi, 1998) 4. baskı, s. 51.

³ Ebû Yahya Zekerıyya b. Muhammed el-Ensârî, Tuhfetül-bârî Alâ (bi-şerhi) Sahîhi’l-Buhârî, I-X, thk. Süleyman b. Dürey’ el-Azim, Mektebetü’r-Rüşd, (Riyad: 1426/2005), I, s. 9. (muhakkikin önsözü)

bulunduğu birçok âlimden dört mezhep fıkhı ve diğer dinî ilimler yanında Arap dili ve edebiyatı, hesap, cebir, tıp gibi ilim dallarında ders okumuştur.⁴

Ensârî, tasavvufa dair çok sayıda kitap incelemiş ve bazı sûfî meclislerine devam etmiştir. Genç yaşta hocalarının izniyle ders ve fetva verecek seviyeye gelmiştir. Ders halkasına İslâm dünyasının dört bir yanından İbn Hacer el-Heytemî (ö. 974/1567), Hatîb eş-Şirbînî (ö. 977/1570), Abdülvehhâb eş-Şa'rânî (ö. 973/1565), Bedreddin el-Gazzî (ö.984/1577) gibi şahsiyetler katılmıştır.⁵

Zekeriyyâ el-Ensârî, zamanın yöneticilerinin dikkatini çekmiştir. Bir süre kadılık teklifini kabul etmediyse de ileri sürdüğü şartlar sultan tarafından kabul edilince Şâfiî kâdilkudâtlığı görevini üstlenmiştir. el-Melikü'n-Nâsır Muhammed, el-Melikü'l-Âdil Tomanbay ve Kansu Gavri dönemlerinde de bu görevi sürdürmüştür. İbn İyâs, Safer 906'da (Eylül 1500) gözleri iyice zayıfladığından kapısını kapatıp kendini azlettiğini, 22 Safer 906'da (17 Eylül 1500) yerine Muhyiddin İbnü'n-Nakîb'in tayin edildiğini söylemektedir.⁶ Memlûk tahtına geçen Kansu Gavri'nin 8 Zilhicce'de (25 Temmuz) azlettiği Ensârî bu tarihten sonra kendini tadrîs, telif ve iftâ faaliyetlerine adanmıştır.⁷ 3 Zilhicce 926 (14 Kasım 1520) Çarşamba günü Kahire'de vefat etmiştir.⁸

Birçok alanda eser telif eden Zekeriyyâ el-Ensârî'nin özellikle Şâfiî fıkhnı⁹ dair eserlerinin önem taşıdığını, diğer eserlerinin derlemeden ibaret olduğunu ileri sürenler olmuştur. Fıkıh ve Fıkıh Usûlü, Tefsir ve Kıraat, Hadis gibi alanlarda çok sayıda eser verdiği belirtilmektedir.¹⁰ Bu eserler içerisinde Sahîh-i Buhârî üzerine yazdığı Tuḥfetü'l-bârî 'alâ (bi-şerḥi) Şaḥîḥi'l-Buḥârî adlı şerhi aynı zamanda Minhatül bârî olarak da bilinmektedir. Çalışmanın bu kısmında Ebû Yahyâ Zeynüddîn Zekeriyyâ'nın "îmanın tanımı", "îman amel ilişkisi", "îman-İslam meselesi", "îmanda artma ve eksilme" ile "îman ve büyük günah problemi" ile ilgili görüşleri mezkur şerh bağlamında ele alınacaktır.

⁴ Muhammed b. Ahmed b. İyâs el-Hanefî, Bedâiu'z-Zuhûr fî Vakâii'd-Duhûr, I-V, Mısır 1984, V, 370-371; Ahmet Özel-Cengiz Kallek, "Zekeriyyâ el-Ensârî", DİA, XXXIV, s. 212.

⁵ Muhammed b. Ahmed b. İyâs el-Hanefî, Bedâiu'z-Zuhûr fî Vakâii'd-Duhûr, I-V, Mısır 1984, V, 370-371; Necmeddin Muhammed b. Muhammed, el-Kevâkibu's-Sâire bi A'yâni'l-Mietî'l-Âşire, I-III, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1997, I, 198 vd.; Ahmet Özel-Cengiz Kallek, "Zekeriyyâ el-Ensârî", DİA, XXXIV, s. 212.

⁶ İbn İyâs, a.g.e., III, 448.

⁷ İbn İyâs, a.g.e., IV, 12.

⁸ İbn İyâs, a.g.e., V, 370-371.

⁹ Müellifin Sünnet ve Hadis meselelerine yaklaşım hakkında geniş bilgi için bkz: Agitoğlu, Nurullah, Şâfiî Usûlcülerin Değerlendirme ve Tercih Yaparken Sünnet ve Hadis Meselelerine Yaklaşımı: Zekeriyya el-Ensârî Örneği, e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi, 2018, cilt: X, sayı: 21, s. 873-886.

¹⁰ Eserleri için bkz. Ahmet Özel-Cengiz Kallek, "Zekeriyyâ el-Ensârî", DİA, XXXIV, s. 213-214.

A) İMANIN TANIMI

Tarih boyunca îmanın tanımı konusunda farklı yaklaşımlar sergilenmiştir. Hâricîler, îman hususunda da ilk olarak tavır koyan mezheptir. İmanın söz ve amel olduğunu ilk olarak ifade edenler de Hâricîlerdir.¹¹ Mürcie'ye göre ise îman, dil ile ikrâr veya kalp ile tasdik veyahut her ikisidir.¹² Hâricîler ve Ehl-i hadise göre îman, "farz kılınan bütün iyilikleri kalple, dille ve diğer organlarla yerine getirmektir."¹³ Mürcie ise îmanı "söz" olarak veya sadece "marifet" olarak ya da "hem dilin hem kalbin fiili" olarak tanımlamıştır.¹⁴

Ehl-i hadis, görüşlerini daha çok ayet ve hadîslerle ispat etmeye çalışmıştır. Ayet ve hadîs bulunan konularda nassı esas alıp bulunmadığı konularda re'y ve içtihadı başvurmak yerine susmayı tercih etmişlerdir.¹⁵ Buhârî de aynı yolu takip etmiş, görüşlerini nass ve eserle te'yide çalışmıştır. Buhârî'ye göre amel îmanın ayrılmaz bir parçasıdır. İmanın amelden bir cüz olması zaten Selefiyye'nin ortak görüşüdür.¹⁶ Sahîh-i Buhârî'nin îman bölümündeki bab başlıkları ve bu başlıklarda kullanılan âyetler ile ilgili konuda serdedilen hadislerin çoğu Ehl-i hadis'in görüşlerinin doğruluğunu ispat etmeye matûftur.¹⁷ Bu bağlamda Ebû Yahyâ Zeynüddîn Zekerîyyâ da îman bölümünde bulunan rivayetlere yaklaşımını sergilemiştir. İlgili rivayetlerin şerhinde Sahîh-i Buhârî'nin sahip olduğu otoritesinin etkisinde kalarak Buhârî'yi destekleyici nitelikte açıklamalarda bulunmuştur.

Ehl-i hadis'in en önemli vasıflarından biri "îmanın söz ve amel olduğu, artıp eksildiği" fikrini benimsemeleridir. Ehl-i hadis'e göre îman söz ve ameldir.¹⁸ İman kalple bilinen, dil ile ikrâr edilen, amelle artırılan seydir. İman bütün taatlerdir.¹⁹ İbn Teymiyye (728/1327) geç vefat eden bazı sahâbe isimleriyle birlikte şehirlerle göre, îmanın söz ve amel olduğu, artıp eksildiğini kabul edenleri belirtmiştir.²⁰ Ehl-i hadis'in îmanın tanımında tasdîke ve ameale önem atfetmeleri îmanı sırf

¹¹ Eş'arî, Ebû'l-Hasan b. Ali b. İsmail b. İshak, Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfû'l-musallîn, 2. baskı, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamid, (Kahire: Mektebetü'n-Nahdati'l-Mısıriyye, 1369/1950), s. 86.

¹² Şehristânî, Ebû'l-Feth Taceddin, el-Milel ve'n-nihal, I-II, (Lübnan: Daru'l-Marefe, 2001), I, s. 164.

¹³ Lalekâî, Hibetüllah b. el-Hasen, Şerhu Usuli i'tikâdi Ehli's-sünne ve'l-cema'a, I-IX, nşr. Ahmed b. Sa'd Hamdan el-Ğamidi, (Riyad: 1994), VI, 955-964.

¹⁴ Sönmez Kutlu, "Mürcie", DİA, XXXII, 43.

¹⁵ Abdullah Aydın, "Ehl-i Hadîs", DİA, X, 510.

¹⁶ M. Sait Özervarlı, "Selefiyye", DİA, XXXVI, 401.

¹⁷ Mehmet Çetinkaya, Mezhepler Tarihi Açısından Sahih-i Buhârî, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), MÜSBE, İst, 2006, s. 74.

¹⁸ Eş'arî, Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfû'l-musallîn, s. 293.

¹⁹ İbn Mende, Ebu Abdullah Muhammed, Kitabu'l-îman, I-II, thk. Ali b. Muhammed Fakihi, 2. baskı, (Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 1985), I, 327.

²⁰ İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim, el-Îman, thk. Muhammed Zübeydî, (Beyrût: Darü'l-Kitabî'l-Arabî, 1414/1993), s. 272-273.

bilgi olarak tanımlayan Cehmiyye ve Mürcie'yi reddetmek içindir. Çünkü Cehm'e göre îman klapte hasıl olan bir bilgidir (marifet). îman parçalara bölünmez yahut tasdik, ikrâr ve amel diye kısımlara ayrılmaz. Bilgilerin birbirinden üstün olma durumu yoktur.²¹

Ebû Yahyâ Zeynüddîn Zekerîyyâ da îmanın dil ile ikrar kalp ile tasdik olduğunu, dil ile ikrar olmadan kalp ile tasdik, kalp ile tasdik olmadan dil ile ikrarın bir faydasının olmayacağı²² fikrindedir. Bu açıklama Mürcie'nin îman, dil ile ikrâr veya kalp ile tasdik veyahut her ikisidir görüşüne reddiye niteliği taşımaktadır.²³

Ebû Yahyâ Zeynüddîn Zekerîyyâ, rivayetler bağlamında da îmanın tanımı hakkında açıklamalarda bulunmaktadır. Şöyle bir rivayet vardır. Zührî şöyle dedi: Bana Âmir b. Sa'd, babası Sa'd b. Ebî Vakkas'dan haber verdi ki, şöyle demiştir: Rasûlullah bir takım insanlara dünyalık veriyordu; Sa'd da orada oturuyordu. Derken Rasûlullah içlerinden en ziyâde beğendiğim birini bıraktı. Bunun üzerine: Yâ Resûlallah! Filânı niçin bıraktın? Vallahi onu bir mü'min biliyorum, dedim. Öyle deme, müslim (de), buyurdu. Bir müddet sustum. Nihayet o adam hakkındaki bilgim bana galebe etti de dayanamadım, yine sözümü tekrar ederek: Filânı niçin mahrum bıraktın? Vallahi ben onu mü'min biliyorum, dedim. Yine: Öyle deme, müslim (de), buyurdu. Ben yine sustum. Lâkin o zât hakkındaki bilgim bana galebe etti, sözümü tekrar ettim. Rasûlullah yine o sözü tekrar ettikten sonra: Ey Sa'd, bir adama, Allah onu yüzü koyun ateşe atmasın diye başkasını daha ziyâde sevdiğim halde ihsanda bulunduğum olur, buyurdu. Bu hadîsi Zührî'den Yûnus, Salih b. Keysân, Ma'mer b. Râşid ve Zührî'nin erkek kardeşinin oğlu Muhammed b. Abdillâh da rivayet etti.²⁴

Bu rivayetin şerhinde Ebû Yahyâ Zeynüddîn Zekerîyyâ "Burada hak ehl-i mezhebinin dile getirdiği, "Kişinin dil ile ikrarı, kalbindeki îmanla birleşmeyince îmanı kabul olmaz" görüşüne delil vardır. Bu delil, Kerrâmiye'nin ve gulatı Mürcie'nin îman sadece ikrardır görüşünün aksine bir görüştür. Bu apaçık bir hatadır. İcma-i ümmet ve nasslar, münafıkların apaçık kafir olduğunu söyler. Çünkü onlar da dilleriyle ikrar ederler (kalpleri ile îman etmezler)"²⁵ görüşlerini dile getirmiştir. Aynı şekilde İbn Hacer de bu rivayetin, Mürcie'nin îman sadece dil

²¹ Şehristânî, Ebû'l-Feth Taceddin, el-Milel ve'n-nihal, I-II (Lübnan: Daru'l-Marife, 2001), I, 99.

²² Ensârî, Tuhfetül-bârî, I, 131: krş: İbn Hacer, Fethü'l-bârî, I, 63, Nevevi, Ebu Zekerîyya Yahya b. Serref, el-Minhâc şerhu sahîhi Müslim b. el-Haccac, I-XVIII, (Mısır: el-Matbaatü'l- Mısıriyye bi'l-Ezher, 1349/1930) I, 220.

²³ Aynı şekilde Buhârî'nin de İman konusunda Mürcie ile tartışması hakkında daha geniş bilgi için bkz. Kamil Çakın, Buhârî'nin Mürcie ile İman Konusunda Tartışması, AÜİFD, XXXII, (1992), s. 183-198.

²⁴ Buhârî, İman, 19.

²⁵ Ensârî, Tuhfetül-bârî, I, 176-177

ile ikrardır demelerine reddiye olduğunu söylemiştir.²⁶ Keza Nevevî de şerhinde aynı kanaattedir.²⁷

Böylece şârihimiz, îman konusunda en başta Mürcie, Kerrâmiye olmak üzere diğer fırkaların îman konusundaki görüşlerine reddiye niteliğinde açıklamalarda bulunmuştur.

B. İMAN-AMEL İLİŞKİSİ

Ehl-i hadis gibi Buhârî'nin îman anlayışı da amel önceliklidir. Buna göre amel îmanı kemale erdirici bir rol oynar. Mümin ssadece îman ederek cehennemden kurtulamaz.

Amel şarttır. Şu var ki mü'min sonunda cennete girecektir. Ehl-i Sünnet akidesine göre, bir kimse mü'min olarak son nefesini verebildiği takdirde ebedî olarak cehennemde kalmayacaktır. Ehl-i hadis'e göre ehl-i kiblede hiç kimse zinâ, hırsızlık ve buna benzer büyük günahı işlemesinden dolayı tekfir edilemez. Mürtekîb-i kebîre olsalar bile îmanlarından dolayı mü'mindirler.²⁸ Tövbe etmeden ölse bile Allah dilerse affeder, dilerse günahı kadar azab eder, fakat onu ebedi cehennemde bırakmaz. Ehl-i hadis ve Mürcie'nin îman nazariyeleri karşılaştırıldığında Ehl-i hadis ve Hâricîler amel merkezli, Mürcie ve Cehmiyye îman merkezlidir. Ehl-i hadis îmanın şubeleriyle ilgili tasniflerde îmanı; namaz, oruç, zekât, hac gibi bir amel olarak görmüşlerdir. Mu'tezile ise mürtekîb-i kebîre hakkında iki zıt görüşün arasını bulan "el-menziletü beyne'l-menziyeteyn" görüşünü ortaya atmıştır.²⁹ Ebû Yahyâ Zeynüddîn Zekerîyyâ îman-amel ilişkisini de rivayetler bağlamında ele almaktadır. Örneğin İbn Ömer Rasûlullah'ın şöyle buyurduğunu nakleder: "Allah'tan başka hakk ilâh olmadığına ve Muhammed'in Rasûlullah olduğuna (zahirde) şehâdet, namazı ikame, zekâtı eda edinceye kadar insanlarla savaşmak bana emrolundu. Onlar bu işleri yapınca -Müslümanlık hakkının gereği (olan haddler) müstesna- İslâm hakkı olmak üzere canlarını ve mallarını benim elimden kurtarırlar. (Bâtınlarından dolayı olan) hesâblarına gelince, o (hesabı görmek) Allah'a aittir."³⁰ Bu rivayetle ilgili olarak Ebû Yahyâ Zeynüddîn Zekerîyyâ bu rivayetin Mürcie'nin îmanın amele ihtiyacı olmadığı yönündeki görüşlerine reddiye olduğunu söylemiştir.³¹ Aynı görüş İbn Hacer tarafından da dile getirilmiştir.³²

²⁶ İbn Hacer, Fethü'l-bârî, I, 101.

²⁷ Nevevî, el-Minhâc, I, 146-148.

²⁸ Eş'arî, Makâlât, s. 292.

²⁹ İlyas Çelebi, "Mu'tezile", DİA, XXXI, 396.

³⁰ Buhârî, îman, 17.

³¹ İbnü'l-Mülakkın, et-Tavzîh, II, 610.

³² İbn Hacer, Fethü'l-bârî, I, 95.

Kadir gecesini tâatle geçirmek îmândandır babında geçen ve Ebû Hureyre'den nakledilen "Her kim îmânından dolayı ve ecrini yalnız Allah'tan umarak kadir gecesini tâatle geçirirse, onun lehine geçmiş günâhları mağfiret olunur"³³ merfu rivayet ile ilgili olarak Ensari şöyle demektedir: "Burada amellerin iman olduğuna delil vardır. Çünkü musannıf burada kıyamı imandan saymıştır."³⁴

Yine Hz. Peygamber'in "Dîn ancak Allah için, Rasûlü için, Müslümânların imamları için ve bütün halk için nasihattir" hadisi ile, "Allah için ve Rasûlü için nasihat ettikleri takdirde..."³⁵ olarak verilen bab³⁶ ile ilgili olarak Ensârî şöyle demektedir: "Burada "nush" kelimesi iman ve İslam olarak isimlendirilmiştir. Çünkü din ancak amel üzere var olur."³⁷ Ensârî burada yine din ile amel arasındaki ilişkiye dikkat çekmiştir.

C. İMAN-İSLÂM MESELESİ

Buhârî, îman ile İslâm'ın aynı olduğunu ilk öne sürenlerdendir. Din, îman ve İslâm kavramları aynı anlamda kullanılabilen kavramlardır. Bununla birlikte aralarında fark vardır. Din sadece îmandan ibaret değildir. Din îman üzerine kurulmuş bir tutum ve davranışların tümüdür. Kur'ân'da kullanılan İslâm kavramı³⁸ amel boyutunu da kapsar şekilde kullanılmıştır. Kelime anlamlarıyla İslâm teslimiyet ve inkiyad, îman ise kalbî inanç ve tasdîki ifade eder. Her müslüman mü'min midir? İman mı yoksa İslâm mı daha kapsamlıdır? Bu konuda Ehl-i hadis içinde iki kavram için, hem aynı hem farklı olduğunu söyleyenler çıkmıştır. Bazı kelâmcıların Mu'tezile ve Havâric'in îman ile İslâm'ı aynı kabul ettikleri ve bir ayrıma tabi tutmadıkları bilinmektedir. Bunu içidir ki bu mezheplere göre îmandan çıkan İslâm'dan da çıkar. Fakat Mu'tezile bunlara müslüman dememekle birlikte kâfir de dememiştir. Onları iki menzile arasında bir menzilede kabul etmiştir.³⁹

Buhârî konu ile ilgili olarak bir başlık olarak "Bir kimsenin İslâm'ı gerçek üzere olmazsa" babı altında şu hadîsi nakleder: "Resûlullâh bir takım kimselere (dünyalık) veriyordu. Bu, Sa'd b. Ebî Vakkâs da (orada) oturuyordu. Derken Resûlullâh içlerinden en ziyade beğendiğim birini bıraktı. (Bir şey vermedi.) Bunun üzerine: "Ya Resûlallah, filânı ne için bıraktın? Vallahi onu ben mü'min biliyorum." dedim. "Öyle deme, Müslim (de.)" buyurdu. Bir müddet sustum. Nihâyet o adam hakkındaki ilmim bana galebe etti de (dayanamadım,) yine sözümü tekrar ederek: "Filânı niçin mahrum bıraktın? Vallahi onu ben, mü'min biliyorum",

³³ Ensârî, Tuhfetül-bârî, I, 195.

³⁴ Ensârî, Tuhfetül-bârî, I, 194.

³⁵ Tevbe, 9/91.

³⁶ Ensârî, Tuhfetül-bârî, I, 243-244.

³⁷ Ensârî, Tuhfetül-bârî, I, 245.

³⁸ Âl-i İmrân, 3/19, 85.

³⁹ İbn Teymiyye, el-İman, s. 220.

dedim. Yine “Öyle deme, müslim (de)”, buyurdu. Ben yine sustum. Lâkin o adam hakkındaki ilmim bana galabe etti. Sözümü tekrar ettim. Resûlullâh yine o sözü tekrar ettikten sonra buyurdu ki: Ey Sa’d, bir adama, Allah onu yüzü koyu ateşe atmasın diye başkasını daha ziyade sevdiğim halde ihsanda bulunduğum olur.”⁴⁰

Genel olarak hadîs ulemâsı îmanı söz ve amel ya da dil ile ikrâr, kalp ile tasdîk, âzâlarla amel olarak tanımlamıştır. Bu konuda farklı görüş bildirenlerin başında Zührî (124/741) vardır. Zührî’ye göre İslâm dilin ikrârıyla îman ise amellerle gerçekleşir. İslâm kelime, îman ise ameldir.⁴¹ Ebû Yahyâ Zeynüddîn Zekerîyyâ da ilgili rivayetler bağlamında açıklamalarda bulunmuştur.

Örneğin “Duanız İmanınızdır” bab başlığı altında İbn Ömerden nakledilen “İslâm beş şey üzerinde bina edilmiştir...”⁴² rivayetiyle ilgili Ensârî şöyle demektedir: “Buhârî burada îman kelimesini, amel⁴³ anlamında kullanmıştır. İman ve İslâm kavramları da aynı anlamda ⁴⁴ kullanılmıştır.”⁴⁵ Bu durum mezhep alimleri arasında meşhur tartışmalara sebep olmuştur. Aynı anlamda kullanılması Buhârî’nin mezhebine muvafıktır. Bazıları da bu konuda umum-husus ilişkisi olduğunu söylemişlerdir.⁴⁶ Hattâbî bu konuda insanların hataya düştüğünü söyler. Zührî “İslâm” sözdür, îman ameldir” diye hükmetmiş, delil olarak da: “Bedevîler ‘îman ettik’ derler, sen ey Muhammed onlara de ki: ‘Hayır siz inanmadınız öyle ise “boyun eğdik” deyin henüz îman kalplerinize girmedir”⁴⁷ âyetini göstermiştir. Bazıları bunu kabul etmediler.⁴⁸ Buhârî şârihlerinden Hattâbî bu konuda şu açıklamayı yapar: “Doğru olanı, mutlak hükme gitmeyip kayıtlı ve sınırlı konusmaktır. Müslüman kişi, bazı hallerde mü’mindir, bazı hallerde gayr-i mü’mindir. Fakat mü’min kişi, her durumda müslümandır. Öyle ise her mü’min mutlaka müslümandır, ama her müslüman mutlaka mü’min değildir. Meseleye bu noktadan bakınca âyetlerin te’vîli düzelir, konunun münakaşası mutedil bir hâl alır. Naslar arasında ihtilaf da ortadan kalkar. İmanın aslı tasdîk, İslâm’ın aslı itâat etmek ve boyun eğmektir. Kişi zâhirde itâat eder de içinden boyun eğmez, bazen de içinden

⁴⁰ Buhârî, îman, 19.

⁴¹ İbn Teymiyye, el-İman, 316.

⁴² Buhârî, îman, 2.

⁴³ Aynı görüşler için bkz: İbn Hacer, Fethü’l-bârî, I, 64.

⁴⁴ Buhârî, “İman ile İslam aynı şeydir” görüşüyle Hanefîler, Mu’tazile’nin cumhuri, bazı kelâmcı ve hadisçilerle aynı çizgide iken sünî kelimelerin çoğundan farklı düşünmektedir. Emin Aşıkutlu, Buhârî Döneminde (III/IX. Asır) İmanla İlgili Yaklaşımlar ve Sahîh’inin İman Bölümü Çerçevesinde Buhârî’nin İman Yaklaşımı, M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 19 (2000), s. 82.

⁴⁵ Ensârî, Tuhfetül-bârî, I, 135.

⁴⁶ İbnü’l-Mülakkın, et-Tavzîh, II, 456.

⁴⁷ Hucurat, 49/14.

⁴⁸ İbnü’l-Mülakkın, et-Tavzîh, II, 456.

boyun eğdiği hâlde zâhirde itaat etmemiştir.⁴⁹ Aynı görüşler Nevevî tarafından da nakledilmiştir.⁵⁰

Yine “Ben uyuduğum sırada insanlar bana arz olunuyorlardı. Üstlerinde gömlekler vardı. Bu gömleklerin kimi memelere varıyor, kimi bundan daha kısa idi. Ömer ibnu’l-Hattâb da bana arz olundu. Onun üstünde (eteklerini yerde) sürüdüğü bir gömlek vardı” buyuruyordu. Sahâbîler: Yâ Rasûlallah, bunu ne ile te’vîl ettin? diye sordular. Rasûlullah: “Dîn ile (te’vîl ettim)” diye cevap verdi.⁵¹ Ensari burada şöyle demektedir: “Bu rivayete göre amel imandandır, din ile iman aynı anlamda kullanılmıştır.”⁵²

E. İMANDA ARTMA VE EKSİLME

İman artarsa İslâm da artar mı? Ehl-i hadis îmanın taatlerle arttığı fikrinde- dir. Kitabü’l-îman yazarları bu konudaki görüşlerini “îman söz ve ameldir veya dil ile ikrar kalb ile tasdik, azalarla ameldir, hayır işlemekle artar, işlememekle ek- silir” şeklinde formüle ederek⁵³ bu konuda kendilerini destekleyen akîl delillere, hadis ve ayetlere ve sahabe sözlerine sık sık müracaat etmektedirler.⁵⁴

İmanın amellerle artması konusunda Ehl-i hadis genelde aynı âyetleri işle- miştir. Bu âyetlerde îmanın artmasından bahsedilmekle birlikte eksilmesinden bahsedilmemektedir. Buhârî’nin îman bahsinde “îman söz ve ameldir. Artar ve eksilir.” şeklindeki tarifi îmanın söz ve amel olarak artacağı ve eksileceği görü- şünden dolayıdır.⁵⁵

Ebû Yahyâ Zeynüddîn Zekerîyyâ, Kitabu’l-îmanın hemen başında îmanla ilgili Ehl-i hadis’in ve kendi düşüncelerini ortaya koymuştur. Hayât yoldaşına nankör- lük etmek (bir nevi’ küfürdür) ve kâfirliğin berisinde kâfirlik vardır babındaki İbn Abbâs tarafından nakledilen şöyle bir rivayet vardır: Hz. Peygamber şöyle buyurdu:

“Bana cehennem gösterildi, bir de gördüm ki cehennem ahâlîsinin çoğu ka- dınlardır. Onlar küfr ederler, buyurdu.

Bunun üzerine:

- Allah’a mı küfr ederler? diye soruldu. Peygamber:

⁴⁹ İbnü’l-Mülakkın, et-Tavzîh, II, 456-457.

⁵⁰ Nevevî, el-Minhâc, I, 145.

⁵¹ Buhari, iman 15.

⁵² Ensârî, Tuhfetül-bârî, I, 168.

⁵³ Sönmez Kutlu, Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri, (Ankara: TDVY, 2012), s. 134.

⁵⁴ Ebû Ubeyd, Kasım b. Sellam, Kitabu’l-Îman, thk. Nasirüddin el-Elbânî, (Riyad: 2000), s. 44; İbn Mende, Muhammed b. İshak b. Muhammed b. Yahya, Kitabu’l-Îman, thk. Ali b. Muhammed Nâsir el-Fakîhî, (Beyrut: 1987), I, 341-349; Bu fikri benimseyenlerin geniş listesi için Bkz: Sönmez Kut- lu, İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler, 2. basım, (Ankara: Avrasya Yay. 2002), s. 128.

⁵⁵ Yusuf Şevki Yavuz, “Buhârî”, DİA, VI, 373-374.

- Onlar kocalarına karış küfrün ederler, iyiliğe karşı küfrân ederler. Birisine bütün zaman ihsan etsen de sonra senden (hoşuna gitmeyen) bir şey görse, “Ben senden hiçbir hayır görmedim” der.⁵⁶ Ensari ilgili rivayetin şerhinde şöyle demektedir: “Bu babtan maksat, “îmanın günahlarla azaldığı, amellerle artacağını bildirmek içindir.”⁵⁷ Diğer bir Şafii şarih olan İbnü'l-Mülakkin da şöyle demektedir: “Selef ile muhaddisler ve bazı mütekellim alimlere göre “îman söz, amel ve niyettir, artar ve eksilir. Bu, kalb ile tasdik, dil ile ikrâr, organlarla -namaz kılmak vb. ibadetlerle- yerine getirmektir. Ameller arttıkça îman artar, ameller azaldıkça da îman da azalır. Mütekellim alimlerin çoğu îmanın artıp eksilmesini inkar ettiler. Onlara göre îmanın arttığı ve eksildiği kabul edilirse, bu şüphe ve küfür olur. Onlardan muhakkik olanlar şöyle dediler: Tasdikın kendisi artmaz ve eksilmez. Şeri îman ise, semerelerinin/ ameller eksiklik ve fazlalığına göre artar ve eksilir. Buradan da anlaşılan selefın sözleri ile beraber ziyade ile ilgili varid olan nasların zahiri ve sözlükte konulduğu anlam ve mütekellim alimlerin kabul ettiği görüş arasında bir cem (uzlaştırma) yaklaşımı sözkonusudur.”⁵⁸

Keza îmânın artıp eksilmesi.. babında yer alan «Biz de onların hidâyetini artırmıştık»⁵⁹...îmân edenlerin de inançları artsın...»⁶⁰ ve “Bu gün sizin dînini zi kemâle erdirdim...”⁶¹ ayetleriyle ilgili Ensari şöyle demektedir: “Binâenaleyh kemâlden bir şey eksildiği zaman, o eksiktir.”⁶² Maide suresinin 3. Ayetinde Yüce Allah'ın “bugün dininizi tamamladım.” Buyurduğu üzere burada imanın eksilebileceğine delil vardır. Zira eğer bir şekilde imanın artışı söz konusu ise bunun zıddı olan eksilmesi de mümkündür.”⁶³

Yine Katâde'nin Enes'ten rivayet ettiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurdu: „La ilahe illallâh deyip de kalbinde bir arpa ağırlığınca hayr (yânî îmân) bulunan kimse cehennemden çıkacaktır. La ilahe ille'llâh deyip de kalbinde bir buğday ağırlığınca hayr bulunan kimse cehennemden çıkacaktır. La ilahe ille'llâh deyip de kalbinde bir zerre ağırlığınca hayr bulunan kimse cehennemden çıkacaktır.“ Ebû Abdillâh Buhârî şöyle dedi: Ebân: Bize Katâde tahdîs etti; bize Enes Peygamber'den tahdîs etti, dedi. Bu isnâddaki hadîste „hayrdan“ yerine „îmândan“ ta'bîri geldi.⁶⁴ Ensari şöyle demektedir: “Burada imanın artıp

⁵⁶ Ensârî, Tuhfetül-bârî, I, 182-184.

⁵⁷ Ensârî, Tuhfetül-bârî, I, 184.

⁵⁸ İbnü'l-Mülakkin, et-Tavzîh, II, 449.

⁵⁹ Kehf, 18/13.

⁶⁰ Müddessir, 74/31.

⁶¹ Mâide, 5/3.

⁶² Ensârî, Tuhfetül-bârî, I, 210.

⁶³ Ensârî, Tuhfetül-bârî, I, 210.

⁶⁴ Ensârî, Tuhfetül-bârî, I, 210.

eksileceğine, günah işleyen muvahhidlerin cehenneme gireceğine delil vardır. aynı şekilde büyük günah sahiplerinin kafir olmayacaklarına ve cehennemde ebedi kalmayacaklarına da delil vardır.“⁶⁵

Sonuç olarak Ehl-i Sünnet ve cumhura göre kim kalbiye tasdik eder, diliyle tevhibi ikrar ederse, içki içmesi, namazı terketmesi gibi amellerinde noksanlık söz konusu olsa da İslâm dairesinden çıkıp kafir olmaz. O fasıktır azabı hakeder. Azab da mükafat da verilebilir. Azab edilirse sonu cennet olur. Sehl b. Mütevekkil de 1000 üstadla karşılaştığını bu üstadların hepsinin îmanın söz ve amel olduğunu artıp eksildiğini söylemişlerdir.⁶⁶ Yakup b. Süfyan da Mekke, Medine, Basra, Şam, Kufe’de 30’dan fazla Ehl-i Sünnet ve’l Cemaat’e mensup alimden îmanın artıp eksileceğini duyduğunu söylemiştir. Ebû Hasan Abdullah b. Ömer, İman adlı kitabında îman söz ile olmuş olsaydı münafıklar da mümin olurdu, çünkü onlar da dilleriyle îman ettiklerini söylediklerini nakleder. Aynı şekilde, peygamberler de insanları söz, amel ile onları söz ve amele davet ederler. Ancak İmam Mâlik, îmanın noksanlaşmayacağı konusunda Hâricilere muvafakat korkusuyla tevakuf etmiştir.⁶⁷ bu görüş Nevevî tarafından da dile getirilmiştir.⁶⁸

F. İMAN VE BÜYÜK GÜNAH PROBLEMİ

Büyük günah işleyenin tekfir edilip edilemeyeceği meselesi mezhepler arasında tartışmalara sebep olmuştur. Hâricîlere göre her büyük günah küfürdür, muhâliflerin yurdu küfür yurdu. Büyük günah işleyen herkes ebedi cehennemde kalacaktır.⁶⁹

Hâricîlerin mürtekîb-i kebîrenin kâfir olduğu şeklindeki sert çıkışına tepki olarak çıkan Mürcie, küfürle beraber itâatin fayda etmemesi gibi, îmanla beraber günahında zarar vermeyeceğini ifade etmişlerdir.⁷⁰ Büyük günah işleyenin dünyada iken cennetlik veya cehennemlik olduğu hakkında herhangi bir hüküm verilemeyeceği için onun hükmünü kıyâmet gününe bırakmak gerektiğini söylemişlerdir.⁷¹ Eş’ârî’ye göre îman kalple tasdîktir. Dil ile ikrâr ve erkân ile amele gelince, bunlar îmanın fûrûdudur. Büyük günah işleyen kimse, tevbe etmeden bu dünyadan ayrıldığında, onun hükmü Allah’a kalmıştır. O kimsenin cehennemde kâfirlerle birlikte ebedî kalması câiz değildir. Zira kalbinde zerre miktarı îman bulunan bir kimsenin cehennemden çıkarılacağına dair naklî deliller varid olmuştur.⁷²

⁶⁵ Ensârî, Tuhfetül-bârî, I, 211.

⁶⁶ Benzer görüşler için bkz: İbn Hacer, Fethü’l-bârî, I, 61-62.

⁶⁷ İbnü’l-Mülakkın, et-Tavzîh, III, 450-453.

⁶⁸ Nevevî, el-Minhâc, I, 146.

⁶⁹ Eş’ârî, Makalât, 87.

⁷⁰ Şehristânî, el-Milel ve’n-nihal, I, 162.

⁷¹ Şehristânî, el-Milel ve’n-nihal, I, 162.

⁷² Şehristânî, el-Milel ve’n-nihal, I, 114.

Örneğin “Günahlar cahiliyye işlerindendir”⁷³ bab başlığı ile ilgili olarak şöyle denilmiştir: “Kişi sadece günah işlemekle kafir olmaz. Ancak zina ve içki gibi haram kılınan şeyleri helal kabul ederse kafir olur. Kişinin günahından dolayı tekfir edilmemesi görüşü, Ehl-i Sünnet’in görüşüdür.”⁷⁴ Ancak Hâriciler bunları kafir olarak kabul eder. Mu’tezile ise onların ebedi olarak cehennemde kalacaklarına hükmettiler. Ancak hak mezhebe göre şirk hariç, büyük günah işlese de onlar ebedi olarak cehennemde kalmaz. Buhârî “Allah şirk hariç, bütün günahları, istediği kimselerden affeder”⁷⁵ ayetini delil olarak zikreder. Bu ayet de Ehl-i Sünnet’in görüşünü açık bir şekilde açıklar. Bundan maksat, şirk veya diğer günahlardan dolayı tevbe edenlerin arasında bir fark olmadığı murad edilse de, asıl maksad, günahından dolayı tevbe etmeden ölen kişilerdir. Bu konuda deliller ve selefin icması sabit olmuştur.”⁷⁶ Benzer görüşler İbn Hacer tarafından da dile getirilmiştir.⁷⁷

Amellerin ancak niyet ve ihlâs ile muteber olacağına ve herkesin eline ancak niyet ettiği şeyin geçeceğine delil olarak geçeceği ile ilgili babda nakledilen şöyle bir rivayet vardır: Bana Adiyy ibn Sabit haber verip şöyle dedi: Ben Abdullah ibn Yezîd’den işittim, o da Ebû Mes’ûd’dan; Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur:

“Bir kimse ecrini yalnız Allah’tan umarak ailesine infâk ettiği zaman, onun bu nafakası kendisi lehine bir sadaka olur”.⁷⁸

Ensârî şöyle demektedir: “Burada Mürciye iman sadece dil ile ikrardır görüşüne reddiye vardır.”⁷⁹

Yine “İman ehlinin ameller sebebiyle birbirlerinden üstün oluşları” babı altında Ebu Said el-Hudri kanalıyla nakledilen “Cennet ehli cennete, ateş ehli de ateşe girdikten sonra Yüce Allah: Kimin kalbinde bir hardal tanesi ağırlığınca İman varsa ateşten çıkarınız, diye emreder. Bunun üzerine bu kimseler simsiyah kesilmiş oldukları halde çıkarılıp hayât (yâhud Haya) nehri içine atılırlar ve orada sel uğrağında kalan yabanî reyhan tohumları nasıl sür’atle yetişirse öylece yetişirler. Görmez misin, bunlar sapsarı olarak ve iki tarafa salınarak (ne güzel) sürerler” ve yine Vuheyb dedi ki: Bize Amr b. Yahya babasından, o da Ebû Saîd’den bu hadîsi tahdîs etti ve bu rivayetinde “Hayât Nehri” ve “Hayırdan bir hardal tanesi” tabîrlerini söyledi.”⁸⁰ rivayeti ile ilgili olarak Ebû Yahyâ Zeynüddîn Zekerıyyâ şöyle demektedir: “Bu hadis,

⁷³ Buhârî, İman, 22.

⁷⁴ Nitekim Selefıyye’nin manevî önderi Ahmed b. Hanbel’e göre insan şirk koşmak hariç, bir emri inkâr etmedikçe dinden çıkmaz. Büyük günah işleyen kimse durumu Allah’a kalmıştır. O dilerse affeder, dilerse azab eder. Ethem Ruhi Fığlalı, Çağımızda İtikadi İslâm Mezhepleri, (İstanbul: Selçuk Yayınları, 1980), s. 40.

⁷⁵ Nisa, 4/48

⁷⁶ İbnü’l-Mülakkın, et-Tavzîh, III, 29-30

⁷⁷ İbn Hacer, Fethü’l-bârî, I, 106-107.

⁷⁸ Ensârî, Tuhfetül-bârî, I, 241.

⁷⁹ Ensârî, Tuhfetül-bârî, I, 242.

⁸⁰ Buhârî, İman, 15.

muvaahhid olup isyanda olanların cehennemde girebileceğine, Ehl-i Sünnet'in büyük günah işleyenlerin ebedi olarak cehennemde kalmayacakları görüşlerine delildir. Bu delil de Hâriciler ve Mutezile'nin bu konudaki düşüncelerinin aleyhinedir. Kitap, sünnet, icma ve selevin icmasında az önce zikrettiğimiz Ehl-i Sünnet'in görüşlerini açıklayan deliller vardır."⁸¹ İbn Hacer de ilgili rivayetin şerhinde "burada Mu'tezile'ye büyük günah sahibinin cehennemde ebedi kalacağı görüşüne reddiye vardır" şeklinde açıklamada bulunmuştur.⁸² Nevevî de aynı kanaatleri paylaşmaktadır.⁸³

Keza, kişinin müslümanlığının güzelliği babında şöyle bir rivayet vardır: İmâm Mâlik şöyle dedi: Bana Zeyd İbn Eslem haber verdi. Ona da Ata ibn Yesâr haber verdi. Ona da Ebû Saîd Hudrî haber verdi ki, kendisi Rasûlullah(S)'dan şöyle derken işitmiştir:

„Bir kul müslümân olur ve müslümânlığı da güzel olursa, Allah onun evvelce işlemiş olduğu her kötülüğünü örter. Ondan sonra sıra kısasa (yânî mükâfat ve mücâzâta) gelir. Bir hasene, ondan yedi yüz kat büyük hasene ile; bir seyyie (yânî kötülük) ise, yalnız kendi misli ile karşılır: meğer ki Allah o seyyieyi afveder.⁸⁴ Ensari burada Enam suresinin 170. ayetine işaret ederek Allah'ın ancak misliyle cezalandıracağını dile getirmektedir. Ona göre Burada Mutezileye büyük günah işleyenlerin cehennemde ebedi kalır demelerine reddiye vardır.⁸⁵

Yine şöyle bir rivayet vardır: "Allah'a ortak koşma müstesna, bu câhiliyyet işlerinin sahihleri, bunları işlemeleri sebebiyle kâfir sayılmazlar. Çünkü Hz. Peygamber Ebû Zerr'e: „Demek ki sen, içinde henüz Câhiliyyet ahlâkı bulunan bir kimsesin“ buyurdu; Yüce Allah da: „Şübhesiz ki Allah, kendisine ortak tanınmasını mağfiret etmez, ondan başkasını, dileyeceği kimseler için mağfiret eyler..“⁸⁶ buyurdu.⁸⁷ İlgili rivayetin şerhinde Ensari şöyle demektedir: "Burada Haricilerin büyük günah işleyenlerin kafir olduğuna dair görüşlerine ve Mutezileye de de büyük günah sahiplerinin anlayışında bu kişilerin imanla küfür arasında yer alan fisk konumunu ifade "el-menzile beyne menzileteyn"⁸⁸ görüşlerine reddiye vardır.⁸⁹

⁸¹ Ensârî, Tuhfetül-bârî, I, 167 594-595.

⁸² İbn Hacer, Fethü'l-bârî, I, 93.

⁸³ Nevevî, el-Minhâc, I, 149; 219-220.

⁸⁴ Ensârî, Tuhfetül-bârî, I, 205

⁸⁵ Ensârî, Tuhfetül-bârî, I, 207.

⁸⁶ Nisâ, 4/48,116.

⁸⁷ Ensârî, Tuhfetül-bârî, I, 184.

⁸⁸ Menzile Beyne'l-Menzileteyn, mu'tezile anlayışında imanla küfür arasında yer alan fisk konumunu ifade eder. mu'tezile'ye göre büyük günah işleyen kişi, imandan çıkmakla birlikte inanç esaslarını inkâr etmediğinden küfre girmeyip fisk statüsünde bulunur. Bu kişi, işlediği büyük günahattan tövbe etmeden öldüğü takdirde küfür konumuna geçip ebediyen cehennemde kalır, ancak azabı kâfirlerinkinden hafif olur. mu'tezile kelâmcılarının bu görüşü, mürtekeb-i kebîreyi kâfir sayan hâricîler'le onu mümin kabul eden mürcie arasında farklı bir anlayışı temsil eder. İlyas Çelebi, "menzile beyne'l-menzileteyn", DİA, XXIX, 161

⁸⁹ Ensârî, Tuhfetül-bârî, I, 184

Yine „Eğer mü'minlerden iki zümre birbirleriyle dövüşürlerse aralarım barıştırın..."⁹⁰ Babındaki ayetle ilgili olarak Ensari şöyle demektedir: Yüce Allah bu dövüşen kimselere mü'minler ismini vermiştir⁹¹ dolayısıyla büyük günah sahibini mümin olmaktan çıkarmaz.⁹² Yine devamında şöyle bir rivayet vardır. Bize Eyyûb es-Sahtiyânî ile Yûnus ibn Abîd Hasen el-Basrî'den, o da el-Ahnef ibn Kays'tan tahdîs etti. Şöyle demiştir: Şu adama -Buhârî'nin Fiten'deki rivayetinde Peygamber'in amucaoğlu Alî'ye- yardıma gidiyordum. Ebû Bekre beni karşıladı ve:

- Nereye gidiyorsun? diye sordu.
- Şu adama yardım etmek istiyorum, dedim. Ebû Bekre bana:
- Geri dön; çünkü ben Rasûlullah'tan işittim: „İki müslümân kılıçlarıyla karşılaştıkları zaman, öldüren de ölen de cehennemdedir“ buyuruyordu.
- Yâ Rasûlallah! Öldüren böyle; ya ölene ne oluyor? diye sordum.
- “Ölen de arkadaşını öldürmeğe hırslı idi de ondan” buyurdu⁹³. İlgili rivayetin şerhinde Ensari şöyle demektedir: Yani cehennemi haketmiştir. Bu, mutezile-nin zannettiği gibi onun ebedi olarak orada kalacağını gerektirmez.⁹⁴

Görüldüğü üzere şârihimiz, gerek îman-büyük günah ilişkisinde gerekse de îmanın dil ile ikrar kalp ile tasdiki konusunda diğer mezheplerin görüşlerine reddiye niteliğinde açıklamalarda bulunmuştur.

SONUÇ

Velûd bir müellif olan, naklî ve aklî ilimlerin birçok dalında eser telif eden Zekeriyâ el-Ensârî'nin önemli eserlerinden birisi de Sahîh-i Buhârî üzerine yazdığı Tuhfetü'l-bârî 'alâ (bi-şerhi) Şahîhi'l-Buhârî adlı çalışmasıdır. Bu çalışmada bu şerh bağlamında onun îmanla ilgili görüşleri incelenmiştir. Öncelikle şunu söylemeliyiz ki Sahîh-i Buhârî üzerine yapılan şerhlerde şârihler genel olarak Buhârî'nin otoritesinin etkisinde kalarak O'nun görüş ve anlayışı dorultusunda O'nun fikirlerini destekleyici nitelikte açıklamalarda bulunmuşlardır. Ebû Yahyâ Zeynüddîn Zekeriyâ da bu bağlamda Buhârî'nin özellikle Kitâbü'l îman'ı oluşturmadaki gayesine uygun açıklamalarda bulunmuştur.

Ebû Yahyâ Zeynüddîn Zekeriyâ, Kitâbü'l îman'da îmanın tanımı, îman amel ilişkisi, îman-İslâm meselesi, îmanda artma ve eksilme ile îman ve büyük günah konularında kendi yaklaşımını ortaya koymuş ve Mürcie, Hâriciyye ve Mu'tezile olmak üzere, diğer mezheplerin görüşlerine karşı çıkmış, bazen mezhep adı zikrederek bazen de genel olarak onların görüşlerine reddiye niteliğinde açıklamalarda bulunmuştur.

⁹⁰ Hucurât, 49/9.

⁹¹ Ensârî, Tuhfetül-bârî, I, 187.

⁹² Ensârî, Tuhfetül-bârî, I, 187.

⁹³ Ensârî, Tuhfetül-bârî, I, 188.

⁹⁴ Ensârî, Tuhfetül-bârî, I, 188.

Bu amaçla îmanı açıklarken, “söz ve fiildir; artar ve eksilir” diye tanımlarken, Cehmiyye, Mürcie, Kerramiyye’nin görüşlerini eleştirmiş ve reddetmiştir.

Yine îman amel ilişkisi göz önüne alındığında Ebû Yahyâ Zeynüddîn Zekeriyâ-yâ, Mürcie ve Hâricîlerin tavrını da eleştirmiştir. Böylece ameli îmandan bir parça kabul etmekle beraber mü’minleri tekfir etmekten kaçınan Hâricîlerden farklı bir îman anlayışı ortaya koymuştur. Ehl-i hadis’in îman anlayışına göre, her gelen farz îmana yeni bir ilavedir bu farzlar yerine getirildiği oranda îman kemâlini bulur görüşü Ebû Yahyâ Zeynüddîn Zekeriyâyâ tarafından sık olarak tekrarlanmıştır. Bu sebeple Ebû Yahyâ Zeynüddîn Zekeriyâyâ, Buhârî’nin amelin îmandan bir parça olduğu görüşünü destekleyici şekilde şerhetmiştir.

İman ve İslamın aynı anlama gelip gelmediği kousunda Mu’tezile ve Hariciler îman ile İslâm’ı aynı kabul etmişler ve bir ayrıma tabi tutmamışlardır. Bu konuda Ehl-i hadisten bazı alimler, îmanın İslâm’dan farklı olduğunu savunmuştur. Bu tartışmada Ebû Yahyâ Zeynüddîn Zekeriyâyâ, Buhârî gibi İslâm ile îmanın aslında aynı olduğu görüşündedir. “İman ile İslam aynı şeydir” görüşüyle Hanefiler, Mu’tezile’nin cumhuru, bazı kalamcı ve hadisçilerle aynı çizgide iken sünni kalamcılarının çoğundan farklı düşünmektedir. Yine şârihimize göre, îman ve İslâm kavramları ile birlikte din ve amel kavramları da eş anlamlıdır. Dolayısıyla, “îman İslam, din de amel” demektir.

Keza îman ve İslâm’ı aynı anlayanlar hem îmanda artma ve eksilme olabileceğini kabul ettiler. Ebû Yahyâ Zeynüddîn Zekeriyâyâ’a göre îman işlenen amel-lerle artar, her günahla azalır. Mürcie’ye göre ise îman artmaz ve eksilmez. Bu noktada Ebû Yahyâ Zeynüddîn Zekeriyâyâ bu görüşü çürütmek için birçok yerde görüşünü belirtir.

İman konusunda uç sınırdaki olan Hâricîler, ameli îmandan bir cüz kabul ettikleri için büyük günah işleyenleri dinden çıkmış kabul ederler. İman konusunda diğer uç sınır olan ve Hâricî düşüncesine tepki olarak doğan Mürcie, ameli îmandan bir parça olmadığını söyleyerek, mü’minlerin büyük günah sebebiyle küfre nispet edilemeyeceğini iddia etmiştir. Ehl-i hadis amelin îmandan bir parça olduğunu kabul etmekle birlikte şirk hariç herhangi bir günahı irtikâb edenini tekfir etmemiştir. Ebû Yahyâ Zeynüddîn Zekeriyâyâ, îman ve büyük günah konusunda Mürcie’ye karşılık Hâriciyye ve Mu’tezile ile aynı görüşü paylaşıırken, amelin sonucu bakımından bu akımların hepsini reddederek amelsizliğin, mümini îmandan çıkarmasa da, cehenneme sokabileceği, fakat bu durumda orada ebedi kalmayacağı görüşündedir.

KAYNAKÇA

Agitoğlu, Nurullah, Şâfiî Usûlcülerin Değerlendirme ve Tercih Yaparken Sünnet ve Hadis Meselelerine Yaklaşımı: Zekeriyâ el-Ensârî Örneği, e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi, 2018, cilt: X, sayı: 21, s. 873-886.

Aşıkkutlu, Emin, Buhari Döneminde (III/IX. Asır) İmanla İlgili Yaklaşımlar ve Sahih’inin İman Bölümü Çerçevesinde Buhârî’nin İman Yaklaşımı, M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 19, 2000

Aydınlı, Abdullah “Ehl-i Hadîs”, DİA, X.

Aynî, Ebu Muhammed Mahmud b. Ahmed, Umdetü'l-kârî fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî, I-XX, Mısır, 1392/1972.

Çakın, Kamil, Buhârînin Mürcie ile İman Konusunda Tartışması, AÜİFD, XXXII, 1992, s. 183-198.

Çelebi, İlyas, “menzile beyne'l-menzileteyn”, DİA, XXIX,

Çetinkaya, Mehmet, Mezhepler Tarihi Açısından Sahih-i Buhârî, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), MÜSBE, İst, 2006.

Ebû Ubeyd, Kasım b. Sellam, Kitabu'l-İman, thk. Nasirüddin el-Elbânî, Riyad, 2000.

el-Ensârî, Ebû Yahyâ Zekerîyyâ, Minhetu'l-Bârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî I-X, Thk. Süleymân b. Derî' el-Âzîmî, Riyad, Mektebetu'r-Rüşd, 1426/2005.

Eş'arî, Ebû'l-Hasan b. Ali b. İsmail b. İshak, Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn, 2. baskı, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Kahire: Mektebetü'n-Nahdati'l-Mısriyye, 1369/1950).

Fiğlalı, Ethem Ruhi, Çağımızda İtikadi İslâm Mezhepleri, İstanbul, Selçuk Yayınları, 1980.

Gölcük, Şerafettin, Süleyman, Toprak Kelam, 4. baskı, Konya, Tekin Kitabevi, 1998.

İbn Hacer, Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali el-Askalânî, Fethü'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî, I-XIV, tahk. Abdülkadir Şeybe el-Hamad, Riyad, 1421/2001.

İbn Mende, Ebu Abdullah Muhammed, Kitabu'l-İman, I-II, thk. Ali b. Muhammed Fakihî, 2. baskı, Beyrût, Müessesetü'r-risâle, 1985.

İbn Mende, Muhammed b. İshak b. Muhammed b. Yahya, Kitabu'l-İman, thk. Ali b. Muhammed Nâsir el-Fakihî, Beyrut, 1987.

İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbas Takîyyüddin Ahmed b. Abdülhalim, el-İman, thk. Muhammed Zübeydî, Beyrût, Darü'l-Kitabî'l-Arabî, 1414/1993.

Kutlu, Sönmez, “Mürcie”, DİA, XXXII.

Kutlu, Sönmez, İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler, 2. basım, Ankara, Avrasya Yay. 2002.

Kutlu, Sönmez, Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri, Ankara, TDVY, 2012.

Lalekâi, Hibetullah b. el-Hasen, Şerhu Usuli i'tikâdi Ehli's-sünne ve'l-cema'a, I-IX, nşr. Ahmed b. Sa'd Hamdan el-Ğamidi, Riyad, 1994.

Muhammed b. Ahmed b. İyas el-Hanefî, Bedâiu'z-Zuhûr fî Vakâii'd-Duhûr, I-V, Mısır 1984.

Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Kahire, Mektebetü'n-Nahdati'l-Mısriyye, 1369/1950.

Necmeddin Muhammed b. Muhammed, el-Kevâkibu's-Sâire bi A'yâni'l-Mietî'l-Âşire, I-III, Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, Beyrut, 1997

Nevevî, Ebu Zekerîyya Yahya b. Seref, el-Minhâc şerhu sahîhi Müslim b. el-Haccac, I-XVIII, Mısır, el-Matbaatü'l- Mısriyye bi'l-Ezher, 1349/1930.

Özel, Ahmet, Cengiz Kallek, “Zekerîyyâ el-Ensârî”, DİA, XXXIV

Özervarlı, M. Sait, “Selefiyye”, DİA, XXXVI.

Şehristânî, Ebû'l-Feth Taceddin, el-Milel ve'n-nihal, I-II, Lübna, Daru'l-Marife, 2001.

Yavuz, Yusuf Şevki, “Buhârî”, DİA, VI.

RÂZÎ TEFSİRİNDE KUR'ÂN'IN TIP VERİLERİYLE YORUMLANMASI*

Hatice AVCI

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi/h.avci@ogu.edu.tr

Giriş

12.yy' da Rey'de doğmuş ve şimdiki İran, Türkmenistan, Özbekistan, Afganistan, Pakistan ve Tacikistan sınırları içerisindeki farklı yerlerde¹ yaşamış olan Fahreddin Râzî, İslam âlimlerinin önde gelenlerinden biridir. Râzî'nin tefsir, kelam, fıkıh usûlü, felsefe, mantık, nahiv, icaz, fıkıh, tıp gibi çok çeşitli alanda eserleri bulunmaktadır.²

İslam dünyasında tıp eğitimi, hicretten yüz yıl sonra normal eğitimin bir parçası olmuştur ve çok sayıda hekim yetişerek eserler yayımlanmıştır.³ Bütün dünyada Avicenna, Doğu'da ise İbni Sînâ (ö. 428/1037) olarak bilinen Ebu Ali el-Hüseyn İbn Abdullah, bu hekimlerden en meşhur olanıdır.⁴ Râzî ise İbni Sînâ'nın tıp alanındaki meşhur eseri *Kanun*'a şerh yazacak kadar bu alana hâkim bir âlimdir.⁵ Tefsirinde yer verdiği tıp bilgileri de bunu göstermektedir.

* Bu çalışma, Prof. Dr. A. Nedim SERİNSU danışmanlığında tamamladığımız "Râzî Tefsirini Kültürel Antropolojik Okuma (Fatiha ve Bakara Sûreleri Örneğinde)" başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır. (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara/Türkiye, 2018)

¹ Söz konusu yerler hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Hatice Avcı, Râzî Tefsirini Kültürel Antropolojik Okuma (Fatiha ve Bakara Sûreleri Örneğinde), (Ankara: Yayımlanmamış Doktora Tezi, 2018), 35-47.

² Bkz. Cemaleddin Ebü'l-Hasan Ali b. Yusuf el-Kıftî, Tarihü'l-Hükema, (Muhtasar İhbâru'l-Ulema bi Ahbâri'l-Hükema), (Bağdat: Mektebetü'l-Müsenna, thz.), 291, 292. Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed İbni Hallikân, Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâü Ebnâi'z-Zamân, thk. İhsan Abbas, (Beyrut: Dâru Sâdır, 1968), 4: 249.

³ Bkz. Haidar Bammate, İslâmın İnsanlık Kültürüne Katkısı, çev. Sadık Usta, (İstanbul: Kaynak Yayınları, 2014), 45.

⁴ Bkz. Haidar Bammate, İslâmın İnsanlık Kültürüne Katkısı, 45.

⁵ Bkz. el-Kıftî, Tarihü'l-Hükema, 292. Râzî'nin oğullarını da bir doktor dostunun kızlarıyla

Biz bu çalışmada Râzî'nin tıp alanındaki bilgisinin yansımalarını tefsiri üzerinden inceleyeceğiz. Burada amaç, o dönemdeki tıp bilgisiyle güncel tıp bilgisini karşılaştırmak değildir. Böyle bir çalışma tıp alanında belirli bir bilgiye sahip olmayı gerektirir. İhtisas alanımız tefsir olduğu için bu çalışmada tefsirde tıp biliminin kullanımını Râzî tefsirinden örneklerle görmeyi amaçlamaktayız.

Râzî tefsirinde tıp

Râzî, tefsir yaparken çeşitli vesilelerle tıp alanına girmiş, bazı hekimlere veya hastalıklara değinmiştir. Bazen ünlü hekim Galenos'tan⁶ alıntı yapmış, bazen tıp alanından ve hastalıklardan örnekler vermiştir. Bazen de okuyucuyu tıp ve anatomi kitaplarına yönlendirerek bu kitapların incelenmesinin önemine dikkat çekmiştir.

Râzî, tefsirinin başında "Fatiha sûresindeki ilimler" konusunu anlatırken Allah'ın kullarına olan nimetlerinin nihâyetsizliğinden söz eder. Ona göre bu Allah'ın rahmetinin göstergesidir. Bu kısımda organlarımızın ne kadar büyük nimet olduğuna vurgu yapar. Bu düşüncesini tıp bilgini Galenos'tan alıntılar yaparak destekler. Buna göre Galenos, gözün kısımlarının faydaları hakkında bir kitap yazmıştır. Ancak kitabında aynı yerde karşılaşılan iki siniri yaratması konusunda Allah'ın hikmetinden söz etmemiştir. Bunun üzerine Galenos rüyasında Allah'ın hikmetinden bahsetmesi hususunda sanki bir melek tarafından uyarıldığını söylemiştir. Bundan dolayı uyanınca bu konuyla alakalı bir eser kaleme almıştır.⁷ Yine aynı yerde Galenos'tan başka bir bilgi daha aktarmıştır. Bu alıntıda ise dalağı büyüyen Galenos'un onu nasıl tedavi ettiğine dair bir bilgi mevcuttur. Galenos, bu hastalığın tedavisinin serçe parmağıyla yüzük parmağı arasındaki damarı yarma yoluyla olacağını söylemiştir. Galenos bu konuda yine bir ilham almıştır.⁸ Râzî'nin bu alıntılardan sonraki yorumu ise dikkat çekicidir. Ona göre tıp bilgilerinin çoğu başlangıçta bu şekilde uyarılarla ve ilhamlarla elde edilmiştir. Râzî'nin bu düşüncesi bilim ve ilham ilişkisine bir bakış açısı sunabilir. Râzî'nin bu örnekleri vermesindeki amaç ise Allah'ın nimetlerinin sayısız olduğunu delillendirmektir.⁹ Bu Râzî'nin tefsirdeki yöntemlerindendir. Râzî, burada Allah'ın nimetlerinin

evlendirmesi tıp ve tıpçılarla irtibatının başka bir yönüdür. Bkz. İbni Hallikân, Vefeyâtü'l-A'yân, 4: 250.

⁶ Galenos, m.s 131-200 yılları arasında yaşayan Bergama'da doğmuş Hipokrat'tan sonra antik çağın en önemli tıp bilginidir. Kendisinden 1200 yıl sonra bile tıp alanında etkisi sürmüştür. Ayrintılı bilgi için Bkz. Feridun Nafiz Uzluk, Genel Tıp Tarihi I, (Ankara: Ankara Üniversitesi Tıp Fakültesi Yayınları, 1959), 68-72. Bergamalı Lokman Hekim Galenos, Proje: Mustafa Durmaz, (Bergama Kültür Sanat Vakfı, 2010). Ayşegül Demirhan Erdemir, Tıp Tarihi, (İstanbul: Nobel Tıp Kitapevleri, 2014), 87, 88.

⁷ Bkz. Fahreddin Râzî, Tefsîru'l-kebîr, thk. Seyyid İmran, (Kahire: Dâru'l-Hadis, 2012), 1: 19. Aynı olayı "Galenos, Menâfiu'l-A'da kitabında şöyle demiştir." diyerek başka bir yerde tekrar anlatmıştır. Bkz. Râzî, Tefsîru'l-kebîr, 1: 176.

⁸ Bkz. Râzî, Tefsîru'l-kebîr, 1: 19.

⁹ Aynı yer.

sonsuzluğunu tıp bilimi ile ilişkilendirerek örneklendirmiştir. Allah'ın nimetleri ile tıp bilimi arasında bağlantı kurması onun tıp sahasındaki bilgisini göstermektedir. Aynı zamanda kültürel antropolojik açıdan tefsir-müfessir ikilisinde müfessirin öznelliğinin örneğidir.

Râzî, İbrahim sûresi 14/34. ayetin tefsirinde yine Allah'ın nimetleri konusunda dönemin tıp bilgisine yer vermiştir. Ayet şöyledir:

وَأَتِيكُمْ مِنْ كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تَحْصُوهَا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ

“O size istediğiniz her şeyi verdi. Allah'ın nimetlerini saymaya kalksanız sayamazsınız. Gerçekten insanoğlu çok zalim, çok nankördür!”

Râzî burada insanın Allah'ın nimetlerini bilip saymada aciz olduğunu söyler. Bunun anlaşılabilmesi için iki örnek verir. Bu örnekler, insanın üzerinde düşünmesi ve acizliğini fark etmesi içindir. Birinci örnek hekimlerden aktarılmış bir bilgiyi içermektedir. Buna göre hekimler sinirleri, beyindeki sinirler ve beyne ulaşan omurgadaki sinirler olmak üzere ikiye ayırarak incelemektedir. Beyindeki sinirleri ise yediye ayırmışlardır. Onların her biri de daha ince dallara ayrılarak insanların organlarından geçmektedir. Bunların biri zarar görse insan bünyesinin düzeni zarar görür. Râzî bu açıklamalarla insan vücudundaki ince bir nizamı dikkat çekmektedir. Bu ince nizamı insan düşünürse Allah'ın nimetlerinin sonsuz olduğunu anlayabilecektir.¹⁰

Râzî, yukarıdaki ayetin anlaşılması için ikinci olarak insanın ağzına koyduğu bir lokmayı örnek gösterir. İnsanı, ağzına koyduğu bir lokmanın öncesini ve sonrasını düşünmeye davet eder. Öncesi o lokmanın tarladan sofraya ulaşma aşamasıdır. Sonrası ise o lokmadan vücudun nasıl istifade ettiği ve o lokma olmadan vücudun nasıl zarar göreceğidir. Râzî, bu sonraki kısım için okuyucuyu tıp ve anatomi ilmine yönlendirir. Bu konuyu ancak o ilimleri bilerek anlamının mümkün olacağını söyler. Böylece Allah'ın nimetleri karşısında kulun acizliğini tekrar vurgular.¹¹ İnsanın acizliğini ve Allah'ın nimetlerinin sonsuzluğunu anlatırken Râzî'nin tıp alanından istifade etmesinin, tefsirini daha açık ve anlaşılır kılma amacına yönelik olduğunu düşünmekteyiz.

Râzî'nin tıp sahasında başka bir açıklamasını da tefsirin giriş kısmında istiâze bahsinde görmekteyiz. Bu kısımda Râzî, şerrinden Allah'a sığınan varlığın şeytan olduğunu söylemiştir. İnsan ve cin şeytanlar olabileceği konusunda ayetlerden deliller sunmuştur. Cinler hakkında açıklamalar yapmıştır. Cinlerin ateşten yaratılmasına değinirken konuyu yine tıp ve Galenos ile irtibatlandırmıştır. Râzî, önce hekimlerin bir açıklamasına yer vermiş daha sonra Galenos'tan söz etmiştir. Bu açıklamalar özetle şöyledir: Hekimlere göre nefis [can], kalp ve ruh ile

¹⁰ Bkz. Râzî, Tefsîru'l-kebîr, 10: 119, 120.

¹¹ Bkz. Râzî, Tefsîru'l-kebîr, 10: 120.

alakalıdır ve her ikisi de çok yüksek sıcaklıktadır. Galenos'un tecrübesi de bunu doğrular niteliktedir. Çünkü o da bir maymunun karnını yarıp parmağını da kalbine sokunca onun çok sıcak olduğunu ve sıcaklığın gittikçe arttığını anlatmıştır. Ayrıca hekimler hayatın sadece beden sıcaklığı ile meydana geldiğini düşünmektedir. Bu bağlamda ateş küresinin ruhânî varlıklarla dolu olduğunu söyleyenlerden de vardır.¹² Bu açıklamalara bakılınca Râzî, hayatın sıcaklıkla irtibatlı olması konusunda tıp bilgisinden destek alarak cinlerin varlığını ve onların ateşten yaratılmış oluşunu bir bakıma kendi üslûbunca delillendirmiştir.

Râzî'nin tıp alanına hâkimiyeti, elbette onun anatomi alanındaki bilgisi hakkında çıkarım yapmamızı sağlar. Ancak onun tefsirinde okuyucunun çıkarım yapmasına gerek kalmayacak şekilde anatomiye (علم التشريح) zaten yer verdiği görülmektedir. Fatiha sûresi tefsirinde "رَبِّ الْعَالَمِينَ" ifadesini tefsir ederken insanın yaratılış aşamalarını, Allah'ın kulunu terbiye edişine örnek vermiş ve okuyucuyu anatomi kitaplarına yönlendirmiştir. Râzî'ye göre bir nutfenin et parçasına dönüşmesi, kemik ve kıkırdakların oluşması ve organların tamamlanması neticesinde her bir organın kendine özgü özelliklere kavuşması Allah'ın kulunu terbiye etme şekillerinden biridir. Bunun için yaygın olan anatomi kitaplarına bakılırsa Allah'ın kulunu nasıl terbiye ettiğini görmek mümkün olur."¹³ Râzî'nin buradaki ifadelerinden hem kendisinin anatomi bilgisi hem de döneminde anatomi kitaplarının yaygın olduğu öğrenilmektedir. Râzî, İnsanın yaratılış aşamalarını Allah'ın kulunu terbiyesi olarak gördüğü için bu aşamaların anatomi kitaplarından incelenmesini doğru ve etkili bulmuştur. Bundan dolayı anatomi kitaplarına yönlendirmiştir. Bu yönlendirme aynı zamanda Râzî'nin bilime verdiği önemi göstermektedir. Bir bakıma disiplinler arası çalışma örneği denebilir.

Râzî, okuyucuyu anatomi kitaplarına yönlendirdiği gibi tıp kitaplarına da yönlendirir. Mesela istiâze konusunda Allah'a sığınmaya sebep olan şerlerden bahseder ve bunlardan birinin de hastalıklar olduğuna işaret eder. Devamında, her organa ait çeşitli hastalıklar olduğunu ve bunu öğrenmek için tıp kitaplarına bakmak gerektiğini söyler.¹⁴ Râzî'nin burada konuyu tıp bilimi ile irtibatlandırması yine onun müktesebatının sonucudur. Allah'a sığınma sebepleri arasında hastalıkları sayıp hastalıklar hakkında bilgi için tıp kitaplarına yönlendirmiştir. Bu Râzî'nin atıf yöntemidir diyebiliriz. O, bizim dipnotta kullandığımız *bakınız* ifadesini metin içerisinde kullanarak atıfta bulunur. Bahsi geçen örnekte de onun bu kullanımını görmekteyiz.

¹² Bkz. Râzî, Tefsîru'l-kebîr, 1: 100.

¹³ Bkz. Râzî, Tefsîru'l-kebîr, 1: 258. İnsanın Yaratıcı'ya muhtaç olduğuna delil olarak insan bedeninin hallerini gösterip bu konuda anatomi kitaplarının çok olduğunu dile getirmiştir. Bkz. Râzî, Tefsîru'l-kebîr, 2: 493.

¹⁴ Bkz. Râzî, Tefsîru'l-kebîr, 1: 108.

Râzî, tefsirinde bazen hastalıkları örnek olarak kullanır. Mesela Fatiha sûresinde “الرحمن الرحيم” kelimelerini açıklayıp Allah’ın rahmetine değinir. Bazı olayların azap gibi görünse de Allah’ın rahmeti olabileceğini hatırlatır. Buna kangreni örnek gösterir. Kangren olan kişinin elinin kesilmesi görünüşte azap olsa da gerçekte rahmettir.¹⁵ Çünkü elin kesilmesiyle vücut kurtulmuştur. Râzî’ye göre Allah’ın rahmeti de küçük zararın arkasında gizlenen büyük fayda gibidir.

Râzî’nin hekim-hasta iletişimine teşbihle bazı ayetleri açıkladığı da görülmektedir. Bunun bir örneği Bakara sûresi 2/215. ayetinin tefsirindedir.

يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُلْ مَا أَنْفَقْتُ مِنْ خَيْرٍ فَلِلَّوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ
وَابْنِ السَّبِيلِ وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ

Sana (Allah yolunda) ne harca yapacaklarını soruyorlar. De ki: Hayır olarak ne harcarsanız o, ana-baba, akraba, yetimler, fakirler ve yolda kalmışlar içindir. Hayır olarak ne yaparsanız, Allah onu hakkıyla bilir.

Bu ayetin tefsirinde Râzî, neyin infak edileceğini soranları, hekime “neleri yiyeyim” diye soran sağlıklı birine benzetmektedir. Bunu şöyle açıklar: Hekim, “günde iki kez ye” dediğinde “bu şartla istediğini yiyebilirsin” demektir. Ayetin üslûbu da bunun gibidir. Yani ayette geçen şahıslara verilmesi şartıyla istenilen şey infak edilebilir.¹⁶ Râzî’nin üslupla bağlantılı olarak da hekim-hasta örneği vermiş olması onun tıp alanıyla yakinen ilgilendiğinin göstergesidir. Çokça meşgul olduğu meselelerin dışı vurumudur, denebilir.

Tin sûresi tefsirinde ise Râzî’nin hekimlerden alıntı yaparak incirin faydalarına değindiği görülür. Hekimlere göre incir, hazmedilmesi kolay, terleme yoluyla dışarı atılan, balgamı azaltan, böbrekleri temizleyen, mesanedeki kumları yok eden, ciğer ve dalağın gözeneklerini açan besleyici bir gıdadır.¹⁷ Râzî’nin bu açıklamaları ayette geçen incirin, bilinen ve şifalı görülen meyve olduğunu belirtenlerin görüşünü örneklendirmek içindir.

Yukarıdaki örneklerde Râzî, hayattan ve bildiği alanlardan biri olan tıptan örnekler vererek ayetleri açıklamaya çalışmıştır. Bu, müfessirin kültürel ortamını açıklamalarına yansıtarak tefsirinde kendisine esnek bir alan sağladığını göstermektedir. Aynı zamanda bu durumun müfessirin kendi çağına hitap edebilme yöntemi olduğu söylenebilir. Râzî’nin okuyucuyu tıp ve anatomi kitaplarına yönlendirerek ayetlerin anlaşılmasına katkı sağlamayı hedeflediği görülmektedir. Bu yönlendirme onun bilimle irtibatlı olduğunun da göstergesidir. Hekimlerden

¹⁵ Bkz. Râzî, Tefsîru’l-kebîr, 1: 260. Sıtma hastalığına da başka bir örnekte yer vermiştir. Bkz. Râzî, Tefsîru’l-kebîr, 1: 562.

¹⁶ Bkz. Râzî, Tefsîru’l-kebîr, 3: 251. Benzer örnekler için bkz. Râzî, Tefsîru’l-kebîr, 3: 206, 255.

¹⁷ Bkz. Râzî, Tefsîru’l-kebîr, 16: 232.

alıntı yapması açıklamalarını desteklemek içindir. Allah'ın nimetlerinin sonsuzluğunu ya da Allah'a sığınma sebeplerini tıp biliminin ışığında açıklaması onun tıp sahasındaki yetkinliğidir. Bu da tefsir-bilim(tıp) ilişkisinin müfessirle ve müfessirin dönemiyle bağlantılı olduğunu göstermektedir. Tüm bunların sonucunda, Râzî'nin Kur'ân'dan güncel bilime dair işaretler çıkarmak gibi bir çabasından söz etmek doğru gözükmemektedir.

Sonuç

Râzî'nin tefsirinde tıp verilerini kullanması bilginin bütünlüğü çerçevesinde değerlendirilmelidir. Böyle bir değerlendirmeye insanî bir alan olan tıbbın, insanî bir faaliyet olan yorum faaliyetlerinde kullanılması doğal görülecektir. Bilim ve tefsir açısından bu durum insana insanın ilahi hitap bağlamında anlatılması demektir.

Bir tefsir eserinde tıbbî bilgilerden faydalanılması, müfessirin hayat ile Kur'ân'ı birbirinden ayırmadığının ve Kur'ân ile hayatını anlamlandırdığının göstergesidir. Aynı zamanda müfessirin, tıp alanından örnekler vermesi, Kur'ân'ın anlaşılmasına katkı sağlama çabasının sonucu olarak güncel bilimi kullanmasıdır. Güncel bilim için Kur'ân'dan delil bulma çabası yoktur.

Neticede, Râzî'nin tıp sahasındaki verileri kullanmak suretiyle bilimden istifade ederek tefsir yapmıştır. Bu da bilim ve yorumun birlikte ilerlediğini, medeniyetin ilahî ve insanî kökenlerinin beraberliğini gösteren bir örnek olarak karşımızda durmaktadır.

KAYNAKÇA

- Avcı, Hatice. *Râzî Tefsirini Kültürel Antropolojik Okuma (Fatiha ve Bakara Sûreleri Örneğinde)*. Ankara: Yayımlanmamış Doktora Tezi, 2018.
- Bammate, Haidar. *İslamın İnsanlık Kültürüne Katkısı*. Çev. Sadık Usta. İstanbul: Kaynak Yayınları, 2014.
- Bergamalı Lokman Hekim Galenos. Proje: Mustafa Durmaz. Bergama Kültür Sanat Vakfı, 2010.
- el-Kıftî, Cemaleddin Ebü'l-Hasan Ali b. Yusuf. *Tarihü'l-Hükema, (Muhtasar İhbârü'l-Ulema bi Ahbâri'l-Hükema)*. Bağdat: Mektebetü'l-Müsenna, thz.
- Erdemir, Ayşegül Demirhan. *Tıp Tarihi*. İstanbul: Nobel Tıp Kitapevleri, 2014.
- İbni Hallikân, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed. *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâü Ebnâi'z-Zamân*. Thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru Sâdır, 1968.
- Râzî, Fahreddin. *Tefsîru'l-kebîr*. Thk. Seyyid İmran. Kahire: Dâru'l-Hadis, 2012.
- Uzluk, Feridun Nafiz. *Genel Tıp Tarihi I*. Ankara: Ankara Üniversitesi Tıp Fakültesi Yayınları, 1959.

MEDENİYETE ÖZGÜN YAKLAŞIM: ALİ ŞERİATİ

Nisa Gecekuşu DEMİRBAŞ

Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/ngecekusu@firat.edu.tr.

Giriş

23 Kasım 1933'te Horasan'a bağlı olan Sebzivar'ın Mezinan köyünde dünyaya gelen Ali Şeriatî eğitim hayatına doğduğu köyde başlamıştır. Daha sonra Firdevsî Lisesi'ne devam eden Şeriatî 1950 yılında Meşhed'de bulunan Öğretmen Kolejine devam etmiştir. Ali Şeriatî, kolejden çıktıktan sonra kısa süre öğretmenlik yapmış, 1956 yılında ise Meşhed Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'ne kaydolmuştur. Üniversite öğrenimi sırasında Ulusal Direniş Hareketi'ne üye olduğu için babası ve diğer üyelerle birlikte tutuklanarak 6 ay tutuklu kalmıştır. 1958'de üniversiteden mezun olduktan sonra lisansüstü eğitim için Fransa'ya gitmiştir. Orada sosyoloji ve dinler tarihi üzerine çalışmalar yapmıştır. Paris'te Cezayir Kurtuluş Hareketi'ne aktif katılım sağladığı için kısa süreli tutuklanma geçirmiştir. 1962'de İran'a dönüşü sırasında tutuklanarak bir süre hapiste kalmıştır. Hapisten çıktıktan sonra değişik kurumlarda memurluklar yapan Şeriatî, 1966 yılında Meşhed Üniversitesi'ne öğretim görevlisi olarak kabul edilmiştir. Üniversitede verdiği derslerin gençler arasında bağımsız açılımlara yol açması ve rejim karşıtı söylemlerinden dolayı üniversitedeki görevine son verilmiştir. Hüseyiniye-i İrşâd adlı merkezde verdiği ders ve konferanslarda rejim karşıtlığı tavrını devam ettirdiği gerekçesiyle tekrar tutuklanmış, ancak daha sonra çeşitli baskılar sebebiyle hiçbir eğitim programına katılmama, yazı ve konferanslara son verme şartı ile serbest bırakılmıştır. Serbest kalmasına rağmen kendisi, ailesi ve çevresi devletin isteği ile SAVAK tarafından sürekli göz hapsine alınmıştır. Üzerindeki baskılara rağmen fırsat buldukça görüşlerini dile getirmeye devam eden Şeriatî, kendisi ve ailesinin yaşadığı zorluktan bunalarak İran'dan ayrılıp yurt dışına çıkma kararı almıştır. 16 Mayıs 1977'de Londra'ya giden Şeriatî, aynı yıl 19

Haziran'da evinde ölü bulunmuştur. Taraftarları Ali Şeriatî'nin SAVAK tarafından öldürüldüğünü iddia ederler.¹

Hayatı sürekli mücadelelerle geçmiş olan Şeriatî, düşünsel anlamda üretken bir kişiliğe sahiptir. Birçok alanda görüşlerini ortaya koyan Şeriatî'nin sıklıkla değiştiği konulardan biri de medeniyet konusu olmuştur.

1. Ali Şeriatî'nin Medeniyet Anlayışı

Medeniyet ve kültürü çoğu zaman birlikte kullanan Ali Şeriatî'nin medeniyet ve kültür tanımı kendi ifadeleri ile şu şekildedir:

“Medeniyet, insanın tarihi boyunca manevi ve maddi birikim ve ürünlerinin toplamından; kültür ise tarih boyunca özel bir kavim, ırk veya milliyetin maddi ve manevi ürün ve birikimlerinden ibarettir. Dolayısıyla İslam medeniyeti, Hristiyanlık medeniyeti, Doğu medeniyeti ve Batı medeniyeti diyemeyiz, bilakis 17., 15. veya 5. yüzyıl medeniyeti demek gerekmektedir. Çünkü medeniyet, özel bir ırka bağlı veya ait değil, tersine insanlığa aittir. Ancak özel bir bölgeye daha çok teveccüh etmesi mümkündür, ama bu bölge yalnız başına medeniyet, ilerleme ve kültürün mahalli olamaz. O halde medeniyet insanlığa ait, kültür ise bir kavme özgüdür: siyah derilinin kültürü, sarı tenlinin kültürü, doğu veya batı kültürü.”²

Başka bir tanımında ise “medeniyet, her kabiliyetin kendini özgürce ortaya koyma imkânı bulabildiği elverişli zemin demektir. O halde medeniyet bana göre nesnel değil, öznel; başka bir tabirle maddi değil manevidir.”³ Ona göre medeniyet nesnel olarak kabul edenler, üretim, mal-mülk, kıyafet, tüketim ve genel olarak bireylerin dış görünüşlerine bakıyorlar. Oysa medeniyet, ruhsal bir durumu ifade eder, manevi ve fikri bir mertebedir. Maddi ve teknolojik imkânları kısıtlı olan insanı, birçok manevi meziyeti sebebiyle medeni olarak kabul etmek mümkündür. Aynı şekilde teknolojik alet ve imkânlarla sahip her toplumu da medeni diye nitelendirmek mümkün değildir.⁴ Medeniyeti gözle görülür nesnel bir şey olarak algılayanların büyük bir yanılgıda olduğunu söyleyen Şeriatî, medeniyetin ruhi, manevi bir yükselme olduğunu ifade eder. Medeniyet bireyin giydiği kıyafet, bindiği araba, oturduğu apartman değil; fertlerin fikir yapısı, düşünce tarzı ve bilgi düzeylerinde kendini göstermektedir.⁵ Geri kalmış ülkeler de medeniyetin odak noktasını maddi öğeler zannettikleri için amaçlarını yanlış belirlemektedir. Araçların modernleşmesi ile insanın tamamen kendini değiştirmesi

¹ Ali Şeriatî, Bütün Eserleri 11/Medeniyet Tarihi I, çev. Ejder Okumuş, Fecr Yayınları, 4.baskı, Ankara, 2017, s. 6; Subaşı, Necdet, “Ali Şeriatî”, TDVİA, c. XXXVIII, İstanbul, 2010, s. 577-578.

² Şeriatî, Medeniyet Tarihi 1, s. 24-25.

³ Şeriatî, Medeniyet Tarihi 1, s. 57.

⁴ Şeriatî, Medeniyet Tarihi 1, s. 58.

⁵ Şeriatî, Medeniyet ve Modernizm, Yeni Zamanlar Yayınları, İstanbul, 2005, s. 39.

gerçekleşmez. Özetle modern insan ile medeni insan aynı değildir. Görüşler değişmedikçe, yenilenmedikçe medenileşme gerçekleşmeyecektir.⁶

Şeriatı, medeniyeti meydana getiren öğelerin felsefe, bilim, edebiyat, kültür ve sanat olduğunu ileri sürenlerin yanılgıda olduğunu söyler. Ona göre bu öğeler hakiki medeniyetin sebebi değil sonucudur. Tarihte medeniyeti meydana getirenler filozof, bilgin ya da sanatçılar değil, aksine ümmi şahsiyetlerdir.⁷

Buluşların meydana gelmesinde ihtiyaçların rolüne değinen Şeriatı, ihtiyaçların sebep mi şart mı olduğunu sorgular. Ona göre şayet ihtiyaçlar sebep olsaydı, ihtiyaç duyulan zamanlarda buluşların hemen gerçekleşmesi gerekirdi. Örneğin makineye eski zamanlarda da ihtiyaç olmasına rağmen Orta Çağ'da bulunmamıştır. O zaman söylenecek şey ihtiyaçların buluşlar için sebep değil, şart olduğudur.⁸ Medeniyetin yeteneklerin gelişmesine etkisi üzerinde de duran Şeriatı, elverişli ortamlarda sanat ve buluşların rahat bir şekilde gerçekleştiğini vurgular.⁹

Toplumu, medeniyetin çehresi olarak nitelendiren Şeriatı, toplum olmadan medeniyet oluşumunun imkânsız olduğunu düşünmektedir. Şehirlik konusu ile medeniyetin ise birbirinden farklı olduğu kanaatini taşımaktadır. Ona göre şehir medeniyetin kendisi değil, sadece bir parçasıdır. Diğer bir ifadeyle şehir, medeniyetin unsurlarından biridir.¹⁰ Şeriatı, insan tarafından üretilen her şeyin medeniyetin parçası olduğunu düşünür. Ona göre, şiir söyleyen de makine icadı yapan da medenidir. Aralarındaki fark medeniyetin derece ve keyfiyetindedir.¹¹

Medeniyetin insana özgü olduğunu belirten Şeriatı, bunun sebebinin bilinç olarak açıklamaktadır. Çünkü arı, karınca, fare gibi hayvanlar da düzenli bir yaşama ve örgütlenme düzenine sahip olsa da bilinç olmadığı için onların bir medeniyet kurduğundan bahsedilemez. İnsanı meydana getiren faktörleri irade, bilinç, ideal ve yaratıcılık olarak nitelendiren Şeriatı, insanın bu unsurların ürünü olduğunu ifade etmektedir.¹²

1.1. Medeniyet ve Kültür

Medeniyetle ilişkili olan kavramlardan biri de kültürdür. Şeriatı'de kültür ve medeniyet çoğu zaman iç içe geçmiş şekilde yer almıştır. Ona göre kültür "bir milletin tarih boyunca biriktirdiği, sembol, işaret, adet, gelenek ve toplumsal hareket tarzları, biçiminde ortaya çıkan manevi, sanatsal, tarihsel, edebi, dini ve hissi tezahürlerin toplamından ibarettir. Bu birikimler, o kavmin dertlerini, istek

⁶ Şeriatı, Medeniyet ve Modernizm, s. 40.

⁷ Şeriatı, Bütün Eserleri 04/Öze Dönüş, trc. Ejder Okumuş, Fecr Yayınevi, Ankara, 2017, s. 128.

⁸ Şeriatı, Medeniyet ve Modernizm, s. 75-76.

⁹ Şeriatı, Medeniyet ve Modernizm, s. 43.

¹⁰ Şeriatı, Medeniyet Tarihi 1, s. 28.

¹¹ Şeriatı, Medeniyet Tarihi 1, s. 29.

¹² Şeriatı, Medeniyet Tarihi 1, s. 30.

ve ihtiyaçlarını, sosyal özelliklerini ve ekonomik yapısını izah ederler.”¹³Şeriatî, medeniyetin umumi, kültürün ise hususi bir karakter taşıdığını belirtir.¹⁴ Ali Şeriatî medeniyet ve kültürü ele alırken çeşitli etken türlerinden bahsetmiş ve her bir etkeni kendi içerisinde yorumlayarak meseleyi izah etmeye çalışmıştır.

1. Tam etken, daha güçlü etken, çeşitli etkenler meselesi: Medeniyet tanımlanırken filozoflar etkenler konusunda hemfikir olmamış, 3 etken çeşidinden bahsetmişlerdir.

Tam etken: Bazı filozoflar toplumda medeniyet ve kültürün oluşum ve gelişimine sadece bir etkenin neden olduğuna inanmışlardır. Örneğin, ekonomik etkenin medeniyetin tek doğuş etkeni olduğunu kabul edenler olmuştur.¹⁵

Daha güçlü etken: Medeniyetin oluşumunu tek bir etkenle açıklamanın mümkün olmadığını ileri süren filozoflar da vardır. Çeşitli etkenler vardır, ancak içlerinden bir tanesi diğerlerinden daha güçlü olduğu için belirleyici olan o etkindir. Örneğin, din, mezhep, ekonomi, toplumsallaşma gibi birçok etkenden mezhep etkeni daha güçlü olabilir.¹⁶

Çeşitli etkenler: Bazı filozoflar ise medeniyet oluşumunda birçok faktörün önemi olduğuna inanırlar. Tek ya da en güçlü etken yoktur. Örneğin İslam Medeniyeti’nin oluşumunda birçok etkili etkenden bahsedilebilir. Peygamberin kişiliği, tebliği, coğrafi konum, diğer devletlerin güçsüzlüğü, etnik özellikler gibi birçok etkenle açıklanabilir.¹⁷Şeriatî’ye göre bu üç görüş aynı zamanda üç ayrı akımı da temsil etmektedir. Bu akımlar, medeniyetlerin ve tarihin gelişme kanunlarını bulmakla beraber, fertlerin hayatındaki tezahürleri de bu düşüncelerle açıklamaya çalışmaktadır.¹⁸

2. Sözleşme ve içgüdü meselesi: Bazı yaklaşımlara göre, insanlar bir arada yaşamaya karar verdikten sonra kendi aralarında doğal bir sözleşme meydana gelmiştir. Bazıları ise içgüdüsel olarak bir anlaşma yapmadan medeniyet oluşturduklarını ifade ederler. Bu ikisi de tek etkindir.¹⁹
3. Savunma ve saldırı meselesi: Büyük ve küçük bütün medeniyetler tıpkı insan gibi tarih boyunca doğup, gelişmiş ve aynı şekilde olgunluktan sonra zayıflık evresine geçmişlerdir. Güçlü oldukları dönemde saldırı konumundayken zayıf dönemlerinde savunmaya geçmişlerdir.²⁰

¹³ Şeriatî, Bütün Eserleri 25/Kendisi Olmayan İnsan, trc. Ejder Okumuş, Fecr Yayınları, Ankara, 2017, s. 192.

¹⁴ Şeriatî, Medeniyet ve Modernizm, s. 43.

¹⁵ Şeriatî, Medeniyet Tarihi 1, s. 59; Şeriatî, Medeniyet ve Modernizm, s. 48-49.

¹⁶ Şeriatî, Medeniyet Tarihi 1, s. 59; Şeriatî, Medeniyet ve Modernizm, s. 49.

¹⁷ Şeriatî, Medeniyet Tarihi 1, s. 60; Şeriatî, Medeniyet ve Modernizm, s. 49.

¹⁸ Şeriatî, Medeniyet ve Modernizm, s. 50.

¹⁹ Şeriatî, Medeniyet Tarihi 1, s. 60.

²⁰ Şeriatî, Medeniyet Tarihi 1, s. 61.

4. Göç İlkesi: Göç konusu Şeriatî'de büyük öneme sahip olduğu için bu konu medeniyet-hicret bağlamında ayrı bir başlıkla ele alınacaktır.
5. Coğrafya ve Irk meselesi: Medeniyet oluşumunda coğrafi etkiyi kabul eden Şeriatî, bu etkiyi başlı başına temel bir etken olarak kabul etmez. Bu sebeple medeniyet konusunda coğrafi ve ırki etkiye şüpheyile yaklaşılması gerektiğini öngörür. Ekonomik etkenin coğrafi problemlerin çözümünde kolaylık sağlayacağını ifade eder. Örneğin çölde medeniyet kurmak zorken, ekonomik açıdan sahip olduğunuz araçlar bu zorluğu ortadan kaldırabilir.²¹ Irkçılık ile ilgili ise Şeriatî, bütün medeniyetlerin tek bir noktadan kaynaklandığını ve bütün ırkların tek bir kökeninin olduğunu savunur. Bu sebeple ırkların kültür ve medeniyetleri de birdir. Ona göre ırkçılığı ortaya çıkaran ve körükleyen Avrupa'dır. Kendilerini kültürlü ırk olarak tanımlayan Avrupa, diğer ırkları ise kültürsüz ırk olarak tanımlamıştır.²²
7. Tabiatla mücadele ilkesi: Tabiat açısından zor şartlara sahip toplumlar hayatta kalabilmek için daha çok çaba harcamışlardır. Bu çabaları onların medeniyet oluşturmalarına katkı sağlamıştır. Rahat olanaklara sahip toplumlar tembellik yaparken zor şartlarda yaşayanlar daha donanımlı olma mecburiyeti hissetmişlerdir. Ancak bunu her durumda bir ilke olarak kabul etmek de doğru olmayacaktır.²³
8. Aşk ve açlık: Bu teorinin Schiller'e ait olduğunu söyleyen Şeriatî, aşkı insanın ruhsal gayret ve ihtiyaçları; açlığı ise maddi gayret ve ihtiyaçları şeklinde yorumlamıştır. Yani aşk kültür, sanat ve dini; açlık ise teknik, sanayi ve medeniyeti meydana getirmiştir.²⁴
9. Tarih Birliği: Tarih birliğini savunanlara göre tarih, başlangıçtan itibaren somut güzergâhı takip eden ve dönüşü imkânsız olarak ilerleyen bir kervandan ibarettir. Tarihin sürecinde toplumlar, kültürler, dinler doğum, gelişim, birleşme, zayıflık, bölünme ve ölüm halinde olurlar. Bu sebeple tarihin bilimsel yolu tahmin edilebilir. Bu da tarihin bilimsel yasalarını bilmeyi gerekli kılmaktadır.²⁵

Şeriatî bu etkenleri tek tek ele alarak detaylı bir şekilde anlatmıştır. Onların hepsine yer vermek bu çalışmanın kapsam ve sınırları göz önüne alındığında mümkün değildir. Kültür ve medeniyet konusu Şeriatî'de felsefi ve sosyolojik açıdan büyük öneme sahiptir.

²¹ Şeriatî, Medeniyet Tarihi 1, s. 69-70; Şeriatî, Medeniyet ve Modernizm, s. 60-61.

²² Şeriatî, Medeniyet Tarihi 1, s. 74.

²³ Şeriatî, Medeniyet Tarihi 1, s. 75; Şeriatî, Medeniyet ve Modernizm, s. 70.

²⁴ Şeriatî, Medeniyet Tarihi 1, s. 75; Şeriatî, Medeniyet ve Modernizm, s. 70.

²⁵ Şeriatî, Medeniyet Tarihi 1, s. 75; Şeriatî, Medeniyet ve Modernizm, s. 70-71.

1.2. Medeniyet ve Din

Şeriatî'ye göre hangi millet ve hangi dönem olursa olsun bütün toplumların fikri ve kültürel dayanakları din olmuştur. Bir araştırmacı kültür ve medeniyet tarihini ele almak için kalemini ele aldığı anda eninde sonunda kalemi o milletin dini medeniyeti ve dini kültürüne kayacaktır. Ona göre Veda ve Buda dininden bahsetmeden Hint medeniyetini ortaya koymak imkânsızdır. Aynı şekilde Lao Tsu ve Konfüçyüs'ten söz etmeden Çin kültür ve medeniyetinin kavranması mümkün değildir.²⁶Bu nedenle tarihi hareketlerin kurucuları olan peygamberler yeni bir dinle gelmemiş asıl olarak toplumda var olan mevcut dine karşı başkaldırmışlardır. Dolayısıyla Şeriatî'ye göre, insanlığın varoluş serüveni boyunca peygamberlerin mücadelelerinin temel noktası dinsizlikle mücadele değil, aksine toplumun var olan diniyle mücadele olmuştur.²⁷Şeriatî, peygamberlerden sonra aydınların ve kitlelerin de aynı vazifeyi üslenmesi gerektiği inancına sahiptir. Üstlenmeleri gereken vazifeyi "Dini ihya etmek ve oturtmak için din ile mücadele" şeklinde formüle etmiştir.²⁸

Şeriatî bir başka kitabında ise din ile ilgili olarak şunları söylemektedir:

"Mevcut dinler, tarihe egemen dinler, daima ve istisnasız egemen sınıfa alet olmuş, egemen sınıfın üç boyutlu çehresinden biri olmuşlardır. Ruhani sınıf, bütün toplumlarda toplumun üstünde yer almıştır. Dinin rolü, egemen düzenin fikri ve itikadi açıklamasını yapmak, egemen düzeni meşrulaştırmak, mevcut statükoyu, sınıfsal ve tabii çelişkiyi haklı kılmak ve belki her birey, her grup ve her sınıfın, toplumun hiyerarşik yapısındaki yerini tanrısal göstermek olmuştur."²⁹

Ali Şeriatî, toplumdaki egemen dinlerin eleştirisini şu şekilde yapmıştır:

"Şimdi, eğer egemen dinin işlevinin, sınıf toplumlarının mevcut imtiyaz ve zulüm sistemini hak ve ilahi göstermek olduğu doğru ise, eğer her sınıfın kendine özgü bir tanrıya, her kavim ve ırkın kendine özgü bir tanrıya, her aile ve soyun kendine özgü bir tanrıya sahip olduğu ve ırkçılığı, aristokrasiyi, sınıf ayrıcalığını ve seçkinciliği izah edip meşrulaştırdığı, onu köklü, tabii, ezeli, kutsal ve metafizik gösterdiği, ona iman ve itikadı zihinlere nakşettiği, kitlelerin teslimiyetini sağlayan faktör olduğu ve bu yüzden bilimsel sosyalizmin, dini reddetmek suretiyle bu faktörü felç etmeye, ırksal ve sınıfsal ayrımcılığın metafiziksel dini dayanak ve üslerini egemen sınıf ve üstün ırktan çekip almaya çalıştığı doğru ise İslam, tevhide ilan etmek, şirki reddetmek ve bütün insanların ırksal kaynağının bir olduğunu kabul etmekle bu sistemi darmadağın etmeyi başarmaktadır."³⁰

²⁶ Şeriatî, Bütün Eserleri 22/Dine Karşı Din, trc. Doğan Özlük, Fecr Yayınları, Ankara, 2017, s. 37.

²⁷ Şeriatî, Dine Karşı Din, s. 39.

²⁸ Şeriatî, Dine Karşı Din, s. 53.

²⁹ Şeriatî, Öze Dönüş, s. 327.

³⁰ Şeriatî, Öze Dönüş, s. 336-337.

Şeriatî, dinin medeniyet ve bilimle çeliştiği tezine de karşı çıkmaktadır. İslam'ın ilk döneminde din ile medeniyetin uyumlu olduğunu savunan Şeriatî bu konuya şu şekilde açıklık getirmeye çalışmaktadır:

“Din, genellikle, insanın maddi hayata ve dünya nimetlerine eğilim göstermeye karşı manevi tepkisi olarak anlaşılır. Maddi hayata karşı uhrevî hayat, dünyaya karşı din, şimdiki hayata karşı ahiret, mal düşkünlüğüne karşı Allah’a kul-luk, maddiyata karşı maneviyat, bedene karşı ruh. Dinler, büyük ahlaki ve irfani ekoller, bu iki karşıt yön arasındaki çekişme üzerine kurulmuştur. İslam kültürü de Hinduizm, Hristiyan ruhbanlığı ve Platon, Zerdüşt ve Mani ekollerinin felsefi düalizmiyle birlikte gelen bu çelişkiyi hızla kabul etti. Raşit halifelerden hemen sonra gelen Müslüman yönetici sınıf da ihtişam, zevk ve eğlenceye daldı; buna karşı İslam kültürü, diğer din ve ekollerde bulunan dünyadan el etek çekme ve zühdü benimsedi.”³¹

Şeriatî’ye göre ilk dönem İslam’ında dünya ve ahiret, insanın gelişimine işbirliği içinde katkıda bulunmaktadır. Yani birbiriyle çelişki içinde olmayıp aksine birbirlerinin tamamlayıcılarıdır.³²

Şeriatî’ye göre dinin medeniyet ve ilmin gelişmesine engel teşkil ettiği hük-müne sadece Hristiyanlığın incelenmesiyle ulaşılmıştır. Oysa bir tek örnekten yola çıkarak bütün dinler hakkında genel bir yargıda bulunulamaz. Bu şekilde yapılan bir akli çıkarım temelsizdir. Hristiyanlığın Ortaçağ Avrupa’sında karışlaşmış olduğu olumsuzlukları, bütün toplumlara genellemek bir ön yargıdan, peşin hükümden başka bir şey değildir. İslam tarih ve medeniyetindeyse, din toplumların yapısında, onların yükseliş ve düşüşünde kendi benliğini ve kimliğini açıkça ortaya koymuştur.³³

Ali Şeriatî’nin din hakkındaki görüşleri, diğer kavramlar üzerindeki görüşle-rinin içine muhtelif renk tonlarıyla dağılmış durumdadır. Onun için “dindar” ya da “dini düşünceye ağırlık veren” birisi demek, eksik bir tarif olarak kalacaktır kanaatindeyiz. Şeriatî, kimliğini arayan toplumun ve insanın işine yarayabilecek, kullanışlı bir metot teklif etmektedir. Ona göre “Doğru düşünce olmadan doğru bilgi, doğru bilgi olmadan doğru inanç olamaz.” Bu epistemolojik anlayışı ile o, din ile bilimin, din ile medeniyetin birbirleriyle çelişmediğini ve çatışmadığını bir kez daha vurgulamış olmaktadır.³⁴

³¹ Şeriatî, Bütün Eserleri 30/İslam Nedir Muhammed Kimdir, çev. Murat Demirkol, Fecr Yayınları, 4.baskı, Ankara, 2017, s. 49-50.

³² Şeriatî, İslam Nedir Muhammed Kimdir, s. 50.

³³ Şeriatî, İslam Nedir Muhammed Kimdir, s. 51; Erkul, Ali, “Ali Şeriatî’de Din, İnsan ve Tarih Felse-fesi”, C.Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi, S. 19, Sivas, 1997, s. 16.

³⁴ Erkul, “Ali Şeriatî’de Din, İnsan ve Tarih Felsefesi”, s. 19.

1.3. Medeniyet ve Modernizm

Ali Şeriatî'nin medeniyet anlayışının odak noktasını, Avrupa'nın medeniyet adı altında kendi dışındaki 3. Dünya ülkelerine modernizm kılığında yaptığı dayatmalar oluşturur. Verdiği savaş bu empozenin arka planındaki hedefleri ortaya koymaktır. Şeriatî, toplumda önemli yeri olan entelektüellerin de Batı'nın tuzağına düştüğünü ifade etmektedir.³⁵ Şeriatî bu eleştirisini yapmaya başlamadan önce aydın³⁶, asimilasyon³⁷, alinasyon³⁸ kavramlarını açıklamıştır. Şeriatî'ye göre medeniyet başka yerden ithal olarak alınabilecek bir şey değildir. Oysa yenilik ve ya modernlik şart ve zaman göre ithal edilebilir.³⁹ Medeniyetle modernizmin farkı Şeriatî'nin tanımında şöyle yer almaktadır. Medeni olmak, sömürgeciliğin akla gelebilecek her açıdan ölümü demektir. Yani medeniyet siyasi, askeri, ekonomik ve kültürel açıdan sömürgeciliğin yok olmasını sağlar. Modernleşme ise Batı'nın açgözlü kapitalist kurtlarının önüne yeni bir et olma hükmündedir.⁴⁰ Sömürgeciliğin medeniyete açtığı tahribi şu şekilde değerlendirir. Sömürgecilik ne şekilde olursa olsun uğradığı toplumun medeniyetinin ölümüne yol açar. Halkı medenileştirme hilesiyle gittikleri topraklara, aksine toplumun fen, teknik ve bilim işlerini öğrenmelerine engel olurlar.⁴¹

Ali Şeriatî'nin modernizmle ilgili tartıştığı problemlerin arasında makinizm ve insani yabancılaşma problemleri de yer almaktadır. O, gelenek ve modernizmin eleştirisini "Dine karşı din" "kültürsüzleştirme" ve "asimilasyon" gibi kavramları kullanarak yapmıştır. Ali Şeriatî, İslami düşüncenin yenilenmesi adına yukarıdaki kavramlara alternatif olarak irfan anlayışını önermektedir.⁴² Ancak Şeriatî'nin gelenek ve modernizmi eleştirdikten sonra zaman zaman da ikisinin sentezleme çabası çelişkiye düştüğü şeklinde eleştirilere maruz kalmasına sebebiyet vermiştir.

³⁵ Şeriatî, Medeniyet ve Modernizm, s. 9-10.

³⁶ Belli bir tarihi yer ve zaman diliminde kendi insani mevkiinin bilincinde olan insan. Bkz. Şeriatî, Medeniyet ve Modernizm, s. 10.

³⁷ Yaptığı eylemin farkında olarak ya da olmayarak başkalarının yaşam biçimini taklit etme davranışı göstermeye başlamaktır. Asimile olmayı bir hastalık diye nitelendiren Şeriatî, bu hastalığa yakalananların maddi manevi bütün kök ve değerlerini unuttuğunu ifade eder. Bkz. Şeriatî, Medeniyet ve Modernizm, s. 11.

³⁸ Kişinin kendi benliğini unutması, farkında olmaması veya benimsememesidir. Bu durumdaki kişilerin kendilerine has özellikleri kaybolmuştur. Bu konuyu bir cıvata işçisi üzerinden anlatır. Bkz. Şeriatî, Medeniyet ve Modernizm, s. 11-12.

³⁹ Şeriatî, Öze Dönüş, trc. Ejder Okumuş, s. 45.

⁴⁰ Şeriatî, Öze Dönüş, s. 46.

⁴¹ Şeriatî, Medeniyet ve Modernizm, s. 46.

⁴² Öçal, Şamil, "Ali Şeriatî'de Modernizm ve Gelenek", Ali Şeriatî Sempozyumu (İstanbul 2012), Fecr Yayınevi, Ankara, 2013, s. 210.

Modernizmin insanlığa medeniyet adına sunduğu şeyin akli göze getirmek olduğunu söyleyen Şeriatî, hâlbuki bireyi medenileştirme işinin tahammül, emek, ideoloji, fikir ve daha birçok yönelim gerektirdiğini değinir.⁴³

Ali Şeriatî'nin İslam anlayışının, geleneksel İslam anlayışından farklı olduğu bilinen bir husustur. O, gelenekçi din adamlarının sahip olduğu din anlayışının çağın sorunlarını çözmede ve İslam'ın temel ilkelerini savunmada yetersiz olduğu kanaatini taşımaktadır.⁴⁴ Ali Şeriatî, modernizmle birlikte gelenekçi yaklaşımlara da savaş açmış durumdadır. Ancak durduğu nokta olarak ne geleneğin var olan yorumunu benimsemekte ne de modern akla tam olarak uyum göstermektedir. Bu yüzden onu ne modernist ne de gelenekçi diye tam bir ayrıma tabi tutmak mümkün değildir. Şeriatî'nin duruşunu gelenek ve modernizm arasında eleştirel bir sentez arayışı olarak değerlendirmek mümkündür.⁴⁵

Şeriatî, Batı medeniyet ve felsefesinin İslam topraklarında benimsenmesi konusunda fıkıh âlimlerini suçlar. Ona göre, onların atıl ve gerici davranışları geleneksel medreselerde “sömürgecilikle baş gelinemez, Batı medeniyetine direnilemez” şeklinde bir algının oluşmasına yol açmıştır.⁴⁶

1.4. Medeniyet ve Hicret

Ali Şeriatî'nin medeniyet konusundaki en özgün yaklaşımı hicret ve medeniyet arasında kurduğu ilişkidir. Medeniyeti hicretle ilişkilendirilen Şeriatî, her uygarlığın arka planı araştırıldığında hicret olgusuna rastlanılacağını belirtmektedir. Ona göre hicreti tarihi bir göç olayına indirgeyerek açıklamak tek başına yeterli olmayacaktır.⁴⁷ Kendisinin de Hz. Peygamber ile ilgili yazmaya başlamadan önce hicret konusunu Mekke'den Medine'ye gidiş olarak algıladığını itiraf eden Şeriatî, bu mesele üzerinde düşünmeye başladıktan sonra gerçek mahiyetini anladığını ifade etmektedir.⁴⁸ Şeriatî hicretin tarifini şu şekilde yapmaktadır: “Hicret, yeni bir medeniyet, kültür ve toplum inşa eden bir etkidir. Köhnemişliği, donukluğu ve vehme dayalı kaskatı gelenekleri ezen ve kapalı ruhları açan en büyük etkidir.”⁴⁹ Şeriatî, Kur'an'da yer alan muhacerat ayetlerinin, iman ve cihat ilkesi gibi bir ilke olduğunu söyler. Bu ilkenin sadece Peygambere hitap eden bir

⁴³ Şeriatî, Öze Dönüş, s. 125.

⁴⁴ Öçal, “Ali Şeriatî’de Modernizm ve Gelenek”, s. 208.

⁴⁵ Öçal, Şamil, “Retoriğin Kısırtıcı Gücü: Ali Şeriatî’de Din, Modernizm ve Geleneğin Özgürleştirici Yorumu”, Dinî Ve Felsefî Metinler Yirmibirinci Yüzyılda Yeniden Okuma, Anlama Ve Algılama Sempozyumu, c. I, s. 357.

⁴⁶ Ali Rahnama, Ali Şeriatî Bir İslami Ütopyacının Siyasi Biyografisi, çev. Zehra Savan, Kapı Yayınları, İstanbul, 2006, s. 354.

⁴⁷ Şeriatî, Her Hicret Bir İnkılap, çev. Hasan Elmas, İhtar Yayıncılık, İstanbul, 1998, s. 29.

⁴⁸ Şeriatî, Bütün Eserleri 23/Dünya Görüşü ve İdeoloji, trc. Kenan Çamurcu, Ankara, 2017, s. 346-347.

⁴⁹ Şeriatî, Dünya Görüşü ve İdeoloji, s. 347.

ilke olmadığını, hakikat ve imana ulaşan, bulundukları toplumu ıslah edecek ve kurtarma misyonu üstlenebilecek her insanı muhatap aldığını ifade eder. İcap ettiği zaman her Müslümanın hicret etmesi gerektiğini söyleyen Şeriati, sosyal sorumluluk gerektirmesi açısından bu ilkenin itikadi bir hüküm olduğunu da düşünmektedir.⁵⁰ Şeriati, Kuran'dan yaptığı çıkarımlarla göç çeşitlerine şu şekilde yer verir:

Birinci göç herhangi bir sorumluluk içermeyen bireysel olarak yapılan hicrettir. Toplumun içinde kalınsa dahi onda değişiklik meydana getirecekleri konusunda umut kesildiği zaman bu yol tercih edilir. Bu durumda iki ihtimal vardır. Ya bulundukları yerde kalıp çürüyeceklerdir, ya da topluma girerlerse muhtak olumsuzluklardan etkilenecek onlar da kirlenecektir. Bu durumda toplumsal sorumluluğu olmayan bireylerin kendini, imanını ve insanlığını kurtarmak için hicreti tercih etmesi kaçınılmazdır. Bu göçte imkânlar geri dönmeye elverişli olmadığından geri dönüş olmaksızın göç edilmektedir. Şeriati, bu göç türüne Ashab-ı Kehf örneğini vermektedir.⁵¹

İkinci hicret türü ise iman aşamasına ulaşmış insanların hicretidir. İnsanlar, ıslah çabasının faydasız olduğu durumlarda şartların olumsuzluğundan dolayı uygun buldukları yerlere hicret ederler. Toplumdan çıkarlar, çünkü dışarıdan toplumla, geleneklerle, toplumda mevcut hastalıklarla mücadeleyi başlatacaklardır. Bu muhacirler; toplumsal sorumluluğu bulunan muhacirlerdir ve bu hicret cihat için ve cihadın sonuca ulaşması içindir. Bu hicret türünde sorun yaşanan ülke terk edilir, ancak daha sonra başarı ve güç kazanarak sorunlu ülkeye geri dönülür. Bu tarz göç, sorumlu göç olup Hz. Peygamberin hicreti bu göç türüne örnek teşkil etmektedir.⁵²

Şeriati üçüncü hicret şekli olarak da tebliğ hicretini söylemektedir. İnsanlığın doğru yolu bularak hidayete ulaşması için gerçekleşen göç türüdür. Şeriati'nin ifadeleriyle: "İmanı; zihinlere, kapalı çevrelere, mustazaflara, uzak toplumlara, kendine özgü zorunlu kısıtlamalar altında bulunan ve dünyada mevcut hakikatle ve kurtarıcı mekteple (bu muhacirler bu mektebi taşırlar) aralarına duvarlar çekilmiş olan insanlara tebliğ etmek ve ulaştırmaktır."⁵³ Şeriati'ye göre bu iman belirli bir ırk ya da dönemle sınırlandırılmış değildir. Müslüman olan herkes bütün insanlığı muhatap olarak bulabilir. Şeriati, bu hicret türüne ise Müslümanların Habeşistan'a hicretini örnek verir.⁵⁴

Dördüncü olarak bilimsel hicret kavramına yer veren Şeriati, yola koyulmanın, analiz yapmanın, incelemenin, araştırmanın, kavimlerin başlarına gelen

⁵⁰ Şeriati, Dünya Görüşü ve İdeoloji, s. 363.

⁵¹ Şeriati, Medeniyet Tarihi 1, s. 64; Şeriati, Dünya Görüşü ve İdeoloji, s. 378-379.

⁵² Şeriati, Medeniyet Tarihi 1, s. 63; Şeriati, Dünya Görüşü ve İdeoloji, s. 379-380.

⁵³ Şeriati, Dünya Görüşü ve İdeoloji, s. 380.

⁵⁴ Şeriati, Dünya Görüşü ve İdeoloji, s. 380-381.

olayların neden ve sonuçlarını irdelemenin İslam'ın talimatlarından olduğunu belirtir. Ona göre, Kur'an tarihte araştırma yapmak için bile geleneğe hapsolup kalmamayı, bir noktaya takılıp kalmamayı yani hicreti emretmektedir. Şeriatî'ye göre ilim elde edebilmek için kütüphanenin ve şehrin dışına çıkılması gerekmektedir. Tarihteki fikri dönüşümler ve ortaya çıkan bilimsel incelemeler muhacirlerle aittir.⁵⁵

Beşinci olarak yer verdiği hicret türü ise insanın kendi iç dünyasına hicreti- dir. Ona göre ilk dört hicret mekânsal göçü ifade ederken son hicret türü insanın var olan mahiyetinden kurtulması ve olması gereken insan tarafına yol alması- dır.⁵⁶

Şeriatî'ye göre medeniyeti oluşturan toplumlar göç eden toplumlardır. Yerli olanlar durağanlığa alışkın olduğundan dolayı yeni şeyler üretemezler. Hareket eden toplumlarda sürekli bir değişim söz konusudur. Bu değişim fikirlerin, yaşam görüşünün ve geleneklerin hareketliliğine ve değişimine yol açmaktadır.⁵⁷ Şeriatî'nin hicret ile medeniyeti ilişkilendirmesi ve yeni bir yorum yapması gelenekçi- lerin gözünde sünnete aykırı, bidat olan sapkın bir durum hükmünde olmuştur.⁵⁸

2. Ali Şeriatî'de Yeni Medeniyet Nazariyelerinin Kritiği

Şeriatî'ye göre, 18. yüzyıldan itibaren Batı, birçok düşünce ve fikir adamının da yardımını alarak medeniyetin tek olduğu ve bu medeniyeti de sadece Batı'nın keşfetmiş olup dünyanın hizmetine sunmuş olduğu fikrini empoze etmeye çalış- maktadır. Yani Batı'yı kabul etmeyenin medenileşmekte hiçbir şansının olmadığı, onlara direnç gösterenlerin ilkel şekilde hayatlarına devam edecekleri vurgusu etrafında bir medeniyet algısı oluşturmaya ve bunu dünyaya zorla kabul ettirme çabasında olduklarını düşünür. Batı'nın tezine göre tek bir kültür vardır, o da zo- runlu olarak Batı kültürüdür. Kullandığımız ürünlerin çoğunda Batı'ya muhtaci- yetimizin kültür konusunda da aynı olması onlar tarafından istenilen şeydir. Bu şekilde Batı'nın kendini medeniyetin tek sahibi olarak görme algısına karşı çıkan Şeriatî, onların bu konuyu iman ve inkâr gibi ileri bir boyuta taşıdıklarını ileri sürmektedir.⁵⁹

Ali Şeriatî, medeniyet konusunu ele aldıktan sonra son olarak bilim ve fikir akımlarını, toplumsal sorunlar ve bilimsel veriler ışığında değerlendirmeye tabi tutarak çağdaş insan ve medeniyeti ile ilgili dört çıkarımda bulunmuştur:

⁵⁵ Şeriatî, Medeniyet Tarihi 1, s. 65; Şeriatî, Dünya Görüşü ve İdeoloji, s. 381-383.

⁵⁶ Şeriatî, Dünya Görüşü ve İdeoloji, s. 383.

⁵⁷ Şeriatî, Medeniyet Tarihi 1, s. 68.

⁵⁸ Ali Rahnama, Ali Şeriatî, s. 330.

⁵⁹ Şeriatî, Öze Dönüş, s. 20.

1. Batı'nın diğer düşünce biçimlerinden daha üstün olduğu tezi Avrupa ve Avrupa dışında sarsıntıya uğramıştır. Bunun sonucu olarak batılı düşünürler dahi kendi değer yargılarını savunmada eski hararetlerini kaybetmişlerdir. Öncesinde Batının üstünlüğü ifade edilirken Batı'da akli davranışların, Doğu'da ise duygusal zenginliğin, Afrika'da ise vahşiliğin hâkim olduğu söyleniliyordu. Bu üç ayrı yetenek medeniyet ve kültürde de kendini açıkça gösteriyordu. Ancak 21. yüzyıla gelindiğinde Doğu ve Afrika, Batı'nın kendi dışındaki bütün toplumları hakir gördüğünü anlamaya başladı. Batı ise eski nazariyesinin kendisi aleyhinde tehlikeli bir yıkıma yol açacağını fark ederek bir takım tavizler vermeye başlamıştır.⁶⁰
2. Medeniyetin sadece Avrupa'da olandan ibaret olduğu tezi, Avrupa dışında da medeniyetlerin olduğu gerçeği ortaya çıkınca sarsıntıya uğramıştır. Medeniyetlerin çeşitlilik göstermesi, "Bir çeşit medeniyet vardır, o da Avrupa medeniyetidir" düşüncesini yürürlükten kaldırmaktadır.⁶¹
3. İnsanları tek tipe dönüştürmeye odaklı olan akımlara muhalefet baş göstermeye başlamıştır. Tek tip insan anlayışına sahip olanlar, üretim ve tüketimi de tek tipe dönüştürmeyi amaçlamaktadır. İnsanlar, şayet kendi toplumlarının özelliklerinde kalırsa Avrupa'nın ürettiği malları tüketmeyecektir. Bu düşünceye karşı toplumların özgün yapılarını korumayı amaçlayan yeni akımlar ortaya çıkmaktadır. Bu akımlar sayesinde beşeri birlik gibi ideal bir düşünce hayat bulma imkânına sahip olabilir.⁶²
4. Çağdaş Batı medeniyeti bazı alanlarda sarsıntıya uğramıştır. Bunlardan ilki toplumda meydana gelen olayların açıklanamamasının Batı'da çaresizlik yaratmasıdır. Diğer bir husus ise 19. yüzyılda bilimin din karşıtlığı üzerinden gelişim gösterme çabasının 20. yüzyılda toplumu ne dini ne de dinsiz bir seviyeye getirmesinden dolayı olayların üstesinden gelinememesidir. İnsanın inanmaması, umulanın aksine yükselme değil gerilemeye sebebiyet vermiştir.⁶³

Şeriati, kendi döneminde çağdaş medeniyetin son çırpınışlarını verdiği kanaatini taşımaktadır. Geçmişte de medeniyetlerin yok olup, yeni medeniyet oluşum seyrinin aynı olduğu tezinden yola çıkarak yakın medeniyeti tahmin etmenin kolay olduğunu ileri sürmüştür.

⁶⁰ Şeriati, Medeniyet ve Modernizm, s. 83-84.

⁶¹ Şeriati, Medeniyet ve Modernizm, s. 86.

⁶² Şeriati, Medeniyet ve Modernizm, s. 87-88.

⁶³ Şeriati, Medeniyet ve Modernizm, s. 90-92.

Sonuç

Ali Şeriatî'nin medeniyet fikrinde Doğu ve Batı medeniyetlerinin karşılaştırılmalı olarak ele alınması onun hayatına bakıldığında anlam kazanmaktadır. Her iki toplumun ve kültürün içinde yaşamış biri olarak yapmış olduğu değerlendirmeleri sağlam bir alt yapıya sahiptir. Bilimsel anlamdaki çok yönlü kişiliği meseleleri ele alırken farklı tanımlamalarda bulunmasına olanak sağlamıştır. Eserlerinin çoğunlukla konferans ve bilimsel toplantılardaki konuşmalarından derlenmiş olması bazı konuların farklı kitaplarında dağınık şekilde yer almasına yol açmıştır. Ali Şeriatî'nin medeniyet yaklaşımının arka planındaki amaç, insanın özgürleşmesi ve iyi bir hayat yaşama çabasına katkı sağlamak olarak belirtilebilir. İslam toplumlarının içinde bulundukları çıkmazdan ancak medenileşerek kurtulacağını öngören Şeriatî, kurtuluşu Batı toplumlarının gerçek mahiyetini anlatmakta bulmuştur. "Dine karşı din" söylemini geliştirerek toplumda hâkim olan gelenekçi anlayışları karşısına almıştır. Şeriatî, medeniyetlerin yerleşik toplumlarda gerçekleştiği tezine aykırı olarak medeniyet için hicreti zorunlu bir şart saymıştır. Toplumun nabzını iyi tutan biri olarak Ali Şeriatî'nin, doğru ve yanlışlarıyla İslam düşüncesine büyük katkı sağladığı açık bir gerçektir.

KAYNAKÇA

- Erkul, Ali, "Ali Şeriatî'de Din, İnsan ve Tarih Felsefesi", *C.Ü. Fen -Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, S. 19, Sivas, 1997, ss. 15-30.
- Öçal, Şamil, "Retoriğin Kışkırtıcı Gücü: Ali Şeriatî'de Din, Modernizm ve Geleniğin Özgürleştirici Yorumu", *Dinî Ve Felsefî Metinler Yirmibirinci Yüzyılda Yeniden Okuma, Anlama Ve Algılama Sempozyumu*, c. I, ss. 349-362.
-, "Ali Şeriatî'de Modernizm ve Gelenek", *Ali Şeriatî Sempozyumu (İstanbul 2012)*, Fecr Yayınevi, Ankara, 2013, ss. 205-222.
- Rahnema, Ali, *Ali Şeriatî Bir İslami Ütopyacının Siyasi Biyografisi*, çev. Zehra Savan, Kapı Yayınları, İstanbul, 2006.
- Subaşı, Necdet, "Ali Şeriatî", *TDVİA*, c. XXXVIII, İstanbul, 2010, ss. 577-580.
- Şeriatî, Ali, *Bütün Eserleri 04/Öze Dönüş*, trc. Ejder Okumuş, Fecr Yayınevi, Ankara, 2017.
-, *Bütün Eserleri 11/Medeniyet Tarihi I*, trc. Ejder Okumuş, Fecr Yayınları, 4.baskı, Ankara, 2017.
-, *Bütün Eserleri 23/Dünya Görüşü ve İdeoloji*, trc. Kenan Çamurcu, Ankara, 2017.
-, *Bütün Eserleri 22/Dine Karşı Din*, trc. Doğan Özlük, Fecr Yayınları, Ankara, 2017.
-, *Bütün Eserleri 25/Kendisi Olmayan İnsan*, trc. Ejder Okumuş, Fecr Yayınları, Ankara, 2017.
-, *Bütün Eserleri 30/İslam Nedir Muhammed Kimdir*, çev. Murat Demirkol, Fecr Yayınları, 4.baskı, Ankara, 2017.
-, *Her Hicret Bir İnkılap*, çev. Hasan Elmas, İhtar Yayıncılık, İstanbul, 1998
-, *Medeniyet ve Modernizm*, Yeni Zamanlar Yayınları, İstanbul, 2005.

MASUM İMAM NAZARİYESİNİ PEYGAMBERLERİN İSMET SIFATI ÜZERİNDEN TEMELLENDİRMENİN ELEŞTİRİSİ: İBN TEYMİYYE ÖRNEĞİ*

Sercan YAVUZ

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi /sercanyavuz@ogu.edu.tr.

1. Giriş

İmamet nazariyesine inanılması gereken aslî prensipler arasında yer veren İmâmiyye Şiası, din anlayışını bu nazariye etrafında şekillendirmiştir. Bu bağlamda imamet nazariyesi, mensupları tarafından farklı argümanlarla açıklanmış ve temellendirilmiştir. İmamların masum kabul edilmesine dayanan bu temellendirmede peygamberlerin ismet sıfatı başat rol oynamış ve bunun sonucunda Ehl-i Sünnet ile İmâmiyye Şiası taraftarları arasında ismetten kaynaklanan kadem, köklü ve güncelliğini hala koruyan imamet tartışmaları ortaya çıkmıştır.

Sözlükte “engel olmak, men etmek, korumak” anlamına gelen ve a-s-m kökünden türeyen ismet¹ kelimesi terim olarak “peygamberlerin Allah tarafından saf ve temiz olarak yaratılması, bedenî ve ruhî açıdan üstün özelliklerle donatılması, ilahi yardıma mazhar kılınarak azim, kararlılık ve iç huzurla vasıflanması, hayırda başarılı olmaya yönlendirilmek suretiyle kalp ve gönlünü günah ve

* Bu çalışma, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü’nde hazırlanan “İbn Teymiyye’nin Şia’ya Yönelttiği Eleştirilerin Değerlendirilmesi” adlı yüksek lisans tezimizden üretilmiştir.

¹ Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzûr, Lisanu'l-Arab, C. XII, Dâru Sâdır, Beyrut, 1994, s. 403; Ebü't-Tahir Mecdüddin Muhammed b. Yakub b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî, Kâmûsü'l-Muhît, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 2005, s. 1138; Ebü'l-Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammed b. Muhammed ez-Zebîdî, Tâcü'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs, thk. İbrahim Terzi, C. XXXIII, Matbaatü'l-Hükûmeti'l-Kuveyt, Kuveyt, 2000, s. 98-99; Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal Râğûb el-İsfahânî, Müfredâtu Elfâzi'l-Kur'ân, thk. Safvan Adnan Davûdî, Dâru'l-Kalem, Dımaşk, 1996, s.569; Mütercim Asım Efendi, el-Okyanûsü'l-Basît fi Tercümeti Kâmûsi'l-Muhît, C. IV, Matbaa-i Bahriyye, İstanbul, 1888, s. 403; Ayrıntılı bilgi için bkz. Bulut, Mehmet, “İsmet”, DİA, TDV Yay., İstanbul, 2001, C. XXIII, s. 134-136.

benzeri şeylerden koruması” anlamına gelir.² İsmet, “Allah’ın, kulunu cezalandıracağı kötü şeylerden koruması, ona engel olması” şeklinde de tanımlanmıştır.³ Kelam literatüründe ise “peygamberlerin Allah tarafından günah işlemekten korunması” şeklinde terimleşen⁴ ismet, Cürcanî’ye (ö. 816/1413) göre “günah işleme potansiyeli bulunmasına rağmen günahlardan uzak durma melekesi”dir.⁵

Kelamcılar bütün peygamberlerin ismet sahibi oldukları hususunda ittifak etmekle beraber ismet sıfatının mahiyeti konusunda farklı görüşler benimsemişlerdir. Mâtürîdîlere göre ismet sıfatı Allah’ın bir lütfudur. Bu lütf sayesinde peygamberler kötülüklerden uzak durur ve hayır yapmaya yönelir. Ancak peygamberlerin korunmuş olması onun iradesini ve sorumluluğunu ortadan kaldırmaz. Yani ismet sıfatı peygamberleri itaat etmeye zorlamadığı gibi günah işlemekten de alıkoymaz. Bu nedenle peygamberler, söz ve fiillerini baskı altında olmadan özgür iradesiyle yapar. Aksi halde peygamberlerin gerçekleştirdiği davranışlardan sorumlu tutulması mümkün olmaz.⁶

Eş’arî kelam sisteminde ismet, Allah’ın peygamberlerde itaat gücü yaratması ve ona masiyet gücü vermemesidir. Yani peygamberlerin günah işleme iradesi bulunmadığından dolayı o ancak güzel ve doğru olanı yapar. Böylece peygamberler günahattan korunmuş olur.⁷

Mutezile kelamcıları ismet sıfatını, Allah’ın, peygamberleri günahlardan uzaklaştırmak için verdiği bir lütf olarak görür. Bu sebeple sadece peygamberler ve bu konumda olanlara ismet sıfatı verilir.⁸ Lütf olarak verilen ismet sıfatı

² Râğib el-İsfahânî, Müfredât, s. 570; Zebidî, Tâcü’l-Arûs, XXXIII, s. 99.

³ İbn Manzûr, Lisânul’Arab, XII, s. 403.

⁴ Mehmet Bulut, “İsmet”, XXIII, s. 134.

⁵ Ebü’l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcanî, et-Ta’rifât, thk. Muhammed Sıddık el-Minşavî, Dârü’l-Fadîle, Kahire, 2012, s. 127.

⁶ Ebû Muhammed Nureddin Ahmed b. Mahmud b. Ebi Bekr es-Sâbûnî, el-Bidâye fî Usûli’l-Dîn, thk. Bekir Topaloğlu, İFAV Yay, İstanbul, 2014, s. 54; Kemaleddin Ahmed b. Hasan b. Sinaneddin el-Beyazizade el-Bosnevî, İşârâtü’l-Merâm min İbârâtü’l-İmam, thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî, Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, Lübnan, 2007, s. 282; Ebü’l-Hasan Ali el-Kârî, Fıkh-ı Ekber Şerhi, çev. Yunus Vehbi Yavuz, Çağrı Yay., İstanbul, 2016, s. 110; Mehmet Bulut, Ehl-i Sünnet ve Şia’da İsmet İnancı, Risale Yay., İstanbul, 1991, s. 27.

⁷ Ebû Mansur Abdülkahir b. Tahir b. Muhammed et-Temîmî Abdülkahir el-Bağdâdî, Usûli’l-Dîn, Matbaatü’t-Devle, İstanbul, 1928, s. 169; Ebü’l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcanî, Şerhu’l-Mevâkıf, C. VIII, Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut, 1998, s. 306; Ebü’l-Fazl Aduddin Abdurrahman b. Ahmed b. Abdülgaflar el-İcî, Mevâkıf fî İlmi’l-Kelâm, Âlemü’l-Kütüb, Beyrut, t.y., s. 366; Sa’deddin Mesud b. Ömer b. Abdullah Taftâzânî, Şerhu’l-Makâsıd, thk. Abdurrahman Ömeyra, C. V, Âlemü’l-Kütüb, Beyrut, 1419/1998, s. 50; Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin er-Râzî, Muhassalu Efkarî’l-Müteakaddimin ve’l- Müteahhirîn, nşr. Taha Abdurraûf Sa’d, Mektebetü’l-Külliyâtü’l-Ezheriyye, Kahire, t.y., s. 218; Kemaleddin Muhammed b. Abdülvahid b. Abdülhamid İbnü’l-Hümmam, el-Müsâyere fî İlmi’l-Kelâm, el-Matbaatü’l-Mahmûdiyyeti’t-Ticâriyye, Kahire, t.y., s. 125.

⁸ Ebü’l-Hasan Kadı Abdülcabbar b. Ahmed b. Abdilcebbar el-Hemedânî, Şerhu’l-Usûli’l-Hamse, thk. Abdülkerim Osman, Mektebetü Vehbe, Kahire, 1996, s. 780.

sahibi peygamberlerin irade ve ihtiyarı elindedir. Peygamberlerin günah işlemeye de taat etmeye de gücü vardır.⁹

Şia'ya göre ismet ise gücü yettiği halde hiçbir günah işletmeyen akıl kuvvetidir.¹⁰ Peygamberler bu kuvvet sayesinde doğumlarından ölümlerine kadar ne kasden ne sehven ne de içtiha ve yanılma yoluyla günah işlerler. Büyük ve küçük her türlü günahı işlemekten masumdurlar.¹¹ İmâmiyye taraftarları Hz. Ali'den başlamak üzere on iki imamı da ismet sıfatı kapsamına dâhil ederler. Onlara göre hem peygamberler hem de imamlar için ismet, zorunlu bir sıfattır.¹² İmamlar da peygamberler gibi küfür ve şirkten, büyük ve küçük her türlü günahattan, yalan söylemekten, hata yapmaktan ve unutmaktan uzaktırlar.¹³

Görüldüğü üzere bahsi geçen kelamî ekollere göre ismet peygamberlere has bir sıfatken Şia bu sıfatı imamlara da nispet etmiştir. Ayrıca ismetin çerçevesini genişleterek peygamberlerin nübüvvetten önce de masum olduğunu iddia etmiştir. Hâlbuki Ehl-i Sünnet kelamcılarının çoğunluğuna göre peygamberlerin nübüvvetten önce nadiren de olsa günah işlemeleri imkân dâhilindedir.¹⁴ Kaldı ki peygamberimiz dâhil bazı peygamberlerin hata yaptıklarına dair Kur'an'daki birtakım îâmâlar¹⁵ peygamberlerin unutarak veya yanılarak günah işleyebileceklerini kabul eden Ehl-i Sünnet âlimlerine dayanak oluşturmuştur. Nitekim Şia'nın

⁹ Ebû Hamid İzzeddin Abdülhamid b. Hibetullah İbn Ebi'l-Hadîd, Şerhu Nehci'l-Belâğa, thk. Muhammed İbrahim, C. VII, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, Bağdat, 2007, s. 8.

¹⁰ İbrahim el-Müsevi ez-Zencânî, Akâidü'l-İmâmiyyeti'l-İsnâ Aşeriyye, İntişârât-ı Hazret-i Mehdi, Kum, 1982, s. 41.

¹¹ Cemâlüddîn Hasan b. Yûsuf b. Ali İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, Keşfü'l-Murâd fî Şerhi Tecridi'l-İ'tikâd, İntişârât-ı Şekûrî, Kum, 2000, s. 376; Cemâlüddîn Hasan b. Yûsuf b. Ali İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, Nehcü'l-Hak ve Keşfü's-Sıdk, thk. Aynullah el-Hasan el-Urmevi, Dârü'l-Hicre, Kum, 1461, s. 142; Ebû'l-Kâsım Alemülhüdâ Ali b. Hüseyin Şerîf el-Murtazâ, Tenzîhü'l-Enbiyâ, İntişârâtü's-Şerîfi'r-Rızâ, Kum, 1376, s. 15; Ebû Abdullah İbnü'l-Muallim Muhammed b. Muhammed Müfid, Evâilü'l-Makâlât fi'l-Mezâhibi'l-Muhtârât, thk. İbrâhim el-Ensârî, el-Mu'temeru'l-Âlemî li-Elfiyeti's-Şeyhi'l-Müfid, Kum, 1413, s. 62; Muhammed Rıza el-Muzaffer, Akâidü'l-İmâmiyye, Merkezü'l-Ebhâsi'l-Akâidiyye, Kum, 1422, s. 54-55; Kâşifu'l-Gıta, Caferi Mezhebi Fıkhı ve Esasları, çev. Abdülbaki Gölpinarlı, Sin Yay., Kayseri, 1992, s. 46.

¹² Mehmet Bulut, Ehl-i Sünnet ve Şia'da İsmet İnancı, s. 31.

¹³ Şerîf el-Murtazâ, Tenzîhü'l-Enbiyâ, s. 15-16; Ebû'l-Feth Muhammed b. Ali Osman el-Kerâcîkî, Kenzü'l-Fevâid, thk. Abdullah Ni'me, C. I, Dârü'l-Edvâ, Beyrut, 1985, s. 347; Cemâlüddîn Hasan b. Yûsuf b. Ali İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, Nehcü'l-Hak, s. 164; Şeyh Müfid, Evâilü'l-Makalat, s. 65; Rıza el-Muzaffer, Akâidü'l-İmâmiyye, s. 75-76; Ebû Cafer Muhammed b. Ali İbn Bâbeveyh el-Kummî, Risâletü'l-İ'tikadâtü'l-İmâmiyye, çev. Ethem Ruhi Fiğlalı, AÜİF Yay., Ankara, 1978, s. 113.

¹⁴ Cürçânî, Şerhu'l-Mevâkıf, VIII, s. 289-290; Sa'deddîn Mesud b. Ömer b. Abdullah Taftâzânî, Şerhu'l-Akâid, thk. Mustafa Merzûkî, Dârü'l-Hüdâ, Cezayir, 1998, s. 108; Sâbûnî, el-Bidâye, s. 55; Ebû Muhammed Nureddin Ahmed b. Mahmud b. Ebi Bekr es-Sâbûnî, el-Müntekâ min İsmeti'l-Enbiyâ, thk. Mehmet Bulut, Merkezü'l-Buhûsi'l-İslamiyye, İstanbul, 2014, s. 29; Ali el-Kârî, Fıkh-ı Ekber Şerhi, s. 109-110; Mehmet Bulut, Ehl-i Sünnet ve Şia'da İsmet İnancı, s. 100-101.

¹⁵ Enfâl, 8/67-68; Tevbe, 9/43; Tâhâ, 20/121; Enbiyâ, 21/87-88; Ahzâb, 33/37; Sâd, 38/21-25; Abese, 80/1-11.

özellikle İmâmiyye'nin bu tutumu birçok İslam düşünürü tarafından eleştirilmiş, mezkûr konu hakkında müstakil eserler ve reddiyeler kaleme alınmıştır.

İmâmiyye tarafından inanç esası haline getirilen imamet anlayışını eleştirenlerin başında İbn Teymiyye gelir. Zira imameti aklî ve naklî delillerle açıklamak ve İmâmiyye'nin diğer fırkalardan üstünlüğünü ortaya koymak amacıyla *Minhâcû'l-Kerâme fî Ma'rifeti'l-İmâme*¹⁶ eserini kaleme alan İbn Mutahhar el-Hillî'ye karşılık İbn Teymiyye *Minhâcû's-Sünneti'n-Nebeviyye fî Nakdi Kelâmi's-Şîati'l-Kaderiyye*¹⁷ adlı bir reddiye yazmıştır. Bu çalışmada onun bu eseri esas alınmak suretiyle imamların masumiyetini peygamberlerin ismet sıfatıyla ilişkilendirerek temellendiren İmâmiyye Şiasına yönelik eleştirileri ele alınmıştır. Bu bağlamda imamların masum kabul edilmesi, imamet müessesesinin gerekliliği, efdaliyeti, yetkisi gibi sorunları beraberinde getirmiş ve İbn Teymiyye'nin bu konulardaki eleştirilerine yer verilmiştir. Ayrıca Şia'nın Sünnîlikteki ismet anlayışına yönelik bazı eleştirilerine yeri geldikçe değinilmiş ve İbn Teymiyye'nin bu konudaki değerlendirmeleri ortaya konulmuştur.

2. İsmet Sıfatı Ekseninde İbn Teymiyye'nin Şia Eleştirisi

2.1. Masumiyet

Şia'ya göre Allah insanlara, iyiliklere karşılık cenneti elde edeceğini, kötü-lüklere karşılık da cezalandırılacağını peygamberlerin ve masum imamların dili ile bildirmiştir. Bu nedenle peygamberlerden ve imamlardan hata, unutkanlık ve isyan sadır olmaz. Aksi takdirde onların söz ve fiillerine güven olmaz ve bi'setin gayesi ortadan kalkar. Ayrıca Allah, insanları hata ve günahlarından haberdar etmek için masum imamlar tayin etmek suretiyle nübüvveti, imametle devam ettirmiştir. Böylece Allah dünyayı lütfundan ve merhametinden eksik bırakmamıştır.¹⁸

İbn Teymiyye, Şia'nın masum imam öğretisi sebebiyle itikatta diğer fırkalardan ayrıldıklarına ve kesin kurtuluşa erdiklerine inandıklarını, inançlarını ismet sahibi masum imamlardan almaları sebebiyle ihtilafa düşmediklerini savun-duklarını söyler. Onların, diğer mezheplerin görüş çokluğundan dolayı ihtilafa düştüklerinden hilafet konusunda sıkıntı çektiklerini söylediklerini ve bunun sebebini imameti hak etmediği halde yanındakilerinin imama dünya menfaati için biat etmelerine bağladıklarını aktarır.¹⁹

¹⁶ Yavuz, Salih Sabri, "Minhâcû'l-Kerâme", DİA, TDV Yay., İstanbul, 2005, C. XXX, ss. 119-110.

¹⁷ Yavuz, Salih Sabri, "Minhâcû's-Sünne", DİA, TDV Yay., İstanbul, 2005, C. XXX, ss. 110-111.

¹⁸ Cemâlüddîn Hasan b. Yûsuf b. Ali İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, Minhâcû'l-Kerâme fî Ma'rifeti'l-İmâme, thk. Abdürrahîm Mübarek, İntişârâtü't-Tâsûâi, Meşhed, 1379, s. 30; Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, Minhâcû's-Sünneti'n-Nebeviyye fî Nakdi Kelâmi's-Şîati'l-Kaderiyye, thk. Muhammed Reşad Salim, C. I, Câmiatü'l-İmam Muhammed b. Suûdi'l-İslâmiyye, Riyad, 1986, s. 123-124.

¹⁹ İbn Teymiyye, Minhâcû's-Sünne, II, s. 7-8.

İmamların da nebiler gibi masum olduğu iddiasına karşılık İbn Teymiyye bu görüşün sadece İmâmiyye Şiasına ait olduğunu, Zeydiler dâhil diğer mezheplerin bu görüşte olmadıklarını ifade eder. Ona göre İsmâiliyye'nin de İmâmiyye'ye yakın görüşleri vardır.²⁰ Hillî ise İbn Teymiyye'nin bu iddiasını destekler mahiyette İmâmiyye ve İsmâiliyye dışındaki mezheplerin peygamberler ve imamların masum olmadığına inandıklarını dile getirir.²¹ Ona göre peygamberler ve imamların yalan söylemekten, unutmaktan, yanılmaktan, hırsızlık yapmaktan masum olması kendi mezhebinin en sahih görüşte isabet ettiklerinin bir delilidir.²²

İbn Teymiyye'ye göre ise masum imam nazariyesi sünnete aykırı olan ve aslı bid'ate dayanan bir görüştür. Ona göre bu görüşü ilk ortaya atan kişi münafıkların piri olarak ifade ettiği Abdullah b. Sebe'dir.²³ O, masum imam öğretisinin İsmâiliyye ve İmâmiyye fırkaları haricinde hiçbir fırkada görülmediğini yineleyerek onların bu görüşüne kendilerinde mülhidlik, münafıklık özelliği bulunan kişilerin katıldığını söyler.²⁴ İmamların peygamberler gibi günahsız kabul edilmeleri ve peygamberler hakkında unutkanlığın düşünülemeyeceği tarzındaki iddiaların sadece İmâmiyye'ye has olduğu söylemini birçok yerde tekrarlayarak İsmâiliyye'nin bu görüşleri İmâmiyye'den aldığını iddia eder.²⁵

İmâmiyye peygamberler hakkında hata, unutkanlık, günah gibi hasletlerin caiz olamayacağını savunur.²⁶ Buna karşılık İbn Teymiyye onların peygamberlerin masumiyetini kabul etmedikleri takdirde imamların masumiyetini iddia edemeyeceklerini öne sürer. Ayrıca İmâmiyye'nin peygamberleri masum olarak görmeyenleri düşman olarak nitelediklerini dile getirir.²⁷ Ki özellikle masum imam nazariyesi teşekkül ettikten sonra imamları masum görmeyenleri, bunu böyle kabul etmeyenleri küfür içinde gördüklerine dair İmâmiyye'nin aktarımları İbn Teymiyye'nin iddialarının ispatı niteliğindedir.²⁸

²⁰ İbn Teymiyye, Minhâcû's-Sünne, I, s. 228-229.

²¹ İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, Minhâcû'l-Kerâme, s. 31-32; İbn Teymiyye, Minhâcû's-Sünne, I, s. 125.

²² İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, Minhâcû'l-Kerâme, s. 36-37; İbn Teymiyye, Minhâcû's-Sünne, II, s. 97.

²³ İbn Teymiyye, Minhâcû's-Sünne, VI, s. 426; ; Ebü'l-Abbâs Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, Mecmû'u'l-Fetâvâ, thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım, C. IV, Mücemmeu'l-Melik Fehd li-Tibâati'l-Mushafî's-Şerîf, Riyad, 1416/1995, s. 518-519. İbn Teymiyye'nin masum imam öğretisinin öğretilerin en bozuğu olduğuna dair ifadeleri için bkz. İbn Teymiyye, Mecmû'u'l-Fetâvâ, XXXV, s. 120.

²⁴ İbn Teymiyye, Minhâcû's-Sünne, III, s. 374.

²⁵ İbn Teymiyye, Minhâcû's-Sünne, II, s. 452.

²⁶ İbn Teymiyye, Minhâcû's-Sünne, I, s. 123; İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, Minhâcû'l-Kerâme, s. 30; İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, Keşfü'l-Murâd, s. 376; Şerîf el-Murtazâ, Tenzîhü'l-Enbiyâ, s. 15; İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, Nehcü'l-Hak, s. 142; Şeyh Müfid, Evâilü'l-Makalat, s. 62.

²⁷ İbn Teymiyye, Minhâcû's-Sünne, III, s. 371.

²⁸ Şeyh Sadûk, Risâletü'l-İ'tikadâtü'l-İmâmiyye, s. 113; Öz, Mustafa, "İmamiye", DİA, TDV Yay., İstanbul, 2000, C. XXII, s. 208.

İbn Teymiyye'ye göre peygamberlerin küçük hatalar yapmaları ve bu hatalardan tevbe etmeleri İmâmiyye'yi zor duruma sokar. Çünkü onlara göre peygamberlerin hata yapıp bu hatalardan tevbe etmeleri onlara olan güveni sarsar. Günah işlediklerinden dolayı peygamberlerden nefret etmek gerekir. İbn Teymiyye bu iddialara karşı çıkarak kişinin kusurunu itiraf edip tevbe etmesini ve Allah'ın affına muhtaç olduğunu belirtmesini onun yüce gönüllülüğüne, kibir ve yalandan uzak olduğuna işaret saymıştır. Ona göre İmâmiyye'nin bahsettiği güvensizlik ve nefret etme hatalarda ısrar etmekle olacak bir şeydir. Nadir olarak hata işleyen ve çokça tövbe eden bir kimse için bu düşünülemez.²⁹

Ehl-i Sünnet âlimlerinin peygamberlere unutkanlık ve hata nispet edilebileceği gibi onların küçük sayılabilecek günah işlemelerini caiz gördüğünü söyleyen İbn Teymiyye'ye göre peygamberler için unutkanlığı caiz görmek İmâmiyye'nin imamlar hakkında masumiyet iddialarını geçersiz kılacaktır. Zira peygamberlerin hata işleyebilecekleri gerçeği ortaya çıktığı takdirde imamların masumiyeti ortadan kalkar.³⁰ İmâmiyye'nin müfrit ismet anlayışına karşı çıkan Ehl-i Sünnet âlimleri, imamların günah işlediklerini iddia ve ispat peşinde olmamış, bilakis onların da insan olmaları sebebiyle günah işleyebilecekleri şeklinde olaya yaklaşmış ve Hz. Peygambere ait bir sıfatın onun torunları da olsa başkasına verilmesini kabul etmemişlerdir.³¹

İbn Teymiyye, İmâmiyye Şiasının peygamberlerin masum sayılması konusunda aslında ittifak halinde olmadıklarını bilakis ihtilaf ettiklerini dile getirir.³² Zira onların içinde masum imama inanan ancak masum peygambere inanmayanlar vardır.³³ Onların bu husustaki ihtilaflarına yer veren İbn Teymiyye, İmâmiyye Şiasının bir kısmının peygamberin günah işlemesini caiz gördüklerini ve buna delil olarak da Bedir savaşında esirlerin salıverilmesi için onlardan para alınmasının hata olduğunu ileri sürdüklerini aktarır.³⁴

İbn Teymiyye'ye göre peygamberlerin Allah'a isyan etmelerini caiz gören İmâmîler, bağlı bulundukları imamlara masum demişlerdir. Onlara göre peygamber günah işlediğinde vahiy gelir gelmez pişmanlık duyar. Ancak imamlara vahiy gelmediğine göre onlardan kötülük veya hata meydana gelmesi caiz değildir. İbn Teymiyye, Hişam b. Hakem'e ait olduğunu söylediği bu görüşleri saçmalık olarak değerlendirir. Bütün Müslümanların peygamberlerin tebliğ görevlerini eksiksiz ve kusursuz yerine getirdikleri, vahiy alırken onlarda herhangi bir unutkanlığın meydana gelmediği konusunda ittifak ettiklerini söyler. Ona göre risalet ancak bu

²⁹ İbn Teymiyye, Minhâcü's-Sünne, II, s. 403.

³⁰ İbn Teymiyye, Minhâcü's-Sünne, II, s. 453-454.

³¹ Coşkun, İbrahim, "Şia'da İmamların Otoritesi", DÜİFD, 2005, C. VII, S. 1, s. 35.

³² İbn Teymiyye, Minhâcü's-Sünne, II, s. 393-394.

³³ İbn Teymiyye, Minhâcü's-Sünne, VI, s. 427.

³⁴ İbn Teymiyye, Minhâcü's-Sünne, II, s. 394.

şekilde amacına uygun olarak tahakkuk eder.³⁵ Çünkü İbn Teymiyye'ye göre peygamberin masum olması demek peygamberin getirdiği haberin, haber verenin haberine mutabık olması demektir. Peygamber haber verenin haberine kasten veya hataen muhalefet etmez. Peygamberlerin, Allah'tan tebliğ ettikleri hususlarda masum olmalarının anlamı budur. Bu durum ismetin ilahî yönüyle ilgili olup ilahî vahyin şeytanlara karşı korunması, ilahî vahiyle şeytanî vahyin, doğru ile yalanın, gerçek peygamberle yalancı peygamberin ayırt edilebilmesi için ismet peygamberin şahsında bir niteliğe dönüşür.³⁶ Buna ilaveten kanaatimize göre İbn Teymiyye'nin iddia ettiği ihtilaf hakikî manada değil göreceli bir ihtilaftır. Öyle ki bu bir ihtilaftan ziyade masum imam nazariyesini temellendirmek için bir akıl yürütme çabasıdır. Zira Hişam bu görüşüyle imamları hata, günah, unutkanlık ve pişmanlıktan soyutlamış, onları kutsallaştırmış hatta imamet müessesesinin nübüvvet müessesinden üstün görülmesinin yolunu açmıştır. Kaldı ki bu durum İmâmiyye Şiası tarafından kabul edilmemiş ve Hişam b. Hakem kendi müntesiplerince tekfir edilmeye kalkışılmıştır.³⁷ Yani Hişam b. Hakem'in peygamberin masumiyetini reddettiği görüşü pek destek bulmamıştır.³⁸ Hatta bu bağlamda Şeyh Müfid peygamberin hiçbir şekilde yanılmayacağına dair *Ademu Sehvi'n-Nebî* adında bir eser yazmıştır.

İmâmiyye, Ehl-i Sünnet'in peygamberlerin masum olmadığına inandıklarını iddia eder.³⁹ İbn Teymiyye bu iddiaya sert bir şekilde karşı çıkarak Ehl-i Sünnet'in peygamberlerin masumiyeti hususunda ittifak halinde olduğunu söyler. Ayrıca Ehl-i Sünnet peygamberlerin risaleti dışındaki diğer konularda kendilerine küçük hatalar nispet edilebileceğini ifade eder. Fakat onlar peygamberlerin asla o hataya devam edeceklerini düşünmezler. Çünkü peygamberler peygamberliklerine

³⁵ İbn Teymiyye, Minhâcû's-Sünne, II, s. 394-396; Ebû'l-Hasan İbn Ebû Bîşr Ali b. İsmail b. İshak el-Eş'arî, Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfî'l-Musallîn, thk. Nevaf el-Cerrah, Dârü Sâdır, Beyrut, 1429/2008, s. 37; Ebû Mansûr Abdülkadir b. Tahir b. Muhammed Temîmî Abdülkahir el-Bağdâdî, el-Fark beyne'l-Firak ve Beyânü'l-Fırkatî'n-Nâciye minhum, thk. Muhammed Fethî'n-Nâdî, Dârü's-Selam, Kahire, 1431/2010, s. 96. Hişam b. Hakem'e ait bu görüşleri Şia'nın Galiyye kolunun Hişamîyye alt fırkasında Hişam b. Salim'e nispet ederek vermektedir. Ancak muhtemelen bu bilgide bir yanlışlık vardır. Zira hemen hemen ilgili tüm kaynaklarda bu görüşler Hişam b. Hakem'e izafe edilir. Bunun için bkz. Ebû'l-Feth Taceddîn Muhammed b. Abdülkerîm eş-Şehristânî, el-Milel ve'n-Nihal, thk. Muhammed Abdülkadir el-Fazlî, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, 1341/2010, s. 150.

³⁶ Bünjamin Okumuş, İbn Teymiyye'ye Göre Vahiy ve Peygamberlik Selefi Öğretinin Olgusal Bir Yorumu, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2012, s. 152.

³⁷ İsmail Hakkı İzmirli, Muhassal Yeni Kelam İlmine Giriş, haz. Refik Ergin, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2004, s. 159.

³⁸ Ebû Abdullah İbnü'l-Muallim Muhammed b. Muhammed Müfid, Ademu Sehvi'n-Nebî, thk. Mehdi Necef, el-Mu'temeru'l-Âlemî li-Elfiyeti's-Şeyhi'l-Müfid, y.y., 1413, s. 28-30; Bozan, Metin, "İmamiyye Şiası'nın Peygamberlik ve İmamet Anlayışlarının Mukayesesi", Dini Araştırmalar Dergisi, 2016, C. IX, S. 26, s. 100.

³⁹ İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, Minhâcû'l-Kerâme, s. 32; İbn Teymiyye, Minhâcû's-Sünne, I, s. 125.

zarar gelebilecek şeylerden uzak dururlar ve hatalarda ısrar etmezler.⁴⁰ Buna örnek olarak İbn Teymiyye Ehl-i Sünnet'in Hz. Davud'un tövbe etmeden önceki haliyle sonraki hali arasında bir fark görmediklerini öne sürer.⁴¹ İbn Teymiyye'ye göre bu durum hem peygamberlerin konumunu yükseltirken hem de gönderilmiş oldukları toplumun onu örnek almasını sağlar. Ayrıca peygamberlerin geçmiş ve gelecek günahlarının bağışlanacağına dair ayetin olması⁴² Ehl-i Sünnet'in görüşünü desteklemektedir.⁴³

İmâmiyye'nin gerçeklik ve sorumluluğa olan ilgisini kaybetmesi sonucunda İbn Teymiyye'nin eleştirdiği imam anlayışına sapması adeta kaçınılmaz olmuştur. Zaman geçtikçe imamın rolüne ilişkin düşünceler daha hamasî, keyfi ve mitolojik hale gelmiştir. Sürekli olarak memnun olmayan İmâmiyye mensupları muhalefet olarak teolojide spekülâtif bir rol oynamıştır.⁴⁴ Böylelikle onlar problemi Allah'a çözdürtmek istemiş, ortaya çözülmesi kronikleşmiş bir imamet nazariyesi çıkmıştır.⁴⁵ İmâmiyye'nin oldukça radikal bir teokrasiye dayanan masum imam nazariyesini temellendirmek amacıyla ürettiği aklî istidlaller gerçekten karmaşık olup aklın imkân ve sınırlarını zorlamıştır. Muhtelif ayetlerde peygamberlerin hatalarından söz edilmesine rağmen imamlara biçilen mutlak masumiyet iddiaları nasla çeliştiğinden bizim için ikna edici bir içerik taşımaz.⁴⁶

2.2. Vucûbiyet

Bu başlık altında İbn Teymiyye'nin imametın vucûbiyetiyle ilgili imametın inanç esası sayılmasının zorunluluğu ve Allah'ın insanlar için imam yaratmasının zorunluluğu olmak üzere iki farklı eleştirisine yer verilmiştir.

İmâmiyye'ye göre dinin aslî unsurları dört esastan oluşur. Bunlar tevhid, adalet, nübüvvet ve imametdir.⁴⁷ İmamet hem bu dört temelin hem de dinin en önemli meselesi olarak görmüştür.⁴⁸ Onlar imamet konusuyla yüce makamla-

⁴⁰ İbn Teymiyye, Minhâcû's-Sünne, I, s. 126, 130, 470-471, II, s. 401.

⁴¹ İbn Teymiyye, Minhâcû's-Sünne, I, s. 472.

⁴² Fetih, 48/2.

⁴³ İbn Teymiyye, Minhâcû's-Sünne, II, s. 401-402.

⁴⁴ İşcan, Mehmet Zeki, "İmamiyye Şiasında Politik Bir Teori Olarak İmametın İmkânı", EKEV Akademi Dergisi, 2002, S. 10, s. 84.

⁴⁵ Onat, Hasan, "Şii İmamet Nazariyesi (Kuleynî, Kummî ve Tûsî'nin Görüşleri Çerçevesinde)", AÜİFD, C. XXXII, 1992, s. 90.

⁴⁶ Mustafa Öztürk, Tefsirde Ehl-i Sünnet&Şia Polemikleri, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2015, s. 61.

⁴⁷ İbn Teymiyye, Minhâcû's-Sünne, I, s. 99. Bazı ilim adamları Rafizilerin dinin aslî unsurlarını dört değil beş kabul ettiklerini iddia ederler. Bunun için bkz. İsmail Hakkı İzmirli, Muhassal, s. 157; Halil İbrahim Bulut, Dünden Bugüne Siyasi-İtikadî İslam Mezhepleri Tarihi, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2013, s. 254.

⁴⁸ İbn Teymiyye, Minhâcû's-Sünne, I, s. 74. İbn Teymiyye eserinin farklı bir yerinde İmamiyye'nin imameti aslî değil ferî bir konu olarak gördüklerini söyler. Bunun için bkz. İbn Teymiyye, Minhâcû's-Sünne, I, s. 121.

ra erişileceğini savunurlar. İmamet imanının bir şartı olduğundan imamete iman eden kişi cenneti hak eder.⁴⁹

İbn Teymiyye, İmâmîlerin esaslarına ve iddialarına karşı çıkarak ümmetin en önemli meselesinin imamet olmadığını, imametın onların kabul ettiği esasları önceleyemeyeceğini ve bu iddianın Müslümanların ittifakıyla yalan olduğunu söyler. Çünkü ona göre İslam'ın hükümleri icra edilirken onların iddia ettiği esaslar şeklinde bir esas bildirilmemiştir. Aksine Allah'a ve resulüne iman veya Allah'ı ve resulünü inkâr imamet meselesinden daha önemlidir.⁵⁰

İbn Teymiyye'ye göre imametden daha önemli olan bir diğer mesele de kelime-i şehadettir. Kişi ancak bu sözle iman şerefine nail olur.⁵¹ Ona göre Kur'ân, dinde olması gerekenleri önem sırasına göre belirtmiş ve bunların başına tevhide oturtmuştur. Ancak imametle ilgili hususlar Kur'ân'da belirtilmemiştir.⁵² Aynı şekilde peygamber imanı tarif ederken iman şartlarından bahsetmiş fakat imamet bu şartlar içerisine dâhil etmemiştir.⁵³ İbn Teymiyye bu konudaki tavrını sertleştirerek dört yüz altmış seneden beri mağaraya gizlenen gaib imam Mehdi Muntazar'ın imametine inanmanın Allah'a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine inanmaktan daha önemli görülmesine tepki göstermiştir.⁵⁴

İbn Teymiyye gibi Kadı Abdülcebbar da imametın dinin aslından sayılmadığını,⁵⁵ temel inanç ilkelerinden biri olamayacağını söyler. Ona göre imamet halkın kararına bırakılan ve kamu yararını ilgilendiren bir konudur. Bu doğrultuda o, imamet meselesine seçme özgürlüğü çerçevesinde yaklaşarak devlet başkanını belirleme görevinin Müslüman topluma ait olduğunu ve belirli niteliklere sahip birinin göreve getirilmesinin bir gereklilik olduğunu öngörmüştür.⁵⁶

İlk dönem Şîî âlimleriyle son dönem Şîî âlimleri arasında imamet nazariyesinin dinin aslı sayılması hususunda farklılık gözlenmiştir. Nitekim Hillî'nin yanı sıra Şeyh Saduk gibi ilk dönem âlimlerine göre imamet dinin aslından sayılırken⁵⁷

⁴⁹ İbn Teymiyye, Minhâcû's-Sünne, I, s. 74.

⁵⁰ İbn Teymiyye, Minhâcû's-Sünne, I, s. 75-106.

⁵¹ İbn Teymiyye, Minhâcû's-Sünne, I, s. 76-77.

⁵² İbn Teymiyye, Minhâcû's-Sünne, I, s. 78-80, 98. İbn Teymiyye imametın dinin aslı unsuru olmadığını ispatlamak için bir hayli çaba sarf eder. Bu çerçevede konuyla ilgili uzun uzun izahları için bkz. İbn Teymiyye, Minhâcû's-Sünne, I, s. 75-123. İmamet meselesine Kur'an'ı Kerim'de hiç yer verilmeyişle ilgili benzer açıklamalar için bkz. Ahmet Akbulut, Sahabe Dönemi İktidar Kavgası, Otto Yay., Ankara, 2016, s. 98; İsmail Kaya, Kendi Kaynaklarına Göre Şia ve Şiilik, Nida Yayıncılık, İstanbul, 2015, s. 29.

⁵³ İbn Teymiyye, Minhâcû's-Sünne, I, s. 108.

⁵⁴ İbn Teymiyye, Minhâcû's-Sünne, I, s. 113-114.

⁵⁵ Ebû'l-Hasan Kadı Abdülcebbar b. Ahmed b. Abdilcebbar el-Hemedânî, el-Muğni fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl, C. XX, eş-Şirketü'l-Arabiyye, Mısır, 1380, s. 29-30.

⁵⁶ Kadı Abdülcebbar, el-Muğni, XX, s. 99-100.

⁵⁷ Şeyh Saduk, Risâletü'l-İ'tikadâtü'l-İmâmiyye, s. 109-112.

Kâşifu'l-Ğita gibi sonraki dönem âlimleri imameti dinin aslından değil mezhebin aslından saymışlardır. O, imamete inanmayan kişiye karşı garaz beslenemeyeceğini, hakkında kötü söz söylenemeyeceğini dile getirerek imamet dinin aslından sayılmayacağına işaret etmiştir.⁵⁸

İbn Teymiyye, İmâmiyye'nin masum bir imam yaratmayı Allah'a vacip kıldığı görüşünü batıl sayar. Zira ona göre bu durumda iki ihtimal söz konusudur. Birinci ihtimale göre İmâmiyye Şiası, kulların fiillerini Allah'ın yarattığını kabul ettiği takdirde insanların itaat etmesi için zulmü gerektirecek şeyleri Allah'ın yaratmaması gerekir ki bunu kabul etmezler. Diğer ihtimale göre kulların fiillerini Allah'ın yaratmaması durumunda İmâmiyye Şiası kulun iradesine Allah'ın müdahale edemeyeceğini savunur. Masumiyet ise kulun kötülükleri değil iyi olan şeyleri istemesi ve yapması ile olur. Bu durumda Allah'ın kulunu masum yapması gücünün dışında kalır. Çünkü masumiyet kulun iyi şeyleri yapmasını gerektirir. Kul kendi iradesini yaratıyorsa Allah'ın iradesine müdahale edemediği bir kul profili ortaya çıkar ve bu mümkün değildir.⁵⁹ Böylece İbn Teymiyye bu kıyaslarıyla İmâmiyye'nin görüşünü çürütür.

İbn Teymiyye, İmâmiyye'nin masumiyet iddialarını reddetmek için cedelî bir yöntem kullanır. Ona göre masum imamın varlığı ya vaciptir ya da değildir. Vacip değilse İmâmiyye'nin iddiaları boşa çıkar. Şayet vacip olduğu hususunda ısrar edecek olurlarsa ilk üç halifenin değil de sadece Hz. Ali'nin masumiyetini kabul etmeleri bir çelişkidir. Ona göre Ehl-i Sünnet ilk üç halifenin imamete Hz. Ali'den daha layık olduğu düşüncesindedir. Bu zâtlar hakkında masumiyet söz konusu olmuysa haliyle Hz. Ali içinde söz konusu değildir.⁶⁰

İbn Teymiyye dinî hususlarda kendilerine başvurmak üzere belirli ve masum imamlara ihtiyacın zorunlu olduğunu iddia etmenin Allah'ın peygamberler göndermesinin lüzumsuzluğunu kabul etmek manasına geleceğini söyler.⁶¹ Kanaatimize göre İbn Teymiyye yukarıda çok ciddi bir iddia serdetmiştir. Zira imamlara ihtiyacın olduğunu savunmak peygamberin lüzumsuzluğuna delalet etmez. Nihayetinde İmâmiyye Şiası imameti peygamberden sonraki hilafet döneminde başlatırlar. Peygamberden önce imamet makamının olması gerektiğini savunan neredeyse yok gibidir. Ayrıca Ehl-i Sünnet düşüncesi içerisinde imamet müessesesinin lüzumsuzluğunu savunmak ile Şif düşüncede hilafet müessesesinin lüzumsuzluğunu savunmak arasında görünürde bir fark yoktur. Ehl-i Sünnet ve Şia düşüncesinde imamet müessesesiyle ilgili çözümsüz onca problem dururken tarafların birbirlerini eleştirecek yeni kapılar aralamalarından uzak durmak gerekir.

⁵⁸ Kâşifu'l-Ğita, Caferi Mezhebi Fıkhi ve Esasları, s. 42; Ali Şeriatî, Hangi Şia?, çev. Hicabi Kurlangıç, Fecr Yay., Ankara, 2013, s. 50.

⁵⁹ İbn Teymiyye, Minhâcü's-Sünne, VI, s. 404-406, 429.

⁶⁰ İbn Teymiyye, Minhâcü's-Sünne, VI, s.433.

⁶¹ İbn Teymiyye, Minhâcü's-Sünne, VI, s. 450.

Ancak İmâmiyye'nin peygamberlik müessesesine zarar verdiği de ortadadır. İmamları masum kabul etmek pahasına peygamberlerin masum olduğunu iddia ederek bunu bir inanç esası haline dönüştürmek İslam düşüncesiyle bağdaşmaz. Zira peygamberlerin küçük hatalar yaptığı nasla⁶² ve bir takım tarihî verilerle sabit olduğundan⁶³ imamet dinin bir aslı olması ve imamet müessesesi için Allah'ın kendisine imam yaratmayı zorunlu kılması düşünülemez.

2.3. Efdaliyet

İbn Teymiyye, İmâmiyye'nin imam kabul ettikleri şahıslar hususunda aşırı bir tavır sergilediklerini iddia ederek onların bir kısmının imamları ilahlaştırdıklarını ifade etmiştir.⁶⁴ Ona göre bu şekilde düşünen İmâmiyye mensupları İslam direğinin ayakta durmasını engellemiştir.⁶⁵ İmâmiyye Şiasının nübüvvetle ilişkilendirerek açıklamaya çalıştıkları imametle ilgili söylemleri bazen o kadar ileri gitmiştir ki peygamberlerin yapamadığını yapan ve bilemediğini bilen bir makamdan bahsedildiği izlenimi doğmuştur.⁶⁶ Bu yüzden imamet nazariyesi zaman zaman pratik hayatla çelişmiştir. Bu çelişkileri telafi etmek için onlar bir takım rivayetler üretmek ve nasları tevil etmek durumunda kalmışlardır.⁶⁷ Öyle ki risalet ve imamet müesseselerinin arasını kesin bir çizgiyle ayırmışken İmâmiyye'nin imameti temellendirmek için kullandığı yöntemler risalet ve imamet arasındaki çizgiyi yok etmiş, imamet lehine bir dizi söylemin geliştirilmesine neden olmuştur.⁶⁸ Bunun sonucunda da İmâmîler imamlar ile peygamberleri üstünlük yarışına sokmuşlardır.

İmâmiyye'nin peygamberlerle kıyasladıkları imamlar konusunda üç farklı görüşe sahip oldukları görülür. Birinci görüşü benimseyenlere göre peygamberler imamlardan üstündür. İkinci görüşte olanlar imamların u'lü'l-azm haricindeki tüm peygamberlerden üstün olduğunu savunmuşlardır.⁶⁹ Bu görüşü benimseyenler muhtemelen imamları u'lü'l-azm peygamberle aynı seviyede görmüşlerdir.⁷⁰ Üçüncü görüşte olanlar ise üstünlüğü daha da indirgeyerek imamların Hz.

⁶² Enfal 8/67-68, Tevbe 9/41-43.

⁶³ Bu konudaki örnekler hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Cürçânî, Şerhu'l-Mevâkıf, VIII, s. 300-305; Taftâzânî, Şerhu'l-Makâsıd, s. 49-60.

⁶⁴ İbn Teymiyye, Minhâcû's-Sünne, I, s. 474.

⁶⁵ İbn Teymiyye, Minhâcû's-Sünne, IV, s. 519.

⁶⁶ Halife Keskin, Kendi Kaynakları Işığında Şia İnanç Esasları, Beyan Yay., İstanbul, 2000, s. 131.

⁶⁷ Veysi Ünverdi, İmamiyye Şiası'nın İmamet Anlayışının Eleştirisi, İlahiyat Yay., Ankara, 2015, s. 356.

⁶⁸ Hanifi Şahin, Şiilerin Gözüyle Sünnîler, Mana Yay., İstanbul, 2016, s. 86.

⁶⁹ Şeyh Müfid, Evâilü'l-Makâlât, s. 81; Murtaza Mutahharî, İmamet ve Rehberiyet, çev. Ünal Çetin-kaya, Endişe Yay., Ankara, 1991, s. 185.

⁷⁰ Metin Bozan, "İmamiyye Şiası'nın Peygamberlik ve İmamet Anlayışlarının Mukayesesi", s. 108.

Peygamber dışındaki tüm peygamberlerden üstün olduğunu iddia etmişlerdir.⁷¹ İbn Teymiyye de İmâmiyye'nin Hz. Peygamber dışında bazı peygamberlerin masumiyetini kabul etmediklerine işaret ederek imamları onlardan üstün tuttuklarını İmâ etmiştir.⁷²

Eş'arî, efdaliyet konusunda İmâmiyye'yi daha farklı bir ayrıma tabi tutmuştur. Onun bu ayrımı melek, peygamber ve imam ekseninde olmakla beraber İmâmiyye'nin mezkûr görüşleriyle kısmen örtüşmektedir. Ona göre İmâmiyye bu konuda üç farklı gruba ayrılır. Birinci grup peygamberlerin imamlardan üstün olduğunu savunmakla birlikte imamlar meleklerden üstündür.⁷³ İkinci gruba göre ise imamlar hem peygamberlerden hem de meleklerden üstündür.⁷⁴ İtizâlî düşünceye sahip İmâmiyye'ye ait olan melek ve peygamberlerin imamlardan üstün olduğu görüşü de üçüncüsüdür.⁷⁵ Pezdevî ise İmâmiyye'nin bazen imamı peygamberden üstün tuttuklarını bazen de Hz. Peygamber'e bağlayıp ona ilhak ettiklerini söylemiştir.⁷⁶

Fahreddin Râzî, masum imamların ilki sayılan Hz. Ali'nin Hz. Peygamber hariç tüm peygamberlerden üstün kabul edilmesini eleştirir. Ona göre hem Müslümanlar arasında Hz. Peygamber'in Hz. Ali'den üstün olduğu konusunda hem de Hz. Peygamberden önce peygamber olanların peygamber olmayanlardan daha üstün oldukları konusunda icmâ vardır. Râzî, imamların peygamberlerden üstün olmadığı konusunda Müslümanların ittifak halinde olduklarını vurgular.⁷⁷

Sonuç olarak hangi tasnif esas alınıralsa alınsın imamların peygamberlerden üstün görülmesi, onların seviyesine çıkarılması veya peygamberlerle karşılaştırılması İslam'ın ruhuyla taban tabana zıt olan bir bakış açısidir. Zira bu tasnifler bir yandan imamların ve liderlerin otoritesini artırırken bir yandan da buna inanan kimseleri liderlerine kayıtsız şartsız inanmaya, onlara itaat etmeye sürükler.⁷⁸ O halde imamet müessesinin üstünlüğünü savunmak ve imamların masumiyetini

⁷¹ Şeyh Müfid, *Evâilü'l-Makalat*, s. 81; Muhammed Bakır b. Muhammed Taki b. Maksud Ali el-Meclisî, *Bihârü'l-Envârî'l-Câmia li-Düreri Ahbâri'l-Eimmeti'l-Ethâr*, C. XXVI, Dârü'l-İhyâi't-Türâsi'l-Arabiyye, Beyrut, 1983, s. 273; Muhammed Bakır b. Muhammed Taki b. Maksud Ali el-Meclisî, *Mir'âtü'l-Ukûl fî Şerhi Ahbâri Âli'r-Rasûl*, C. II, Dârü'l-Kütübî'l-İslamiyye, Tahran, 1370, s. 290; Uyar, Mazlum, "Akla Dayalı Şif Kelamının Oluşmasında Mutezile'nin Rolü ve Şeyh Müfid", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 2000, C. XIII, S. 1, s. 105.

⁷² İbn Teymiyye, *Minhâcû's-Sünne*, II, s. 401.

⁷³ Şeyh Sadûk, *Risâletü'l-İ'tikadâtü'l-İmamiyye*, s. 104.

⁷⁴ Meclisî, *Bihârü'l-Envârî'l-Câmia*, XXVI, s. 267.

⁷⁵ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 36.

⁷⁶ Ebü'l-Yûsuf Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin el-Pezdevî, *Usûlû'd-Din*, thk. Hans Peter Linss, *el-Mektebetü'l-Ezheriyye Dâru İhya'i'l-Kütübî'l-Arabiyye*, Kahire, 2003, s. 254-255.

⁷⁷ Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin er-Râzî, *Tefsir-i Kebir Mefatihü'l-Gayb*, C. VIII, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1421/2000, s. 72-73.

⁷⁸ Onat, Hasan, "Şiilik ve Günümüz Şiiliğinde Bazı Yeni Yaklaşımlar Üzerine", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, Ankara, 1989, C. III, S. 3, s. 128.

temellendirmek için nübüvvetle ilişkisini bu açıdan ortaya koymak doğru bir yaklaşım değildir.

2.4. Yetki ve Otorite

İmâmiyye'nin imamları peygamberler gibi masum kabul etmelerinin ortaya çıkardığı bir diğer mesele onların peygamberler gibi dinde yetki ve otorite sahibi kabul edilmeleridir. Nübüvvet ile imamet arasında kurulan doğrudan ilişki nedeniyle imamlar, yeryüzünde dinî alanda tek yetkin kişiler olarak görülmüştür.⁷⁹ Bu iddiaları ile İmâmiyye, imamlarda nübüvvetin karizmatik mirasını daimleş-tirmiş,⁸⁰ dinî, siyasî ve hukukî bir karizmanın yanı sıra bir de ilmî karizma ilave etmiştir.⁸¹

İbn Teymiyye, İmâmiyye Şiasını bu konuda Hristiyanlara benzetir. Nitekim peygamberler Allah'ın emir ve yasaklarını iletmek için gönderilmişler ve Allah aracılığıyla dinde söz sahibi olmuşlardır. Ancak Hristiyanlar aşırıya kaçarak Hz. İsa'yı ilahlaştırmış daha sonra ona isyan etmişlerdir. Ona göre İmamîler de peygamberlere inanç noktasında aşırı bir tavır sergilemişler, peygamberleri insanüstü görme eğiliminde olmuşlar ve imamları masum kabul etmek suretiyle onları dinde yetki sahibi kılmak için masum kabul ettikleri peygamberlerin tevbe ve istiğfarlarını yalanlamışlardır.⁸² Bununla beraber İbn Teymiyye İmâmiyye'nin tamamının bu görüşte olmadığını bir kısmının böyle düşündüğünü belirtir.⁸³

İbn Teymiyye, peygamberleri kutsama noktasında ileri giden İmâmiyye'nin peygamberin emir ve yasaklarına uymamalarını şaşırtıcı bulmuştur. O, İmâmiyye taraftarlarının imamlara peygamberlerden daha çok saygı duydukları ve peygamberlerden çok imamların peşinden gittikleri bilgisini verir.⁸⁴ Bu sebeple onlar ne peygambere iman etmiş ne de onu reddetmiş sayılırlar. Çünkü İbn Teymiyye, İmâmiyye'nin peygamberliği tam anlayamadığını, bazı özelliklerini kabul ederken bazılarını karşı çıktığını dile getirir.⁸⁵ Nitekim onların imamlara peygamberlerden daha çok değer vermeleri, onları otorite görmeleri Hristiyanlara benzedikleri başka bir yöndür. Zira Hristiyanlar da havarilere Hz İsa'dan daha çok değer vermişler ve onları otorite görmüşlerdir.⁸⁶

⁷⁹ Hanifi Şahin, Şiilerin Gözüyle Sünnîler, s. 87.

⁸⁰ Benli, Yusuf, "Şiî Düşüncede Ehl-i Beyt Tasavvurları", İslamî Araştırmalar Dergisi, 2004, C. XVII, S. 4, s. 340.

⁸¹ Kutlu, Sönmez, "Ehl-i Beyt Sembolik Kapitalinin Tarihi Süreç İçinde Semerelendirilmesi", İslamiyat Dergisi, Ankara, 2000, C. III, S. 3, s. 116.

⁸² İbn Teymiyye, Minhâcû's-Sünne, I, s. 130, 472-473.

⁸³ İbn Teymiyye, Minhâcû's-Sünne, II, s. 393-394. İbn Teymiyye'nin İmamiyye'yi Hristiyanlara benzettiği yerler için ayrıca bkz. İbn Teymiyye, Minhâcû's-Sünne, VII, s. 109, 481-482.

⁸⁴ İbn Teymiyye, Minhâcû's-Sünne, II, s. 435.

⁸⁵ İbn Teymiyye, Minhâcû's-Sünne, I, s. 6.

⁸⁶ İbn Teymiyye, Minhâcû's-Sünne, II, s. 55.

İbn Teymiyye'nin İmâmiyye ile ilgili mezkûr benzetmeleri kendisiyle sınırlı değildir. Hem klasik kaynaklarda hem de günümüz kaynaklarında İmâmiyye'ye benzetme yoluyla birtakım görüşler atfedilmiştir. Mesela Mâtürîdî bazı görüş benzerlikleri sebebiyle İmâmiyye'yi Yahudilere benzetirken⁸⁷ aynı durum İzmirli İsmail Hakkı için de geçerlidir. Nitekim o, İmâmîlerin itaatin vacip olması noktasında imamların peygamberimize nispetlerini Yahudilerin peygamberlerini Hz. Musa'ya nispetlerine benzetir.⁸⁸

İmâmiyye vahiy kesildiği için imamın Kur'ân ve sünnette tafsil edilmeyen şerî ahkâmı bilmesi gerektiğini savunur. Bu da imamın masum olmasını gerektirir ki Allah bu yolla hükümlerinin terk edilmesini, bilerek veya bilmeyerek ahkâma ekleme veya çıkarma yapılmasını engeller. İbn Teymiyye ise bu iddialara karşı çıkarak şerî ahkâmın korunmasında sadece masum imamın değil bütün ümmetin sorumlu olduğunun altını çizer. Bu koruma bazen cemaatlerle bazen de kişilerle gerçekleşir. Zira ona göre şerî hükümlerin tevatür yoluyla topluluk tarafından nakledilip korunması, bir tek kişinin onları nakledip korumasından daha faziletlidir.⁸⁹ İbn Teymiyye'nin bu açıklamalarına şerî hükümlerin korunmasında tek tek fertleri düşündüğümüzde bunun muhafazasının kişiden kişiye değişiklik arz edebileceği eklenebilir. Kaldı ki şerî ahkâmı koruma görevini tek kişiye yüklemek daha tehlikelidir. Çünkü şerî ahkâm birçok kişi tarafından bilindiği takdirde sonraki nesle aktarmak ve ahkâmı korumak kolaylaşacak bunun getirdiği ağır sorumluluk yükünü tek kişi üstlenmemiş olacaktır.

Ayrıca ahkâma ekleme veya çıkarma yapma konusunda Allah'ın dinini tamamladığını bildirmesi⁹⁰ ahkâmda herhangi bir değişiklik yapacak birine ihtiyacın olmadığını gösterir. Bu durumda devlet işlerinin yürütülmesi için gerekli şartların ötesinde imama din koruyuculuğu gibi özel bir sıfatın atfedilmemesi gerekir. Dînî hükümlerin icrasını sadece imama tevdi eden İmâmiyye'nin devletin işleyişinde imamlar dışında kimseyi kabul etmeyişinden yola çıkarak nizamın doğru bir şekilde işleyişi, mutlak iktidar sahibi olan imama yüklenen bazı özel şartlarla sağlanmak istenmiş fakat ne imkân ne de tarihi vakıalar açısından bu durumun doğrulanması gerçekleşebilmiştir.⁹¹

İbn Teymiyye İmâmiyye'nin masum imam nazariyesine farklı aklî deliller kullanarak karşı çıkar. Dinde yetki sahibi olması gereken kişinin masum olduğu iddiasına karşılık Hz. Peygamberin yetki verdiği ve görevlendirdiği vekil ve memurların masum olmadığını ileri sürer. Ona göre peygamberin bile tayin

⁸⁷ Koçoğlu, Kıyasettin, "Mâturidiyyenin Temel Kaynaklarında Râfıza ve Râfizi Fırkalar", AÜİFD, 2012, S. 38, s. 221.

⁸⁸ İsmail Hakkı İzmirli, Muhassal, s. 149.

⁸⁹ İbn Teymiyye, Minhâcü's-Sünne, VI, s. 457-458.

⁹⁰ Maide 5/3.

⁹¹ Keskin, Kendi Kaynakları Işığında Şia İnanç Esasları, s. 137-138.

ettiği memurlar masum olmazken İmâmiyye'nin kendilerine göre belirledikleri imamların masum olmasının delili yoktur.⁹² Her zaman masum olan ve itaat edilen kişi imam değil Hz. Peygamberdir. Ümmet, peygamberi dini tatbik etme ve hükümlere uyma açısından başkalarından ayırmıştır. Ulu'l-emr ise peygamberin tebliğ ettiği hükümleri uygulamakla görevlidir. Onların başka görevleri yoktur. Peygamberin uygulamalarında onun tayin ettiği görevliler kendi içtihatlarıyla halkı yönetmişlerdir. Bunların hiçbirisi masum olmadığı gibi hiçbirisi için masumiyet iddia edilmemiştir. Hatta masum kabul ettikleri Hz. Ali'nin görevlendirdiği görevlilerin onun emir ve yasaklarının tersine iş yaptıkları durumlar mevcuttur.⁹³

İmâmiyye, imametın bütün şer'î hükümleri ümmete tebliğ etmeyi zimmetinde bulunduran bir iş olduğu iddia eder. İbn Teymiyye bu iddianın da doğru olmadığını, ümmetin bütün şer'î hükümleri imamlardan değil peygamberlerden aldığını ifade eder. Ona göre bu hususta imama ihtiyaç olmadığı gibi imamların bu konudaki tek görevi peygamberin koyduğu ahkâmı uygulamaktır.⁹⁴

İbn Teymiyye'nin değerlendirme ve eleştirilerine ek olarak sonuç mahiyetinde şunlar söylenebilir:

İmâmiyye'nin bu konuda ileri sürdüğü deliller ve iddialar eksik ve hatalıdır. Zira insanlardaki mefsedeti gidermek için masum olmaya gerek yoktur. Sonuçta İslam ümmeti bir şekilde Allah'ın emir ve yasaklarını Hz. Peygamber ve ilim ehli aracılığıyla bu zamana kadar ulaştırmıştır. Ehl-i Sünnetten hiç kimse bunun için masumiyetin gerekliliği iddiasında bulunmamıştır. Zaten tarihî olayların seyrini dikkate aldığımızda imamet meselesi devlet başkanlığı ve otoritesi açısından sadece bir nazariyeden ibaret kalmıştır. Çünkü İmâmiyye'nin imam kabul ettikleri kişilerden sadece Hz. Ali ve Hz. Hasan fiilen devlet başkanlığında bulunmuştur.⁹⁵ Neticede son imamın gaybetiyle birlikte imamların fiilen bir yetkiyi üstlenme ihtimali ortadan kalktığından onun imamet makamının gerektirdiği sorumlulukları yapması dinde yetki ve otorite sahibi olması hatta İbn Teymiyye'nin ifade ettiği peygamberin koyduğu ahkâmı uygulaması bile düşünülemez.

3. Sonuç

İslam düşünürleri, peygamberlerin nübüvvetten sonra büyük hata ve günahlardan masum oldukları konusunda ittifak etmişler ancak hem nübüvvetten önce hem de nübüvvetten sonra hata ve yanlış yapabilecekleri konusunda görüş birliğine varamamışlardır. Özellikle Şia mezhebinin bariz bir şekilde peygamberlerin doğumundan vefatına kadar her türlü büyük-küçük günah, hata ve yalandan

⁹² İbn Teymiyye, Minhâcû's-Sünne, VI, s. 141.

⁹³ İbn Teymiyye, Minhâcû's-Sünne, VI, s. 384-386.

⁹⁴ İbn Teymiyye, Minhâcû's-Sünne, VIII, s. 298.

⁹⁵ Mohamed, Aisah "Şia'nın İmamette İsmet Doktrininin Eleştirisi", çev. Ömer Aydın, İÜİFD, 2003, S. 8, s. 235-236.

masum olduklarını iddia etmesi ve ismet sıfatının çerçevesini genişleterek buna imamları da dâhil etmesi hala süregelen itikâdî ve siyâsî birtakım kırılmalara neden olmuştur. Buna göre kelam literatüründe ismet tartışmalarının ve hatırı sayılır derecede müstakil ve reddiye türünden eserlerin Şia'nın imamların masumiyetini ispatlama çabalarına karşılık ortaya çıktığı söylenebilir.

Peygamberlerin ismeti çerçevesinde şekillenen masumiyet, efdaliyet, vücûbiyet ve otorite gibi konuları imamların masum oluşunu delillendirmek için kullanıp aşırı bir tavır sergileyen İmâmiyye Şiası, Sünnî cenahta yer alan İbn Teymiyye tarafından onların ileri söylemlerine binaen sert bir şekilde eleştirilmiştir.

İmâmiyye Şiasının imamları masum saymasının temelini peygamberlerin her türlü yanılmadan, unutkanlıktan, hatalardan yaşamları boyunca uzak kalmaları oluşturmuştur. Bu durum imamları nübüvvetin devamı olarak görme temayülüne kapı aralamış, günahsız sayılan imamlar için imamet adı verilen nübüvvet gibi bir müessesenin ortaya çıkması sağlanmıştır. İbn Teymiyye, imamlara atfedilen bazı ilahi özellikleri eleştirerek peygamberlerin hata yapabilecekleri ve tevbe edebilecekleri gerçeğinden hareketle imamların günahsız ve masum sayılmalarına karşı çıkmış ve bu halin masumiyet iddialarını geçersiz kılacağı kanısına varmıştır. Hatta onların bu konuda ittifak halinde olmadıklarını, peygamberlerin hata yapabileceklerini kabul ederken imamların hiçbir şekilde hataya düşmeyeceklerini iddia edenlerin bulunduğunu söylemiştir. Ancak İmâmiyye müntesipleri tarafından bu iddia kabul görmemiştir. Masumiyet iddiaları ile nübüvvet müessesesine zarar veren, imamları peygamber mesabesine çıkaran İmâmiyye Şiası, haklı olarak İbn Teymiyye tarafından tenkit edilmiştir. Kaldı ki imamet, nübüvvet müessesinin bir devamı olma niteliği taşımaz. Zira nübüvvetin Hz. Peygamber'le sonlandığı nasla sabit olup bunun başka bir nazariye şeklinde devam etmesi düşünülemez.

İmâmiyye, imamları masum saymanın doğal bir sonucu olarak peygamberlere iman sadedinde imameti inanç esası kabul edip imamlara iman edilmesinin gerekliliği fikrini oluşturmak istemiştir. İbn Teymiyye, imametın kesinlikle dinin asıllarından olamayacağını, ne Kur'an'ın ne de peygamberin belirttiği esaslar arasında imametın yer aldığını söyleyerek İslam düşünürlerinin bu konudaki fikirlerini özetlemiştir. Ayrıca imametın dinin aslı değil de mezhebin aslı olabileceği yönündeki İmâmî söylemler kendilerinin bu konuda ittifak halinde olmadıklarının göstergesidir. Bunun dışında İbn Teymiyye'nin de ifade ettiği gibi Kur'an'da imametın inanç esası olduğuna dair bir işarete rastlanmamıştır. İmâmiyye'nin imametın inanç esası olması halinde Allah'ın imam göndermeyi kendisine vacip kıldığı görüşüne de karşı çıkan İbn Teymiyye, bu görüşü aklî delillerle çürütme yoluna gitmiştir.

Nübüvvetle imamet arasındaki ilişkiyi bütünüyle ortadan kaldırmaya çalışan İmâmiyye mensupları, peygamberler ve melekler arasındaki üstünlük

tartışmalarına imamları dâhil etmişlerdir. Efdaliyet konusunda da tam bir bütünlük sağlanamamış, imamların hem peygamberlerden hem de meleklerden üstün tutulduğu aşırı görüşlere varanlar olmuştur. Her ne kadar melek ve peygamberlerin imamlardan üstün olduğu Ehl-i Sünnetin kabul edebileceği bir görüş gibi gözükse de imamların üstünlük yarışına sokulması en başından hatalıdır. İmamların üstün tutulduğu her durum başta İbn Teymiyye olmak üzere birçok İslam aliminin eleştirilerine konu olmuştur.

İlahi birtakım özelliklerle vasıflanan imamlar Hz. Peygamber'den sonra ahkâmın korunması, belirlenmesi ve temsili konusunda tek yetkili merci olarak görülmüştür. Bu sebeple yetki ve otorite sahibi olan imamlarda peygamberin karizması oluşturulmak istenmiştir. İbn Teymiyye, İmâmiyye'nin imamlara Hz. Peygamberden daha çok ehemmiyet vermelerini Hristiyanların Hz. İsa'dan çok havarilere ehemmiyet vermelerine benzetmiştir. Hz. Peygamber ve Hz. Ali'nin görevlendirdiği memur ve yetkililer masum sayılmazken imamların masum sayılmasına tepki gösteren İbn Teymiyye, buna benzer aklî izahlarla İmâmiyye'yi eleştirmiştir. O, dinde söz sahibi olmayı sadece imamların tekeline bırakan İmâmiyye'nin indirgemeci yaklaşımına karşılık ümmetin bu işi üstlenebileceğini ifade etmiştir.

Görüldüğü üzere İmâmiyye'nin peygamberlerin ismet sıfatı üzerinden temellendirdikleri imamet anlayışları büyük ölçüde bir nazariyeden ibaret kalmıştır. Zira imamete dayalı şekillendirdikleri din anlayışlarının pratikte bir karşılığının olmaması onları zor duruma sokmuş ve bu durumdan çıkabilmenin yolunu aşırı yorum ve görüşlerde bulmuşlardır. Bunun sonucunda muhalif kesim, fiilen ve siyaseten aciz olan imamlara yükledikleri masum imam nazariyesini birtakım uyumsuzluk ve çelişkilerden hareketle kıyasıya eleştirmiştir.

KAYNAKÇA

- Aisah, Mohamed, "Şia'nın İmamette İsmet Doktrinin Eleştirisi", çev. Ömer Aydın, *İÜİFD*, 2003, S. 8, ss. 231-246.
- Akbulut, Ahmet, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, Otto Yay., Ankara, 2016.
- Bağdâdî, Ebû Mansur Abdülkahir b. Tahir b. Muhammed et-Temîmî Abdülkahir, *Usûli'd-Dîn*, Matbaatü't-Devle, İstanbul, 1928.
- Bağdâdî, Ebû Mansur Abdülkahir b. Tahir b. Muhammed et-Temîmî Abdülkahir, *el-Fark bey-ne'l-Firak ve Beyânü'l-Fırkatî'n-Nâciye minhum*, thk. Muhammed Fethî'n-Nâdî, Dârü's-Selam, Kahire, 1431/2010.
- Benli, Yusuf, "Şîî Düşüncede Ehl-i Beyt Tasavvurlar", *İslamî Araştırmalar Dergisi*, 2004, C. XVII, S. 4, ss. 337-353.
- Beyazizade, Kemaleddin Ahmed b. Hasan b. Sinaneddin el-Bosnevî, *İşârâtü'l-Merâm min İbârâti'l-İmam*, thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Lübnan, 2007.

- Bozan, Metin, "İmâmîyye Şiası'nın Peygamberlik ve İmamet Anlayışlarının Mukayesesi", *Dini Araştırmalar Dergisi*, 2016, C. IX, S. 26, ss. 95-112.
- Bulut, Halil İbrahim, *Dünden Bugüne Siyasi-İtikadî İslam Mezhepler Tarihi*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2013.
- Bulut, Mehmet, "İsmet", *DİA*, TDV Yay., İstanbul, 2001, C. XXIII, ss. 134-136.
- Bulut, Mehmet, *Ehl-i Sünnet ve Şia'da İsmet İnancı*, Risale Yay., İstanbul, 1991.
- Coşkun, İbrahim, "Şia'da İmamların Otoritesi", *DÜİFD*, 2005, C. VII, S. 1, ss. 27-57
- Cürcânî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf, *et-Ta'rifât*, thk. Muhammed Sıdk el-Minşavî, Dârü'l-Fadîle, Kahire, 2012.
- Cürcânî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf, *Şerhu'l-Mevâkıf*, C. VIII, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1998.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasan İbn Ebû Bişr Ali b. İsmail b. İshak, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfî'l-Musallîn*, thk. Nevaf el-Cerrah, Dâru Sâdır, Beyrut, 1429/2008.
- Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tahir Mecdüddin Muhammed b. Yakub b. Muhammed, *Kâmûsü'l-Muhît*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 2005.
- Hillî, Cemâlüddîn Hasan b. Yûsuf b. Ali İbnü'l-Mutahhar, *Keşfü'l-Murâd fî Şerhi Tecrîdî'l-İ'tikâd*, İntişârât-ı Şekûrî, Kum, 2000.
- Hillî, Cemâlüddîn Hasan b. Yûsuf b. Ali İbnü'l-Mutahhar, *Minhâcü'l-Kerâme fî Ma'rifeti'l-İmâme*, thk. Abdürrahîm Mübarek, İntişârâtü't-Tâsûâi, Meşhed, 1379.
- Hillî, Cemâlüddîn Hasan b. Yûsuf b. Ali İbnü'l-Mutahhar, *Nehcü'l-Hak ve Keşfü's-Sıdk*, thk. Aynullah el-Hasan el-Urmevî, Dârü'l-Hicre, Kum, 1461.
- İbn Ebî'l-Hadîd, Ebû Hamid İzzeddin Abdülhamid b. Hibetullah, *Şerhu Nehci'l-Belâğa*, thk. Muhammed İbrahim, C. VII, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, Bağdat, 2007, s. 8.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî, *Lisanu'l-Arab*, C. XII, Dâru Sâdır, Beyrut, 1994.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım, C. IV, Mücemmeu'l-Melik Fehd li-Tibâati'l-Mushafi's-Şerîf, Riyad, 1416/1995.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim, *Minhâcü's-Sünneti'n-Nebeviyye fî Nakdi Kelâmi's-Şiati'l-Kaderiyye*, thk. Muhammed Reşad Salim, C. I, Câmiatü'l-İmam Muhammed b. Suûdî'l-İslâmiyye, Riyad, 1986.
- İbnü'l-Hümmam, Kemâleddin Muhammed b. Abdülvahid b. Abdülhamid, *el-Müsâyere fî İlmi'l-Kelâm*, el-Matbaatü'l-Mahmûdiyyeti't-Ticâriyye, Kahire, tarih yok.
- İcî, Ebû'l-Fazl Adudüddin Abdurrahman b. Ahmed b. Abdülgaffar, *Mevâkıf fî İlmi'l-Kelâm*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, tarih yok.
- İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal Râğıb, *Müfredâtu Elfâzi'l-Kur'ân*, thk. Safvan Adnan Davûdî, Dâru'l-Kalem, Dimaşk, 1996.
- İşcan, Mehmet Zeki, "İmâmîyye Şiasında Politik Bir Teori Olarak İmamet'in İmkânı", *EKEV Akademik Dergisi*, 2002, S. 10, ss. 73-94.
- İzmirli, İsmail Hakkı, *Muhassal Yeni Kelam İlmine Giriş*, haz. Refik Ergin, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2004.

- Kadı Abdülcabbar, Ebü'l-Hasan b. Ahmed b. Abdilcebbar el-Hemedânî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, thk. Abdülkerim Osman, Mektebetü Vehbe, Kahire, 1996.
- Kadı Abdülcabbar, Ebü'l-Hasan b. Ahmed b. Abdilcebbar el-Hemedânî, *el-Muğni fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, C. XX, eş-Şirketü'l-Arabiyye, Mısır, 1380.
- Kârî, Ebü'l-Hasan Ali, *Fıkh-ı Ekber Şerhi*, çev. Yunus Vehbi Yavuz, Çağrı Yay., İstanbul, 2016.
- Kâşifu'l-Ğita, *Caferi Mezhebi Fıkhı ve Esasları*, çev. Abdülbaki Gölpinarlı, Sin Yay., Kayseri, 1992.
- Kaya, İsmail, *Kendi Kaynaklarına Göre Şia ve Şiilik*, Nida Yayıncılık, İstanbul, 2015.
- Kerâcîkî, Ebü'l-Feth Muhammed b. Ali Osman, *Kenzü'l-Fevâid*, thk. Abdullah Ni'me, C. I, Dârü'l-Edvâ, Beyrut, 1985.
- Keskin, Halife, *Kendi Kaynakları Işığında Şia İnanç Esasları*, Beyan Yay., İstanbul, 2000.
- Koçoğlu, Kıyasettin, "Mâturidiyyenin Temel Kaynaklarında Râfıza ve Râfizi Fırkalar", *AÜİFD*, 2012, S. 38, ss. 215-248.
- Kummî, Ebü Cafer Muhammed b. Ali İbn Bâbeveyh, *Risâletü'l-İ'tikadâtî'l-İmâmiyye*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, AÜİF Yay., Ankara, 1978.
- Kutlu, Sönmez, "Ehl-i Beyt Sembolik Kapitalinin Tarihi Süreç İçinde Semerelendirilmesi", *İslamiyât Dergisi*, Ankara, 2000, C. III, S. 3, ss. 99-120.
- Meclisî, Muhammed Bakır b. Muhammed Taki b. Maksud Ali, *Bihârü'l-Envârî'l-Câmia li-Dürreri Ahbârî'l-Eimmeti'l-Ethâr*, C. XXVI, Dârü'l-İhyâi't-Türâsî'l-Arabiyye, Beyrut, 1983.
- Meclisî, Muhammed Bakır b. Muhammed Taki b. Maksud Ali, *Mir'âtü'l-Ukûl fî Şerhi Ahbâri Âli'r-Rasûl*, C. II, Dârü'l-Kütübî'l-İslamiyye, Tahran, 1370.
- Murtazâ, Ebü'l-Kâsım Alemülhüdâ Ali b. Hüseyin Şerîf, *Tenzîhü'l-Enbiyâ, İntişârâtü's-Şerîfi'r-Rizâ*, Kum, 1376.
- Mutahharî, Murtaza, *İmamet ve Rehberiyet*, çev. Ünal Çetinkaya, Endişe Yay., Ankara, 1991.
- Muzaffer, Muhammed Rıza, *Akâidü'l-İmâmiyye*, Merkezü'l-Ebhâsi'l-Akâidiyye, Kum, 1422.
- Müfid Ebü Abdullah İbnü'l-Muallim Muhammed b. Muhammed, *Evâilü'l-Makâlât fi'l-Mezâhibi'l-Muhtârât*, thk. İbrâhim el-Ensârî, el-Mu'temeru'l-Âlemî li-Elfiyeti's-Şeyhi'l-Müfid, Kum, 1413.
- Müfid Ebü Abdullah İbnü'l-Muallim Muhammed b. Muhammed, *Ademu Sehvi'n-Nebî*, thk. Mehdi Necef, el-Mu'temeru'l-Âlemî li-Elfiyeti's-Şeyhi'l-Müfid, y.y., 1413.
- Mütercim Asım Efendi, *el-Okyanûsü'l-Basît fî Tercümeti Kâmûsî'l-Muhît*, C. IV, Matbaa-i Bahriyye, İstanbul, 1888.
- Okumuş, Bünyamin, *İbn Teymiyye'ye Göre Vahiy ve Peygamberlik Selefi Öğretinin Olgusal Bir Yorumu*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2012.
- Onat, Hasan, "Şii İmamet Nazariyesi (Kuleynî, Kummî ve Tûsî'nin Görüşleri Çerçevesinde)", *AÜİFD*, C. XXXII, 1992, ss. 89-110.
- Onat, Hasan, "Şiilik ve Günümüz Şiiliğinde Bazı Yeni Yaklaşımlar Üzerine", *İslamî Araştırmalar Dergisi*, Ankara, 1989, C. III, S. 3, ss. 122-138.
- Öz, Mustafa, "İmamiye", *DİA*, TDV Yay., İstanbul, 2000, C. XXII, ss. 207-208.
- Öztürk, Mustafa, *Tefsirde Ehl-i Sünnet&Şia Polemikleri*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2015.

- Pezdevî, Ebû'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin, *Usûlü'd-Din*, thk. Hans Peter Linss, el-Mektebetü'l-Ezheriyye Dâru İhya'i'l-Kütübi'l-Arabiyye, Kahire, 2003.
- Râzî, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin, *Muhassalu Ef'kâri'l-Mütekad-dimîn ve'l- Müteahhirîn*, nşr. Taha Abdurraûf Sa'd, Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, Kahire, tarih yok.
- Râzî, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin, *Tefsir-i Kebir Mefâtihi'l-Gayb*, C. VIII, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1421/2000.
- Sâbûnî, Ebû Muhammed Nureddin Ahmed b. Mahmud b. Ebi Bekr, *el-Bidâye fî Usûli'd-Dîn*, thk. Bekir Topaloğlu, İFAV Yay., İstanbul, 2014.
- Sâbûnî, Ebû Muhammed Nureddin Ahmed b. Mahmud b. Ebi Bekr, *el-Müntekâ min İsmeti'l-Enbiyâ*, thk. Mehmet Bulut, Merkezü'l-Buhûsi'l-İslamiyye, İstanbul, 2014.
- Şahin, Hanifi, *Şîilerin Gözüyle Sünniler*, Mana Yay., İstanbul, 2016.
- Şehrîstânî, Ebû'l-Feth Taceddîn Muhammed b. Abdülkerîm, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Muhammed Abdülkadir el-Fazlî, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, 1341/2010.
- Şeriati, Ali, *Hangi Şia?*, çev. Hicabi Kırlangıç, Fecr Yay., Ankara, 2013.
- Taftâzânî, Sa'deddîn Mesud b. Ömer b. Abdullah, *Şerhu'l-Makâsîd*, thk. Abdurrahman Umeyra, C. V, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, 1419/1998.
- Taftâzânî, Sa'deddîn Mesud b. Ömer b. Abdullah, *Şerhu'l-Akâid*, thk. Mustafa Merzûkî, Dârü'l-Hüdâ, Cezayir, 1998.
- Uyar, Mazlum, "Akla Dayalı Şîî Kelamının Oluşmasında Mutezile'nin Rolü ve Şeyh Müfid", *İslami Araştırmalar Dergisi*, 2000, C. XIII, S. 1, ss. 101-112.
- Ünverdi, Veysi, *İmâmiyye Şiası'nın İmamet Anlayışının Eleştirisi*, İlahiyat Yay., Ankara, 2015.
- Yavuz, Salih Sabri, "Minhâcü'l-Kerâme", *DİA*, TDV Yay., İstanbul, 2005, C. XXX, ss. 119-110.
- Yavuz, Salih Sabri, "Minhâcü's-Sünne", *DİA*, TDV Yay., İstanbul, 2005, C. XXX, ss. 110-111.
- Zebîdî, Ebû'l-Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammed b. Muhammed, *Tâcü'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, thk. İbrahim Terzi, C. XXXIII, Matbaatü'l-Hükûmeti'l-Kuveyt, Kuveyt, 2000.
- Zencânî, İbrahim el-Müsevî, *Akâidü'l-İmâmiyyeti'l-İsnâ Aşeriyye*, İntişârât-ı Hazret-i Mehdi, Kum, 1982.

İLK DÖNEM SÛFÎLERİNDE İSLAMÎ YORUM: MARÛF EL-KERHÎ ÖRNEĞİ

Soner ERASLAN

İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/soner.eraslan@inonu.edu.tr.

1. Giriş

Ebu'l-Hasan Marûf bin Feyrûz el-Kerhi (200) erken dönem sûfîlerinin önde gelen isimlerindendir. Ailesi Hıristiyan yahut bazı kaynaklarda geçtiği üzere Sabii olmasına rağmen kendisi İslam'ı benimsemiş ve İmam Ali Rızâ'nın elinden Müslüman olmuştur. Sünnî tasavvufun mimarı olan Cüned el-Bağdâdî'nin aynı zamanda dayısı olan Serî es-Sekatî'ye hocalık yapmış ve bu ekolün kurucu isimlerinden olmuştur. Kendisinin kaleme aldığı bir eser yoksa da sûfî hal tercümelerinde ve tezkire türü eserlerde Marûf'un hayatı, tasavvufî düşüncesi ve sözleri hakkında birçok bilgi mevcuttur.

Marûf el-Kerhî'nin İmam Ali Rızâ elinden Müslüman olduğu yönündeki rivayetler birçok tartışmayı beraberinde getirmiştir. Bu tartışmalar gerek Sünnî kaynaklarda gerekse Şîî literatürde yer edinmiştir. Karşılaşmalarının en büyük problemi tasavvufun kaynağının ne olduğu üzerinde yoğunlaşmıştır. Sözel gelişimi Mustafa eş-Şeybî, Şîa adına görüşmelerinin mümkün olmayacağını savunmuştur. Zira ona göre onların görüşmesi zâhiri ve bâtını bünyesinde cem eden Şîî imam figürünün irfanî yönü ile imamet yönünün ayrışmasına sebebiyet vermektedir. Şeybî'nin iddiasına göre görüşmeleri şu anlama gelmektedir: İmamet Ali Rızâ ile devam etmiş, irfanî yön ise Marûf ile sürmüştür ve Şîa düşüncesinin kırılma noktası olan bu görüşme kabul edilemez. Öte yandan İbn Teymiye ise Sünnî düşünce içerisinde Maruf el-Kerhî ile İmam Ali Rızâ'nın görüşmediklerini savunan öncü isim olmuştur. İbn Teymiye'nin yaşadığı dönemde Bâtıniye mezhebi ile sürekli bir çatışmanın hâsıl olduğu göz önüne alınınca tasavvuf kanalı ile Sünnî düşünceye Şîa akidesinden muhtemel bir tedahül kabul etmeyeceği ortadadır. Apolojik

bir gaye ile kaleme aldığı Minhâcû's-Sünne adlı eserinde bu düşüncesinin izdüşümünü görmek mümkündür.

Sünnî tasavvufun klasik eserleri ise farklı bir Marûf el-Kerhî görüntü çizmektedir. Bu eserlerin geneli görüştükleri yönünde bilgiler vermektedir. Tasavvuf ilminin mesailinden sayılan haller ve makamlar ile olan irtibatı çok kuvvetlidir. Son dönem araştırmalarında Marûf'u ilk teosofik tasavvuf tanımını yapan kişi olarak değerlendirenler olmuştur. Onun bir başka özelliği de tarikatlar döneminde oluşup sonraki süreçlerde devam eden tasavvufî silsile geleneğinde isminin daima yer almasıdır. Kendisinin sonradan Müslüman olması birtakım şarkiyatçıların ilgisini çekmiştir. Oryantalistlerin onun üzerinden tasavvuf ilminin menşinin Hristiyanlık yahut Sabiilik olduğu düşünceleri bu durumun tezahürüdür.

2. Marûf el-Kerhî ve Tasavvuftaki Yeri

Meşhur olan adı Marûf'tur. Künyesi Ebû'l-Mahfuz yahut Ebû'l-Hasan olarak nakledilir. Marûf Bağdat'ın güneybatısında olan Kerh mıntıkasında doğmuş¹ ve ismi oraya nispet edilmiştir. Duasına icabet edilen bir kimse² olarak bilinen Marûf'un tam adı Ebu'l-Mahfuz/Ebu'l-Hasan Marûf bin Feyrûz el-Kerhi şeklindedir.³

Marûf el-Kerhî'nin ne zaman doğduğuna kaynaklarda rastlanılmamıştır. İmam Ali Rıza'nın elinden Müslüman olduğunu nakleden kaynaklar esas alındığında Marûf'un bunu idrak edecek bir yaşta olmasını gerektirmektedir. İmam Ali Rıza'nın doğum yılı tartışmalı olmakla hicrî 153 senesidir. Hal böyle olunca Marûf el-Kerhî'nin hicri ikinci asrın ikinci yarısında doğmuş olması kuvvetle muhtemeldir.

Doğduğu yıl ile ilgili herhangi bir rivayet bulunmamasına rağmen ölüm yılı hakkında farklı rivayetler bulunmaktadır. Rivayetlere göre Marûf el-Kerhî hicrî 200 (815-16) yahut 201 (816-17) yıllarında Bağdat'ta vefat etmiştir. Bununla birlikte bazı rivayetlerde 204 (819-20) tarihi de belirtilmektedir. Lakin *Tarihu'l-Bağdad* yazarı ölüm yılı olarak hicrî 200 yılını esas alır.⁴ İbnü'l-Cevzî de bu kanaattedir.⁵

¹ Abdurrahman bin Ali bin el-Cevzî, Menâkibu Mârûf el-Kerhî ve Ahbâruh, Daru'l-Kitabi el-Arabî, Beyrut 1975, s.57.

² Hatîb EL-BAĞDÂDÎ, Tarihu'l-bağdad ev Medineti's-selâm, Daru'l-kütübî'l-ilmiyye, Beyrut ts. 263.

³ Abdurrahman es-Sülemî, Tabakâtü's-süfiyye, Dar el-Kutubu'l-ilmiyye, Beyrut 2003, s. 80.

⁴ Tarihu'l-Bağdad, c.14, s. 275.

⁵ Menâkibu Mârûf, s. 180.

Gelen rivayetlerde ailesinin Hristiyan⁶ yahut bazı Sâbîî⁷ olduğunu söylenmektedir. Babasının adı Feyrûz yahut Feyrûzân'dır.⁸ Bir rivayete göre Ali'dir.⁹ Vâsıt'ın köylerinden olan Nehrebân adında bir beldeye mensuptur.¹⁰ Bazı kaynaklarda Feyrûz'un İmam Rıza'nın kapıcılığını yapan kölesi olduğu söylenmiştir.¹¹ Fakat bu durumun beyana ihtiyacı vardır. Zira çeşitli kaynaklarda Marûf için nitelenen bu vasfın babası için geçerli olması mümkün görülmemektedir. Yapılan araştırmalara göre İmam Ali Rıza ile Marûf el-Kerhî'nin yaşları birbirine yakındır. İmam Ali Rıza Medine'de, Marûf ise Bağdat'ta doğmuştur. Marûf'un babasının Medine'de henüz doğmamış birinin kölesi olması mümkün görülmemektedir.

Kaynaklarda Marûf ile birlikte Hristiyanlığı öğrenmeye giden kardeşi İsa'dan söz edilmektedir.¹² Aşağıda kardeşinden nakille Marûf'un nasıl Müslüman olduğu belirtilecektir. Bunun yanında annesinin de Hristiyan olduğu bilinmektedir. Marûf'un ders gördüğü Hristiyan müderris tarafından darp edilmesi sonucu kaçmasının ardından annesinin ve babasının Marûf'un gelmesi için dininden dahi dönebilecekleri belirtmektedir.¹³ Yeri geldikçe kardeşi İsa'nın oğlu Yakup'tan rivayetler beyan edilmektedir. Aynı zamanda şehrin valisi olan dayısından da bahsedilmektedir. Bu durum aile fertleri ile olan yakın münasebetini göstermektedir. Ebû'l-Hasan künyesi ise bir oğlunun olduğuna değil, babasının Marûf'u bu vasıfla nitelenmesini istemesi üzerinedir. Bir rivayette dünyadan evlenmeden ayrıldığını anlatır.¹⁴ Buradan evlenmediği anlaşılmaktadır.

Hristiyanlığı öğrenmek maksadıyla gittiği kilisede müderris teslisi işaret etmiş ve "Üçün üçüncüsü de!" diyerek ona ve orada bulunan diğer öğrencilere Hristiyan akidesini öğretmeye koyulmuştur. Marûf ise "Hayır! Bilakis O, Bir'dir!" diyerek müderrise karşı gelmiştir. Bunun üzerine müderris onu birçok kere darp etmiştir. Müderris, başka bir gün şiddetli bir şekilde onu dövünce Marûf ders verilen yerden kaçmıştır. Nereye gittiği hakkında ailesinin dahi haberi yoktur. Orada derse gidenlerden biri de kardeşi İsa'dır. Rivayetin birinci ağızdan nakli şu şekildedir:

⁶ Menâkibu Mârûf, s. 53; Tezkiratü'l-evliyâ s. 305; Ebu'l-Kâsım el-Kuşeyrî, er-Risaletü'l-Kuşeyri, Dâru's-ş-ş'a'b, Kahire 1989, s.49.

⁷ Tarihu'l-bağdad, s. 265; Reynold A. Nicholson, İslam Süfileri, çev. Kemal Işık ve diğerleri, Büyüyen Ay Yayınları, İstanbul 2014, s.50.

⁸ Abdurrahman CÂMÎ, Evliya menkıbeleri/ Nefahatü'l-üns, haz. Süleyman Uludağ, Mustafa Kara; tercüme ve şerh Lâmiî Çelebi; Marifet Yayınları İstanbul 1995, s.161.

⁹ Menâkibu Mârûf s. 47

¹⁰ Tarihu'l-bağdad s. 265.

¹¹ Nefehâtü'l-üns, s.161.

¹² Menâkibu Mârûf s.53.

¹³ Tazkiretü'l-evliyâ s. 305.

¹⁴ Tarihu'l-Bağdad s. 272.

“Maruf ile birlikte mektepte idik. Hristiyan’dık. “Öğretmen *baba* ve *oğul*dan bahsederek Hristiyanlığı öğretiyordu. Maruf ise öğretmeni “O Bir’dir. O Bir’dir” diyerek düzeltiyordu. Öğretmen bunun üzerine şiddetle Maruf’a vururdu. Hatta bir gün onu öyle şiddetli dövdü ki Maruf kaçıp gitti. Annesi ağlayarak şöyle derdi: “Şayet Allah oğlum Maruf’u bana geri gönderirse o hangi dinde olursa olsun onun dini üzere olacağım.” Maruf yıllar sonra annesine geri döndü. Annesi, “Oğulcuğum! Hangi din üzeresin?” diye sual etti. “Allah’ın dini, İslam üzereyim. Allah’tan başka ilah olmadığına ve Hz. Muhammed’in O’nun elçisi olduğuna şahitlik ederim” dedi. Böylece annem ile birlikte hepimiz Müslüman olduk.”¹⁵

Marûf nasıl Müslüman olmuştur? Buna kim ve ne vesile olmuştur? Marûf el-Kerhî’nin nasıl Müslüman olduğunu ilk yazan müellif Abdurrahman Süle-mî’dir. Sülemî *Tabakâtü’s-sûfiyye*’de Marûf’un İmam Ali Rıza’nın (153/771) elinden Müslüman olduğu beyan etmektedir.¹⁶ Bununla birlikte *er-Risaletü’l-Kuşeyri*,¹⁷ *Sıfatü’s-safva*¹⁸, *Siyerü A’lâmi’n-nübela*, *Tezkiretü’l-evliyâ*¹⁹, *Nefehâtü’l-üns*²⁰ gibi eserler bu doğrultuda Marûf el-Kerhî’nin nasıl ve hangi vesile ile Müslüman olduğunu anlatmışlardır. İlerleyen bölümlerde Marûf’un İmam Ali Rıza ile olan münasebeti, görüşme ihtimalleri ve etkileşimleri daha kapsamlı olarak ele alınacaktır.

Yukarıda zikrolunduğu üzere birçok tabakat kitabında Marûf’un İmam Ali Rıza’nın eliyle Müslüman olduğu belirtilmiştir. Bu görüşün sahih kabul edilmesi durumunda İslam’a girmesi ile birlikte ilk hocasının İmam Ali Rıza olması şüphe götürmez bir gerçektir.

Marûf el-Kerhî’nin ilmi silsilesi bazı kaynaklarda nakledilmiştir. Bu silsile üç koldan rivayet edilmektedir. Birincisi; Marûf, Davud et-Taî (165), Habîb el-Acemî (130) ve Hasan el-Basrî (110) şeklinde sıralanmaktadır. Bir diğer silsile ise Marûf, Ferkad es-Sabahî (131), Hasan el-Basrî (110) ve Enes bin Malik (93) şeklindedir.²¹ Üçüncü silsile ise Ali Rıza, Musa el-Kazım, Ca’fer es-Sadık, Muhammed el-Bakır, Ali Zeynelabid’in ve Hz. Hüseyin vasıtasıyla Hz. Ali’ye ulaşır. On iki imamdan yedisinin yer aldığı “silsiletü’z-zeheb” denilen bu silsileyi sadece Nakşibendîler kullanmış ve Ca’fer es-Sadık’tan sonra Kasım b. Muhammed b. Ebu Bekir ve Selman-ı Farisi vasıtasıyla Hz. Ebu Bekir’ e de ulaştırmışlardır.²²

¹⁵ Cemaleddin Ebu’l-Ferec İbnü’l-Cevzî, *Sıfatü’s-safva*, Dar Kütübü’l-Arabiyya, Beyrut 2012, s. 423; Menakıbu Maruf el-Kerhi s. 53.

¹⁶ *Tabakâtü’s-sufiyye*, s. 82; Menakıbu Maruf, s. 52.

¹⁷ *er-Risaletü’l-Kuşeyri*, s. 49.

¹⁸ *Sıfatü’s-safva*, s. 423.

¹⁹ *Tezkiretü’l-evliyâ* s. 305.

²⁰ *Nefehâtü’l-üns* s. 161.

²¹ Necdet Tosun, “Silsile”, *Dia*, c. 37, s. 207; İbn Nedim, *el-Fihrist*, Daru’l-ma’rife, Beyrut tarihsiz, s. 260.

²² Reşat Öngören, “Ma’rûf-i Kerhî”, *Dia*, 2003, cilt: 28, ss. 67-68.

Maruf, Davud et-Taî'nin sohbetine özen gösterip değer vermektedir. Davud'un telkinlerini hayatına uygulamaktadır. Bir rivayete göre Davud et-Taî'nin ashabından bir grup Marûf'u Allah'a yakınlaştıran lakin terk edilen ameller hususunda uyarmaktadır. Maruf el-Kerhî bu amellerin ne olduğunu sormuştur. Marûf'a cevaben "Rabbine itaat etmeye devam etmek, Müslümanlara hizmet ve onlara nasihatte bulunmaktır." demiştir.²³

Marûl el-Kerhî, İbn Semmâk'a ayrı bir önem atfetmektedir. Onunla karşılaşmasını şöyle anlatmaktadır: "Kûfe'nin Mârâ bölgesinde idim. Kendisine İbn Semmâk denilen, insanlara vaazda bulunan birine tesadüf ettim. Şöyle diyordu: "Herkim ki Allah'a külli olarak kendini sunarsa Allah da ona bilcümle (kendini) tanıtır ve her kim ki Allah'a kalbi ile yönelirse Allah da ona yönelir." Sözleri kalbime oturdu. Böylece Yüce Allah'a yöneldim ve üzerinde olduğum her şeyi terk ettim. Fakat bu durumdan efendim Ali Rıza'ya olan hizmetimi müstesna tuttum."²⁴ Marûf'un İbn Semmak'a yolda geçerken rastlamış ve ondan dinlediği sözü hayatı boyunca uyduğu bir düstur edinmiştir. Marûf el-Kerhî, İbn Semmâk ile ilmi müzakerelerde bulunmuş ve kendisinden hadis nakletmiştir.²⁵

Talebeleri arasında en çok öne çıkan Seri es-Sekatî olmuştur. Seri es-Sekatî'nin Maruf el-Kerhî'ye olan bağlılığı şu sözlerinden anlaşılmaktadır: "Ne öğrendi isem Marûf el-Kerhî ile olan buluşmam sayesinde öğrendim."²⁶ Cüneydî Bağdâdî, Seri es-Sekatî'den duymuş olduğu birçok rivayeti nakletmektedir. Bunların içinde Marûf el-Kerhî kanalı ile gelen rivayetlerin sayısı azımsanamayacak kadar çoktur. Bunlardan biri şöyledir: "Marûf el-Kerhî'den "Kim Allah'a karşı yüklenirse Allah onu yere çalar. Her kim ki Allah'ın (emrine) karşı münakaşada bulunursa Allah ona ket vurur ve kim Allah'a karşı tuzak kurarsa Allah onun tuzakını bozar. Kim Allah'a tevekkülde bulunursa Allah onu nimetlendirir. Kim ki Allah'a karşı tevazuda bulunursa Allah onu yüceltir." rivayetidir.²⁷

Hucvîrî *Keşfu'l-mahcub*'ta Serî için "Tasavvufta büyük bir konuma sahip, bütün ilimlerde âlim birdir" şeklinde bahsetmektedir.²⁸ Fakat bizim asıl üstünde durmak istediğimiz nokta Serî es-Sekatî'nin tasavvuf ilminin ana konusu olan haller ve makamlar hakkındaki nâmıdır. Ebu Abdurrahman es-Sülemî *Tabakâtü's-sufiyye*'sinde "Bağdat'ta tevhit lisanı ve hakikatlerin hallerinden ilk bahseden odur. İkinci tabakadan olan sûfileri o yetiştirmiştir" diyerek Serî es-Sekatî'nin önemini vurgulamaktadır.²⁹ Hucvîrî ise Serî'yi tanıtmaya devam eder-

²³ Er-Risale, s. 50.

²⁴ Er-Risale, s. 50.

²⁵ Menakibü Maruf, s. 69.

²⁶ Süleyman Ateş, Cüneydî Bağdâdî: Hayatı, Eserleri ve Mektupları, Yeni Ufuk Neşriyat ts., s.27.

²⁷ Menakibü Maruf, s. 119.

²⁸ Hucvîrî, *Keşfu'l-mahcub*, trc. Câbir Ufûr, el-Meclisü'l-a'la Lis-Sekafeti, Kahire 2007, c. I, s. 321.

²⁹ Ebu Abdurrahman es-Sülemî, *Tabakâtü's-sufiyye*, s. 52.

ken bu konuya şöyle temas eder: “Makamların tertibine ve hallerin beyanına ilk dalan kişi olmuştur. Iraklı şeyhlerin çoğu onun mürididir. Habib er-Raî’yi görmüş ve sohbetinde bulunmuştur. Marûf el-Kerhî’nin mürididir.” Hucvîrî, Serî es-Sekatî’nin şöyle dua ettiğini beyan eder: “Ey Allah’ım! Beni (aramıza girecek) hicabın gölgesiyle azaplandırma da ne ile azaplandırırsan azaplandır! Zira sana karşı hicaplanmadığım sürece azap ve belada seni zikretmem ve müşahade etmem kolay olur. Lakin senden hicaplanmışsam nimetin benim helakimi hicabının gölgesi ile izhar edecektir.”³⁰

Serî es-Sekati Aşk ve Maşuk’un hicaplanmasını, bunun ne kadar büyük bir azap olduğunu beyan etmektedir. Feridüddîn Attar’ın *Tezkiretü’l-evliyâ*’sında kendisinden “Bağdat’ta hakikatlerden ve tevditten ilk bahseden kişi” olduğunu zikreder.³¹ Serî es-Sekatî, Marûf el-Kerhî ve Cüneyd-i Bağdâdî’nin örnekleri şunu göstermektedir: Marûf’un yaşayıp dile getirmediği tasavvufî olguları Serî es-Sekatî kelimelerle ifade etmiştir. Cüneyd-i Bağdâdî ise bunları kaleme dökmüştür. Marûf el-Kerhî sünî tasavvuf geleneğinde merkezî bir noktada yer almaktadır. Özellikle Bağdat ekolünün kurucusu olma konumundadır. Zira bu ekolle anılan Cüneyd-i Bağdâdî’nin hocası Serî el-Sekati onun talebesidir. Sözü geçen geleneğin odak noktasında bulunmaktadır. Bağdat ehli Marûf el-Kerhî’nin manevî yönüne çok değer verilmiştir. Birçok kişi evine yahut bulunduğu mescide gelip kendisinden dua veya çeşitli isteklerde bulunmuşlardır. Vaazlarını dinleyip sohbetlerinde katılmıştır.³²

“Tasavvufun nedir?” sorusuna bine yakın cevap alınmıştır. Fakat bunlardan çok azı söylendiği günden bu güne geçerliliğini korumuştur. Sözeliliği tanımın “efradını câmi, ağıyarını mani” olması gereklidir. Marûf el-Kerhî böyle bir tanım da bulunmuştur. Tasavvufu “Hakikatleri almak, ince şeyleri dile getirmek, halkın elinde ve avucundaki şeylere bel bağlamamak” şeklinde tanımlamıştır.³³ Bununla birlikte ilahî aşktan ilk bahseden kişi olduğu nakledilmiştir.³⁴

Marûf el-Kerhî döneminin ötesinde bir züht anlayışına sahiptir. Onun dönemindeki züht anlayışına karşı farklı bir tutum sergilemiştir. Bu durum Marûf’un nakledilen rivayetlerde yer yer eleştirilmesinden anlaşılmaktadır. Sözelimi Marûf el-Kerhî’nin yeğeni şöyle bir ifadede bulunmaktadır: “Ey Dayım! Seni, davette bulunan herkese icabet ederken görüyorum.” demiş Marûf ise “Oğulcuğum! Dayın, buyur edildiği yere buyuran bir misafirdir” diyerek durumu izah etmektedir. Benzer bir rivayet de Muhammed bin Mervan’dan gelmektedir.³⁵ Burada

³⁰ Keşfu’l-mahcûb, s. 322.

³¹ Tezkiretü’l-evliyâ, s. 310.

³² Menâkibü Marûf, ss. 156-157, Tarihu’l-Bağdad, 269.

³³ Tezkiretü’l-evliyâ s. 307.

³⁴ Reşat Öngören, “Marûf el-Kerhî”, Dia. ss. 67-68.

³⁵ Menâkibü Marûf, s. 93.

yeğeni Marûf'un her davete icabet etmesinden memnun görünmemektedir. Zira ona göre bu durum, züht anlayışına aykırı görülmektedir. Fakat Marûf misafirin seçme hakkının olmadığı kanısındadır.

Abdülcabbar bin Abdullah'dan daha detaylı ve kapsamlı bir rivayet gelmektedir. Abdülcabbar şöyle söylemektedir: "Marûf el-Kerhî'yi ihvanından biri düğün yemeğine davet etti. Önünde bazı seyyahlar vardı. Marûf elini (yemeğe) uzatınca seyyahlardan biri bu renkli (yiyecekleri) görünce hoşlaşmadı ve "Ey Ebu Mahfûz! Burada ne olduğunu görmüyor musun?" dedi. Marûf el-Kerhî "Onlara satın almalarını sen emretmedin!" dedi. Bu sefer tatlıyı görünce "Suphanallah! Ey Ebu Mahfûz! Burada ne olduğunu görmüyor musun?" deyince Marûf el-Kerhî "Onlara tatlıyı yapmalarını sen emretmedin!" diyerek cevap verdi. Daha sonra tatlı çeşitlerini gördü ve "Burada ne olduğunu görmüyor musun?" dedi. Marûf "Bana amma da çok yüklendin! Ben yönetilen/tebiri elinden alınmış bir kulum. Yedirildiğim şeyden yer, buyur edildiğim yere buyururum" demiştir³⁶.

Marûf zühdü dünya ve alayıkından vazgeçmek şeklinde değerlendirmektedir. Bu konu hakkında Muâfâ bin İmrân'dan gelen rivayet şöyledir: "Dünya dört şeydir: Mal, konuşmak, uyumak ve yemek. Mal azgınlaştırır, konuşmak oylar, uyku unutturur ve yemek (kalbi) kasvetleştirir."³⁷ Tasavvfi düşüncede *killetü't-taam*, *killetü'l-kelam* ve *killetü'l-menak* şeklinde sistemleşecek olan riyazet yönetiminin ilk nüvelerini Marûf'un söylemlerinde bulmak mümkündür.

Görüldüğü üzere Marûf el-Kerhî'nin nezdinde dünya hayatı ve içindekiler değersiz, aldatici, asıl gayeyi unutturan, kalbi katılaştıran ve erkene alınmış bir ceza olarak değerlendirilmektedir. Kendisini tebbiri elinden alınmış bir kul olarak addetmesi tevekkül anlayışını ortaya koymaktadır. Marûf, iradesini Rabbi-ne teslim etmiş bir kuldur. Yedirilirse yer, içirilirse içer, buyur edilirse buyurur. Çalıştığına dair bir rivayete rast gelinmemiştir. Marûf el-Kerhî, şuanda Kerh'te Dicle kenarında, Hadra'l-Yâs mevkiinde bulunan bir mescitte uyuduğu, orada namaz kıldığı, orada temizlendiği ve orada vaktini geçirirdiği rivayet edilmiştir.³⁸ Kendisini bulmak isteyenlerin ilk vardıkları yer bu mescittir. Günümüzde Kerh'te bulunan Marûf el-Kerhî türbesi olarak bilinen mescit bu mescit değildir. Bugün bilinen mescit ise İbn Sâî el-Bağdâdî'nin zamanından kalan mescittir.³⁹

Huvûrî *Keşfu'l-mahcûb*'da Marûf el-Kerhî'yi şeyhlerin ve seyyitlerin önde gelenlerinden olduğunu belirttikten sonra Marûf'u fütüvvet ile bilinen; vera' ve inabetle zikredilen biri olarak tanıtmaktadır. Huvûrî, Marûf'tan şöyle bir rivayette

³⁶ Hilye, s. 407

³⁷ Menâkıbü Maruf, s.115.

³⁸ Menâkıbü Maruf, s.156.

³⁹ Mescit ile ilgili bilgiler Menakibü Maruf s.156'da eseri tahkik eden Dr. Abdullah el-Cebbûrî'nin altıncı dipnotundan alınmıştır.

bulunur: “Fütüvvetin alameti üç şeydir: İhtilafsız vefa, iyilik görmeden övmek ve istenmeden vermek.”⁴⁰

Hucvûrî ardından bu sıfatları açıklamaya koyulur. İhtilafsız vefa; kulun kul-luğunda nefesine (Allah’a karşı) muhalefet etmeyi ve günah işlemesini haram kıl-masıdır. İyilik görmeden övmek; bir kişinin başkasından ihsan görmese dahi onu övmesidir. İstenmeden vermek ise kişinin infakta bulunmasını darlık yahut ge-nişlik anında ayırt etmeksizin gerçekleştirmesidir. Kişinin halini görünce ondan istememesidir. Bu nevi sayılanlar halktan halka olması kabilindendir. İnsanlar arasındaki muamele söz konusu olunca böyledir.⁴¹

Bu sıfatların hepsinin bizatihi insanlarda bulunması mümkün değildir ve in-sanlardan soyutlanmıştır. Zira bu sıfatlar Yüce Allah’ın vasıfları ve fiilleridir. Mu-halefet etmeksizin vefada bulunması şu şekilde anlaşılır: Yüce Allah’a itaat eden sevgili kulları ile O’na muhalefet edenler arasına fark koymadan her iki sınıfa da ihsanda bulunmasıdır. Kişi Allah’a dua eder ve bununla birlikte günah işler. Lakin Allah yine de kişinin dilediğini ona verir.

İyilik görmeden övmek özelliğini Hucvûrî Allah’ta şu şekilde işlemektedir: Allah kulun ibadetine ihtiyaç duymasa dahi kulunu yapmış olduğu az bir fiille övmektedir. İstenmeden vermek hususunu şöyle anlatmaktadır. “Yüce Allah her bir kulunun halini bilip, istemeseler dahi maksatlarını tahakkuk ettirir.” Kişi bu üç özelliği kabiliyeti oranında yapar ve halka bu sıfatlarla muamelede bulunur-sa *fütüvvet ehli* olarak isimlendirilir.⁴² *Fütüvvet* kavramına bu denli önem veren Hucvûrî’nin bu kavramı Marûf el-Kerhî’nin üzerinden açıklaması dikkatleri celp etmektedir. Nitekim İbn Kayyum el-Cevzî *Medâriku’s-salikîn* adlı eserinde bu ko-nuya ilk temas eden kişinin İmam Cafer es-Sâdık olduğunu kaydetmektedir. Kav-ramın ondan İmam Ali Rıza’ya, Ali Rıza’dan da Marûf el-Kerhî’ye geçmiş olması muhtemeldir.

Marûf el-Kerhî; Tanrı, insan ve diğer canlılarla olan muamelesini gizli tutmak-tadır. Attar’ın *Tezkiretü’l-evliyâ*’sında naklettiği rivayet bunun bir göstergesidir. Marûf el-Kerhî’nin şehrin valisi olan bir dayısı bir gün metruk bir yerden geçerken Marûf’un yanında bulunan köpekle aynı kaptan yemek yediğini görmüştür. Marûf bir lokmayı kendi yemekte diğerini köpeğe vermektedir. Dayısı “Köpekle aynı kaptan yediğinden dolayı utanmıyor musun?” diye sorunca Marûf “Utandığ-ım için ekmeği ona veriyorum” demiştir. Bunu üzerine bir kuşun Marûf’un eline konup utandığından dolayı yüzünü örttüğü nakledilir.⁴³

⁴⁰ Ali b. Osman Hucvirî, *Keşfu’l-mahcûb*: Hakikat Bilgisi, Çev. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergâh Yay., 2016. s. 179.

⁴¹ Hakikat Bilgisi, s.s. 179-180.

⁴² *Keşfu’l-mahcûb*, s.326.

⁴³ Feridüddin Attar, *Evliyalar Tezkiresi/Tezkiretü’l-evliyâ*, çev. Süleyman Uludağ, Kabcacı Yayınları, İstanbul 2012, ss.306-307.

Mevlana Celseddin-i Rumi *Meşnevi*'de Marûf'un büyüklüğünü İmam Ali Rızâ'ya köle olmasına bağlamış ve şöyle demiştir: "Marûf Hz. Peygamber'in haremine bekçi oldu da aşk halifesi kesildi, nefesleri Tanrı nefesi oldu."⁴⁴ Kendisine aşktan/muhabbetten sorulunca; aşkın ancak Allah'ın lütfu olduğunu, kazanılan bir şey olmadığını⁴⁵ söylemesi tasavvuf düşüncesi üzerinde ciddi etki yapmıştır. Bu tanımı tasavvuf ilminin temel kavramlarından olan *hallerin* tanımına benzerlik göstermektedir. Nitekim haller de kesbî değil vehbîdir. Kişi kendi çabası ile elde edemez ancak Allah'ın lütfu ile kazanılır.

Maruf el-Kerhî'nin öne çıkan başka bir özelliği Allah'tan şiddetle korkmasıdır. Zira ezan okuduğu bir gün "*Eşhedü en lâ ilâhe illallah*" deyince sakallarının ve zülüflerinin bir ekin misali dikeliverdiğini rivayet edilmiştir. Kendini ziyarete gelen bir gruba okumuş olduğu dualar da manidardır. Onlar için ahirette Daru'l-Selam/cennet ile dünyada ise hüznlerle nimetlenmeleri şeklinde dua etmiştir. Ardından ezan okumaya başlamış. Okurken kaşları, sakalı dikelmış, yerinde duraksamış bitiremeyecek bir hale gelmiş. Okuduğu ezanı zorluklarla tamamlamıştır.⁴⁶ Rivayeti nakleden kişi Marûf el-Kerhî'nin bakışını çevirip neredeyse düşeceğini belirtmektedir.

Allah'tan ziyadesiyle korkması beraberinde hüznün ve gözyaşı getirmiştir. Nitekim Abdullah bin Meymun'dan gelen rivayet şöyledir: "Marûf el-Kerhî kendine vurup "Ey nefis! Daha ne kadar ağlayacaksın? İhlaslı ol ve kurtul!"⁴⁷ Başka rivayetlerde de yine nefisini kınayıp "Daha ne kadar pişman olup ağlayacaksın!" şeklinde bilgiler verilmektedir.⁴⁸

Maûf el-Kerhî'nin âbitliği yaşadığı dönemde meşhur olan bir olgudur. Mescidi kendine ev edinmiş, oradan çıkmaz ve daima namaz ve zikir ile meşgul olmuştur. Kardeşi İsa'dan gelen bir rivayet ibadet anlayışı gösterir niteliktedir. Rivayet şöyledir: "Bir adam ölüm döşeğinde Marûf'un huzuruna geldi. "Bana nasıl oruç tuttuğunu bildir" dedi. Marûf "Hz. Peygamber'in tuttuğu oruç nasıl ise öyle devam eden bir oruçtur" dedi. Adam aynı soruyu bir daha sorunca "Bana gelince ben, her zaman (savm-ı dehr) oruçluyumdur. Şayet bir yemeğe davet edilsem yerim ve oruçlu olduğumu söylemem." demiştir.⁴⁹ Dehrî orucun yanında dehrî zikir halinde olduğu da rivayet edilmiştir.⁵⁰

⁴⁴ Reşat Öngören, "Marûf el-Kerhî", Dia, ss. 67-68.

⁴⁵ Tezkiretü'l-evliyâ s. 309.

⁴⁶ Menâkibü Maruf, s. 107.

⁴⁷ Menâkibü Maruf, s.109.

⁴⁸ Menâkibü Maruf, s. 110

⁴⁹ Menâkibü Maruf, s.111.

⁵⁰ Marûf el-Kerhî'nin bıyıklarını alan bir hacamatçı sürekli zikirle meşgul olan Marûf'a "Sen zikrederken bıyıklarını alamam!" demiştir. Marûf ise zikre devam ederken "Sen kendi işini yapıyorsun ben de kendi işimi yapıyorum." demiştir. Menâkibü Maruf, s.112.

Marûf el-Kerhî'nin ve ailesinin başka bir dinden olduğu ve sonradan Müslüman oldukları bilinen bir gerçektir. Ailesinin Sâbiî olduğunu belirten kaynaklar mevcuttur.⁵¹ Bununla birlikte çoğunluk Hristiyanlık dininden İslam'a geçtiklerini söylemektedir.⁵² Bir kısım kaynaklar ise sadece sonradan Müslüman olduklarını bildirmektedir.⁵³ Lakin yukarıdaki bölümlerde de belirttiğimiz üzere Marûf'un nasıl Müslüman olduğu ile ilgili tafsilatlı açıklamalar Hristiyanlıktan İslam'a geçtiği üzeredir. Hal böyle olunca Hristiyanlıktan İslam'a geçtiğini rivayet eden metinlerin rüçhaniyeti öne çıkmaktadır. Bu durumda Marûf el-Kerhî'nin tasavvufî yönünün İslamiyet dışında başka bir kaynaktan mülhem olduğu söz konusu olmuştur. Zira kendisi tasavvuf ilminin kilit isimlerinden biridir. Böyle bir iddianın müspet sonuçlanması özellikle oryantalistlerin arzu ettikleri bir durumdur.

Özelde tasavvuf ilminin genelde İslam dininin farklı kaynaklardan türediğini iddia eden birçok yazar ve çalışma bulunmaktadır.⁵⁴ Biz böylesi iddialara muhatap olan tasavvuf ilmi üzerinde duracağız. Bu düşüncenin temelinde önyargıların ve bir takım hamasetlerin olduğu vakidir. Zira bu ve benzeri çalışmaların temelinde indikçe sonucu belli olan bir takım mülahazaların metinlere söylettirilmek istendiği görülmektedir. Bu eserlerde, tarihi süreç göz ardı edilmiş, gerekli irtibatlar kurulmamış ve bazı spekülasyonlar etrafında şekillenmiş iddialar bulunmaktadır.⁵⁵

Renold Alleyne Nicholson (1868-1945) bu tavrın tebellür ettiği isimlerden biridir. *The Mystics Of Islam* (İslam Sûfîleri) adlı eserinde yirmi üç yıllık birikimi ışığında bu konuya değineceğini açıklar.⁵⁶ Ardından tasavvufun ilminin ne kadar karmaşık olduğunu ve menşeyinin bulunmasının ne kadar zor olduğunu dile

⁵¹ Tarihu'l-bağdad s. 265; Reynold A. Nicholson, İslam Sûfîleri, çev. Kemal Işık ve diğerleri, Büyüyen Ay Yayınları, İstanbul 2014, s.50.

⁵² Menâkibu Mârûf, s. 53; Tezkiratü'l-evliyâ, s. 305; er-Risâletü'l-kuşeyriyye, s.49.

⁵³ Nefahâtü'l-üns, s. 161; Tabakâtü's-sûfiyye, s. 82.

⁵⁴ Arthur C. Gobineau (1816-1882), Ernest Renan (1823-1892), Edward H. Palmer (1840-1882), Friedrich Delitzsch (1850-1922) ve Max Horten (1874-1945) İran tesirinde; Alfred von Kremer (1828-1889), Ignâc Goldziher (1850-1921), Max Horten (1874-1945), Richard Hartmann (1881-1965) ve Robert C. Zaehner (1913-1974) Hint tesirinde; Adalbert Merx (1838-1909), Arent Jan Wensinck (1882-1939), Margaret Smith (1884-1970) ve Tor Andrae (1885-1947) Yahudi-Hristiyanlık tesirinde ve Edward H. Whinfield (1836-1922) ve Reynold A. Nicholson ise tasavvuf ilminin Neo-Platonizm tesirinde kaldığını belirtirler. Detaylı bilgi için bkz. Hikmet Yaman, İsmi Olmayan Bir Hakikatten Hakikati Olmayan Bir İsme Varan Yolculuk: Oryantalist Çalışmalarda Tasavvufun Menşeyine Dair Tartışmalar Üzerine Bir Değerlendirme, Akademiar: Akademik İslam Araştırmaları Dergisi, 2016, Sayı: 1, s. 15-48.

⁵⁵ Hikmet Yaman, İsmi Olmayan Bir Hakikatten Hakikati Olmayan Bir İsme Varan Yolculuk: Oryantalist Çalışmalarda Tasavvufun Menşeyine Dair Tartışmalar Üzerine Bir Değerlendirme, Akademiar: Akademik İslam Araştırmaları Dergisi, 2016, Sayı: 1, s. 46.

⁵⁶ Reynold A. Nicholson, İslam Sûfîleri, s.37.

getirir.⁵⁷ Onun düşünce yapısında tasavvufun her bir meselesi başka kültür ve dinlerden toplanmıştır. Sözelimi Hristiyanlık, Neoplatonizm, Gnostizm ve Budizm'den mülhem farklı din ve kültürlerden kotarılmış bir oluşumdur.⁵⁸

Pekiye durumun iddia edildiği gibi olma ihtimali var mıdır? Sözelimi Marûf el-Kerhî Müslüman olmasıyla birlikte eski dininden bakiye düşüncelerle birtakım *yeni* fikirler ihdas etmiş midir? Marûf el-Kerhî'ye ait bir eserin bulunmamasından dolayı bu soruların cevabını tabakat, menakıp ve tarihî şahsiyetlerin anlatıldığı eserde aramak icap etmektedir. Bu eserlerde kendisi hakkındaki bilgilere kısaca değinilip nakil yolu ile ondan gelen sözlere yer verilmektedir. Ancak Marûf'un bu eserlerde geçen sözlerinden yola çıkılarak bu iddia tartışılabilir. Bu iddianın tashih edilmesinin bir diğer yöntemi de Marûf el-Kerhî'nin seleflerine ve onların ifadelerine bakmak olacaktır. Bu meyanda başta Seri es-Sekatî olmak üzere Cüneyd-i Bağdâdî ve Bağdat ekolünün tavrı bu sorulara cevap niteliğinde olacaktır.

Cüneyd-i Bağdâdî'nin "Hz. Peygamber'e tabi olunan yollar dışındaki bütün yollar kapalıdır. Herkim ki Kur'an-ı Kerim'i ezberlemez ve hadis-i şerifleri yazmazsa kendisine bu ilimde (tasavvuf) tabi olunmaz. Zira bizim ilmimiz ve mezhebimiz Kitap ve Sünnet ile sınırlandırılmıştır" sözü bunu göstermektedir.⁵⁹ Cüneyd'in bu tavrı gerek Nicholson'un gerekse onun gibi düşünen oryantalist düşünürlerinin tezini çürütmektedir. Zira görüldüğü üzere Cüneyd herhangi bir dış müdahaleyi kesinlikle kabul etmemiştir. Bunun yanında nakledilen sözü ile böylesi bir ihtimali dahi naksetmektedir.

Louis Massignon ise detaylı ve derin incelemelerinin ardından tasavvuf ilminin menşeyinin dış kaynaklı olmadığını ve İslam'ın kendi dinamizminden sadır olduğunu vurgulamaktadır.⁶⁰ Tasavvuf ilminin İslam'ın züht anlayışının bir devamı olduğu kanaatindedir.⁶¹ Tarafsız bir ilmi çalışma yapması açısından diğer oryantalistlerden ayrıışan Massignon, daha detaylı ve kapsamlı çalışmalarda bulunmuştur. Çalışmalarının odak noktası Hallâc-ı Mansûr üzerine olmuştur. Onun *Kitâbü't-tavâsin* adlı eserini neşretmiş,⁶² akabinde Hallâc'ın biyografisini yayınlamıştır.⁶³

⁵⁷ Reynold A. Nicholson, İslam Sûfileri s. 45.

⁵⁸ Reynold A. Nicholson, İslam Sûfileri s. 45-62.

⁵⁹ Numan bin Muhammed el-Âlûsî, Cilâu'l-ayneyn fi Muhakemetü'l-ahmedeyn, Matbaatü'l-medenî, Kahire 1981, c. I, s.120.

⁶⁰ Hikmet Yaman, İsmi Olmayan Bir Hakikatten Hakikati Olmayan Bir İsme Varan Yolculuk: Oryantalist Çalışmalarda Tasavvufun Menşeyine Dair Tartışmalar Üzerine Bir Değerlendirme, Akademik İslam Araştırmaları Dergisi, 2016, Sayı: 1, s. 39.

⁶¹ Yaman, s. 38.

⁶² Ebû'l-Mugis Hüseyin b. Mansur el-Beyzavi Hallac-i Mansur, Kitabu't-Tavasın, , thk. Louis Massignon, Paul Geuthner Yayınevi, Paris 1913.

⁶³ Luis Massignon, Paul Kraus, Ahbarü'l-Hallac, Paris 1957, Philosophique Yayınevi.

Massignon, Hallac-ı Mansûr'un eserlerinde geçen zikir, tevhid, üns, kabz, bast gibi temel kavramları incelemektedir.⁶⁴ Kendinden önceki oryantalistlerde görüldüğü gibi kendisi de bu kavramlara kaynak arama girişinde bulunmaktadır. Tasavvuf ilminin yerli unsurlardan istifade etmesinin yanında asıl kaynağının Kur'an-ı Kerim ve Sünnet olduğunu vurgulamaktadır.⁶⁵ Massignon'un öne sürmüş olduğu paradigması kendisinden yaklaşık bin sene önce yaşamış olan Cüneyd-i Bağdâdî'nin sözlerini desteklemektedir.

Marûf, Babû'd-deyr denilen bir mezarlığa defnedilmiştir. Kabri o bölgede bilinir, şifa niyetine ziyaret edilir⁶⁶ ve tecrübe edilmiş bir ilaç olduğu söylenir.⁶⁷ *Tezkiretü'l-evliyâ*'da zikredildiğine göre Marûf son derece güzel bir ahlaka sahiptir ve bunun neticesi olarak bölgedeki diğer din mensupları da onu kendilerinden addetmektedirler. Sözgelisi Hristiyan, Yahudi ve Müslümanlar tarafından cenaze-si kaldırılmak istenmiştir. Lakin "Benim cenazemi kim kaldırırsa o zümredeyim" diyen Marûf'un cenazesi Müslümanlar tarafından kaldırılmıştır.⁶⁸

Ölüm yatağındayken kendisinden vasiyeti talep edildiğinde şöyle söylemiştir: " Öldüğüm zaman şu gömleğimi sadaka olarak veriniz. Zira Dünyaya çıplak geldiğim gibi dünyadan çıplak gitmek istiyorum." Marûf el-Kerhî'nin zâhidâne yaşantısı bir kere daha kendini göstermektedir.

3. Tasavvuf ve Teşeyyü' Arasında Bir Sûfi: Marûf el-Kerhî

Abbasî hanedanının kurulma tarihi miladî 750, hicri 132'dir. Yukarıda belirttiğimiz gibi Marûf el-Kerhî'nin doğduğunu hicrî ikinci yüzyılın ikinci yarısına denk gelmektedir. Bu durum Marûf'un yaşamış olduğu sosyal hayatın Abbasîler dönemindeki gündemden uzak olmadığını göstermektedir. Zira dönemin siyasal otoritesi ve aktörü Abbasîler Devleti olmuştur.

Emeviler döneminin son yıllarında Alioğulları ve Abbasîler yönetime karşı ihtilal girişimlerinde bulunmuşlardır. Uzun yıllar devam eden bu mücadele nihate ermiş ve 14 Rebiulevvel 132/31 Ekim 749'da Kufe'deki büyük mescitte Ebu'l-Abbas yeni kurulan devletin yeni halifesi olarak biat almıştır. Devletin kuruluşunun ilk zamanlarında olası bir Alioğulları isyanını engellemeye çalışmıştır. Bu doğrultuda sözü geçenleri saraya davet etmiş, onlara yumuşak ve sıcak davranmış ve bir kısmına maaş bağlamıştır.⁶⁹ Ebu'l-Abbas bunun ardından kardeşi Mansur'u kendisinden sonra halifelığa geçecek I. veliaht, diğer kardeşinin oğlu İsa b. Musa'yı da 2. veliaht olarak tayin etmiştir. Mansur'la birlikte de bu gelenek

⁶⁴ Yaman, s. 38.

⁶⁵ Yaman, s. 39.

⁶⁶ *Tarihu'l-Bağdad*, 275.

⁶⁷ *Tabakâtü's-sûfiyye*, s. 81.

⁶⁸ *Tezkiretü'l-evliyâ*, s. 309.

⁶⁹ Büyükkara, s.51.

devam edecektir. Bu durum Alioğullarının hilafetten uzaklaştırılmalarına işaret etmektedir.⁷⁰ Olayların akabinde farklı coğrafyalarda birçok isyan ve ayaklanma girişimleri olmuştur.

Hicrî 158 yılında Cafer Mansûr vefat etmiş ve yerine oğlu Muhammed bin Mansûr halife olmuştur. Mehdî olarak bilinip lakaplanmıştır. Alioğullarına karşı hilafetin ilk yıllarında müsamahalı bir tavır tutunmuştur. Fakat ilerleyen yıllarda bu müsamahanın karşılığını almadığını ve ilerde oluşabilecek bir tehdidi düşünmüş olmalı ki hilafetin son dört yılında bu tutumu tersine inkılap etmiştir.

Halife Mehdî hicri 169 yılında vefat edince yerine oğlu Musa el-Hadî geçmiştir. Hâdî babasının bıraktığı yerden devam etmiş, daha da öteye giderek Ehl-i Beyt'e tahsis edilen maaşları kesmiş ve onlara karşı sert tavırlarda bulunmuştur. Ehl-i Beyt'in şiddetli bir baskı altında tutulmuş olduğu bu dönem halife Hâdî'nin hicri 170 yılında beklenmedik ani ölümü ile sona ermiştir.

İmam Musa Kâzım öldüğünde en büyük oğlu İmam Ali Rıza Medine'de bulunmaktadır.⁷¹ Doğum yeri Medine'dir ve doğum tarihi olarak hicri 148, 151, 153 yahut 158 yılları esas alınmıştır. 153 yılı nispeten daha çok öne çıkmaktadır.⁷² Bunun üzerine Şia cemaatinin ekseriyeti İmam Rızâ'ya tabi olmuşlardır.⁷³ İmam Ali Rıza'nın neden imamete seçildiği ile ilgili birçok rivayet vardır.

Peki bu olaylar yaşanırken Marûf tepki göstermiş midir? Emîn ve Me'mun arasındaki fitne savaşa dönüşeceği sırada Maruf'un yanında bulunanlardan biri bu konudaki görüşünü sorunca "Bu şerli görünen topluluğun içinde bizden daha hayırlıları olabilir." diyerek Firavun'un eşinin de kötüler arasında olduğunu lakin Allah'tan onlardan kurtulmak istediğine dair ayeti okur. Ardından savaşa giden bu topluluğa "Allah'ım onları koru ve dost edin." diyerek dua eder. Neden ettiğini soranlara "Ey kardeşim! Şayet Allah onları korursa günah işlemekten uzak dururlar." diyerek iyi niyetini ortaya koyar.⁷⁴

Gündemin bir diğer konusu da Halk'ul-Kur'an olarak bilinen Kur'an-ı Kerim'in yaratılmış olup olmaması tartışmasıdır. Bu tartışma Me'mun'dan önce bireysellikten ve tarafsızlıktan yana olan devlet siyaseti halife Me'mun döneminde Kur'an-ı Kerim'in yaratılmış olduğunu devletin resmi ideolojisi haline getirmektedir. Bu konu Marûf el-Kerhî'nin de gündemini meşgul etmektedir. Kendisine bu konuyla ilgili Marûf el-Kerhî'nin yeğeni Yakup'tan gelen bir rivayet vardır:

⁷⁰ Nahide Bozkur, Alioğullarının Siyasal İktidar istencinde Abbasiler Dönemi İlk Mücadelesi: Muhammed en-Nefsu'z-Zekiyye'nin İsyanı, Dini Araştırmalar, Mayıs-Ağustos 2002, C. 5, s. 13, s. 108; Büyükkara s.51.

⁷¹ Büyükkara s. 194.

⁷² A. Saim Kılavuz, "Ali er-Rıza", Dia, 1989, c. 2, s. 436.

⁷³ Büyükkara, s. 234-235.

⁷⁴ Menakıbı Maruf, s.140; Hilye, c. VIII, s. 409.

“Amcam Marûf’un “Allah’ın kelâmı Kur’an-ı Kerim gayrı mahlûktur.” dediğini duydum.”⁷⁵

Me’mun’un hilafetine kadar bireysel düzeyde tartışma konusu edilen Halku’l-Kur’an sorunu, Halife tarafından resimiyete dönüştürülerek, bu ilkeye inanca devletin resmi politikası haline getirilmiştir. Kur’an-ı Kerim’in yaratılmış olduğu ve Hz. Ali’nin bütün insanlardan faziletli olduğu görüşüyle birlikte 212/827 yılında ilan edilmiştir.⁷⁶ Me’mun’un buradaki amacı İmam Ali Rıza’yı halife tayin ederek hilafetin gücünü korumaktır. Zira böyle yaparak hem o dönemde revaçta olan fikri akımların hem de Alioğulları başta olmak üzere Ehl-i Beyt’e destek veren Zeydîler gibi tüm ahalinin gücünü arkasına alacaktır.

Me’mun, İmam Ali Rıza’yı veliaht olarak atamaya karar vermiştir. Böylece hilafetini meşrulaştırıp kuvvetlendirecektir. Bu kararını Ali Rıza’ya Merv’den Medine’ye göndermiş olduğu bir mektupla bildirmektedir.⁷⁷ Me’mun’un ısrarlı tekliflerini kabul eden Ali Rıza h. 201 yılınca yolculuğa çıkmıştır.⁷⁸ İmam Ali Rıza’nın yolculuğu boyunca Kufe ve Bağdat’a uğrama olasılığını değerlendiren Mehmet Ali Büyükkara bu konuda iki rivayetin olduğunu beyan etmektedir. Bunlardan ilkinde İmam Ali Rıza’nın Kufe’nin güney-batısında bulunan Kadisiyye bölgesine uğramasından bahsetmektedir. Burada farklı Şii kişi ve gruplarla görüşüğünü kaydetmektedir. Diğer bir görüşü ise Ahmet el-Bezantî’den nakletmektedir. Ona göre İmam Ali Rıza Kufe’ye hiç uğramadan Basra’ya geçmiştir. Bu yol güzergâhını da Me’mun’un belirlediğini beyan etmektedir. Büyükkara, Râvendî’den gelen rivayetlerin de bu görüşü desteklediğini beyan etmektedir.⁷⁹

Büyükkara’nın konuyu analizinden yola çıkmak İmam Ali Rıza ile Marûf el-Kerhî’nin görüşme imkanını neredeyse sıfıra indirmektedir. Zira bu noktada yazarın ele aldığı tarihi ve siyasi olgular İmam Ali Rızâ’nın ne Kufe’ye ne de Bağdat’a girdiğini göstermektedir. Marûf’un ölümünün genel kabulünün hicri 200 olarak ele alınması ve bulunduğu mescitte ibadet halindeyken ölmesi⁸⁰ Büyükkara’nın çıkarımını doğrular mahiyettedir. *Menakibü Marufel-Kerhî* yazarı Ali bin el-Cevzî Marûf’un nasıl öldüğünü beyan ederken şöyle söylemektedir: “Abdurrahman es-Sülemî, Marûf el-Kerhî’nin İmam Ali Rıza’yı perdelediğini ve kalabalığın Marûf’un kaburgasını kırdığını ve Marûf’un öldüğünü hikaye etmektedir. Bunun bir aslı yoktur. Zira Marûf münferit olarak mescidinin köşesinde ibadette

⁷⁵ Menakibü Maruf, s.56.

⁷⁶ Osman AYDINLI, “Kur’an’ın Yaratılmışlığı” Meselesi ve Mu’tezile’nin Tarihi Seyrindeki Yeri (I), Dini Araştırmalar, Ocak-Nisan 2001, c. 3, sayı 9, s.59; Kâmil Mustafa eş-Şeybî, es-Sıla beyne’t-Ta-savvufi ve’t-Teşeyy’, Beyrut 1982, c. I, s. 241.

⁷⁷ Mektup metninin Türkçesi için bkz. Büyükkara, s. 269-297.

⁷⁸ Büyükkara, s. 299.

⁷⁹ Büyükkara, s.298-299.

⁸⁰ Menakibü Maruf, s. 183.

iştigal etmektedir.” Ve hocasından “Bu hikâye doğru değildir. Nakil ehline bilinmemektedir”⁸¹ şeklinde bir nakilde bulunmaktadır.

Gerek İbn el-Cevzî’nin gerekse Büyükkara’nın beyan ettikleri gibi İmam Rıza ile Marûf el-Kerhi arasında son dönemde bir karşılaşma söz konusu değil midir? Abdurrahman es-Sülemî’den başlayıp devam edegelen bu nakil geleneğinin İbn el-Cevzî’ye kadar tahkik edilmemiş olması söz konusu olabilir mi?

Bu soruyu daha da genişletmek mümkündür. Marûf el-Kerhî’nin son nefesini İmam Rıza’nın dergahında ve İmam Rıza’yı görmeye gelen kalabalık bir topluluk sebebiyle vermemiş olduğu kabul edilse dahi yaşadıkları süre zarfında görüşmelerini mümkün müdür?

Marûf ile İmam Rızâ’nın görüşmediğini savunanlar çoğunlukla İbn Teymiyye’nin *Minhâcû’s-Sünne*’sini delil getirmektedirler. Bu görüşmenin hasıl olup, olmadığını bir de İbn Teymiyye perspektifinden görelim. *Minhâcû’s-Sünne*’nin dördüncü cildinde şöyle der: “Bazı insanların “Marûf İmam Rızâ’nın azatlı kölesidir”, “İmam Rızâ’nın eliyle Müslüman oldu” ve “(Tasavvufî) silsile kendisine muttasıldır.” diye zikrettikleri şeylerin hepsi bu durumu bilenlerin ittifakıyla yalandır.”⁸²

Görüldüğü üzere İbn Teymiyye bu bölümde herhangi sınırlandırma yahut delillendirme getirmeksizin *ehline yalan olduğunun bilindiğini* söylemektedir. Lakin ittifakta olanlar kimlerdir, delilleri nelerdir, nasıl böyle bir sonuçta bulunmuşlardır? İbn Teymiyye’nin Şia’ya karşı apolojik olarak kaleme almış olduğu *Minhâcû’s-Sünne* eserinin bu bölümü yazarın mümkün mertebe Ehl-i Sünnet ve Şia mensuplarını ayırtırmak olduğunu göstermektedir. Özellikle imam konumunda olanlar hakkındaki görüşleri bertaraf etme gayreti görülmektedir.

Minhâcû’s-Sünne’nin sekizinci cildinde ise durumun biraz daha tafsilatlı olarak analiz edildiği anlaşılmaktadır. Kitabın üslubu gereği bir *rafızîmin*/Şii’nin öne sürmüş olduğu iddialar İbn Teymiyye tarafından çürütülmektedir. Bu iddialardan bir kısmı İslamî ilimlerin müessesisinin Hz. Ali olduğu şeklindedir. Sözgelimi kelim,⁸³ fıkıh⁸⁴ ve nahiv ilminin kurucusun Hz. Ali olduğunu iddia eden kişiye İbn Teymiyye bunların yanlış olduğunu ve tashih edilmiş bilgiyi söyleyeceğini söyler. Konu Tasavvuf ilmine gelince Marûf el-Kerhi ile İmam Ali Rıza’nın münasebetine değinerek mütalaa etmektedir.

İbn Teymiyye, rafizî birinin “Tarikat ilmine/Tasavvufa gelince (bu ilim) Hz. Ali’ye mensuptur. Sûfîlerin hepsi *hırkayı* Hz. Ali’ye isnat ederler.” cümlesini değerlendirek tartışıp iki şekilde cevaplar. Birincisinde Hz. Ebu Bekir’in bütün

⁸¹ Menakıbü Maruf, s. 183.

⁸² Takiyüddin İbn Teymiyye, *Minhâcû’s-Sünne*, nşr. Muhammed Reşâd Sâlim, Riyad 1986, c. IV, s. 61-62.

⁸³ *Minhâcû’s-Sünne*, c.VIII s. 5.

⁸⁴ *Minhâcû’s-Sünne*, C.VII s. 529

ümmetin en faziletlisi olduğunu beyan eder. İmanın hakikatlerinin ve irfanın hal-lerinin en büyüğü olarak onu gösterir. Fakat Şia'da bunu kabul eden birinin asla olmayacağını söyleyerek bu görüşün batıl olduğunu beyan eder.⁸⁵ İkinci cevabı daha tafsilatlıdır. Hırkanın/Silsilenin birden çok yolu olduğunu söyler ve bunlardan en meşhur olanların Hz. Ömer ile Hz. Ali'ye dayandığını belirtir. Hz. Ömer'e dayanan isnat Üveys el-Karanî ve Ebu Müslim Hulânî/Horasânî yoluyla devam etmiştir. Hz. Ali ile olan isnat ise Hz. Ali, Hasan el-Basrî, Marûf el-Kerhî, Serî es-Sekatî ve Cüneyd-i Bağdadî şeklinde devam etmektedir.⁸⁶

İbn Teymiyye, isnat zincirlerini verdikten sonra tenkit etmeye koyulur. *Min-hâcû's-Sünne*'de geçen metin şöyledir: "Marûf yoluyla gelen isnat kesinlikle kopuktur. Her ne kadar Marûf el-Kerhî'nin Ali Rızâ bin Musa ile görüştüğü söylense de bu kesinlikle batıldır. Ebu Nuaym gibi yazarlar bunun muttasıl ve sağlam bir isnat olduğunu zikretmemişlerdir. Ebu el-Ferec bin el-Cevzî'nin Marûf el-Kerhî'nin faziletlerini anlattığı kitabında yoktur. Marûf Kerh'ten ayrılmamıştır. Ali bin Musa'yı halife Me'mun kendinden sonra gelecek olan veliaht ilan edilmiştir. (Abbasîlerin) siyah renkli sembollerini yeşile çevirmiş, Ali Rıza vefat edince tekrar siyaha döndürmüştür. Marûf Ali bin Musa ile görüşmeleri mümkün değildir. Görüşüklerine yahut ondan bir şey aldığına dair güvenilir bir nakil de yoktur. Aksine Marûf'un onunla görüştüğü, onun kapıcısı olduğu ve onu eliyle Müslüman olduğu bilinmemektedir. Bunların hepsi yalandır!"⁸⁷ Marûf el-Kerhî ile İmam Ali Rıza'nın görüşmediklerini/görüşemeyeceklerini böyle açıklar. İbn Teymiyye'nin eserinde geçen bu bölümün metin tenkidi yapılacaktır. Lakin evvelemirde Marûf el-Kerhî ile Davud et-Tâî arasındaki münasebeti bildiren bir diğer bölümü iktibas edilecektir. İlgili bölüm şöyledir: "Bir diğer isnatta ise Marûf'un Davud et-Tâî'nin öğrencisi olduğunu söylerler. Aynı şekilde bunun da aslı yoktur ve zikredilmiş olup bilinen haberler değildir." şeklinde beyan etmektedir.

İbn Teymiyye muhatap aldığı kişinin –farazî sorular olsa dahi- sorduğu soruları yanıtlamıştır. Bu girişimi Şia'nın kendini dinin merkezi addetmesi ve böyle bir ön kabulün bertaraf edilmesi adınadır. Dolayısıyla bu düşünceleri reddetmek maksadıyla getirmiş olduğu deliller bazen ince tahkiklerden uzak olabilir. Sözelgeşi yukarıda iktibas etmiş olduğumuz metinde bu durumun izdüşümünü görmek mümkündür. Marûf el-Kerhî ile İmam Ali Rıza'nın kesinlikle görüşmediğini beyan ettiği metnin tahlil edilmesi ile söz konusu delillerinin sıhhati ortaya çıkacaktır. Ebu Nuaym'ın *Hilye*'sinde İbn Teymiyye'nin beyan ettiği üzere Marûf el-Kerhî'nin İmam Ali Rıza ile görüştüğü belirtilmemiştir. Lakin aksi doğrultuda bir nakilde de bulunulmamıştır.⁸⁸ Hal böyle olunca şu soru zihinleri meşgul et-

⁸⁵ Minhâcû's-Sünne, c.VIII s.43.

⁸⁶ Minhâcû's-Sünne, c.VIII s.44.

⁸⁷ Minhâcû's-Sünne, c.VIII s.44.

⁸⁸ İlgili bölüm için Hilyetü'l-evliyâ, c.8, ss. 404-412.

mektedir: “Bir meselenin bir kitapta anılmaması o meseleyi yok sayabilir mi?” Bunun yanında görüştüklerini beyan eden nice güvenilir eserler vardır. İbn Teymiyye metnin devamında İbn el-Cevzi'nin *Menakıbū Maruf el-Kerhî ve Ahbaruh* adlı eserinde de geçmediğini beyan etmektedir. Silsilenin kitapta geçmemesini görüşmediklerine delil olarak getirmektedir. Fakat durum böyle değildir. Zira sözü geçen kitapta Marûf el-Kerhî'nin İmam Rıza'nın elinden Müslüman olduğu nakli beyan edilmiştir.⁸⁹ Kaldı ki kitabın üslubu gereği yazar nakilleri verdikten sonra yeri gelince tahlil edip beyan edilen naklin tashihini yapmaktadır. Marûf el-Kerhî'nin İmam Ali Rıza'yı görmeye gelen Şii bir grup tarafından ezilip öldürülmesi buna örnek kabilindendir. Zira rivayeti sunduktan sonra bunun gerçek olamayacağını bildirir.⁹⁰ Mâruf el-Kerhî'nin gerek İmam Ali Rıza ile gerekse de Davud et-Tâî ile görüşmelerinin mümkün olmayacağını ve bunun yalan olduğunu söyleyen İbn Teymiyye bununla yetinir ve ötesine gitmez. Lakin aksini iddia eden birçok eserin olduğu da aşikardır.

Peki birbiriyle taban tabana çelişen rivayetlerin değerlendirilmesinde nasıl bir yöntem izlenmelidir? Rivayetleri kitaplarında aktarıp bunları yorumlayan şahıslar üzerinden mi, yoksa bu rivayetlerin sıhhati ve tahlili üzerinden mi bir sonuca gidilmelidir? Zira ideolojilerin değerlendirilen konun önüne geçtiği vakidir.

Yapılan değerlendirmeler, tarihi arka plan, coğrafyalar vs. göz önüne alındığında Marûf el-Kerhî ile İmam Ali Rızâ'nın karşılaşma ihtimalleri tartışılmaktadır. Rivayetler şunu göstermektedir: İmam Ali Rıza ile Maruf el-Kerhî'nin karşılaşma ihtimalleri çok yüksektir. Zira birçok güvenilir kaynak bu bilgiyi değerlendirmektedir. Marûf el-Kerhî üzerine müstakil bir eser yazmış olan İbn el-Cevzî de böyle bir nakilde bulunduktan sonra herhangi bir tenkit yahut tashihte bulunmamaktadır. Aynı gerçekleşme ihtimali Marûf el-Kerhî'nin İmam Ali Rıza'yı ziyarete gelen kalabalık tarafından kaburgalarının kırılıp ölmesi hususunda yoktur. Zira Büyükkara'nın da belirttiği üzere İmam Ali Rıza Marûf el-Kerhî'nin öldüğü zamanlarda henüz Medine'den Merv'e geçiş sağlamamıştır. Lakin üzerinde durulması gerek mesele Büyükkara'nın İbn Teymiyye referansı ile Marûf el-Kerhî ile İmam Rıza'nın buluşmalarını mümkün görmemesinin yanında Davud et-Tâî ile Marûf'un görüşmelerini mümkün görmesindedir. Zira İbn Teymiyye bahsi geçen konunun hemen altında Marûf ile Davud et-Tâî'nin de görüşmeyeceğini beyan etmektedir.⁹¹

İmam Ali Rıza ile Marûf el-Kerhî'nin görüşmeleri nasıl bir önem arz etmektedir? Böylesine tartışmasındaki hikmet nedir? Bu konu hem Ehl-i Sünnet hem de Şia için son derece kıymetlidir. Zira Ehl-i Sünnet için Marûf el-Kerhî'nin İmam Ali Rıza ile görüşmesi silsiletü'z-zehap denilen yedi imamın aynı silsilede cem'

⁸⁹ Menakıbū Maruf, s. 51.

⁹⁰ Menakıbū Maruf, s. 183.

⁹¹ Minhâcū's-Sünne, c.VIII s.44.

olması demektir. Bu durum hem güven hem de övünç kaynağıdır. Bilinen ve yaygın olan Sünnî tarikatların çoğu bu silsileye dayanmaktadırlar.⁹²

Ehl-i Sünnet için önemi belirtildi. Fakat Şîâ için nasıl bir önemi vardır? Şîî bir alim olan Kâmil Mustafa eş-Şeybî *es-Sıla beyne't-Tasavvufi ve't-Teşeyy'*da bu perdeyi aralamamıza yardımcı olmaktadır. Naklettiğine İmam Ali Rıza hicrî ikinci yüzyılın müceddididir. Marûf el-Kerhî ise zahitler itibarıyla müceddid sayılmaktadır. Fakat asıl dikkatleri celbeden konu bundan sonra gelmektedir. eş-Şeybî'nin iddiasına göre şöyle bir his vardır: İmam Ali Rıza dinin tarikat/batınî yönünü Marûf el-Kerhî'ye tevdi etmiş kendisi ise yalnızca imamet ve dinin zahir yönü ile kalmıştır. Böylece İmam Rıza'dan sonra gelecek olan başta Muhammed Cevat olmak üzere bütün imamlar zahîrî hal üzeredirler.⁹³ Biraz daha açıklamak gerekirse imamette bir bölünmüşlük söz konusu olacaktır: İrfânî imam Marûf olmuş iken siyasî lider İmam Ali Rızâ olacaktır. eş-Şeybî ilerleyen bölümlerde kendi açısından tarihî ve aklî olan farklı gerekçelerle bu görüşmenin muhal olduğunu beyan eder.⁹⁴ eş-Şeybî'ye göre bu görüşme gerçekleşmemiştir.

4. Sonuç

Marûf el-Kerhî tasavvuf tarihi açısından son derece merkezi bir öneme sahiptir. İlahî aşk anlayışından ilk bahseden kişidir. Sünnî tasavvuf döneminin temelleri onunla atılmıştır. Özellikle yetiştirmiş olduğu talebeler tasavvuf ilminin müesseseseleşmesinde öncü isimler olmuşlardır. Bu talebeler arasında Serî es-Sekatî ön plana çıkmıştır. Zira tasavvuf ilminin mesâilî olan haller ve makamlardan ilk bahseden kişi odur. Serî'nin bir diğer özelliği de Cüned-i Bağdâdî'nin hocası olmasıdır. Cüneyd tasavvuf ilminin kurucu düşünürüdür ve seyyidü't-tâife olarak bilinmektedir.

Marûf'un hayatı gerek Müslümanların gerekse oryantalistlerin dikkatini celp etmiştir. Müslümanların dikkatini celp etme sebebi İmam Ali Rıza elinden Müslüman olmuş olmasıdır. Zira böyle durum beraberinde tasavvuf-teşeyyü' münasebetini getirmiştir. Bu konuda öncelikle Sünnî ve Şîî kaynaklardan görüşme ihtimallerini tartıştık. Gerek metinlerin tahlili gerekse sıhhati doğrultusunda vardığımız kanı görüştükleri yönünde olmuştur. Lakin bu görüşmeden günümüzde anladığımız şekli ile bir tasavvuf-teşeyyü' münasebeti hasıl olmamıştır. Başka bir anlatımla günümüzde sistematik hale gelmiş olan Şîa paradigması hicri ikinci yüzyıllarda bu denli yaygın ve nizamî değildir.

Marûf el-Kerhî'nin hayatının oryantalistlerin dikkatlerini celp etme sebebi ise kendisinin ve ailesinin sonradan Müslüman olmalarıdır. Sonradan Müslüman olup tasavvuf ilminde bu kadar söz sahibi olması, tasavvuf ilmine İslam'ın

⁹² Reşat Öngören, "Ebü'l-Mahfûz Ma'rûf b. Fîrûzân el-Kerhî", 67-68.

⁹³ Kâmil Mustafa eş-Şeybî, *es-Sıla beyne't-Tasavvufi ve't-Teşeyy'*, Beyrut 1982, c. I, s. 242.

⁹⁴ eş-Şeybi, *es-Sıla*, s. 243.

haricinde bir kaynak arama girişiminde bulunan oryantalistler için bulunmaz bir fırsattır. Renold Alleyne Nicholson tasavvuf ilminin menşeinin harici kaynaklardan mülhem olduğunu belirtmiştir. Ona göre Marûf el-Kerhî tasavvuf ilminin dışardan alındığının örneği kabilindendir. Louis Massignon ise Nicholson'ı nakzetmekte ve tasavvuf ilminin İslam'ın kendi dinamiklerinden tesis edildiğini belirtmektedir.

5. Kaynakça

- ATES, Süleyman, *Cüneydî Bağdâdî: Hayatı, Eserleri ve Mektupları*, Yeni Ufuk Neşriyat, İstanbul ts.
- ATTAR, Feridüddin, *Evliyalar Tezkiresi/Tezkiretü'l-evliyâ*, çev. Süleyman Uludağ, Kabcacı Yayınları, İstanbul 2012.
- AYDINLI, Osman, *"Kur'an'ın Yaratılmışlığı" Meselesi ve Mu'tezile'nin Tarihi Seyrindeki Yeri (I)*, Dini Araştırmalar, Ocak-Nisan 2001, c. 3, sayı 9.
- BOZKUR, Nahide, *Alioğullarının Siyasal İktidar istencinde Abbasiler Dönemi İlk Mücadelesi: Muhammed en-Nefsu'z-Zekiy'e'nin İsyanı*, Dini Araştırmalar, Mayıs-Ağustos 2002.
- CÂMÎ, Abdurrahman, *Evliya menkıbeleri/ Nefahatü'l-üns*, haz. Süleyman Uludağ, Mustafa Kara; tercüme ve şerh Lâmiî Çelebi; Marifet Yayınları İstanbul 1995.
- EL-ÂLÛSÎ, Numan bin Muhammed, *Cilâu'l-ayneyn fi Muhakemetü'l-ahmedeyn*, Matbaatü'l-medenî, Kahire 1981.
- EI-BAĞDÂDÎ, Hatîb, *Tarihu'l-bağdad ev Medineti's-selâm*, Daru'l-kütübî'l-ilmiyye, Beyrut ts.
- EI-KUŞEYRÎ, Ebu'l-Kâsım, *er-Risaletü'l-Kuşeyri*, Dâru's-ş-a'b, Kahire 1989.
- ES-SÜLEMÎ, Abdurrahman, *Tabakâtü's-sûfiyye*, Dar el-Kutubu'l-ilmiyye, Beyrut 2003.
- EŞ-ŞEYBÎ, Kâmil Mustafa, *es-Sıla beyne't-Tasavvufi ve't-Teşeyy'*, Beyrut 1982.
- HUCVÎRÎ, Ali b. Osman, *Keşfu'l-mahcûb*, trc. Câbir Uşûr, el-Meclisü'l-a'la Lis-Sekafeti, Kahire 2007. *Keşfu'l-mahcûb: Hakikat Bilgisi*, Çev. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergâh Yay., 2016.
- İBNÜ'L-CEVZÎ, Cemaleddin Ebu'l-Ferec, *Menâkibu Mârûf el-Kerhî ve Ahbâruh*, Daru'l-Kitabi el-Arabî, Beyrut 1975.
- _____, *Sifatü's-safva*, Dar Kütübü'l-Arabiyya, Beyrut 2012.
- İbn NEDÎM, Ebu'l-Ferec Muhammed, *el-Fihrist*, Daru'l-ma'rife, Beyrut ts.
- İbn TEYMÎYYE, Takiyüddin, *Minhâcü's-Sünne*, nşr. Muhammed Reşâd Sâlim, Riyad 1986.
- KILAVUZ, A. Saim, "Ali er-Rıza", DİA.
- NİCHOLSON, Reynold A., *İslam Sûfîleri*, çev. Kemal Işık ve diğerleri, Büyüyen Ay Yayınları, İstanbul 2014.
- ÖNGÖREN, Reşat, "Ma'rûf-i Kerhî", DİA.
- TOSUN, Necdet, "Silsile", DİA.
- YAMAN, Hikmet, *İsmi Olmayan Bir Hakikatten Hakikati Olmayan Bir İsme Varan Yolculuk: Oryantalist Çalışmalarda Tasavvufun Menşeiine Dair Tartışmalar Üzerine Bir Değerlendirme*, Akademiar: Akademik İslam Araştırmaları Dergisi, 2016, Sayı: 1.

SAFEDÎ'NİN (ö. 764/1363) EL-VÂFÎ BÎ'L VEFİYÂT ADLI ESERİNDE HZ. PEYGAMBER'İN HAYATININ MUKAYESELİ OLARAK İNCELENMESİ

Nesibe Hümeyra YAVUZ

Giriş

Mısır'da Eyyûbî ordusunun Türk asıllı âzatlı emîrleri tarafından kurulan, dönemin tarihçilerinin "Türk Devleti" olarak adlandırdığı Memlûkler'in (648-923/1250-1517),¹ İslâm dünyasında elde ettikleri siyasî ve askerî başarılar, ilmî ve sosyo-kültürel gelişmelerin yeniden canlanması noktasında belirleyici bir unsur olmuştur. Memlûkler devri, beşerî ilimlerdeki canlılık açısından İslâm tarihinin en parlak dönemlerinden biridir. Doğu İslâm dünyasının Moğol, Endülüs'ün ise Haçlı istilâsına uğradığı sırada kurulan Memlûk Devleti, ülkelerinden göç etmek zorunda kalan pek çok âlimin sığındığı yer olmuştur. Özellikle bu dönemde Kahire ve Dımaşk, İslâm dünyasının en önemli iki ilim merkezi haline geldi. İlmî çalışmaları destekleyen devlet adamları, ülkede Zengîler (521-1127/631-1233)² ve Eyyûbîler (ö. 567-1171/866-1462)³ zamanından kalan medreselerin sayısını arttırdılar. Bu çerçevede kıraat, tefsir, hadis ve fıkıh gibi birçok alanda büyük âlimler yetişmiştir. İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1429),⁴ Ca'berî (ö. 732/1332)⁵ ve Burhâneddin el-Kerekî (ö. 853/1449)⁶ kıraat ilminin en önemli temsilcilerinden-

¹ İsmail Yiğit, "Memlûkler", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA), XXIX (2004), s. 90-97.

² Gülay Ögün Bezer, "Zengîler", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA), XLIV (2013), s. 268-272.

³ Ramazan Şeşen, "Eyyûbîler", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA), XII (1995), s. 20-31.

⁴ Tayyar Altıkulaç, "İbnü'l-Cezerî", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA), XX (1999), s. 551-557.

⁵ M. Kemal Atik, "Ca'berî", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA), VI (1992), s. 527-528.

⁶ Tayyar Altıkulaç, "Kerekî, Burhâneddin", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA), XXV (2002), s. 279-280.

dir. Meşhur şahısları ve hadis ricâlini tanıtan en muteber eserlerin pek çoğu bu dönemde kaleme alınmıştır. İbn Hallikân (ö. 681/1282),⁷ Safedî (ö. 764/1363),⁸ İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449),⁹ ve Zehebî (ö. 748/1348)¹⁰ bu sahanın en meşhurlarıdır. Mahallî tarih çalışmalarında ise Makrîzî (ö. 845/1442),¹¹ İbn Tağrîberdî (ö. 874/1470),¹² Sehâvî (ö. 902/1497)¹³ ve İbn İyâs (ö. 930/1524)¹⁴ gelmektedir. Bu müellifler eserlerinde Mısır'ın siyasî, içtimâî ve iktisadî durumunu geniş bir şekilde anlatmışlardır. Memlûkler dönemindeki ilmî faaliyetlerin içerisinde yer alan en yoğun saha ise tarihtir. Yine bu dönemde yetişen birçok büyük tarihçi, siyasî, idarî, kurumsal, mahallî tarih eserlerinin yanında şehir tarihleri, ansiklopedileri, siyer ve biyografi kitapları da kaleme alarak daha sonra kendi sahalarında önemli kaynaklar hâline gelmiştir. Dolayısıyla bu eserler kendi çağlarını aşarak farklı dönem ve devletleri çalışan tarih araştırmacılarına rehber olmuştur. Araştırmamıza “ Memlûkler Döneminde (648-923/1250-1517) Siyer Çalışmaları, Safedî'nin (ö. 764/1363) el-Vâfî' Adlı Eserinde Hz. Peygamber'in Hayatı”¹⁵ adlı makale ışık tutmuştur. Biz bu çalışmada Memlûkler dönemine damgasını vuran siyer müelliflerine kısaca değindikten sonra Safedî'nin *Kitâbü'l-Vâfî bi'l-Vefeyât*¹⁶ adlı meşhur eserinde Hz. Peygamber'in hayatını anlatan, yer yer dikkat çeken noktalara değinen “Muhammed Rasûlullah” maddesini ele aldık. Önce kısaca müellifin hayatını, daha sonra da ana hatlarıyla *el-Vâfî* adlı eserini tanıttık. Amacımız dönemin siyer yazım geleneği içerisinde Safedî gibi kendisi de “evlâdünnâs”¹⁷ kademesinde yer alan, meşhur bir emîrin torunu İbnü'd-Devâdârî'nin

⁷ Abdülkerim Özeydin, “İbn Hallikân”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA), XX (1999), s. 17-19.

⁸ İsmail Durmuş, “Safedî”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA), XXXV (2008), s. 447-450.

⁹ M. Yaşar Kandemir, “İbn Hacer el- Askalânî”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA), XIX (1999), s. 514-531.

¹⁰ Tayyar Altıkulaç, “Zehebî”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA), XLIV (2013), s. 180-188.

¹¹ Eymen Fuâd Seyyid, “Makrîzî”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA), XXVII (2003), s. 448-451.

¹² Mustafa Çuhadar- İsmail Yiğit, “İbn Tağrîberdî”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA), XX (1999), s. 385-388.

¹³ Cengiz Tomar, “Sehâvî”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA), XXXVI (2009), s. 313-316.

¹⁴ Muhammed Razûk, “İbn İyâs”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA), XX (1999), s. 97-98.

¹⁵ Fatih Yahya Ayaz, “Memlûkler Döneminde (648-923/1250-1517) Siyer Çalışmaları, Safedî'nin (ö. 764/1363) el-Vâfî' Adlı Eserinde Hz. Peygamber'in Hayatı”, Siyer Araştırmaları Dergisi, 4 (2018).

¹⁶ Salâhaddin Halil b. Aybek es-Safedî, *Kitâbü'l-Vâfî bi'l-Vefeyât* (nşr. Helmut Ritter, Sven Dederling v.dğr.), I-XXX, Wiesbaden-Beyrut 1962-2004.

¹⁷ Evlâdünnâs, Memlûk emîrlerinin hür olarak doğan oğullarından oluşan askerî ve sosyal zümreye verilen isimdir. Memlûkler döneminde “memlûk” kökenli olmak ayrıcalık kabul ediliyor ve bu aristokrasi tek nesille sınırlandırılıyordu. Sultanlarınkiler de dâhil olmak üzere bu sistemin

*Kenzü'd-dürer ve câmi'u'l-gurer*¹⁸ adlı siyer eserini *el-Vâfi* ile mukayeseli olarak incelemektir. Bahsi geçen konular ile alakalı ayrıntılar, ilgili dipnotlarda referans olarak gösterilmiştir. Memlûk dönemi siyer müelliflerinden zikrettiğimiz diğer âlimlere kadar bütün vefat tarihleri, Hicrî ve Miladî olarak yazılmıştır.

1. Ana Hatlarıyla Memlûkler Dönemi Siyer Müellifleri

Memlûkler döneminde kaleme alınan siyer eserleri, önceki siyer kitaplarından büyük ölçüde istifade etmekle birlikte özellikle ilk kaynaklarda yer almayan bilgileri ihtiva etmesi açısından önem arz etmektedir. Bu dönemde tarih eseri te'lif eden pek çok âlim, ya eserlerinin başında ya da müstakil olarak Hz. Peygamber'in hayatını kaleme almıştır. Bu döneme damga vurmuş birçok tarihçi olmakla birlikte çalışmamızda ana hatlarıyla siyer müelliflerini zikretmeyi uygun gördük.

Bunların ilki muhaddis edip, fakih ve Mısır'ın hâfızı olarak nitelendirilen İbn Seyyidünnâs'ın (ö. 734/1334)¹⁹ meşhur eseri *Uyûnü'l-eser fî funûni'l-megâzî ve's-şemâil ve's-siyer*'dir.²⁰ Kendisi eserinde büyük ölçüde İbn İshâk (ö. 151/768)²¹ ve Vâkıdî (ö. 207/823)²² gibi ilk dönem siyer müelliflerinden istifade ederek Hz. Peygamber'in soyunu, kronolojik olarak hayatını, savaşlarını, mucizelerini ve şemâilini ele almaktadır. İkinci müellif, çalışmamızda eseri ile mukayese ettiğimiz İbnü'd Devâdârî'nin (ö. 736/1336'dan sonra)²³ meşhur eseri *Kenzü'd-dürer ve câmi'u'l-gurer*'in²⁴ üçüncü cildi (*ed-Dürrü's-semîn fî ahhâri Seyyidi'l-mürselîn*)-²⁵dir. Müellif bu cildi, Hz. Peygamber'in siyeri ve Hulefâ-yi Râşidîn dönemine ayır-

inde yetişenlerin çocukları memlûk kabul edilmiyor ve bunlar "evlâdünnâs" adıyla memlûklerden daha aşağı ve çok az istisna dışında kırklar emîrliği rütbesini aşamayan bir askerî sınıf meydana getiriyorlardı. Geniş bilgi için bk. Seyyid Muhammed es-Seyyid, "Evlâdü'n-Nâs", DİA, XI (1995), s. 525-526. Ayaz, "Memlûkler Döneminde (648-923/1250-1517) Siyer Çalışmaları", s. 14.

18 Seyfeddin Ebû Bekir b. Abdullah b. Aybek ed-Devâdârî, *Kenzü'd-dürer ve câmi'u'l-gurer*, I-IX (nşr. Bernd Ratke-Edward Badeen-Ulrich Haarmann-Hans RRoemer-Saîd A.Âşûr vd.), Kahire-Beyrut 1960-1994.

19 M. Yaşar Kandemir, "İbn Seyyidünnâs", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA), XX (1999), s. 316-318.

20 Ebû'l-Feth Fethuddin Muhammed İbn Seyyidünnâs, *Uyûnü'l-eser fî funûni'l-megâzî ve's-şemâil ve's-siyer* (nşr. Muhammed el-îd el-Hatravî-Muhyiddin Mestû), I-II, Dimaşk 1992. Bu eser üzerine yapılmış bir doktora tezi için bk. Abdurrahim Arslan, *İbn Seyyidünnâs* (ö. 734/1334) ve 'Uyûnü'l-Eser Adlı Eseri (Basılmamış Doktora Tezi, Harran Üniversitesi SBE, Şanlıurfa 2017).

21 Mustafa Fayda, "İbn İshâk", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA), XX (1999), s. 93-96.

22 Mustafa Fayda, "Vâkıdî", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA), XLII (2012), s. 471-475.

23 Cevat İzgi, "İbnü'd-Devâdârî", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA), XXI (2000), s. 11-13.

24 İbnü'd-Devâdârî, *Kenzü'd-dürer ve câmi'u'l-gurer*, I-IX (nşr. Bernd Ratke-Edward Badeen-Ulrich Haarmann Hans R. Roemer-Saîd A. Âşûr vd.), Kahire-Beyrut 1960-1994.

25 İbnü'd-Devâdârî, *ed-Dürrü's-semîn fî ahhâri Seyyidi'l-mürselîn* (nşr. Muhammed es-Saîd Cema-leddin), Kahire 1981.

mıştır. Çalışmamızda kendisine ve eserine uzunca değindiğimiz için burada yalnızca ismen yer verdik. Üçüncü müellif, dönemin meşhur Hanbelî âlimlerinden İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350)²⁶ ve onun Hz. Peygamber'in hayatının yanı sıra günlük hayatını bütün yönleriyle ele aldığı meşhur eseri *Zâdü'l-me'âd fî heydi hayri'l-'ibâd*²⁷dir. Eserinde hadis, akaid ve fıkıhı birleştiren bir metot izleyen müellif, sahih hadisleri temele alarak kronolojiden ziyade konu merkezli kaleme almıştır. Yine Memlükler'in ilk dönem tarihçileri arasında yer alan İbn Kesîr (ö. 774/1373)²⁸ ve onun *el-Fusûl fî (ihtisâri) sîreti'r-Resûl'ü*²⁹ adlı eseri de burada zikredilmelidir. Müellif eserinde klasik dönem siyer kaynaklarından İbn İshâk (ö. 151/768), Vâkîdî (ö. 207/823), İbn Sa'd (ö. 230/845)³⁰ ve İbn Hazm'ın (ö. 456/1064)³¹ eserlerinden faydalanmıştır.

Çerkez Memlükler döneminin (784-923/1382-1517) meşhur tarihçisi Makrîzî'nin (ö. 845/1442) *İmtâu'l-esmâ' bimâ li'r-Resûl (li'n-Nebiyy) mine'l-enbâi ve'l-ahvâl ve'l-hafede ve'l-metâ'*³²adlı eseri, Hz. Peygamber'in hayatıyla alakalı yazılan kitapların en hacimlilerindendir. Eserde genellikle muteber hadis eserleri kaynak olarak kullanılmış ve birtakım rivayetlere dair şüpheler de müellif tarafından açık ifadelerle ortaya konulmuştur.

2. Safedî'nin Hayatı ve el-Vâfî bi'l-Vefeyât Adlı Eseri

Ebü's-Safâ Salâhaddin Halil b. Aybek b. Abdullah es-Safedî, 696 (1296-1297) yılında Filistin'in Safed şehrinde doğmuştur. Babası İzzeddin Aybek'in Türk asıllı Bahrî Memlük emîrlerinden olması hasebiyle kendisi evlâdünnâs sınıfından kabul edilmektedir. Safed'de doğduğu için "Safedî", uzun süre maiyetinde çalıştığı Suriye valisi Seyfeddîn Tenkiz'e (ö. 741/1340)³³ nisbetle "Seyfî", Dimaşk'ta ikâmeti sebebiyle "Dimaşkî" gibi nisbeler ile anılmıştır. Safedî hem ilmî müktesebatı

²⁶ H. Yunus Apaydın, "İbn Kayyim el-Cevziyye", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA), XX (1999), s. 123-127.

²⁷ Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdü'l-me'âd fî hedyi hayri'l-'ibâd* (nşr. Şuayb el- Amaût-Abdülkadir el-Arnaût), I-V, Beyrut 1981.

²⁸ Abdulkерim Özaydın, "İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA), XX (1999), s. 132-134.

²⁹ İbn Kesîr, *el-Fusûl fî (ihtisâri) sîreti'r-Resûl* (nşr. Muhammed el-İd el-Hatrâvî -Muhyiddin Müstû), Dimaşk 1992.

³⁰ Mustafa Fayda, "İbn Sa'd", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA), XX (1999), s. 294-297.

³¹ H. Yunus Apaydın, "İbn Hazm", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA), XX (1999), s. 58-61.

³² Takıyyüddin Ahmed b. Ali el-Makrîzî, *İmtâu'l-esmâ' bimâ li'n-Nebiyy mine'l-ahvâl ve'l-emvâl ve'l-hafede ve'l-metâ'* (nşr. Muhammed Abdülhamid en-Nümeysî), I-XV, Beyrut 1999.

³³ Fatih Yahya Ayaz, "Tenkiz", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA), Ek-II (2016), s. 598-599.

hem de bir emîr oğlu olması sayesinde birçok önemli vazifeye tayin edilmiştir.³⁴ Müellif, aklî ve naklî ilimler sahasında da dönemin meşhur âlimlerinden dersler almıştır. Kur'ân-ı Kerîm'i hıfzetmiştir. Ardından resim ve hat ile meşgul olmuştur. Özellikle Arap dili ve edebiyatında büyük birikim sahibi olmuş; bu konuda çeşitli eserler kaleme almıştır. Safedî, hem büyük ilmî müktesebatı hem de bir emîr oğlu olması sayesinde birçok önemli vazifeye tayin edilmiştir. Gerek Dımaşk'taki gerekse Kahire'deki resmî görevleri dolayısıyla, pek çok âlim ve bürokratla tanışma ve onlardan istifade etme imkânı bulmuştur. Dımaşk'taki Takaviyye Medresesi'nde dil ve hadis dersleri vermiş; bu dersler hocaları tarafından takip edilmiş ve takdir edilmiştir. Müderrisliğin yanı sıra, Kahire, Dımaşk, Halep ve Safed'de inşâ divanında kâtiplik, beytûlmâl vekilliği, sır kâtipliği gibi çeşitli görevleri yürütmüştür. Ömrünün son yıllarında Dımaşk Beytûlmâl Vekilliği görevine atanan müellif, bu şehirde vefat etmiş ve Sûfiyye Kabristanı'na defnedilmiştir (11 Şevval 764/24 Temmuz 1363).³⁵ Safedî'nin temel kaynağı, hocası Zehebî'nin *Târihu'l-İslâm*'ı olmakla birlikte eserin girişinde istifade ettiği 300 kaynaktan söz etmektedir. Müellif 68 yıllık ömrüne çeşitli sahalarda kaleme aldığı pek çok eser sığdırmıştır. Tespit edilebildiği kadarıyla eserlerinin sayısı 45 civarındadır. Bunların önemli bir kısmı ise neşredilmiştir. Onun eserleri, tarih ve vefeyât (7), dil ve edebiyat (35) gibi alanlarda yoğunlaşmaktadır.³⁶ Müellifin çalışmamızla alakalı eseri *el-Vâfi*, Memlûkler'in ilk dönemine dair yazılmış biyografi kitapları içerisinde önemli bir yere sahiptir. Söz konusu eser, din, devlet, ilim ve sanat adamları ile tasavvuf erbabına dair on dört bin biyografiyi ihtiva etmektedir. Burada yer alan şahsiyetler alfabetik olarak zikredilmekle birlikte Muhammed adını taşıyanlar, Hz. Peygamber'e hürmeten öne alınmaktadır. Elimizdeki neşre göre otuz cilt olan eserin ilk cildi Hz. Peygamber'in hayatına ayrılmaktadır. Safedî, konuları, toplam 28 başlıkta incelemektedir. Müellif "Bâbü Muhammed" başlığının altında önce Cahiliyye döneminde Muhammed ismi verilenlerden ve bu ismin verilme sebeplerinden bahsetmektedir. Ardından İslâm döneminde Muhacir ve Ensâr'ın çocuklarından bu ismi taşıyanları saymaktadır.³⁷ Daha sonra Hz. Peygamber'in ismi, künyesi, nesebi, doğum tarihi, çocukluğu, Şakk-ı Sadr olayı, Bahîra hadisesi, Hz. Hatice ile Meysere adına Şam'a yaptığı ticaret yolculuğu, bi'seti ve ilk vahiy, cinlerin Müslüman oluşu, İsrâ ve Mirac hadisesi, Hicret yolculuğu, kıblenin değişmesi, vefatı, tekfini, ve defni, cenaze namazının kılınma şekli, defnedildiği yer gibi

³⁴ Durmuş, "Safedî", s. 447.

³⁵ Safedî ve eserleri hakkında geniş bilgi için bk. İsmail Durmuş, es-Safedî, Hayatı, Eserleri ve Gavâmuzu's-Sıhah'ı (Basılmamış Doçentlik Tezi), 1994, s. 1-98; a.mlf., "Safedî", DİA, XXXV, s. 447-450. Ayaz, "Memlûkler Döneminde (648-923/1250-1517) Siyer Çalışmaları", s. 12-32.

³⁶ Durmuş, "Safedî", s. 448.

³⁷ Bk. Safedî, el-Vâfi, I, 55-56.

konuları işlemektedir.³⁸Ardından seçilmişliği,³⁹ faziletleri,⁴⁰ isimleri,⁴¹ evsafı,⁴² Hz. Peygamber'in mucizeleri,⁴³ gazveleri,⁴⁴ seriyyeleri,⁴⁵ Hac ve umreleri,⁴⁶ hanımları,⁴⁷ erkek çocukları,⁴⁸ kız çocukları,⁴⁹ amcaları,⁵⁰ halaları,⁵¹ valileri,⁵² elçileri,⁵³ erkek azatlıları,⁵⁴ hanım azatlıları,⁵⁵ hizmetinde bulunanlar,⁵⁶ bekçiliğini ve muhafazasını üstlenenler,⁵⁷ kâtipleri,⁵⁸ Ashâbının seçkinleri,⁵⁹ Aşere-i Mübeşşere,⁶⁰ kendisine benzeyenler,⁶¹ binek hayvanları,⁶² silahları,⁶³ kıyafetleri⁶⁴ konularını ele alınmaktadır.

3. *Kenzü'd-dürer*'de Ana Hatlarıyla Hz. Peygamber'in Hayatı

Safedî gibi dönemin evlâdünnâs kademesinde yer alan, meşhur bir emîrin torunu İbnü'd Devâdârî'nin (ö. 736/1336'dan sonra) dokuz ciltlik eseri *Kenzü'd-dürer ve câmi'u'l gurer*'in üçüncü cildi (*ed- Dürre's-semîn fî ahhâri Seyyidil-mürselîn*) Hz. Peygamber'in siyeri ve Hulefâ-yi Râşidin dönemine ayrılmıştır. Elimizdeki neşre göre bu cildin 5-153. sayfaları arası Hz. Peygamber'in hayatından

³⁸ Bk. Safedî, el-Vâfî, I, 56-61.

³⁹ Bk. Safedî, el-Vâfî, I, 61-62.

⁴⁰ Bk. Safedî, el-Vâfî, I, 62.

⁴¹ Bk. Safedî, el-Vâfî, I, 62-63.

⁴² Bk. Safedî, el-Vâfî, I, 63-66.

⁴³ Bk. Safedî, el-Vâfî, I, 70-75.

⁴⁴ Bk. Safedî, el-Vâfî, I, 75.

⁴⁵ Bk. Safedî, el-Vâfî, I, 76-77.

⁴⁶ Bk. Safedî, el-Vâfî, I, 78.

⁴⁷ Bk. Safedî, el-Vâfî, I, 79-81.

⁴⁸ Bk. Safedî, el-Vâfî, I, 81-82.

⁴⁹ Bk. Safedî, el-Vâfî, I, 82-83.

⁵⁰ Bk. Safedî, el-Vâfî, I, 83.

⁵¹ Bk. Safedî, el-Vâfî, I, 84.

⁵² Bk. Safedî, el-Vâfî, I, 84-85.

⁵³ Bk. Safedî, el-Vâfî, I, 85-87.

⁵⁴ Bk. Safedî, el-Vâfî, I, 87.

⁵⁵ Bk. Safedî, el-Vâfî, I, 87.

⁵⁶ Bk. Safedî, el-Vâfî, I, 87-88.

⁵⁷ Bk. Safedî, el-Vâfî, I, 88.

⁵⁸ Bk. Safedî, el-Vâfî, I, 89.

⁵⁹ Bk. Safedî, el-Vâfî, I, 89.

⁶⁰ Bk. Safedî, el-Vâfî, I, 89.

⁶¹ Bk. Safedî, el-Vâfî, I, 89.

⁶² Bk. Safedî, el-Vâfî, I, 90-91.

⁶³ Bk. Safedî, el-Vâfî, I, 91-92.

⁶⁴ Bk. Safedî, el-Vâfî, I, 93.

bahsetmektedir. Muhteva olarak Hicret öncesi bölümde⁶⁵ Rasûlüllah'ın nesebi, doğumu, kavmi, nübüvvetinden önceki irhâs olayları,⁶⁶ Kureys'ten kendisine eziyet edenler,⁶⁷ kendisi ile alay edenler,⁶⁸ Hz. Peygamber'e benzeyenler,⁶⁹ vb. konular ele alınmaktadır. Ardından kronolojik olarak Medine dönemi hadiseleri anlatılmaktadır. Hicret'ten sonraki dönemde ele alınan başlıklar sırasıyla Yalnızca Hz. Peygamber'e ait sözler,⁷⁰ Hicretin başlangıcından itibaren Mübarek Nil nehri bahsi,⁷¹ Putların yıkılma mucizesi,⁷² Veda Haccı,⁷³ Vefatı,⁷⁴ İsimleri,⁷⁵ fizikî/bedenî özellikleri,⁷⁶ Manevî Özellikleri,⁷⁷ Kâdî İyâz'ın eş-Şifâ eserinde Hz. Peygamber'in Mucizelerinden Alıntılar,⁷⁸ Hanımlarının nesebi ve sayıları,⁷⁹ Kızlarının İzdivaçları,⁸⁰ Amcaları ve Halaları,⁸¹ Hizmetinde Bulunan Köleler,⁸² Hizmetinde Bulunan Hürler,⁸³ Gazvelerdeki Korumaları, Kral ve Kabilelere Gönderdiği Kimseler,⁸⁴ Kâtipleri,⁸⁵ Seçkin Refîkleri, Binekleri,⁸⁶ Hayvanları,⁸⁷ Silahları,⁸⁸ Kıyafetleridir.⁸⁹

65 Bk. İbnü'd-Devâdârî, ed-Dürrü's-semîn, s. 5-53.

66 Bk. İbnü'd-Devâdârî, ed-Dürrü's-semîn, s. 5.

67 Bk. İbnü'd-Devâdârî, ed-Dürrü's-semîn, s. 39.

68 Bk. İbnü'd-Devâdârî, ed-Dürrü's-semîn, s. 40.

69 Bk. İbnü'd-Devâdârî, ed-Dürrü's-semîn, s. 51.

70 Bk. İbnü'd-Devâdârî, ed-Dürrü's-semîn, s. 47.

71 Bk. İbnü'd-Devâdârî, ed-Dürrü's-semîn, s. 54.

72 Bk. İbnü'd-Devâdârî, ed-Dürrü's-semîn, s. 79.

73 Bk. İbnü'd-Devâdârî, ed-Dürrü's-semîn, s. 82.

74 Bk. İbnü'd-Devâdârî, ed-Dürrü's-semîn, s. 85.

75 Bk. İbnü'd-Devâdârî, ed-Dürrü's-semîn, s. 95.

76 Bk. İbnü'd-Devâdârî, ed-Dürrü's-semîn, s. 96.

77 Bk. İbnü'd-Devâdârî, ed-Dürrü's-semîn, s. 99.

78 Bk. İbnü'd-Devâdârî, ed-Dürrü's-semîn, s. 113.

79 Bk. İbnü'd-Devâdârî, ed-Dürrü's-semîn, s. 124.

80 Bk. İbnü'd-Devâdârî, ed-Dürrü's-semîn, s. 130.

81 Bk. İbnü'd-Devâdârî, ed-Dürrü's-semîn, s. 133.

82 Bk. İbnü'd-Devâdârî, ed-Dürrü's-semîn, s. 140.

83 Bk. İbnü'd-Devâdârî, ed-Dürrü's-semîn, s. 143.

84 Bk. İbnü'd-Devâdârî, ed-Dürrü's-semîn, s. 144.

85 Bk. İbnü'd-Devâdârî, ed-Dürrü's-semîn, s. 146.

86 Bk. İbnü'd-Devâdârî, ed-Dürrü's-semîn, s. 147.

87 Bk. İbnü'd-Devâdârî, ed-Dürrü's-semîn, s. 148.

88 Bk. İbnü'd-Devâdârî, ed-Dürrü's-semîn, s. 149.

89 Bk. İbnü'd-Devâdârî, ed-Dürrü's-semîn, s. 151.

4. Eserlerin Mukayesesi

Bu bölümde müellifimiz Safedî'nin *el-Vâfî*'si ile İbnü'd-Devâdârî'nin *Kenzü'd-dürer* adlı eseri "muhteva, usul ve kaynaklar" açısından mukayese edilmektedir. İlk olarak muhteva açısından bakılacak olursa Safedî, ilk başlıkta Hz. Peygamber'in "Ebû'l-Kasım" künyesini naklettikten sonra "Ebû İbrâhîm Muhammed b. Abdullah..." şeklinde ikinci bir künye daha zikretmektedir.⁹⁰ İbnü'd-Devâdârî'nin *kenzü'd-dürer*'de Hz. Peygamber'in doğumu ve sonrasındaki olayları Safedî'ye göre oldukça uzun işlemektedir. Safedî, ilgili bölümleri 5 sayfada anlatırken, İbnü'd-Devâdârî ona nispetle 34 sayfada anlatmaktadır. Müellif, ilgili kısımları uzun ele almakla birlikte ensâb ilmini çok iyi bilen, kabileler arasındaki soy, asâlet ve fazilet tartışmalarında hakemliğine başvurulmuş Cahiliyye devri şair ve hatiplerinin görüşlerine ve kendisinin Ebû Tâlib ile diyaloglarına diğer bölümlere göre daha kısa yer vermektedir.⁹¹ İkinci olarak usul açısından karşılaştıracak olursak Safedî, Hz. Peygamber'in hayatını kronolojiden ziyade tematik biçimde ele almaktadır. Müellif, toplam 28 ana başlık, 4 alt başlıkta konuları ele alırken İbnü'd-Devâdârî, kendisinin de belirttiği gibi başlıkları genel ve özel olarak ikiye ayırmakta; bu işi kendisinden önce kimsenin yapmadığını ifade etmektedir.⁹² Müellif aynı zamanda bölümler içerisinde konu ile alakalı şiirlerin izahına yönelik çeşitli başlıklara yer vermektedir. Mesela tefsîr-u kelimâti min hezâ er-ricz başlığı altında bir önceki şiirde bahsi geçen kelimeleri izah etmektedir.⁹³ İbnü'd-Devâdârî, *Kenzü'd-dürer*'de Safedî'den farklı olarak Medine döneminden itibaren kronolojik olarak konuları özetlemektedir.⁹⁴ Safedî ise Hz. Peygamber'in hayatı kısmında oldukça sade bir üslup kullanmakta, başlıklar ile alakalı çeşitli mısraları zikrederken "el-Kâmil, es-Serîğ, et-Tavîl" gibi çeşitli şiir kalıplarını kullanmaktadır.⁹⁵ Müellif'in *el-Vâfî*'deki tarihlendirme hususunda ay veya yıl hesabından ziyade Hz. Peygamber'in yaşından hareket etmesi, farklılık arz etmektedir. Örneğin Hz. Peygamber'in Kâbe hakemliği bahsinde "35 yaşına ulaştığında",⁹⁶ İsrâ ve Mirac hadisesiyle ilgili "51 yaş ve dokuz aylık",⁹⁷ Hicret yolculuğuna çıkarken "53 yaşına ulaştığında"⁹⁸ vb. ifadeler yer almaktadır. İbnü'd-Devâdârî, Safedî gibi olduğu gibi hadis malzemesinden çokça faydalanmaktadır. Mesela Hz. Peygamber'in nesebiyle alakalı bahsi bitirdikten sonra zikrettiği nesebi, dönemin

⁹⁰ Bk. İbnü'd-Devâdârî, ed-Dürrü's-semîn, s. 56.

⁹¹ Bk. İbnü'd-Devâdârî, ed-Dürrü's-semîn, s. 27.

⁹² İzgi, "İbnü'd-Devâdârî", s. 12.

⁹³ Bk. İbnü'd-Devâdârî, ed-Dürrü's-semîn, s. 136.

⁹⁴ Bk. İbnü'd-Devâdârî, ed-Dürrü's-semîn, s. 56.

⁹⁵ Bk. Safedî, el-Vâfî, I, 63,66-67.

⁹⁶ Bk. Safedî, el-Vâfî, I, 58.

⁹⁷ Bk. Safedî, el-Vâfî, I, 59.

⁹⁸ Bk. Safedî, el-Vâfî, I, 60.

önde gelen bir muhaddis, edip ve tarihçisi ile diğer ulemaya okuduğunu ve onlara teyit ettirdiğini ifade etmektedir.⁹⁹ İbnü'd-Devâdârî'nin, konuları kronolojik olarak ele almadan önce her senenin olaylarının başında Nil nehrinin durumundan bahsetmesi, Mısırlı tarihçilere özgüdür.¹⁰⁰ Son olarak kaynaklar açısından bakıldığında Safedî'nin Memlûkler dönemi siyer müelliflerin büyük çoğunluğu gibi muhaddislik yönünün öne çıktığı görülmektedir. Bu nedenle, *el-Vâfî*'de hadis ıstılahlarına çokça yer vermektedir. Eserinin başında Hz. Peygamber'in doğum tarihiyle ilgili farklı nakillerden bahsederken bir rivayet için "hasen isnadla" ifadesinin yer alması bunu kanıtlamaktadır.¹⁰¹ Özellikle Şakk-ı Sadr, İsrâ, Mirac gibi irhâs ve mucize rivayetleriyle ilk vahiy bahsinde, Hz. Peygamber'in faziletleri ve özellikleri gibi konularda hadis kaynaklarına müracaat etmektedir. Mesela Şakk-ı Sadrın Mirac'da gerçekleştiğine dair rivayeti Buhârî'den,¹⁰² ilk vahiyle alakalı rivayeti Buhârî ve Müslim'den,¹⁰³ İsrâ, Mirac haberlerini ise Buhârî, Müslim, Tirmizî ve Nesâî¹⁰⁴ gibi hadis kaynaklarından aktarmaktadır. Bunun haricinde konu içerisinde Kur'an-ı Kerim âyetlerine ve bazı müfessirlerin görüşlerine de yer vermektedir. Nitekim Hz. Peygamber'in İsrâ hadisesinin bedenlen mi yoksa ruhen mi gerçekleştiği hususundaki tartışmaları ele alırken olayın bir rüya olduğu şeklindeki rivayeti Taberî'nin (ö. 310/923) tefsirinden nakletmektedir.¹⁰⁵ İbnü'd-Devâdârî'nin eserini kaleme alırken bilhassa istifade ettiği müellifler: "İbn Hişâm (ö. 218/833),¹⁰⁶ Taberî (ö. 310/923),¹⁰⁷ İbn Sa'd (ö. 230/845) ve İbn Kesîr'dir (ö. 774/1373)."

Sonuç

İslâm tarihi araştırmacıları için kayda değer eserler ortaya koyan Safedî'nin biyografi sahasında kaleme aldığı *el-Vâfî bi'l vefeyât* adlı eseri, Memlûk döneminin ilk devresi açısından büyük taşımaktadır. Müellif, Memlûk dönemi siyer yazım geleneğinde görüldüğü üzere Hz. Peygamber'in hayatını yazmayı kendisine vazife olarak addetmiş; hacimli eserini buna ayırmıştır. Eserinde kullandığı sade üslup ve kronolojiden ziyade tematik olarak konuları ele alması, dönemin tarihçilik anlayışını yansıtmaktadır. Bununla birlikte konular içerisinde hadis eserleri ve rivayetlerinin siyer ve diğer tarih kaynaklarından daha fazla kullanılması

⁹⁹ Bk. İbnü'd-Devâdârî, ed-Dürri's-semîn, s. 9.

¹⁰⁰ Bk. İbnü'd-Devâdârî, ed-Dürri's-semîn, s. 58, 61, 63, 68-69.

¹⁰¹ Bk. Safedî, el-Vâfî, I, 63.

¹⁰² Bk. Safedî, el-Vâfî, I, 57.

¹⁰³ Bk. Safedî, el-Vâfî, I, 58.

¹⁰⁴ Bk. Safedî, el-Vâfî, I, 59.

¹⁰⁵ Bk. Safedî, el-Vâfî, I, 59.

¹⁰⁶ Mustafa Fayda, "İbn Hişâm", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA), XX (1999), s. 71-73.

¹⁰⁷ Mustafa Fayda, "Taberî", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA), XXXIX (2010), s. 319-320.

dikkat çekmektedir. Özellikle Hz. Peygamber'in künyesi ile ilgili bilgiler ve yaşını tespit hususundaki tarihlendirme tekniği, tespit edebildiğimiz kadarıyla daha önce rastlanılmayan bir usuldür. Çalışmamızda mukayese ettiğimiz İbnü'd-Devâdârî'nin *Kenzü'd-dürrer ve câmi'u'l gurer* adlı eseri, müellifin babasının görevi münasebetiyle dolaştığı dönemde kaleme aldığı genel bir tarih eseridir. Müellifin bu tarihi yazmaktaki amacının nadir rivayetlerle birlikte nükteli methiyeler ve hikâyelerle okuyucunun ilgisini çekmek olduğu anlaşılmaktadır.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, Memlûk devlet erkânının sağladığı imkânlar neticesinde oluşan kültürel ortamda kaleme alınan siyer eserleri, kendi sahalarında daha sonra başucu birer kaynak haline gelerek pek çok alanda çalışma yapan araştırmacılara ışık tutmuştur. Bilhassa biyografi türü eserlerin en hacimlilerinin meyvesini verdiği bu dönemde, konuların kendine has usulü, muhtevası ve kaynakları bakımından dikkate değer bilgilere rastlandığı görülmektedir.

KAYNAKÇA

- ALTIKULAÇ, Tayyar, "İbnü'l-Cezerî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XX (1999), s. 551-557.
- , "Kerekî, Burhâneddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXV (2002), s. 279-280.
- APAYDIN, H. Yunus, "İbn Hazm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XX (1999), s. 58-61.
- , "İbn Kayyim el-Cevziyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XX (1999), s. 123-127.
- ARSLAN, Abdurrahim, *İbn Seyyidinnâs (ö. 734/1334) ve 'Uyûnü'l-Eser Adlı Eseri* (Basılmamış Doktora Tezi, Harran Üniversitesi SBE, Şanlıurfa 2017).
- ATİK, M. Kemal, "Ca'berî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, VI (1992), s. 527-528.
- AYAZ, Fatih Yahya, "Tenkiz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Ek-II (2016), s. 598-599.
- , "Memlûkler Döneminde (648-923/1250-1517) Siyer Çalışmaları, Safedî'nin (ö. 764/1363) el-Vâfi' Adlı Eserinde Hz. Peygamber'in Hayatı", *Siyer Araştırmaları Dergisi*, 4 (2018), 12-32.
- BEZER, Gülay Ögün, "Zengîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XLIV (2013), s. 268-272.
- ÇUHADAR, Mustafa, "İbn Tağrîberdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XX (1999), s. 385-388.
- DURMUŞ, İsmail, *es-Safedî, Hayatı, Eserleri ve Gavâmızı's-Sıhah'ı* (Basılmamış Doçentlik Tezi), 1994.
- , "Safedî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXXV (2008), s. 447-450.

- el- MAKRÎZÎ, Takıyyüddin Ahmed b. Ali (ö. 845/1442), *İmtâu'l-esmâ' bimâ li'n-Nebıyy mine'l-ahvâl ve'l-emvâl ve'l-hafede ve'l-metâ'* (nşr. Muhammed Abdülhamid en-Nümeysî), I-XV, Beyrut 1999.
- es- SAFEDÎ, Salâhaddin Halil b. Aybek (ö. 764/1363), *Kitâbü'l-Vâfî bi'l-Vefeyât* (nşr. Helmut Ritter, Sven Dederling v.dğr.), I-XXX, Wiesbaden-Beyrut 1962-2004.
- FAYDA, Mustafa, "İbn Hişâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XX (1999), s. 71-73.
- , "İbn İshâk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XX (1999), s. 93-96.
- , "İbn Sa'd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XX (1999), s. 294-297.
- , "Taberî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXXIX (2010), s. 319-320.
- , "Vâkıdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XLII (2012), s. 471-475.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed (ö. 751/1350), *Zâdü'l-me'âd fî hedyi hayri'l-'ibâd* (nşr. Şuayb el- Amaût-Abdülkadir el-Arnaût), I-V, Beyrut 1981.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ (ö. 774/1373), *el-Fusûl fî ihtisârî sîreti'r-Resûl* (nşr. Muhammed el-İd el-Hatrâvî -Muhyiddin Müstû), Dımaşk 1992.
- İbn Seyyidünnâs, Ebû'l-Feth Fethuddin Muhammed (ö. 734/1334), *Uyûnü'l-eser fî fûnûni'l-megâzî ve's-şemâil ve's-siyer* (nşr. Muhammed el-İd el-Hatrâvî-Muhyiddin Mestû), I-II, Dımaşk 1992.
- İbnü'd-Devâdârî, Seyfeddin Ebû Bekir b. Abdullah b. Aybek (ö. 736/1336'dan sonra), *ed-Dür-rû's-semîn fî ahhârî Seyyidi'l-mürselîn* (nşr. Muhammed es-Saîd Cemaleddin), Kahire 1981.
- İbnü'd-Devâdârî, Seyfeddin Ebû Bekir b. Abdullah b. Aybek (ö. 736/1336'dan sonra), *Ken-zü'd-dürer ve câmi'u'l-gurer*, I-IX (nşr. Bernd Ratke-Edward Badeen-Ulrich Haarmann-Hans R. Roemer-Saîd A. Âşûr vd.), Kahire-Beyrut 1960-1994.
- İZGİ, Cevat, "İbnü'd-Devâdârî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXI (2000), s. 11-13.
- KANDEMİR, M. Yaşar, "İbn Hacer el- Askalânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XIX (1999), s. 514-531.
- , "İbn Seyyidünnâs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XX (1999), s. 316-318.
- ÖZAYDIN, Abdülkerim, "İbn Hallikân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XX (1999), s. 17-19.
- , "İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XX (1999), s. 132-134.
- RAZÛK, Muhammed, "İbn İyâs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XX (1999), s. 97-98.
- SEYYİD, Eymen Fuâd, "Makrîzî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXVII (2003), s. 448-451.

Seyyid Muhammed es-Seyyid , “Evlâdü’n-Nâs”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XI (1995), s. 525-526.

ŞEŞEN, Ramazan, “Eyyûbîler”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XII (1995), s. 20-31.

TOMAR, Cengiz, “Sehâvî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXXVI (2009), s. 313-316.

YİĞİT, İsmail, “Memlükler”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXIX (2004), s. 90-97.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
DİN, TARİH ve MEDENİYETE DÂİR
BAZI ESERLER

İSLÂM TARİHİ KAYNAKLARINDAN FÜTÛHÂT KİTAPLARI

Âdem APAK

Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/ ademapak@uludag.edu.tr

GİRİŞ

İslâm tarihinin kaynaklarını ana kaynaklar ve müracaat eserleri olmak üzere iki kısma ayırmak mümkündür. Ana kaynak, incelenmek istenen dönemden kalan veya o dönemle ilgili olarak bize ulaşan bakıyye ve kayıtlar demektir. Bunlar gözle görülen bir eser, ayakta kalan bir bina, yazılı bir vesika veya telif edilmiş kitap olabilir. Ana kaynaklar da kendi arasında esas ana kaynaklar ve yardımcı ana kaynaklar şeklinde ikiye ayrılır. Esas kaynaklar, müelliflerin belli dönem hakkında kaleme aldıkları ve bu döneme ait olaylarla, zamanın kültürel şartlarını aktarmayı hedefleyerek yazdıkları kaynaklardır. Bunun yanında eser sahiplerinin ilk planda tarihî hadiseleri aktarmak niyetiyle yazmadıkları ancak içlerinde doğrudan veya dolaylı olarak tarihle alakalı bilgilerin dağınık bir şekilde bulunduğu kaynaklar vardır ki, bunlara da yardımcı kaynak adı verilebilir. Şiir divanları, sözlükler ve fıkıh kitapları bu tür eserlerdendir.

İslâm tarihinin mühim kaynaklarından biri de coğrafya ve tarih kitaplarıdır. Hemdânî'nin (H.334/M.9045) *Sıfatu Cezîreti'l-Arab*, Makdisî'nin (H.390/M.1000) *Ahsenü't-Tekâsim*'i, Bekrî'nin (H.487/M.1094) *Mu'cem Ma'sta'cem*, Yâkût el-Hamevî'nin (H.626/M.1229) *Mu'cemu'l-Buldân*'ı başta gelen coğrafya kitaplarıdır. *Mu'cemu'l-Buldân* aslında çoğunluğu coğrafyaya ait bilgiler içeren bir ansiklopedik eser olmakla birlikte, içinde tarih ve edebiyata dair bilgiler, kültür ve medeniyete ilişkin değerlendirmeler de mevcuttur.

Araplar nazarında en önde gelen tarih kitabı, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî'nin *Târîhu'r-Rusûl ve'l-Mülûk* (veya *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*) isimli eseridir. Müellif, aynen tefsirinde yaptığı gibi ulaşabildiği bütün haberleri

toplamış ancak birkaç istisna dışında rivayetleri herhangi bir tercihte bulunmaksızın aktarmıştır. Kendisinden sonraki genel tarih çalışmalarına da örneklik teşkil eden Taberî'nin bu kitabını muhteva açısından 3 kısımda değerlendirmek mümkündür. Birinci kısımda dünyanın yaratılması (kozmoloji), ardından da ilk insandan başlamak üzere insanlığın geçmişi anlatılır. Bu şekilde İslâm tarihinin muhtevası insanlık tarihiyle özdeş hale getirilmiş olur. Eserin bu bölümüne Peygamberler Tarihi de denilebilir. Taberî ve takipçilerinin eserlerinin başlangıç kısımlarında Yahûdî ve Hristiyan kutsal kitaplarından çokça istifade edilmiştir ki, buna İsrailiyat adı verilmektedir. Bu sebeple gerek Taberî'nin, gerekse onu model alan sonraki tarihçilerin kitaplarının tenkide en mukavemetsiz olan kısımları bu başlangıç bölümleridir.

Târîhu'l-Ümem'in ikinci kısmında Hz. Peygamber'in (sav) hayatı ele alınır. Onun soyu, ailesi, peygamberlikten önceki hayatı, peygamberliği, savaşları bir meğâzî ve siyer kitabı üslubuyla aktarılır. Bu kısımlar umumî tarih kitaplarının en güvenilir yerlerini teşkil eder. Çünkü bu bölümler yazılırken, Kur'ân ve Hadis'in yanında sadece Hz. Peygamber (sav) dönemini ele alan siyer ve meğâzî kitaplarına müracaat edilmiştir.

Taberî ve müntesiplerinin kitaplarının son kısımları, Hz. Peygamber'den (sav) sonraki dönemden başlamak suretiyle müelliflerin kendi zamanlarına kadar geçen dönemi ele aldıkları bölümlerdir. Eserlerin bu bölümleri, birinci bölümler kadar zayıf olmamakla birlikte, siyeri konu edinen ikinci bölümler kadar da güvenilir değildir. Ancak ilk kaynak olmaları sebebiyle bu tür kitapların en orijinal bölümleri buralardır. Mes'ûdî'nin *et-Tenbîh ve'l-İşrâf*, Mürûcû'z-Zeheb ve *Ahbârû'z-Zaman*'ı, İbnü'l-Esîr'in *el-Kâmil fî't-Tarih*'i, İbn Kesîr'in *el-Bidâye ve'n-Nihâye*'si de Taberî ile benzer hususiyetler arzeder.

İslam tarihi kaynakları arasında genel tarih kitapları muhtevasına benzer konuları ele alan, ancak büyük oranda Müslümanların askerî faaliyetlerini, yayılma, yani fütuhat tarihini merkezinde rivayetler aktaran eserler genel olarak fütûhât kitapları olarak bilinir. İsimlerinde fütûhât bahisleri geçse de bu kaynaklarda Müslümanların sadece fetihleriyle değil, bazen iç siyasî hadiseleriyle, fethedilen topraklardaki imar ve iskân faaliyetleriyle, buralarda gerçekleştirdikleri toprak reformu ve iskân faaliyetleriyle de ilgilenmişlerdir. Bu sebeple fütûhât kitapları İslam tarihi araştırmaları için vazgeçilmez eserlerdir. Bu eserlerin en önemli ve en fazla müracaat edilenleri ise Belâzürî'nin *Fütûhu'l-Büldân*'ı, İbn Abdülhakem'in *Fütûhu Mısır ve Ahbâruhâ*'sı ile İbn A'sem'in *Futûh*'udur.

I. BELÂZÜRÎ: FÜTÜHU'L-BÜLDÂN

Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd el-Belâzürî'nin (ö. 279/892-93) doğum yeri ve tarihi bilinmemektedir. Farsça'dan Arapça'ya tercümeler yaptığı için çağdaş araştırmacılar genellikle onun İran asıllı olduğunu iddia ederler.

Nesebi hakkında bilgi bulunmaması ve büyük dedesi Dâvûd'dan önceki ataların-
dan hiç bahsedilmemesi de esasında bu kanaati güçlendirmekte ve bu bilgiler
onun en azından Arap asıllı bir aileden gelmediğini göstermektedir. Künyesi ise
kaynaklarda Ebû'l-Hasan, Ebû'l-Abbâs ve Ebû Ca'fer şeklinde farklı olarak geç-
mektedir.

Belâzürî'nin hayatı ile ilgili olarak kaynaklarda bulunan bilgilerin büyük bir
kısmı Abbâsî halifeleri ve vezirleriyle olan münasebetleri hakkındadır. Buna göre
Halife Mütevekkil-Alellâh'ın huzurunda yapılan ilmî ve edebî sohbetlerde bulun-
muş, Halife Müstaîn-Billâh da kendisine yakınlık göstermiştir. Onun selefi Mu'tez
de oğlu Abdullah'ın eğitim ve öğretimini kendisine emanet etmiştir. Mu'te-
mid-Billâh zamanında hayatının en sıkıntılı ve kötü günlerini yaşayan Belâzürî
Hicretin 279. yılında (M.892-93) Bağdat'ta seksen yaşlarında iken vefat etmiştir.
İbnü'n-Nedîm, onun hâfızasını kuvvetlendirmek için hindistan cevizine benzer
bir meyve olan belâzür (semacarpus anacardium, anacard) içtiğini ve bundan
dolayı hâfızasını kaybedip perişan bir halde akıl hastanesinde öldüğünü söyler.
Bazı kaynaklar ise bu olayın kendisi ile değil, bilakis dedesi Câbir ile ilgili olduğu-
nu ve Belâzürî nisbesinin de kendisine bu sebeple verildiğini kaydeder.¹

Belâzürî'nin *Ensâbü'l-Eşrâf* ile birlikte günümüze kadar ulaşabilen iki önemli
eserden birisi de bahsimizle ilgili olan *Fütûhu'l-Büldân*'dır. Müellif mezkûr kita-
bında İslâm fetihleri ile bu fetihlerin akabinde fethedilen bölgelerde gerçekleştir-
rilen imar, iskân ve kültürel faaliyetleri ele almıştır.

Fütûhu'l-Büldân'ın konuları Hz. Peygamber'in (sav) Medine'ye hicretiyle
başlar. Dolayısıyla müellifin, Allah Rasûlü'nün (sav) Mekke'den Medine'ye hicre-
tini de bir fetih olarak değerlendirdiği anlaşılmaktadır. Belâzürî, Hicret'in ardın-
dan Hz. Peygamber'in (sav) Medine'ye girmeden önce birkaç gün kaldığı Kuba
beldesinin hususiyetleri, yöre halkı, burada inşa edilen ilk Mescid hakkında bilgi
verdikten sonra, bölge etrafındaki yerleşim yerlerinin, hatta daha sonra burala-
rın kimlere ikta olarak verildiğini zikreder.² Bundan sonraki konu Benû Nadîr
ve Benû Kureyza'nın Medine'den uzaklaştırılmaları ve cezalandırılmaları bahsi
olup, burada onların kalan mallarının Hz. Peygamber (sav) tarafından nasıl mu-
ameleye tabi tutulduğu zikredilir. Aynı durum Müslümanlar tarafından Medine
dışında fethedilen ilk Yahudi yerleşim mekânları olan Hayber, Fedek, Vâdi'l-Kurâ,
Teymâ için de geçerlidir.³

Belâzürî Müslümanlar için dönüm noktası olması sebebiyle Mekke'nin fet-
hine de geniş olarak işaret etmiştir. Fethin gerekçelerini ve nasıl gerçekleştiğini
zikrettikten sonra Mekke'nin yerleşim alanı ve maddî imkânları üzerine rivayet-
ler aktarmıştır. Müellifin bu bahiste müstakil başlık altında ele aldığı konular ise

¹ İbn Nedîm, el-Fihrist, Kâhire 1348, s. 170.

² Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, (çev. Mustafa Fayda), Siyer Yayınları, İstanbul 2013, s. 1-17.

³ Belâzürî, *Fütûh*, s. 18-39.

Mekke Kuyuları ile Mekke selleridir.⁴ Mekke'den sonra Hicaz'ın üçüncü önemli merkezi Tâif'e gelir. Bu kısımda Huneyn savaşı, ardından Tâif kuşatmasıyla başlayan mücadeleye işaret edilip, Tâif halkının Medine'ye gelip Müslümanlığı kabul etmesi özet bir şekilde aktarılıp Tâif'in maddî zenginlik ve imkânlarının aktarılmasıyla tamamlanır.⁵ Müellif Tâif'in ardından Müslümanlar tarafından fethedilmiş bulunan Tebâle, Cüreş, Tebûk, Eyle, Ezruh, Makna, el-Cerbâ ve Dûmetü'l-Cendel fetihlerine dair bilgi ve rivayetlere yer verir.⁶

Belâzürî, Medine'ye hicreti fetih addederek eserine aldığı gibi, herhangi bir savaş ve çatışma olmaksızın İslam'ı kabul eden ve rıza ile Müslümanların idaresine girmeye razı olan Müslüman beldeleri de fütûhât konulu kitabında konu edinmiştir. Necranlılarla gerçekleştirilen anlaşma, Yemen, Umân, Bahreyn halkının davet mektupları neticesinde Müslümanlara itaatleri bu bahiste zikredilebilir.⁷ Yemâme'yi de müstakil bir başlıkla ele alan müellif önce bölge halkının Müslümanlığı kabul etmesine, ardından da aynı yörede ortaya çıkan ve Müseylime liderliğinde gelişen irtidat hadiselerinin nasıl bastırıldığına işaret eder.⁸

Belâzürî ridde hadiselerinin tesirsiz hale getirilmesinin ardından Şam fetihleri bahsine geçer. Burada sadece fetihle ilgili bilgiler verilmekle yetinilmemiş, fetihten sonra bölge idaresi ve idarecileri hakkında da teferruatlı bilgiler verilmiştir. Şam fetihleri başlığı altında Busrâ, Ürdün, Dimaşk gibi merkezlerin fethedilmesiyle birlikte bu fetihlerin gerçekleşmesinde kilit rol oynayan Ecnâdeyn, Mercü's-Sufer ve Yermük savaşı gibi önemli muharebelere, nihayet Kıbrıs'ın fethi ve fetih sonrası Kıbrıs yönetimine de işaret edilmiştir.⁹ Eserde Şam fetihlerinden sonra Cezîre ve İrminiye fetihleri de konu edilmiştir.¹⁰

Fütûhu'l-Buldân'da ele alınan fetih hareketlerinden biri de Mısır-Kuzey Afrika ve Endülüs hattındaki fetihlerdir. Hz. Ömer döneminde başlayan bu süreç Velid b. Abdülmelik zamanında tamamlanmıştır. Bu bölümde ayrıca Akdeniz'de fethedilen adalara da işaret edilmiştir.¹¹ Eserin geri kalan kısmı ise büyük oranda İran-Horasan coğrafyasının fethine ayrılmıştır. Başta Kadisiye savaşı ve Nihavend savaşı gibi Arap-Fars çatışmasında kilit rol oynayan savaşlarla birlikte, bölgedeki bütün önemli merkezlerin fethi detaylı bir şekilde incelenmiştir. Bu dönemde gerçekleştirilen fetih hareketleri Sicistan, Kabil ve Sind fetihleriyle tamamlanmıştır. Fetihlerin aktarıldığı konuların yanı sıra eserde Kûfe, Basra, Bağdat gibi

⁴ Belâzürî, *Futûh*, s. 40-61.

⁵ Belâzürî, *Futûh*, s. 62-66.

⁶ Belâzürî, *Futûh*, s. 67-72.

⁷ Belâzürî, *Futûh*, s. 73-101.

⁸ Belâzürî, *Futûh*, s. 102-110.

⁹ Belâzürî, *Futûh*, s. 127-190.

¹⁰ Belâzürî, *Futûh*, s. 200-243.

¹¹ Belâzürî, *Futûh*, s. 243-274.

şehirlerin kuruluşuna değinilmiş, ayrıca Araplarda ilk para kullanımı, haraç ve toprak kullanımı hükümleri, Hz. Ömer döneminde verilen atâlar ve mühürler hakkında da bilgiler aktarılmıştır.¹²

Belâzürî eserinde, savaşların teferruatına girmeden bir yerin kimin tarafından ve hangi tarihte fethedildiğine, barış (sulhen) veya savaş (anveten) yoluyla ele geçirildiğine dair haberleri ve buna bağlı olarak muahedelerle belirlenen toprak vergilerini, bu arada İslâm devleti hâkimiyetine giren gayri müslimlerin ödedikleri cizye miktarlarını da zikretmiştir. Onun eseri ayrıca fetihlerden sonraki imar ve iskân faaliyetlerine, yapılan camilere, çarşılar, açılan kuyulara ve kanallara, inşa edilen köşk ve saraylara, iktâ edilen veya mera haline getirilen topraklara ait haber ve rivayetlere yer vermesiyle dikkat çeker.

Belâzürî *Fütûhu'l-Büldân*'ı yazarken daha önceki tarihçilerin çoğu zamanı mıza kadar ulaşmamış kitaplarından, özellikle Vâkıdî, Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, Medâinî, İbn Sa'd ve İbn Hişâm'ın eserlerinden, çeşitli yerleri ziyareti sırasında edindiği ve bilhassa Abbâsî sarayındaki yakın dostlarından aldığı bilgilerden istifade etmiştir. Onun haber ve bilgileri rivayet ederken hadisçilerin takip ettikleri yaygın sened usulüne göre râvilerin isimlerini zikretmekle beraber, zaman zaman da adlarını vermeden "râvilerin dediklerine göre" ifadesiyle olayları bir bütünlük içerisinde vermeyi tercih etmiştir. Müellif ayrıca hadis ve siyer âlimlerinin rivayetlerini, bunun yanında ülkelerin fetihlerine dair çeşitli sözleri bazen aynen naklettiğini, bazen de diğer rivayetlerle karşılaştırıp doğruyu bulmaya çalıştığını söyleyerek takip ettiği metodu da belirtmiştir.

İslâm fetihleri alanında yazılmış olup günümüze kadar gelebilen eserlerin en eskilerinden biri olan *Fütûhu'l-Büldân* meşhur tarihçi Mes'ûdî'nin takdirini kazanmış¹³, Yâkût el-Hamevî de *Mu'cemü'l-Büldân*'ı yazarken bu eserden geniş ölçüde faydalanmıştır. Belâzürî bu eseriyle tarih alanında olduğu kadar coğrafya alanına da büyük katkı sağlamıştır. Ayrıca Basra, Kûfe, Fustat, Kayrevan gibi yeni şehirlerin kurulması ve bunların planları, ayrıca Arap kabilelerinin çeşitli bölgelere yerleşmesiyle ilgili olarak medeniyet tarihi ve ülkelerin İslâmlaşması açısından çok önemli bilgiler vermiştir.¹⁴

II. İBN ABDÜLHAKEM: FÜTÜHU MISR VE AHBÂRUHÂ

Asıl adı Ebû'l-Kâsım Abdurrahmân b. Abdillâh b. Abdilhakem el-Mısırî el-Kureşî (ö. 257/870) olan İbn Abdülhakem Fustat'ta 182 (798) veya 187 (803) yılında doğdu. Dedesinin ismine izâfeten İbn Abdülhakem lakabıyla tanınır. Babası Abdullah ise İmam Mâlik'in öğrencilerinden daha sonra Mâlikî mezhebinin

¹² Belâzürî, *Futûh*, s. 274-549.

¹³ Mes'ûdî, *Mürûcû'z-Zeheb*, I-IV, (thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid), I, 22.

¹⁴ Günaltay, M. Şemseddin, *İslamda Tarih ve Müverrihler*, İstanbul 1339-42, s. 25-26; Becker, C. H., "Belâzürî", *İA*, II, 467-468; Mustafa, Fayda, "Belâzürî", *DİA*, V, 392-393.

imamı ve aynı zamanda Mısır'ın başlıca âlimlerinden biridir. İbn Abdülhakem ilk tahsilini babasının yanında tamamlamış ve ondan özellikle Mâlikî fıkhiyla birlikte pek çok hadis öğrenmiştir. Muharrem 257'de (Aralık 870) Fustat'ta vefat eden İbn Abdülhakem, İmam Şâfiî'nin kabrinin yanına defnedilmiştir. Kendisi fakihliği ve hadisçiliği yanında daha çok tarihçiliğiyle ünlüdür.¹⁵

İbn Abdülhakem'in günümüze yalnız *Fütûhu Mısır ve Ahbâruhâ* adlı kitabı ulaşmıştır. *Fütûhu Mısır* ve'l-Mağrib ve'l-Endelüs, *Fütûhu Mısır* ve'l-İskenderiyye ve'l-Mağrib ve'l-Endelüs ve abâruhâ adlarıyla da bilinen eser hususen Mısır, İfrîkiye, Mağrib ve Endülüs'ün Müslümanlar tarafından fethini anlatan ana kaynaklardan birisidir. Müellif kitabını hazırlamada klasik tarih yazarlarının üslûbunu aynen takip etmiş; derlediği bilgileri tenkit süzgecinden geçirmeden, fakat kuvvetli rivayetlerden başlayarak kitabına almıştır; binaenaleyh onun bazen birbiriyle çelişkili iki rivayeti birlikte verdiği görülür.

İbn Abdülhakem'in *Fütûh'a* Hz. Peygamber'in Kıptîler hakkındaki hadisleriyle başlayıp ardından bölgenin İslam öncesi tarihi ve bu topraklarda geçen peygamberlerin hayatlarıyla Benî İsrail'in Mısır'daki serüvenini aktadır. Bu kısımda ayrıca Mısır'ın gerek Bâbilliler, gerek Rumlar, gerekse Fârisiler tarafından işgal süreçleri de ele alınır.¹⁶

Müslümanların Mısır ile ilişkilerinin başlangıcı, Hz. Peygamber'in (sav) Mu-kavkıs'a sahâbeden Hâtıb b. Ebî Beltea'nın götürdüğü davet mektubu faslıyla başlar. Ardından Amr b. el-Âs'ın Mısır'ı fethi ve fethin ardından Mısır'da gerçekleştirilen imar, iskân ve iktisadî faaliyetler üzerinde durulur. Bu arada Mısır merkezli başka fetih hareketlerine de işaret edilir.¹⁷ Eserde Mısır'ın fethi ve iskânından sonra Kuzey Afrika'nın fethi konuları başlar. Bunun ardından da Amr b. el-Âs'ın ardından Afrika fetihlerine çıkan komutanlar ve onların fetih faaliyetleri sıralanır.¹⁸

İbn Abdülhakem Endülüs'ün fethi için müstakil bir başlık açmıştır. Bu bölümde Müslümanlar'ın Kuzey Afrika üzerinde İspanya topraklarına intikali ve mezkûr coğrafyada gerçekleştirdikleri fetih hareketlerinden bahsedilir.¹⁹ Endülüs fethi bahsinden sonra fetihten 246 (860) yılına kadar Mısır'da kadılık yapan şahıslar ve onların kaza faaliyetleri isim sırasına göre aktarılır.²⁰ Bunun ardından gerek fetih zamanında, gerekse fetihten sonra bölgeye gelen sahâbîler ile

¹⁵ İbn Nedîm, el-Fihrist, s. 881.

¹⁶ İbn Abdülhakem, *Fütûhu Mısır ve Ahbâruhâ*, (thk. Charles Torrey), Leiden 1920, s. 2-37.

¹⁷ İbn Abdülhakem, *Fütûhu Mısır ve Ahbâruhâ*, s. 45-173.

¹⁸ İbn Abdülhakem, *Fütûhu Mısır ve Ahbâruhâ*, s. 192-204.

¹⁹ İbn Abdülhakem, *Fütûhu Mısır ve Ahbâruhâ*, s. 204-226.

²⁰ İbn Abdülhakem, *Fütûhu Mısır ve Ahbâruhâ*, s. 226-247

onlardan hadis nakledenler veya kendilerinden hadis rivayet edilenler, ayrıca onlar aracılığı ile yayılan hadislerden bahsedilmiştir.²¹

İbn Abdülhakem eserini hazırlaması esnasında hadislerden, kendinden önceki tarihçilerin eserlerinden ve kussâs rivayetlerinden faydalanmıştır. Bu sebeple onun kitabı kendisinden sonraki Mısır tarihçileri için vazgeçilmez bir kaynak olmuştur. Bilhassa Nüveyrî'nin *Nihâyetü'l-ereb*, Makrîzî'nin *Hıtat* İbn Tağrıberdî'nin *Nücûmü'z-zâhire* ve Süyûtî'nin *Hüsnü'l-muhâdara* adlı eserlerinde Mısır, İfrîkiye, Mağrib ve Endülüs'ün müslümanlar tarafından fethini anlatırken bu kitabı neredeyse kelimesi kelimesine iktibas etmişlerdir. Ayrıca İbn Haldûn *el-İber*'inde özellikle Berberîler hakkında bilgi verirken, Yâkût el-Hamevî ise Mısır coğrafyasındaki pek çok yer için İbn Abdülhakem'den faydalanmıştır. Onun eseri İslâm dininin Kuzey Afrika ve Endülüs'e yayılmasında Mısır'ın oynadığı rolü ortaya koyması bakımından ayrı bir önemi haiz olup Afrika'nın İslâmlaşması ve Araplaşmasıyla ilgili araştırma yapanların mutlaka müracaat etmeleri gereken bir kaynaktır. Kaldı ki bu eser mahallî tarih yazıcılığının ilk örneklerinden biri olması itibarıyla de ayrıca önem taşımaktadır.²²

III. İBN A'SEM el-KÜFÎ: KİTÂBÜ'L-FÜTŪH

Asıl adı Ebû Muhammed Ahmed b. A'sem el-Kûfî el-Ahbârî (ö. 320/932'den sonra) olan müellifin doğum ve ölüm tarihleri kesin olarak bilinmemektedir. Kaldı ki onun isminde de ihtilâf vardır. Kitabının Arapça aslında Ahmed b. Muhammed b. A'sem, Farsça tercümesinde Ahmed b. Ali A'sem şeklinde geçen isim, hakkında bilgi veren iki kaynaktan Yâkût'un *Mu'cemü'l-üdebâ*'sında Ahmed b. A'sem, Kâtib Çelebi'nin *Keşfü'z-žunûn*'unda ise bir defa Muhammed b. Ali, bir defa da Ahmed b. Ali (II, 1239) şeklinde yazılmıştır.

İbn A'sem'in *Kitâbü'l-Fütûh* adıyla bilinen tek eserinin Arapça aslı ile Farsça tercümesi bulunmaktadır. Eser Hulefâ-yi Râşidîn dönemi konularıyla başlar. Bu bahiste ele alınan ilk konu Benî Saîde toplantı yerinde Hz. Ebu Bekir'in halife seçilmesidir. Müellif bundan sonra ridde hadiseleri ile bu olayların bastırılması konu edinir.²³ Ridde hadiselerinden sonra Şam fetihleri bahsine geçilip burada Müslüman orduların Şam beldelerine sevk edilmesi ile Bizans ordularıyla gerçekleştirilen savaşlar aktarılır. Bölgede meydana gelen savaşların başta gelenleri Ecnadeyn, Mercüssufer'dir. Hz. Ebû Bekir dönemin askerî seferleri onun vefatı esnasında gerçekleşen Dimeşk fethiyle sona erer.²⁴ Müellif özellikle Hz. Ömer zamanındaki fetihleri geniş olarak eserine alır. Bu bahiste aynı anda hem Irak-İran

²¹ İbn Abdülhakem, *Futûhu Mısır ve Ahbâruhâ*, s. 247-319.

²² Günaltay, Şemseddin, *İslamda Tarih ve Müverrihler*, s. 104-107; Torrey, C.C., "İbn Abdülhakem", *İA*, V/2, 694-695; Özkuyumcu, Nadir, "İbn Abdülhakem", *DİA*, XIX, 278-279.

²³ İbn A'sem el-Kûfî, *Kitâbü'l-Fütûh*, I-VIII, (Thk. Ali Şiri), Beyrut 1991, I, 6-79.

²⁴ İbn A'sem el-Kûfî, *Kitâbü'l-Fütûh*, I, 79-124.

cephesinde, hem de Şam-Filistin cephesinde gerçekleşen savaş ve fetihlerden haberler aktarır. Şüphesiz bu iki cephede her iki taraf için de en kritik savaşlar Irak'ta Kâdisiye savaşı, Şam topraklarında ise Yermük savaşıdır. Müellif fetihlerle ilgili rivayetler aktarırken, Hicretin 18. Yılında Şam bölgesinde gerçekleşen veba salgınında vefat eden ashâbdan da özel olarak bahseder.²⁵

Futûh'ta Şam fetihlerinden sonra Cezîre fetihlerine geçilir. İyâz b. Ganm'ın riyasetinde gerçekleştirilen fetihler sonucunda Ruha, Nusaybin, Meyyafâkin gibi önemli Cezîre şehirleri Müslümanların eline geçmiştir.²⁶ Müellif Cezîre fetihlerinin ardından Horasan şehirlerinin fethini ele alır. Bu bahiste en önemli fetihler Tüster, Rey, İsfâhan iken, en kritik zafer de Nihavend savaşıdır.²⁷

Hz. Ömer'in şehit edilmesinden sonra halifelik makamına gelen Hz. Osman döneminde de fetih hareketleri kesintisiz devam etmiştir. İbn A'sem, Hz. Osman dönemi fetihlerini Horasan fetihlerini aktararak başlatır. Buna göre bölgede gerçekleştirilen en mühim fetihler Nisâbur, Tus, Merv, Herat, Serahs, Nesâ, Talkân, Merv er-Rûz, Kabil, Sicistan ve Belh şehirlerinin zaptedilmesidir.²⁸ Müellif Horasan fetihlerinin ardından Ermeniye seferlerine de değinir.²⁹

Fütûh'ta sadece Hz. Osman dönemi fetihleri değil, onun şehit edilmesine kadar gerçekleşen hadiseler ve iç siyasi karışıklıklara da teferruatla yer verilmiştir.³⁰ Aynı durum Hz. Ali dönemi için de geçerlidir. Bu süreçte hiçbir fetih hareketi gerçekleşmemiş, Müslümanlar kendi aralarında iç çatışmalar yaşamışlardır ki, bunların başında halife Hz. Ali ile Cemel ashâbı arasında gerçekleşen Cemel savaşı, yine halife ile Muaviye arasında gerçekleşen ve Irak-Şam savaşı olarak da nitelendirilebilecek olan Sıffin savaşı gelir. İbn A'sem eserinde bu çatışmaların başlangıç safhası, gerçekleşme süreci ve sonuçları hakkında teferruatlı bir şekilde durmuştur.³¹

Müellif Sıffin savaşından sonra gerçekleşen Hakem Olayı ile bu hadisenin devamı mahiyetinde olan Hz. Ali ile Muaviye arasındaki iktidar mücadelesine geniş olarak değinir.³² Bundan sonraki konular ise Hz. Ali'nin Hâricîlerle mücaledesine ve nihayet onlar tarafından şehit edilmesidir.³³ Halifenin şehid edilmesinden sonra Kûfeliler onun oğlu Hz. Hasan'a biat etmişler, ancak daha fazla Müslüman kanının dökülmesini istemeyen ve Iraklılarla birlikte gerçekleştirilecek bir girişimin

²⁵ İbn A'sem el-Kûfî, Kitâbü'l-Futûh, I, 124-249.

²⁶ İbn A'sem el-Kûfî, Kitâbü'l-Futûh, I, 261.

²⁷ İbn A'sem el-Kûfî, Kitâbü'l-Futûh, II, 271-321.

²⁸ İbn A'sem el-Kûfî, Kitâbü'l-Futûh, II, 336-341.

²⁹ İbn A'sem el-Kûfî, Kitâbü'l-Futûh, II, 343-346.

³⁰ İbn A'sem el-Kûfî, Kitâbü'l-Futûh, II, 376-429.

³¹ İbn A'sem el-Kûfî, Kitâbü'l-Futûh, II, 343-568, III, 1-191.

³² İbn A'sem el-Kûfî, Kitâbü'l-Futûh, IV, 197-248.

³³ İbn A'sem el-Kûfî, Kitâbü'l-Futûh, IV, 251-280.

başarıya ulaşmasını mümkün bulmayan Hz. Hasan'ın Muaviye'ye biatıyla birlikte Müslümanlar için yeni bir süreç başlamıştır.³⁴

Muaviye'nin Müslümanları birleştirmesinin ardından yeni fetih hareketi başlatılmıştır. İbn A'sem, eserinde Muaviye dönemi fetihlerini Horasan ile başlatır. Buna göre bölgedeki fetih faaliyetleri özellikle Ziyad b. Ebîh riyasetinde gerçekleştirilmiştir.³⁵

Muaviye'den sonra halife Yezid ile Hz. Hüseyin hareketi de *Futûh*'un muhteviyatında yer bulmuştur. Yezid'in Hz. Hüseyin'den biat alma girişimiyle başlayan hadiseler Kerbelâ hadisesiyle sona erer.³⁶ Müellif, Hz. Hüseyin'in şehid edilmesinden sonra Mekke merkezli bir siyasi hareket başlatan Abdullah b. Zübeyr'in faaliyetlerini ve Emevî iktidarının onu etkisiz hale getirme girişimlerini de konu edinir.³⁷

İbn A'sem, Irak valiliği bölgesinde Mühelleb b. Ebî Sufra komutasında Hâricîlere karşı gerçekleştirilen savaflara geniş yer ayırmıştır. Ayrıca Kûfe'de gerek Süleyman b. Surad, gerekse Muhtar es-Sekaffî'nin faaliyetleri de ele alınmıştır.³⁸ *Futûh*'da Abdülmelik döneminde Haccâc b. Yûsuf'un Irak valiliği esnasında gerçekleşen hareketler, onun özellikle Hâricîlerle mücadelesi üzerinde durulur.³⁹

Emevîler dönemindeki en etkileyici fetihler şüphesiz Velid b. Abdülmelik zamanında gerçekleştirilmiştir. İbn A'sem onun dönemindeki fetihlere eserinde geniş bir şekilde yer verir. Kuteybe b. Müslim'in Horasan, Toharistan ve Maverâünnehr fetihleri bunların başında gelir.⁴⁰ Müellif daha sonra fazla fetih hareketlerinin görülmediği, Süleyman b. Abdülmelik ve Ömer b. Abdülaziz dönemlerini özetle aktarır.⁴¹ Bunun ardından hızlı bir şekilde Abbâsî ihtilâli ve bunun sonucunda Emevî devletinin yıkılış süreci aktarılır.⁴²

İbn A'sem Abbâsîler döneminde Ebu'l-Abbâs'ın halife seçilmesi, onun ardından Mansûr'un halifeliği, onun amcası Abdullah b. Ali ile mücadelesi, bu mücadelede kendisine en fazla yardımı sağlayan Ebû Müslim Horasânî'nin ortadan kaldırılması gibi dâhilî meselelerin yanı sıra, Ebû Cafer'in Ermeniyeye ve Azerbaycan seferlerine işaret edilir.⁴³ Müellif bunun ardından özet olarak Abbâsî halifeleri Mehdî ve Hâdî dönemlerini aktardıktan sonra Harun Reşîd'in halifeliği

³⁴ İbn A'sem el-Kûfî, Kitâbü'l-Futûh, IV, 283-305.

³⁵ İbn A'sem el-Kûfî, Kitâbü'l-Futûh, IV, 314-318.

³⁶ İbn A'sem el-Kûfî, Kitâbü'l-Futûh, V, 9-136.

³⁷ İbn A'sem el-Kûfî, Kitâbü'l-Futûh, V, 140-169.

³⁸ İbn A'sem el-Kûfî, Kitâbü'l-Futûh, VI, 177-371.

³⁹ İbn A'sem el-Kûfî, Kitâbü'l-Futûh, VII, 5-133.

⁴⁰ İbn A'sem el-Kûfî, Kitâbü'l-Futûh, VII, 133-166.

⁴¹ İbn A'sem el-Kûfî, Kitâbü'l-Futûh, VII, 166-213.

⁴² İbn A'sem el-Kûfî, Kitâbü'l-Futûh, VIII, 217-352.

⁴³ İbn A'sem el-Kûfî, Kitâbü'l-Futûh, VIII, 352-370.

dönemindeki faaliyetlerine geçer. Onun ardından oğulları Emîn ve Me'mûn arasında gerçekleşen iktidar mücadelesi konu edinilir. Me'mûn'un halifeliğini de ele alan *Futûh*'un son cildi Mutasım'ın halifelğe geçmesi ve Türk komutanı Afşin'i Bâbek el-Hürremi üzerine göndermesi bahsiyle tamamlanır.⁴⁴

Tarihçilerin *Kitâbü'l-Futûh*'un Arapça aslından faydalanmaları ancak XX. yüzyılın ortalarına doğru gerçekleşmişken Farsça tercümesinin daha çok Şii çevrelerinde ve eserlerini Farsça yazarlar arasında olmak üzere XIII. yüzyıldan itibaren yaygınlaştığı görülmektedir Müsteşriklerin bir kısmı eseri Farsça tercümesi vasıtasıyla tanımışlar ve ilgilerini çeken bölümlerini Batı dillerine yaptıkları tercümeleriyle birlikte neşretmişlerdir

Eser, Arapça metin olarak ilk defa sekiz cilt halinde Haydarâbâd-Dekken'de basılmış (1388-1395/1968-1975) ve arkasından aynı baskı Beyrut'ta Dârünnedve el-Cedîde tarafından ofset olarak tekrarlanmıştır (ts.). Daha sonra yine Beyrut'ta Naîm Zerkûr'un yazdığı bir mukaddime ile dört cilt (1406/1986) ve Süheyl Zekkâr'ın tahkikiyle üç cilt (1412/1992) halinde iki ayrı baskısı yapılmıştır.⁴⁵

KAYNAKÇA

- Becker, C. H., "Belâzürî", *İA*, II, 467-468.
- Belâzürî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ b. Câbir (279/892), *Futûhu'l-Buldân*, (çev. Mustafa Fayda), Siyer Yayınları, İstanbul 2013.
- Fayda, Mustafa, "Belâzürî", *DİA*, V, 392-393.
- Fayda, Mustafa, "İbn A'sem el-Kûfî", *DİA*, XIX, 325-326.
- Günaltay, M. Şemseddin, *İslamda Tarih ve Müverrihler*, İstanbul 1339-42.
- İbn Abdülhakem, Ebu'l-Kasım Abdurrahman b. Abdillâh (257/870), *Futûhu Mısır ve Ahbâruhâ*, (thk. Charles Torrey), Leiden 1920.
- İbn A'sem el-Kûfî, Ebû Muhammed b. Ahmed (314/926), *Kitâbü'l-Futûh*, I-VIII, (Thk. Ali Şiri), Beyrut 1991.
- İbn Nedîm, Ebu'l-Ferec Muhammed b. İshak (385/955), *el-Fihrist*, Kâhire 1348.
- Mes'ûdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Ali (345/956), *Mürûcû'z-Zeheb*, I-IV, (thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid), Mısır 1964.
- Özkuyumcu, Nadir, "İbn Abdülhakem", *DİA*, XIX, 278-279.
- Togan, Zeki Velidi, "İbn A'semülkûfî", *İA*, V/2, 702.
- Torrey, C.C., "İbn Abdülhakem", *İA*, V/2, 694-695.

⁴⁴ İbn A'sem el-Kûfî, *Kitâbü'l-Futûh*, VIII, 370-437.

⁴⁵ Togan, Zeki Velidi, "İbn A'semülkûfî", *İA*, V/2, 702; Fayda, Mustafa, "İbn A'sem el-Kûfî", *DİA*, XIX, 325-326.

KLASİK DÖNEM MÜSLÜMAN SEYYAH VE COĞRAFYACILARI

Mehmet AZİMLİ

Hitit Ün. İlahiyat Fakültesi/mehmetazimli@hotmail.com

Giriş

Müslümanların Dünya'ya açıldığı yüzyıllara baktığımızda insanların bildikleri ve ağırlıklı olarak yaşadıkları coğrafyalar bellidir. Asya'nın kuzey kısımları, Afrika'nın içleri Avrupa'nın kuzey tarafları dışındaki üç kıtada kalan yerlerdir. Bu topraklar eskiden beri insan topluluklarının ağırlıklı olarak yaşam alanı olarak seçtiği yerlerdir ve medeniyetler de ağırlıklı olarak buralarda gelişmiştir.

İslam Medeniyeti dünyaya ağırlıklı olarak hakim olduğu döneme bakarsak hemen hemen bu medeniyetlerin yaşadıkları toprakların kahir ekseriyetine hakim olmuştur. Bu bağlamda Doğu'da Çin'den Batı'da Portekize, Kuzey'de Rus steplerinden, Güneyde Afrika çöllerine kadar alana yayılmıştır. Geriye sadece Çin, Batı Anadolu ve Kuzey ve Doğu Avrupa içleri kalmıştır.¹

Bu kadar geniş bir coğrafya üzerinde oturan yeni medeniyetin kendi arasındaki ilişkiler bile bu coğrafyanın tanınmasını ve bilinmesini gerektirmiştir. Dolayısıyla Müslüman bilim adamları bu büyük coğrafyayı tanıtan kitaplar yazmak durumunda kalmışlardır. "Takvim-i buldan" denilen bu eserleri yazmaya iten dört önemli sebep vardır. Şimdi onları aktarmak istiyoruz.

Seyahat Sebepleri

1. Hac

Müslümanların en önemli vazifelerinin başında ömürde bir defa zenginlerin yapması gereken hac ibadeti gelir. Yukarıda ifade ettiğimiz coğrafyalardan Mekke'ye bu ibadeti yapabilmek adına yapılacak yolculuklar için yol güzergahları

¹ Bkz. Mehmet Azimli, Hulefâ-i Râşidîn Döneminde Gerçekleşen İlk Fetihlerin Sebepleri Üzerine Bazı Değerlendirmeler, İstem, Yıl:3, Sayı:6, 2005, s. 177 – 193.

belirlemek gerekmiştir. Bu güzergahlarda yol güvenliği yanında konaklama, dinlenme ve su yiyecek ihtiyacını giderebilecekleri alanlar olmalıdır. Bundan dolayı coğrafyayı bilen kimselere gereksinim duyulmuş ve bu alanda kafa yorularak Ortaçağ'ın en önemli telifleri yapılmıştır.²

2. Cizye-Haraç

Çin'den Atlas okyanusuna kadar geniş bir coğrafyaya hükmetmek kolay değildir. Bu coğrafyayı yönetebilmek buralardan düzenli vergi gelirleri toplayabilmekle mümkündür. Bu sebeple Müslüman dünyanın birbiriyle bağlantı yolları yanında toprakları, iklimi, gelir kaynakları, madenleri ve geçim şekilleri de bilinmesi gerekmiş ve bunlar için kitaplar yazılmıştır. İlk coğrafyacılarımızın önemli kısmının posta memuru veya cizye-haraç görevlisi olması tesadüf değildir.³

3. Ticaret

Müslüman coğrafyası dünyanın en önemli ticari yolları üzerinde bulunuyordu. Doğudan karadan gelen İpek yolu ile denizden gelen Baharat yolu bunun en önemli iki güzergahı idi. Dahası Yemen-Şam arası kuzey güney ticari yollarını da eklersek çok hareketli bir coğrafyadır. Bu kadar ticari hareketlenmenin olduğu alanda güzergahları gösterecek ve tüccara yardımcı olacak eserler yazılmak zorundadır. Nitekim Müslüman coğrafyacıların eserlerindeki tanıtımlarda şehirde meşhur olan ticari mallar, üretilen eşyalar ve yiyecek ürünlerinin aktarılması bu bağlamda önemlidir. Çünkü bir tüccar gideceği beldede neyin ihtiyaç olduğunu dahası orada neyin ürettiğini bilmesi gerekir.⁴

4. Rihle

İslam Dünyasında ilim yolculuğu geleneği bulunmaktadır. Bu özellikle hadis toplayıcılığı sürecinde çok yaygındır ve ilim talipleri şehirden şehire hadis dinlemek için giderlerdi. Buna ayrıca Kur'an'ı anlayabilmek için Bedevi Arapların dilinin detaylarını çöllerde öğrenmek isteyen bilginlerin yolculuklarını da eklemek gerekir. Bütün bunlar Müslümanların coğrafyasında bir hareketlilik oluşturdu ve yolculuk güzergahları bu sebeple önemli hale geldi. Bu sebeple de bu tür eserlerin yazılması gerekli oldu.

Şimdi bu sebepler üzerinden yazılan klasik dönem Müslüman coğrafyacılarının telif ettikleri eserleri kısaca tanıtmak istiyoruz. Ancak bunun yanında aynı dönemlerdeki Müslüman seyyahların gözlemleri de önem arz etmektedir. Çünkü onların gözlemleri, bu eserlerin temellendirilmesinde etkili olmuştur. Bu sebeple öncelikle bazı klasik dönem seyyahlarımızı, ardından da klasik dönem coğrafyacılarımızı tanıtmak istiyoruz.

² Murat Ağarı, İslam Coğrafyacılığı ve Müslüman Coğrafyacılar, İstanbul 2002, 140.

³ Şemsettin Günaltay, İslam Tarihinin Kaynakları, İstanbul 1991, 422.

⁴ Faruk Bal, Arap Yarımadasında Ticaret, İstanbul 2015, 23 vd.

Seyahatnameler

1. Süleyman et-Tacir (237/851)

İslam Dünyasında coğrafyacıların ilk kaynaklarından olan Süleyman et-Tacir'in "Ahbar el-Sin ve'l-Hind" adlı kitabı, Müslüman bir tüccarın Uzakdoğu'ya yaptığı seyahatlarını anlattığı anı türü bir eserdir. Öneminden dolayı kendinden sonraki bir çok coğrafi kitaba kaynaklık etmiştir.⁵

2. İbn Fadlan (292/905)

İbn Fadlan, Abbasi halifesinden halkına İslâm'ı öğretecek din adamları ile cami ve kale yapacak mimarlar isteyen İdil/Bulgar Hanına gönderilen heyette yer almış olup yol boyunca gördüklerini dönüşünden sonra "er-Rihle" adlı eserini kaleme almıştır. Onun eserinden ünlü coğrafyacılar Mesudi, İstahri, Yakut gibileri bol miktarda faydalanmışlardır.⁶

Eser, XV. yüzyılda tarih sahnesinden çekilen ve bugünkü Çuvaşlar'ın dedeleri olan Bulgar Türkleri hakkında önemli bir kaynak teşkil eder. Gördüğü ülkeler ve temasta bulunduğu halk veya kabileler hakkında İbn Fadlân'ın verdiği bilgilerin çoğu kendi şahsî müşahedelerine ve şifahî rivayetlere dayanır. Bulgarlar, Oğuzlar, Peçenekler, Başkırtlar, Hazarlar, Ruslar ve diğer bazı milletlerin siyasî düzenleri, dinî inançları, ahlâk kuralları, ölü gömme merasimleri, giyecekleri, evlenme gelenekleri, dilleri, ekonomik durumları, vergi ve ticaret sistemleri ve tabii özelliklerine dair yaptığı açıklamalar dikkat çekicidir. Ayrıca Oğuzlar'ın komşuları Peçenekler'e kıyasla çok zengin olduklarına da işaret etmiş ve "Oğuzlar'dan on bin binit ve yüz bin koyunu olanları gördüm" demek suretiyle XI. yüzyıl başlarında büyük boyutlar kazanan Oğuz göç ve fetihlerine hem demografik hem de ekonomik âmiller açısından ışık tutmuştur. Eserinde Bulgar Türklerinde zina eden erkek ve kadınların öldürüldüğünü kaydeder ve hırsızların da zina edenler gibi cezalandırıldığı gibi ilginç bilgiler verir. Eserin orijinal nüshasını 1923 baharında Zeki Velidi Togan, Meşhed İmam Rıza Kütüphanesi'nde bulmuştur.⁷

3. Ebu Dulef (331/943)

Ebu Dulef, Samani sarayına gelen Çin heyetine yol göstermek ve eşlik etmek üzere Çin'e gönderilen birisidir. İkinci seyahatini ise Ermenistan ve İran taraflarına yapmıştır. Elimizde bulunan eseri, "Rihle fi Vasati Asya" ikinci seyahatine ait olup Kafkasya ve İran'daki gözlemleri bulunmaktadır.⁸

⁵ Süleyman et-Tacir, Doğunun Kalbine Seyahat, çev. Ramazan Şeşen, 10.

⁶ İbn Fadlan, Seyahatname, çev. Ramazan Şeşen, İstanbul 2016, 7.

⁷ Bkz. Saleh Muhammedoğlu Aliev, "İbn Fadlan", DİA.

⁸ Ebu Dulef, İran Seyahatnamesi, çev. Serdar Gündoğdu, İstanbul 2017, 13.

4. Nasır Husrev (494/1101)

394/1004 yılında Horasan bölgesinde Belh şehrinin bugün Tacikistan sınırları içinde bulunan Kubâdiyan kasabasında doğdu. Çok yönlü bir şahsiyet olan Nâsır-ı Hüsrev'in hayatına dair, "Sefernâme" adlı seyahat kitabında anlattığı yedi yıllık dönemle (1045-1052) divanında ve diğer eserlerinde verdiği ipucu niteliğindeki bilgiler dışında bilgi bulunmamaktadır. Nâsır-ı Hüsrev yirmi yaşlarında Belh'e giderek burada Gazneli Mahmud ve daha sonra oğlu Mesud'un hizmetinde kâtip olarak çalıştı, 431 /1040 yılından sonra Selçukluların hizmetine girdi.

Nâsır-ı Hüsrev, 437/1045'te hacca gitmek üzere yola çıktı. Yaklaşık yedi yıl sürecek bu seyahatine başladığı sırada kırk iki yaşındaydı. Nîşâbur, Damgan, Simnân, Kazvin ve Şemîrân'a uğrayarak Tebriz'e ulaştı. Oradan Hoy, Ahlat, Bitlis, Meyyâfarikîn, Âmid yoluyla Harran'a gitti. Suriye ve Filistin şehirlerini ziyaret ettikten sonra ilk haccını gerçekleştirdi. Hac dönüşü Fâtımîler'in başşehri Kahire'de İsmâîlî dâîsi el-Müeyyed eş-Şîrâzî'nin aracılığı ile İsmâîlî mezhebine intisap etti.⁹

Sünnî ulemâsı tarafından mülhid, Râfîzî ve Karmatî diye suçlandı. Evinin yıkılması üzerine Bedahşan dağları arasındaki Yumgan vadisine sığındı. Hayatının son dönemini, Şîî veya İsmâîlî olduğu kaydedilen Bedahşan Emîri Ali b. Es'ad el-Hâris'in hâkimiyeti altındaki Yumgan'da geçirdi ve eserlerinin çoğunu burada kaleme aldı. Nâsır-ı Hüsrev'in türbesi bugün Afganistan sınırları içinde kalan Yumgan'da Hazretiseyyid köyündedir.¹⁰ Sefername adlı eseri o günkü yol güzergahları ve şehirleri hakkında orijinal bilgiler sunar.

5. İbn Eca(882/1478)

İbn Eca et-Türki, "*Kitab fî Tarih Yeşbek ez-Zahiri*" adlı eseri seyahatname türü bir eserdir ve dönemi açısından çok değerlidir. Memlûkluk elçisi olarak Doğu Anadolu, Azerbaycan ve Irak bölgelerini gezip tanıtmıştır ve bu bölgeler için önemli bir kaynaktır.¹¹

Cografyacilar

1. Harizmi (236/850)

Harizmi, Hint bilginlerini ve Batlamyus'un coğrafya kitabını örnek alarak hazırladığı kitabı "Zicü'l-Hârizmî" ile bundan sonraki coğrafyacılar için örneklik teşkil etmiştir. Harizmi, kitabında halife Memun'un emriyle ve 69 alimin birlikte

⁹ Nasır Husrev, Sefername, çev. Abdulvahap Terzi, İstanbul 1967, 20.

¹⁰ Bkz. Nihat Azamat, "Nasır Husrev", DİA.

¹¹ İbn Eca, İbn Eca Seyahatnamesi, çev. Mehmet Şeker, İstanbul 2018.

çizdikleri bir harita da vardı ki bu harita sonraki dönem coğrafyacılar tarafından kullanılmıştır.¹²

2. Yakub b. İshak (246/860)

İslam Dünyasında ilk düzenli coğrafya kitabı olarak nitelendirebileceğimiz bu eser telif değildir. Yakub b. İshak'ın Batlamyus'un coğrafya kitabını çevirmesiyle bundan sonraki İslam coğrafyacılarına örnek bir format çıkmış oldu. Böylece bu eseri örnek kabul eden İslam coğrafyacıları çok önemli eserleri ortaya koyabildiler. Bu eser daha sonra Kinde kabilesinden Sabii Sabit b. Kurra (288/901) tarafından bir kez daha çevrildi.¹³

3. İbn Fakih (289/902)

İbn Fakih aslen Hemedanlıdır. Abbasi sarayı ile irtibatlıdır. "Kitâbü'l-Büldân" adlı eserinden Yâkût el-Hamevî gibi coğrafyacılarımız nakilde bulunmuştur. Eserin orijinali Zeki Velidi Togan tarafından 1923 yılında Meşhed Kütüphanesinde bulunmuştur.

Eser, coğrafi bilgilerin dışında edebî, tarihî, kültürel, dinî, ekonomik ve antropolojik bilgiler içerir. Arzın yaratılmasından ve yer çekiminden bahseder. Yeryüzünü, yedi iklim şeklinde sınıflandırdıktan sonra dünyanın uzunluğu, insanların nerede yaşadıklarını ve hangi halkların hangi iklimde oturduğunu anlatır. Ayrıca iklim özellikleri, ticaret yollarının nerelerden geçtiği, beldelerin özellikleri, yetiştirilen zirai ürünler, madenler, dağlar, nehirler, Dünya'nın yapısı ve uzunluğu, enlem ve boylamlar, ekvator, yer çekimi, kutuplar hakkında geniş bilgiler söz konusudur. Bunun yanında, hiç de azımsanmayacak ölçüde tarihî malumat bulunmaktadır.

Coğrafi bilgileri verirken anlatım uslubunu şöyle ifade eder: "*Bunları kitap uzamasın diye düzenli olarak anlatamadık. Bazı bilgiler gerçeğe aykırıydı. Kitabeleri, sanatları, şehirleri ve bölgeleri önemsedik. Bazen şiirlerle anlatıma yer verdik. Kimi zaman acayıpliklerden ve önemli şahıslardan bahsettik. Eserimizde yalan bilgilere yer vermedik.*"

Eserde verilen bilgiler ışığında şunu söyleyebiliriz ki; devrin ileri gelenleri hangi yiyeceğin nerede meşhur olduğunu biliyorlardı. Bu durum, hafife alınmaması gereken bir ticaret ağının bulunduğuna işarettir. Müslüman halk sadece toprağı işlemiyor, aynı zamanda işlediğini de satıyordu. Yazarın beldeleri anlatırken izlediği yolun ticaret yolu olduğu açıktır. Bununla beraber Müslüman denizcilerin Çin'e kadar ulaştıkları görülmektedir.¹⁴

¹² Seyyide İsmail Kaşif, İslam Tarihinin Kaynakları ve Araştırma Metodları, çev. Rıza Savaş, İzmir 1997, 49.

¹³ Seyyide İsmail Kaşif, 49.

¹⁴ İbnu'l-Fakih, Kitabü'l-Buldan, çev. H. Avni Güllü, Ankara 2019.

4. Yakubi (292/905)

Bağdat'ta doğdu. Fars veya Ermeni asıllıdır. Azatlı olan büyük dedesi Vâzih, Abbâsîlerin Azerbaycan, İrmîniye ve Mısır valiliği yapmış, babası ve dedesi de istihbarat ve posta teşkilâtında görev almıştır. Böyle bir aile içinde büyüyen Yakubi, Horasan'da Tâhirîler'in hizmetinde uzun süre görev yaptıktan sonra Hindistan, Çin, İran, Kuzey Afrika, Endülüs ve Suriye'nin yanı sıra birçok Arap ülkesine seyahatlerde bulundu. Hayatının son yıllarını Tolunoğulları döneminde Mısır ve Kuzey Afrika'da geçirdi.¹⁵

Yakubi'nin yazdığı coğrafya kitabı olan "Kitâbü'l-Büldân", Müslümanlar tarafından yazılan ilk coğrafya kitaplarından. Eser Bağdat ve Sâmerrâ'nın tasviriyle başlar; ardından İran, Turan, Afganistan, Arabistan, Hindistan, Çin, Bizans ülkesi, Suriye, Mısır, Nûbe, Kuzey Afrika, Sicistan ve Horasan anlatılır. Bu bölgelerdeki yerleşim merkezleri, aralarındaki mesafeler, fetihleri, halkları, vergi miktarları, coğrafi durumları hakkında bilgi verilir.¹⁶

5. İbn Hurdazbih (300/912)

Büyük babası İslâmiyet'i kabul eden bir Mecûsî'dir; babası ise Halife Me'mûn zamanında (813-833) Taberistan valisidir. Kendisi Cibâl eyaletinin posta ve istihbarat müdürlüğünden sonra aynı teşkilâtın Bağdat ve Sâmerrâ'daki başkanlığına getirildi.¹⁷ Bağdat eşrafi ve Halife Mu'temid-Alellah'ın (870-892) yakın dostları arasında yer aldığı için ulaşabildiği resmî belgeler eserlerinin güvenilirliğinde etkili olmuştur.

Eserleri günümüze ulaşan İslâm coğrafyacılarının en önemli ilk temsilcisidir. Kendisine "İslâm coğrafyacılarının babası" unvanını kazandıran "Kitâbü'l-Mesâlik ve'l-Memâlik" en önemli çalışması ile İbn Hurdâzbih, yalnız ilk müslüman Arap coğrafyacılarından değil aynı zamanda İslâm âleminde kendinden sonra gelen meslektaşlarına yol gösteren tarifli ve tasvirli bir coğrafya eseri ortaya koymuş ilk müellif ve ekol sahibidir.¹⁸

Kitâbü'l-Mesâlik coğrafya yazıcılığında, Irak bölgesinin hilâfet merkezi olması esasına göre düzenlenen ve Irak ekolü kitapları adıyla bilinen eserlerin ilkidir. Verilen bilgilerin büyük kısmı kara ve deniz yollarına hasredilmiş, bu yolların dört yönde gelişmesi izlenerek Hindistan ve Çin gibi ülkeler tanıtılmıştır. İbn Hurdâzbih'in kaynak olarak Sâsânî döneminden kalma kayıtları kullandığı bilinmektedir. Posta ve haberleşme müdürlüğü yapmasından dolayı herhalde bu gibi kayıtlara ulaşmakta güçlük çekmemiştir; ayrıca bazı seyyahların özel notlarına

¹⁵ Yakubi, Ülkeler Kitabı, çev. Murat Ağarı, İstanbul 2002, 11.

¹⁶ Bkz. Murat Ağarı, "Yakubi", DİA.

¹⁷ Seyyide Kaşif, 53.

¹⁸ İbn Hurdazbih, Yollar ve Ülkeler Kitabı, çev. Murat Ağarı, İstanbul 2008, 15.

bakabildiğinden eserini güvenilir kaynakların ışığında kaleme almıştır. Çoğunlukla İran tesirinde kaldığı görülen İbn Hurdâzbih eserinde kullandığı metodolojide bilgilerin tasnifinde ve nihayet coğrafi terimlerin tercihinde daima Fars kültürünün izlerini sergilemektedir.¹⁹

6. İbn Rüsteh (337/948)

İbn Rüsteh İran menşeli olup hayatı hakkında fazla bir şey bilinmemektedir. Soyu, devletin üst kademelerinde görev almış Hristiyan bir aileye dayanmaktadır. İsfahan'dan sonra Basra'da yerleşmiştir. Devlet idaresinde posta teşkilatı müdürü olarak görev almıştır. 290/903 yılında hac ziyareti için Hicaz'a gitmiştir. Bu sebeple Medine'yi de ziyaret etmiştir. Eserinde Mekke ve Medine'ye giden yolları detayıyla, konaklama alanlarına kadar anlatmış olması, haccetmek için Hicaz'a gittiğini göstermektedir.²⁰ İbn Rüsteh'in bilinen ve elimize ulaşan tek eseri "Alâku'n-Nefise" adlı eserdir. Tarih-coğrafya ansiklopedisi tarzındaki bu eserin coğrafyayla ilgili yedinci cildi elimize ulaşabilmiştir.²¹

İbn Rüsteh, kitabında menziller arasındaki mesafeleri vermekle beraber geçtiği bölgeleri de tanıtmıştır. Bu bilgiler, bugün kaybolmuş olan birçok yerleşim merkezi için araştırmacılara ışık tutmaktadır. Uzakdoğu hakkında verdiği bilgileri ise muhtemelen IX. yüzyılın başlarında iki yıl kadar Kimer'de (Kamboçya) kalmış olan Ebû Abdullah Muhammed b. İshak adlı bir kişinin hazırladığı rapordan almıştır. Ayrıca Bulgar, Macar, Hazar ve Rus ülkelerinden bahseder. Hindistan'ın en büyük nehirlerin Kank (Ganj) ve Mihrân (İndüs), Hint Okyanusu'nun uzunluğunun 2700 mil, genişliğinin ise 800 mil olduğu gibi bilgileri Hintli hacılardan almış olmalıdır.

İlginç bir şekilde yerkürenin kendi eksenini etrafında dönmesi konusundan bahsetmektedir. Allah'ın dünyayı semanın ortasında, küre şeklinde ve etrafındaki hava tabakasıyla birlikte yarattığını ve bunların tek vücut halinde döndüğünü aktarır.²²

7. Kudame b. Cafer (320/931)

Hristiyan asıllı olup dedesi Kudâme b. Ziyâd en-Nasrânî, Türk asıllı Abbâsî kumandanı İnak'ın kâtibi idi. Babası da kitâbetle ilgili eserler vermiş olup ediplik ve şairlik yönü vardı. Kudâme, 297/910 yılına kadar Bağdat'taki ed-Dîvânü'l-kebîr'in bazı dairelerinde memuriyetlerde bulunduktan sonra Dîvânü'l-meşrîk'a bağlı Meclisü'z-zimâm'da kâtiplik görevi aldı; buradaki başarılı hizmetleri neticesinde devlet gelirlerinde artış sağlandı. "Kitâbü'l-Harâc" adlı eserindeki eşine

¹⁹ Bkz. Sayyid Maqbul Ahmad, "İbn Hurdazbih", DİA.

²⁰ Bkz. C. Von Ardonk, "İbn Rüste", İA.

²¹ Bkz. Sayyid Maqbul Ahmad, "İbn Rüste", DİA.

²² İbn Rüsteh, el-Alaku'n-Nefise, çev. Ali Fuat Eker, Ankara 2017.

pek rastlanmayan teknik ayrıntılar ve dokümanter bilgiler, çeşitli devlet dairelerinde uzun yıllar süren hizmetleri sırasında edindiği idarî-meslekî tecrübenin bir yansımasıdır.

Eserlerinin muhtevasından Kudâme'nin tarih, coğrafya, edebiyat, matematik, mantık, felsefe ve fıkıh sahalarında belli bir birikim kazandığı, Grek, Fars ve Hint kültürlerini etkilerinde kalacak kadar tanıdığı anlaşılmaktadır. Özellikle edebiyatçılık ve kamu yönetimi uzmanlığı yönleriyle dikkat çeker. Kitâbü'l-Harâc'ını 320/932 yılında Vezir Ali b. İsmâ'ya sunmuştur.²³

8. İstahri (340/952)

Hayatı hakkında fazla bilgi yoktur. İran'ın Fars bölgesindeki İstahr şehrinde dir. İran'ın diğer bölgelerini de gören İstahrî, Mâverâünnehir, Arabistan, Suriye, Mısır ve Sind'de bulunmuştur; hayatının son döneminde Hûzistan'daki veya Bağdat civarındaki bir yerde oturduğu sanılmaktadır. Coğrafyacı İbn Havkal ile 340/951 yılında Sind'de veya Bağdat'ta görüştüğü bilinmektedir.

"Kitâbü'l-Mesâlik ve'l-Memâlik" adlı coğrafya kitabının bilgi kaynakları, genelde seyahatlerinden elde ettiği görgüye dayalı haberlerle çağdaşı coğrafyacıların eserleridir. Zengin bilgiler veren ve dikkatli tasvirler ortaya koyan İstahrî, yeryüzünün meskûn kısmıyla ilgili kara ve deniz ölçülerini kaydettiği bir girişten sonra bölgelerin tanımına geçer.

İstahrî'nin haritaları, Şerîf el-İdrîsî'nin bölgesel haritaları dışında bugün elimizde bulunanların en kapsamlı coğrafi tarif içerenleridir. Bunlar X. yüzyıldaki İslâm devletlerinin genel görüntüsünü verir, ayrıca aynı dönemdeki Avrupa haritalarına nisbetle daha fazla coğrafya bilgisi içerir. Karalar ve denizler gerçeğe uymayan geometrik şekiller halinde çizilmiştir. Meselâ göller daima yuvarlaktır; hatta Akdeniz dahi yuvarlatılmış ve bir daireye benzetilmiştir. Eserdeki yirmi bölgesel haritanın on ikisi İran'la ilgilidir ve İran'ın sınırlarını eski Sâsânî İmparatorluğu'nun topraklarını kapsayacak şekilde vermektedir.²⁴

9. Hemdani (344/956)

Yemen'in büyük kabilelerinden Hemdân'a mensuptur. Lakabı Lisânü'l-Yemen'dir; Daha çok Yemenli âlimlerin yanında yetişen Hemdânî, yine Yemenli râvilerden bilgi edinmiştir. Hadramut, Necid ve Hicaz'daki âlimlerle görüşmüş ve o zamanlar çok önemli bir ilim merkezi olan Mekke'de de bazı âlimlerden okumuştur.

Yemen'deki ezeli Adnânî-Kahtânî rekabeti yeniden alevlenmesi üzerine bir buçuk yıl kadar hapsedildi. Hemdânî, 321/933 yılında serbest kaldıktan sonra

²³ Bkz. Cengiz Kallek, "Kudame b. Cafer", DİA.

²⁴ İstahri, Ülkelerin Yolları, çev. Murat Ağarı, İstanbul 2015, 10.

kendi kabilesine ait toprakların ortasında bulunan Reyde'ye yerleşti. Hemdânî sadece ensâb, tarih ve coğrafya alanında değil madencilik ve astronomi gibi birçok ilim dalında da bilgi sahibiydi.

Coğrafya eseri “Sıfatü Cezîreti'l-Arab”, Arap yarımadasındaki meskûn yerlerden ve buralarda oturan kabilelerden bahseder. Hemdânî, Sıfatü Cezîreti'l-Arab'ı kaleme alırken şahsî müşahedelerine ve daha önce bu konuda yazılmış kitaplara istinat etmiş, Bu bağlamda Batlamyus'un eserini de özetlemiştir.²⁵

10. Mesudi (346/957)

Bağdat'ta dünyaya geldi. Eğitimini burada aldı. Mesudi aldığı dersler ve okuduğu kitaplarla yetinmeyip bilgisini arttırmak için Mağrib ve Endülüs hariç dönemin İslâm coğrafyasında, hatta İslâm coğrafyası dışında uzun seyahatler yaptı. Son yıllarını Fustat'ta geçirdiği anlaşılan Mes'ûdî, burada çalışmalarını gözden geçirmek ve et-Tenbîh gibi yeni eserler yazmakla meşgul oldu.

Büyük ilim merakı, çok yönlü bir kişiliği olan Mesudi eserlerini telif ederken çeşitli kaynaklardan faydalanmıştır. Mürûcû'z-zeheb'de aralarında Aristo, Eflâtun ve Batlamyus'un Arapça çevirileriyle Pehlevîce'den tercüme edilen kitapların da bulunduğu 165'ten fazla kaynağı zikretmesi bunu açıkça göstermektedir. İslâm coğrafyası dışına da ilgi duyması, farklı coğrafya, toplum ve kültürler hakkında bizzat kaynağından bilgi almak gerektiğini söylemesi bu husustaki merakını ve ufkunun genişliğini göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Mes'ûdî'nin coğrafya açısından en önemli sayılabilecek görüşü belirli bir bölgenin coğrafyasının o bölgedeki insan, hayvan ve bitki örtüsünü doğrudan etkilediğine dair kanaatidir. Eserlerinde Seylan, Tibet, Çin ve Madagaskar'dan bahsetmekle birlikte onun buralara gidip gitmediği tartışmalıdır. Çünkü buralara dair bilgileri genellikle Basra'da görüştüğü Ebû Zeyd es-Sîrâfî'den dinlediklerine ve Ahbârü's-Sîn ve'l-Hind adlı esere dayalı olarak anlatmaktadır. Mürûcû'z-zeheb ve et-Tenbîh ve'l-işrâf dışında diğerleri bugüne ulaşmamıştır.²⁶

11. İbn Havkal (367/977)

Nusaybinlidir; çocukluğunu ve gençliğini Nusaybin, Musul ve Bağdat'ta geçirmiş, öğrenimini bu şehirlerde tamamlamıştır. Gençliğinde Bağdat'ta ticaretle uğraşmış, bu arada çeşitli ülkelerden bahseden eserleri okuyup öğrendiklerini tüccar ve seyyahlardan dinlediği hâtıralarla zenginleştirmiştir. Sonunda topladığı bilgilerin birbirinden farklı olması dikkatini çekmiş, okuduklarını ve duyduklarını gördükleriyle düzeltmek ve bilgisini artırmak için ticaret kervanlarına katılarak İslâm ülkelerini dolaşmıştır. (943-977) yılları arasında İslâm dünyasında

²⁵ Bkz. Nasuhi Ünal Karaarslan, “Hemdani”, DİA.

²⁶ Bkz. Casim Avcı, “Mesudi”, DİA.

seyahat edip daha çok bizzat tuttuğu seyahat notlarını esas alıp “Suretu’l-Arz” adlı eserini meydana getirmiştir.

Coğrafyacı İstahrî ile de tanışan İbn Havkal dolıştığı İslâm ülkeleri ve komşuları hakkında topladığı siyasî, idarî ve iktisadî coğrafyaya dair bilgileri seleflerinin eserleriyle karşılaştırarak ortaya gerçek ve müstakil bir çalışma koymuştur. Onun özellikle, bir bölge hakkında bilgi verdiği zamanki durumundan başka daha önceki siyasî durumuna ve geçirdiği değişikliklere de işaret etmesi dikkat çeker. İslâm coğrafyacılarının eserleri arasında, çeşitli bölgelerde üretilen ve ticaret yapılan mallara dair en çok ve en sağlam bilgileri veren onun eseridir ve bu konuda en güzel örneği Mâverâünnehir bölgesine ayırdığı bölüm teşkil eder. İbn Havkal’ın Sicilya hakkında ayrı bir kitap yazdığı bilinmekteyse de esere henüz rastlanmamıştır. Verdiği haritalar da önemlidir.²⁷

12. Hududu’l-Alem (372/983)

Tam adı “Hudûdü’l-alem mine’l-meşrik ile’l-mağrib” olan eser yazarı bilinmemektedir ve Afganistan’ın kuzeyinde Cûzcân bölgesinde hüküm süren Ferîgunîler hânedanından Emîr Ebû’l-Hâris Muhammed b. Ahmed’e sunulmuştur. 372/982 yılında yazılan eserin günümüze ulaşan tek nüshası Minorski tarafından neşredilmiştir.²⁸

Birçok kaynaktan faydalandığını söyleyen müellif sadece Batlamyus, Aristo ve eseri Meterologica’nın adını zikretmiştir. Bölgelerin tasnifi konusunda Batlamyus’un metodunu takip etmiş, ancak şehir ve bölgelerin enlem ve boylamlarına yer vermemiştir. Müellifin İbn Hurdâzbih, İstahrî, Mesudi ve Hemdânî gibi İslâm coğrafyacılarından da faydalandığı anlaşılmaktadır.

Müellif kendi zamanında bilinen denizler, adalar, dağlar, nehirler, çöller hakkında bilgi verdikten sonra ülke ve şehirleri anlatır. İslâm dünyası dışındaki yerlere ayrılan bölüm İslâm dünyasına ayrıldan daha fazladır. Diğer coğrafya kitaplarında İslâm dünyası tanıtılırken doğudan batıya doğru takip edilen sıra, bu eserde güneyden kuzeye şeklinde uygulanmıştır. Müellif Horasan’ı ve aralarında Sîstan ile Hilمند boyunca uzanan şehirlerin bulunduğu sınır bölgelerini anlatıktan sonra kuzeye, yani Kafkasya ve sınır şehirlerinin tanıtımına geçmiştir. X. yüzyılda müslüman ülkelerin kültür ve ekonomi tarihi için değerli bir kaynaktır ve Fars edebiyatının en eski mensur örneklerinden biri olması bakımından da önemlidir.²⁹

²⁷ İbn Havkal, İslam Coğrafyası, çev. Ramazan Şeşen, İstanbul 2014, 12.

²⁸ Hududu’l-Alem, neşr. V. Minorski, çev. Abdullah Duman, Murat Ağarı, İstanbul 2008, 10.

²⁹ Ağarı, 49.

13. Mukaddesi (390-1000)

Kudüs'te doğduğu için Mukaddesî olarak anılır. "Ahsenü't-tekasîm fî ma'ri-feti'l-ekalîm" adlı eseri vardır. Hayatının yirmi yılından fazlasını Endülüs, Sind ve İran'ın doğusunda yer alan Sicistan bölgeleri hariç İslâm dünyasını gezerek geçirdi. Gayrimüslim ülkelerini gezmediği gibi onlardan bahsetmek ihtiyacını da duymamıştır. Seyahatleri sırasında hacca gitti, Mecûsî ve hıristiyan bayramlarına katıldı, mutasavvıflarla bir arada bulundu, gazilerle birlikte savaştı ve ribâtlar-da yaşadı, 390/1000 yılı civarında vefat etti. Hayatı boyunca dikkatle topladığı bilgileri gördükleri, okuduklarıyla ve daima kendi gözlemlerini daha tecrübeli seyyahlarınkilerle karşılaştırarak sorguladı, ehil bulunduğu kimselere danıştı. Kırk yaşına geldiğinde doğrudan gözlem, araştırma ve kişisel deneyimlerine dayanan ünlü eserini kaleme almaya başladı.

Mukaddesi, eserinde seyahatlerinde yaşadığı zorlukları anlatır. Ülke dolaş-mak, bilginlerle görüşmek, hükümdarlara hizmet etmek, kadılar, fukaha, edip, kurra, hadis mustensihleri, zahit, mutasavvıf, vaiz ve kassasla sohbet etmek, tica-ret de yaparak herkesle uyumlu geçinmek, ölçümler yapmak, ordugah ve kışlaları dolaşmak kolay değildir.³⁰

Mukaddesi, sosyal, ekonomik ve kültürel alanlara ilgisini yansıtan kendine özgü yaklaşımıyla erken dönem coğrafyasını günümüzde "beşerî coğrafya" de-nilen bilim dalına çeviren kişidir. O, coğrafyayı kendi orijinal alanından saptır-maksızın ilâhiyat ve hukuk âlimleri için temel bir disiplin olarak görür; coğrafi problemleri tartışırken de sık sık Kur'an'a ve hadis literatürüne atıflarda bulu-nur. Ayrıca meslekî terminolojiyi veren ve bunu kitabında önsözde açıklayan ilk müslüman coğrafyacıdır. Bu terminolojide kasabalar (beled), şehirler (medine), metropoller (mısır), semtler (nahiye), yöreler (kura) ve bölgeler (iklim) bulunur.

Erken dönem coğrafyacılarını bütünden ziyade parçaya yönelmek ve aceleci davranmakla suçlayan Mukaddesi'ye göre mevcut kitaplar ya tavsifi, fizikî ve ma-tematikî coğrafyaya dairdir ya da yalnız yollar ve ülkeler üzerine olup pratik kul-lanım bakımından yetersiz veya müellif hâmlerinin özel ihtiyaçlarına cevap ve-recek tarzda dar kapsamlı çalışmalardır. Ayrıca bunlar kasabalar ve nüfuslar, dil ve lehçeler, seyahat yolları, menzil ve mesafeler, mezhep ve fırkalar, örf ve âdetler, ticaret, ölçü ve para birimleri gibi ayrıntıları içerir ve bunların çoğu söylentiler-den ibarettir. Kendisinin verdiği bilgiler ise ya şahsî gözlemlerine dayanan tas-virleri ya güvenilir kaynaklardan duyduklarını veya yazılı belgelerden aldıklarını ihtiva eder. Ancak övgüye değer bulunduğu amacını gerçekleştirirken kendisinin de her alanda aynı başarıyı ortaya koyamadığı görülür.

Araştırmaya vakit bulamayanlar için ana bölümden önce hızlı referans teşkil edecek şekilde şehir listesi ve diğer özellikleri içeren bir özet sunan ilk müslüman

³⁰ Marina Tolmacheva, "Makdisi", DİA.

müelliftir. Ayrıca haritalarını o kadar güzel yapmıştır ki muhtevalarında büyük farklılıklar bulunan daha sonraki dönem haritalarında dahi örnekleri kullanılmıştır. Onun metninin önceki müelliflerinkilere nisbetle daha tavsifi olmasına karşılık deniz, nehir, dağ, çöl ve yolları farklı renklerle gösterdiği haritaları daha az detaylıdır.³¹

14. Biruni (440/1048)

Hârizm'de doğdu. Bîrûnî nisbesinin menşei, anlamı ve okunuşuyla ilgili olarak farklı görüşler vardır. Bîrûnî doğmadan önce ailesinin başka bir yerden gelerek buraya yerleşmiş olması dolayısıyla da ona "taşralı" anlamında Bîrûnî denildiği belirtilir. Bîrûnî'nin mevcut eserlerinin hiçbirinde kendi milliyeti hakkında herhangi bir açıklamaya rastlanmamaktadır. Hârizm bölgesinde Fars, Türk ve Soğd unsurların birlikte bulunması bu konuda tahminde bulunmayı güçleştirmekle birlikte yapılan araştırmalar Türk olduğu ihtimalini kuvvetlendirmektedir. Arapça ve Farsça'nın kendi ana dili olmadığını belirtmektedir. Eserlerindeki Arapça'nın kullanımında rastlanan gariplikler Peçenekçe'nin tesirine bağlanabileceği gibi sık sık Peçenek söyleyişiyle Türkçe kelimeler kullanılması da Türk asıllı olduğu ihtimalini kuvvetlendirmektedir.

Çeşitli vesilelerle Hindistan'ı ziyaret eden Bîrûnî Sind'e, Sind'in güney kıyılarına, Hindistan'a gitti. Bîrûnî'nin gezileri çok hazırlıklı ve dolayısıyla verimli oldu. Daha önce kendisi gibi Gazne'ye getirilen Hintli bilginlerle tanışmış ve onlardan Sanskritçe'yi bir ölçüde öğrenmişti.

Çalışmalarının en önemli meyvesinin "Tahkiku mâ li'l-Hind" adlı eseri olduğu belirtilmelidir. Bîrûnî bu eserinde enlem-boylam hesaplamaları, şehirlerarası mesafeleri belirleme, kible bulma metotları yanında tarihî, coğrafi, astronomik, jeolojik vb. bilgiler de vermektedir. Eserin dünyadaki tek nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır. Bu yazma nüsha H. Ritter tarafından 1930'da bulunduktan sonra Zeki V. Togan tarafından ilk defa bazı önemli bölümleri yayımlanmıştır.

Gazne'de geçirdiği uzun yıllar boyunca yaptığı tabiat araştırmaları, astronomi gözlemleri, matematik çalışmaları yanında devlet ricâliyle olan yakınlığının sağladığı çeşitli kültürlerle münasebet imkânını da daima değerlendirmesini bilmiştir. Meselâ Volga boylarındaki Türk hakanının 1024 yılında elçi olarak gönderdiği heyetle görüşerek bilgisini artırmaya çalışmıştır. Kutup ülkeleriyle temas halinde iken güneşin günlerce batmadığını söyleyen bir heyet üyesi Sultan Mahmud'un dinî gayret ve öfkesini harekete geçirmiş, ancak Bîrûnî'nin araya girip bunun tabii olduğunu belirtmesiyle sultan ikna olmuştur

³¹ Mukaddesi, İslam Coğrafyası, çev. Ahsen Batur, İstanbul 2015, 7.

“Kanûnû'l-Mes'ûdî” adlı eseri ile ilmî hayatının zirvesine ulaşmıştır. Sultan Mesud'a ithaf edildiği için bu ismi alan ve Ortaçağ astronomisi için çok önemli sonuçlar ihtiva eden bu kitap Batlamyus sistemiyle önemli farklılıklar arz ediyordu. Özellikle devrinde arzı merkez kabul eden anlayışa karşı dünyanın güneş etrafında dönmesi durumunun astronomik olguları değiştirmeyeceği görüşünü savundu. Sultan Mesud bu ithafa bir fil yükü gümüş para ile mukabele ettiyse de Bîrûnî bu armağanı geri çevirdi. Çeşitli coğrafi bölgelere tesbitleri onu Ortaçağ mineralojisinin zirvesine çıkarmıştır.³²

15. İdrisi (549/1154)

İdrîsîler hânedanının kurucusu I. İdrîs'in soyundandır. Sicilya Norman kralı II. Roger ve I. Guillaume'un hizmetinde bulunmuştur. O devirde fazla revaçta olmayan coğrafya ve botanik sahalarında çalışmasıdır. Hakkındaki bilgi azlığına rağmen yapılan çeşitli araştırmalar sonunda onun Sebte'de (Ceuta) doğduğu, öğrenimini Kurtuba'da (Cordoba) tamamladığı, İspanya ve Kuzey Afrika'da çıktığı uzun seyahatlerden sonra II. Roger'in (1130-1154) ilk yıllarında Sicilya'nın başşehri Palermo'ya yerleştiği ve burada öldüğü tesbit edilmiştir. Tarihin ilk yer küresini gümüşten yapmış ve krala hediye etmiştir.

II. Roger için yazdığı “Nüzhetü'l-müştâk fi'htirâkı'l-âfâk” adlı eseriyle şöhetini bulmuştur. Aynı zamanda Kitâbu Rucâr (Roger) adıyla da bilinen ve 1154 yılında tamamlanan eser iklimlere göre düzenlenmiştir. Kitapta yedi iklimden her biri onar cüze taksim edilmiş, mukaddimedeki dünya haritasından başka her iklim cüzünün başında da oranın haritası verilmiştir.

Kitabında dünyayı ekvatorla ikiye ayırmakta ve güney yarım kürenin, sıcaklığından dolayı canlıların yaşamasına elverişli olmadığını söyledikten sonra kuzey yarım küreyi yedi iklim halinde ekvatorдан kuzeye doğru incelemekte ve her iklimi batıdan doğuya doğru çeşitli bölgelere ayırmaktadır. Yer çekimini mîknatısın demiri çektiği gibi yerin de cisimleri çektiği ve havadaki cisimlerin yere doğru düşmesinin sebebinin bu olduğu şeklinde açıklaması eserde yer alan önemli hususlar arasındadır. Bir dünya coğrafyası olan kitab, Ortaçağ'da İslâm dünyasında yazılmış yerkürenin genel ve sistematik coğrafyası üzerindeki en kapsamlı çalışmalardan biri olup Avrupa hakkında gerçeğe en yakın bilgileri veren ilk eserdir. Çeşitli ülkelerin ve özellikle Batı Avrupa ülkelerinin haritaları tarihte ilk defa aslına uygun sayılabilecek bir şekilde çizilmiştir. Türkler'in yaşadığı topraklar hakkında yapılan açıklamalar ise daha önceki coğrafyacılar göre geniş olmakla birlikte zaman zaman efsanevî bilgiler ve asılsız rivayetlerle muğlak bir hal almaktadır.³³

³² Biruni, el-Asar el-Bakiye, çev. D. Ahsen Batur, İstanbul 2011.

³³ Ramazan Şeşen, “İdrisi”, DİA.

16. Yakut el-Hamevi (626/1229)

Rum asıllı bir ailenin çocuğu olarak Anadolu'da doğdu. Beş altı yaşlarında iken esir alınarak Bağdat'a getirildi. Müslüman olarak yetiştirilen Yâkut, efendisinin yanında ticaretle uğraşmaya başladı. Özellikle okuryazarlığı ve hesap işlerini iyi bilmesinden dolayı efendisine büyük destek oldu. Onun adına dönemin ticaret merkezlerinden Basra körfezindeki Kîş (Kîs) adasına, Uman ve Dimaşk gibi yerlere gitti. Efendisi tarafından himayeden çıkarılıp âzat edildi. Himayesiz kalan Yâkut geçimini temin etmek için müstensihlik yaptı. Onun yedi yılda 300 cilt kitap istinsah ettiği kaydedilir. Kitap ticareti de yapan Yâkut, seyahat ettiği yerlerde tanınmış kitapçı, âlim ve kitap meraklısı zenginler ve idarecilerle görüştü. Gittiği yerlerde birçok kütüphaneyi görme ve yararlanma imkânı buldu. Halep'te İbnü'l-Kıftî'nin Kütüphanesi ve üç yıl kaldığı Merv'deki birçok kütüphane bunlar arasındadır.

Birçok seyahatlerden sonra Halep'te vefat etti. Vefatından önce kitaplarını ve evrakını o sırada Halep'te bulunan tarihçi İzzeddin İbnü'l-Esîr'e teslim ederek bunları Bağdat'taki Zeydî Camii Kütüphanesi'ne vakfetmesini istemiştir.

"Mu'cemü'l-büldân" adlı alfabetik eserini 615/1218 yılında Merv'de bulunduğu sırada, hocası Abdürrahîm b. Abdülkerîm es-Sem'ânî'nin hadis dersinde Arap yarımadasında düzenlenen panayırlardan birine adını veren Hubâşe'nin okunuşu hususunda çıkan bir tartışma üzerine yer adlarıyla ilgili bir esere ihtiyaç duyulduğunu farkedip yazmaya karar vermiştir. Esere son şeklini 625/1228'te vermiş ve hâmisî İbnü'l-Kıftî'nin kütüphanesine hediye etmiştir. Mu'cemü'l-büldân'ı yazarken daha önce kaleme alınmış tarih, coğrafya, edebiyat ve biyografi kaynaklarına başvurduğu gibi seyahatleri sırasında görüştüğü kimselerden aldığı bilgilerden, kendi gözlem ve tecrübelerinden de yararlanmıştır.

İslâm âlimleri tarafından kaleme alınıp günümüze ulaşan en büyük coğrafya ansiklopedisi olan eserde bölge, şehir, kasaba, köy, mevki, deniz, nehir, ada, çöl, dağ, vadi, ova, ribat, manastırlar vb. coğrafi unsurlar alfabetik olarak düzenlenmiştir. Müellif ele aldığı maddeler hakkında sadece coğrafi bilgi vermekle kalmamış, tarihî olaylara, şiir ve hikâyelere söz konusu yere mensup şahsiyetlere dair bilgilere de yer vermiştir. Çok zengin mâlûmat içeren eser bir ilim, edebiyat, tarih ve coğrafya hazinesi olarak nitelendirilmektedir. Yeryüzünün yedi ana bölgesini, burçları, kitapta sık sık geçen bazı terimleri (berîd, fersah, mîl, kûre, mihlâf, ustân, tûl, arz, humus, katîa vb.) açıklar. Fethedilen ülkelerde yaşayan insanların özellikleri gibi konulara değinir.³⁴

Madde başlarının doğru okunabilmesi için harekelerini belirten Yâkut ele aldığı ismin etimolojisini ve sözlük anlamını da zikreder. Ardından yerin coğrafi konumu, bazı merkezlere uzaklığı, tarihi, savaş veya barış yoluyla fethi, bu

³⁴ Bkz. Yakut el Hamevi, Mucemu'l-Buldan, Beyrut 1990.

yerle ilgili şiirler ve sözler, burada meydana gelen önemli olaylar, yetişen İslâm âlimleri, edip ve şairler başta olmak üzere buraya nisbet edilen meşhur kişiler hakkında bilgi verir. Bizzat gittiği yerlerle ilgili gözlemlerini kaydeder. Konuya dair farklı rivayetleri ve görüşleri de aktarır, bazan bu görüşler arasında tercihte bulunur. Aktardığı bilgilerin kaynaklarını zikreder. Önceki kaynaklarda tesbit ettiği hataları düzeltir. Bilgilerin doğruluğu konusunda bir neticeye ulaşamamışsa onları sadece kaydetmekle yetinir. Bazı yerlerle ilgili olarak orada yaşayanların anlatımlarını nakleder. Bu yerlerin gelirleri, yetiştirilen ürünler, esnaf ve sanat-kârlar, ticaret malları ve önemli ticaret merkezleri, kara ve deniz ticaret yolları, fiyatlar, madenler, alınan vergi miktarları gibi hususlar da eserde yer alan bilgiler arasındadır. Yine söz konusu yerle ilgili imar ve iskân faaliyetleri, saray ve kasırlar, camiler ve kütüphaneler, medreseler ve diğer tarihî eserlerden de bahsedilir. Çeşitli vesilelerle Bizanslılar, Türkler, Hazarlar, Bulgarlar, Sakalibe, Ruslar, Zenciler, Çinliler, Haçlılar ve Moğollar gibi müslümanların ilişki kurdukları toplumlar hakkında bilgi verilir. Arap yarımadası başta olmak üzere birçok bölgede yaşanan nüfus hareketleri, göçler ve iskân, dinî-ilmî hayat ve nüfus gibi hususlar zikredilir. Böylece Mü'cemül-büldân bir yer hakkında kendisinden önceki asırlar içerisinde oluşan tarihî, ekonomik, coğrafi, edebî, sosyokültürel vb. çok zengin bilgi birikimini yansıtmaya bakımından ayrı bir önem taşır. Bu sebeple gerek Doğu'da gerekse Batı'da birçok araştırmacı tarafından alanının en muhtevalı ve önemli kitabı kabul edilmiştir.³⁵

17. Ebu'l-Fida (731/1331)

Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin yeğeni Hama hâkimi Takıyyüddin Ömer'in neslindendir. Ailesi Moğol istilâsı sırasında Hama'dan Dimaşk'a kaçmıştı. Ebu'l-Fidâ Hama'da yönetici olduktan sonra bir kısmı bugün bile ayakta olan saray, cami ve medreseler yaptırdı. Hama'daki Câmiu'l-hayyât (Câmiu'd-dehşet) onun eseridir. Suriye ve Mısır'daki emîr ve meliklerin birbirleriyle sürekli mücadele ve rekabet içinde oldukları bir dönemde Hama'yı hiçbir saldırıya uğramaksızın idare etmesi, onun kabiliyetli ve maharetli bir devlet adamı olduğunu göstermektedir. Ayrıca âlim, edip ve şairleri korumuştur.

Coğrafyacı İbn Havkal'ın eksiklerini ve bazı yanlış okumalarını tesbit edince "Takvîmü'l-büldân" adlı yeni bir coğrafya kitabını yazdı. Burada birçok coğrafi ölçümler vermiş iklimlere göre tanımlar yapmıştır. Ancak Hindistan ve ötesini çok az anlatmıştır.³⁶

³⁵ Casim Avcı, "Yakut el-Hamevi", DİA.

³⁶ Ebu'l-Fida, Ebu'l-Fida Coğrafyası, çev. Ramazan Şeşen, İstanbul 2017.

18. Hamdullah El-Müstevfî (740/1340)

Arap asıllı Şîî bir ailenin çocuğu olarak Kazvin’de doğdu. Kerbelâ’da Hz. Hüseyin’in saflarında savaşarak şehid düşen Hür b. Yezîd er-Riyâhî’nin neslindendir. Ailesi, onun doğumundan uzun zaman önce Kazvin’e gidip yerleşmiş ve Abbâsî Halifesi Mu’tasım-Billâh döneminden Sultan Mahmûd-ı Gaznevî’ye kadar bazı aralıklar hariç şehrin idaresini elinde tutmuştur. Büyük dedesi Emînüddin Nasr, dedesi ve babası Irak’ın müstevfîsi oldukları(maliyecî) için aile “Müstevfiyân” lakabıyla anılır. Hamdullah’ın kardeşi Zeynüddin Muhammed de İlhanlılar’ın meşhur veziri Reşîdüddin Fazlullah-ı Hemedânî tarafından müstevfî tayin edilmişti. Olcaytu zamanında iyi bir kâtip olarak temayüz eden Hamdullah 1311’de Kazvin, Ebher, Zencan ve Târimeyn’in malî işlerinin teftişiyile görevlendirildi. Bu münasebetle Sultâniye, Tebriz, Bağdat, İsfahan ve diğer bazı şehirleri gezmiş ve buralardaki kütüphanelerde incelemelerde bulunmuştur.

Hamdullah gençliğinde tarih kitaplarıyla ilgilenir, âlim, edip ve şairlerin meclislerine katılmaktan hoşlanırdı; özellikle Reşîdüddin’in meclislerine devam ederdi. Reşîdüddin’in öldürülmesi üzerine devrin bütün âlim ve düşünürleri gibi o da gözden düştü. Ancak Ebû Said Bahadır Han devletin giderek çöküşe sürüklendiğini görünce kabiliyetli ve dirayetli insanları tekrar göreve getirme ihtiyacını hissederek Reşîdüddin’in oğlu Gıyâseddin Muhammed’i vezir tayin etti (1328). Hamdullah da onun hizmetine girdi ve Nüzhetü’l-kulûb’u tamamladığı 740 (1340) yılından sonra Kazvin’de vefat etti.

Nüzhetü’l-kulûb müellifin, dostlarının ricası üzerine telif ettiği coğrafya ve kozmografyaya dair eserdir. Müstevfî bu kitabı yazarken o günkü coğrafya eserlerinden ve birçoğu günümüze ulaşmayan çeşitli kaynaklardan faydalanmış, ayrıca derlediği bilgilere önemli ilâveler yapmıştır. Kitapta, İlhanlılar devrinde İran’daki siyasî taksimat ve eyaletlerden toplanan vergiler hakkında da geniş bilgiler bulunmaktadır. Birinci bölümde mineraller, botanik ve zoolojiyle ilgili bilgiler verilmekte, ikinci bölümde insanın vücut yapısı, ahlâkî vasıfları ve melekelerinden bahsedilmektedir. Üçüncü bölüm coğrafyaya ayrılmış olup dört kısımdan oluşmaktadır. Orijinal bilgiler ihtiva eden birinci kısımda Mekke, Medine, Kudüs ve Mescid-i Aksâ; ikinci kısımda İran’ın maliyesi, coğrafyası, eyalet, vilâyet, kaza, nahiye ve köyleri, yol ve menzilleriyle dağları, nehirleri, deniz ve gölleri, maden ve mineralleri; üçüncü bölümde komşu ülkeler, son bölümde de diğer bazı ülkelerin coğrafi durumu incelenmektedir. İlhanlılar hakkında verilen bilgiler tamamen devletin resmî vesikalarına dayanmaktadır. Sonunda dünyadaki tuhaf ve garip şeylere de (acâibü’l-mahlûkât) yer verilen eser tarihî coğrafya ve sosyal tarih açısından önemli bir kaynaktır. Özellikle 1336 yılı İlhanlı bütçesinden bahsedilirken

anlatılanlar, Anadolu'da hangi vilâyet ve şehirlerin fiilen Moğollar'a tâbi olduğunu göstermesi bakımından büyük değer taşımaktadır.³⁷

19. İbn Fazlullah ed-Dımeşki (749/1349)

Kirman kökenli Benî Fazlullah ailesinden gelmesi dolayısıyla İbn Fazlullah olarak bilinir; Ömerî nisbesi soy kütüğünün Halife Ömer b. Hattâb'a dayanması sebebiyledir. Benî Fazlullah mensupları, yaklaşık 100 yıl devletin yazışmalarının yürütüldüğü Dîvân-ı İnşâ'da sır kâtipliği görevinde bulundular; onun babası da sultanın özel kâtibiydi. İbn Fazlullah, ilk tahsilinden sonra gittiği Kahire'de birçok büyük âlimin yanında okuma fırsatı yakaladı. Kahire, İskenderiye ve Hicaz'da sürdürdüğü eğitimi tamamlayınca Kahire'de kadılık görevine getirildi. 1349 yılında hacca gitmek amacıyla yola çıktı; fakat Kudüs civarında eşinin vefat etmesi üzerine Dımaşk'a geri döndü ve arefe günü yakalandığı vebadan öldü

"Mesâlikü'l-ıbsâr" müellifin en önemli çalışması olup ağırlıklı olarak tarih ve coğrafyadan bahseden ansiklopedik bir eserdir. Daha sonra gelen müelliflere asırlar boyu kaynaklık etmiştir. İki ana kısma ayrılan yirmi yedi cüzluk eserin birinci bölümünde karalarla denizlere (fizikî coğrafya), ikinci bölümünde milletlere ve tarihlerine (beşerî coğrafya) yer verilmiştir. Memlûk dönemi diğer kaynaklarında rastlanmayan hal tercümeleri sebebiyle de büyük değer taşıyan eser, çeşitli kütüphanelerde bulunan yazmalarından bir bütün oluşturularak Fuat Sezgin tarafından tıpkıbasım olarak neşredilmiştir.³⁸

KAYNAKÇA

- Abdülaziz el-Alevi, "İbn Fazlullah el-Ömerî", *DİA*.
- Ağarı Murat, "Yakubi", *DİA*.
- Ağarı Murat, *İslam Coğrafyacılığı ve Müslüman Coğrafyacılar*, İstanbul 2002.
- Arendonk C. Von, "İbn Rüste", *İA*.
- Avcı Casim, "Mesudi", *DİA*.
- Avcı Casim, "Yakut el-Hamevi", *DİA*.
- Azamat Nihat, "Nasır Husrev", *DİA*.
- Azimli Mehmet, "Hulefâ-i Râşidîn Döneminde Gerçekleşen İlk Fetihlerin Sebepleri Üzerine Bazı Değerlendirmeler", *İstem*, Yıl:3, Sayı:6, 2005, s. 177 – 193.
- Bal Faruk, *Arap Yarımadasında Ticaret*, İstanbul 2015.
- Biruni, *el-Asar el-Bakiye*, çev. D. Ahsen Batur, İstanbul 2011.
- Ebu Dulef, *İran Seyahatnamesi*, çev. Serdar Gündoğdu, İstanbul 2017.
- Ebu'l-Fida, *Ebu'l-Fida Coğrafyası*, çev. Ramazan Şeşen, İstanbul 2017.
- Günlaltay Şemsettin, *İslam Tarihinin Kaynakları*, İstanbul 1991.

³⁷ Abdülkerim Özeydin, "Hamdullah el-Mustevfi", *DİA*.

³⁸ Abdülaziz el-Alevi, "İbn Fazlullah el-Ömerî", *DİA*.

- *Hududu'l-Alem*, neşr. V. Minorski, çev. Abdullah Duman, Murat Ağarı, İstanbul 2008.
- İbn Eca, *İbn Eca Seyahatnamesi*, çev. Mehmet Şeker, İstanbul 2018.
- İbn Fadlan, *Seyahatname*, çev. Ramazan Şeşen, İstanbul 2016.
- İbn Havkal, *İslam Coğrafyası*, çev. Ramazan Şeşen, İstanbul 2014.
- İbn Hurdazbih, *Yollar ve Ülkeler Kitabı*, çev. Murat Ağarı, İstanbul 2008.
- İbn Rüsteh, *el-Alaku'n-Nefise*, çev. Ali Fuat Eker, Ankara 2017.
- İstahri, *Ülkelerin Yolları*, çev. Murat Ağarı, İstanbul 2015.
- Kallek Cengiz, "Kudame b. Cafer", *DİA*.
- Karaarslan Nasuhi Ünal, "Hemdani", *DİA*.
- Muhammedoğlu Aliev Saleh, "İbn Fadlan", *DİA*.
- Mukaddesi, *İslam Coğrafyası*, çev. Ahsen Batur, İstanbul 2015.
- Nasır Husrev, *Sefername*, çev. Abdulvahap Terzi, İstanbul 1967.
- Özaydın Abdülkerim, "Hamdullah el-Mustevfi", *DİA*.
- Sayyid Maqbul Ahmad, "İbn Hurdazbih", *DİA*.
- Sayyid Maqbul Ahmad, "İbn Rüste", *DİA*.
- Seyyide İsmail Kaşif, *İslam Tarihinin Kaynakları ve Araştırma Metodları*, çev. Rıza Savaş, İzmir 1997.
- Süleyman et-Tacir, *Doğunun Kalbine Seyahat*, çev. Ramazan Şeşen, İstanbul 2018.
- Şeşen Ramazan, "İdrisi", *DİA*.
- Tolmacheva Marina, "Makdisi", *DİA*.
- Yakubi, *Ülkeler Kitabı*, çev. Murat Ağarı, İstanbul 2002, 11.
- Yakut el Hamevi, *Mucemu'l-Buldan*, Beyrut 1990.

ŞEMÂİL VE DELÂİLÜ’N-NÜBÜVVE ESERLERİ

Yusuf Ziya KESKİN

Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Peygamberlik silsilesinin son halkası olan Resûl-i Ekrem’in (s.a.s.) hayatı, beşerî ve nebevî yönü, değişik İslâmî ilimler tarafından ayrı ayrı ele alınıp işlenmiş ve çeşitli kitaplara konu olmuştur. Onun beşerî ve nebevî yönünü inceleyen kitap türlerinden ikisi şemâil ve delâilü’n-nübüvve eserleridir. Bu çalışmamızda şemâil ve delâilü’n-nübüvve kavramları hakkında bilgi verecek ve konuyla ilgili yazılmış eserleri tanıtmaya çalışacağız.

A. ŞEMÂİL ESERLERİ¹

Şimâl kelimesinin çoğulu olan ve sözlükte “huy, tabiat, seciye, ahlâk, hal ve hareket” gibi manalara gelen şemâil, Hz. Peygamber’in fizikî ve ahlâkî özelliklerini ele alan eserlerin ortak adıdır. Bu kavramı Peygamberimizin şahsî ve hususî hayatı için ilk kullanan âlim Tirmizî (ö. 279/892) olmuştur. Nitekim ondan önce ve onun yaşadığı dönemde bu kavramı kullanan başka bir isme rastlanmamaktadır.

Şemâil, hicrî III. (IX.) yüzyıldan itibaren başta hadis kitapları olmak üzere siyer, tarih, tasavvuf ve ahlaka dair eserlerde bir insan olarak Resûl-i Ekrem’in dış görünüşünü, fiziksel özelliklerini, özel hayatını, davranışlarını ve ahlâkını ifade eden bir terim olarak kullanılmış ve aynı adla çeşitli eserler yazılmıştır. Yazılan eserlerin bir kısmı sadece şemâil konularına yani onun beşerî özelliklerine yer verirken, bazıları şemâille birlikte siyer, meğâzî ve mucize konularını da işlemişlerdir.

¹ Şemâil kavramı ve ilgili eserler hakkında ağırlıklı olarak şu kaynaklardan yararlanılmıştır: M. Yaşar Kandemir, “Şemâil”, DİA (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 38: 497-500; Ali Yardım, “Şemâil Nevinin Doğuşu ve Tirmizî’nin Kitâbu’ş-Şemâil’i”, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi I (1983): 349-409.

Kur'ân-ı Kerîm, Resûlullah'ı bütün yönleriyle öğrenmeye, onun özelliklerini benimsemeye, onu örnek almaya teşvik etmiş ve birçok ayette onun üstün vasıflarına işaret etmiştir. Buna göre Cenâb-ı Hak, Allah Resûlü'nü âlemlere rahmet olarak gönderdiğini (Enbiyâ, 21/107) ve şânını yücelttiğini (İnşirâh, 94/4) bildirmiş, “*Şüphesiz ki sen pek büyük bir ahlâka sahibsin*” meâlindeki âyetle (Kalem, 68/4) de onun benzersiz ve üstün ahlâkına dikkat çekmiştir. Ayrıca “*Allah'a ve âhiret gününe kavuşmayı uman ve Allah'ı çok anan kimseler için Resûlullah'ta güzel bir örnek vardır*” (Ahzâb, 33/21) ayetiyle onun örnek alınmasına, diğer birçok ayetle de onun ahlakına ve şemailine işaret etmiştir.

Allah Teâlâ'nın peygamberini üstün vasıflarla anması ve onu örnek almayı tavsiye etmesi, Resûlullah'ın (s.a.s.) şemâiline duyulan ilgiyi sahâbe döneminden itibaren arttırmış ve pek çok sahabî onu tasvir etmeye ve onun birçok özelliği hakkında bilgi vermeye çalışmıştır. Bu tasvirler ve verilen bilgiler hadis kitaplarında ve diğer kaynaklarda yer almıştır.

Hz. Peygamber'in (s.a.s.) şemâiline dair en çok bilgi, hadis kaynaklarında geçmektedir. Hadis âlimleri, şemâil konularını genellikle hadis kitaplarının “fezâil, menâkıb, edeb, libâs, et'ime, eşribe, zînet, zikir, duâ” gibi bölümlerinde ele almışlardır. Mesela Resûlullah'ın kıyafetleriyle ilgili bilgileri Kitâbu'l-libâs bölümünde, içeceklerine dair rivayetleri Kitâbu'l-eşribe'de, ahlakını anlatan haberleri de Kitâbu'l-edeb, Kitâbu'l-birr ve's-sıla gibi bölümlerde kaydetmişlerdir. “Fezâil” bölümünde Hz. Peygamber'in şemâili kapsamında cesareti, cömertliği, tevâzuu, hayâsı, güzel kokusu, terinin temiz oluşu, saç ve yüzünün güzelliği, ağzı ve gözleri ile sırtındaki nübüvvet mührüne dair hadisler yer almıştır. “Menâkıb” başlığı altında Resûlullah'ın beşerî yönü, dış görünüşü, özel hayatı ve ahlâkı işlenmiştir. Tirmizî ise Hz. Peygamber'in özelliklerini daha geniş bir şekilde *eş-Şemâilü'n-nebevîyye* adıyla yazmış olduğu kitabında incelemiş, ondan sonra bu konu bir ilim olarak gelişmiş ve şemâille ilgili birçok eser yazılmıştır. Bununla birlikte delâilu'n-nübüvve, hasâisu'n-nebî ve hilye türü kitaplar da Resûl-i Ekrem'in muhtelif özelliklerini farklı açılardan ele alan çalışmalardır.

Şemâille ilgili bilgiler ağırlıklı olarak hadis kaynaklarında yer almakla birlikte tabakât, siyer, meğâzî, tefsir, tarih, tasavvuf ve ahlak alanlarında yazılan kitaplarda da Hz. Peygamber'in beşerî yönünü anlatan haberler yer almıştır. İbn Sa'd'ın (ö. 230/845) *et-Tabakâtü'l-kübrâ'sı*, Taberî'nin (ö. 310/923) *et-Tefsîr'i*, Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) *İhyâu 'ulûmi'd-dîn'i*, Ebu'l-Kâsım İbn Asâkir'in (ö. 571/1175) *Târîhu Medîneti Dimaşk'ı*, İbn Seyyidünnâs'ın (ö. 734/1334) *Uyûn-ü'l-eser fi funûni'l-meğâzî ve's-şemâil ve's-siyer'i*, İbn Kesîr'in (ö. 774/1372) *el-Bidâye ve'n-nihâye'si*, Ali b. İbrahim el-Halebî'nin (ö. 1044/1634) *İnsânu'l-uyûn fi sîreti'l-emîni'l-me'mûn'u* ve burada isimlerini sayamayacağımız birçok kitap, Hz. Peygamber'in şemâiline dair bilgi bulabileceğimiz kaynaklardır. Bu eserlerin

bazılarında şemâile dair bilgiler müstakil başlıklar halinde işlenmişken bazılarında bu bilgiler satır aralarında yer almıştır.

Tarihi süreç içerisinde şemâile dair birçok müstakil eser yazılmıştır. Bunlardan bir kısmı günümüze ulaşmış, bir kısmı ise tarihin karanlık sayfalarında kalmıştır. Şimdi şemâile dair tespit ettiğimiz eserleri kronolojik olarak kaydedecek, bazılarını kısaca tanıtacak ve yayınlanmış olanlarına işaret edeceğiz. Şemâile dair tespit edebildiğimiz eserler şunlardır:

1. Tirmizî (ö. 279/892), *eş-Şemâilü'n-nebeviyye ve'l-hasâilü'l-Mustafaviyye*. Şemâil konusundaki bu ilk ve en mükemmel eser (Kalküta, 1252, İstanbul, 1264), 55 bölüm ve bir hâtmeden meydana gelmekte olup içerisinde 424 hadis yer almıştır. Kitabın bölümlerinde Resûlullah'ın dış görünüşü, fiziksel özellikleri, kıyafeti, yemesi içmesi, konuşma şekli, ibadet hayatı, ahlâkı, geçim tarzı ve ölümü ele alınmıştır. Eserde kaydedilen rivayetlerin büyük çoğunluğu müellifin *el-Câmi'u's-sahîh*'inde yer alan şemâille ilgili hadislerden oluşmaktadır. *eş-Şemâilü'n-nebeviyye*'deki hadislerin çoğu sahih, bir kısmı hasen, pek azı zayıf rivayetlerdir. Müellif bazı hadislerden elde edilebilecek fikhî meselelere de işaret etmiştir.

eş-Şemâilü'n-nebeviyye üzerinde birçok şerh, hâşiye ve ihtisar çalışması yapılmış olup çeşitli dillere de tercüme edilmiştir. Tespit edebildiğimiz şerh, hâşiye ve ihtisarlara şunlardır:

1.1. Ubeydullah el-Enbârî (ö. 356/967), *Şerhu's-Şemâil li't-Tirmizî*.

1.2. Muhammed b. Muhammed b. Ali el-Cezerî (ö. 833/1430), *Şerhu's-Şemâil*.

1.3. Şemsuddîn Muhammed b. Muhammed el-Buhârî (ö. 850/1446), *Şerhu's-Şemâil*.

1.4. Muhammed b. Muhammed el-Hüseynî en-Neyrîzî (ö. 855/1451), *Hâşiye ala's-Şemâil*.

1.5. Ebu'l-Hayr Muhammed b. Abdurrahman es-Sehâvî (ö. 902/1497), *Akrebü'l-vesâil hâşiye 'ale's-Şemâil*.

1.6. Ebu'l-Hayr Fazlullah b. Rûzbihân eş-Şîrâzî (ö. 909/1503'ten sonra), *Neşru'l-fazâil fî şerhi's-Şemâil*. Bağdadlı İsmail Paşa'nın, eserin ismini *Neşru'l-fazâil fî tercemeti ricâli's-Şemâil* olarak zikretmesinden hareketle kitabın *Şemâil*'in şerhi değil, ricali üzerine yapılmış bir çalışma olduğunu söylemek mümkündür.

1.7. Celâluddîn Abdurrahman b. Ebû Bekr es-Suyûtî (ö. 911/1505), *Zehrü'l-hamâil 'ale's-Şemâil* (Kahire, 1988). Müellif bu eserinde *eş-Şemâilü'n-nebeviyye*'yi ihtisar etmiştir.

1.8. Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî (ö. 923/1517), *Şerhu Şemâili't-Tirmizî (Şerhun fî şemâili'l-Mustafa)*.

1.9. Ebu'l-Hayr Emînuddîn Fazlullah b. Rûzbihân el-Huncî el-İsfahânî (ö. 927/1521), *Neşrü'l-fezâil fî şerhi's-Şemâil*.

1.10. Molla Arap Vâiz Muhammed b. Ömer el-Antâkî (ö. 938/1531), *Tehzîbû's-Şemâil fîmen hassallâhu bi-ekmeli'l-fezâil*. Müellif, *eş-Şemâilü'n-nebeviyye*'yi ihtisar edip yeniden düzenlemiş ve II. Bayezid'e ithaf etmiştir.

1.11. Mevlâ Muhammed el-Haneffî (ö. Hicrî 10. asır), *Şerhu's-Şemâil*.

1.12. 'İsâmüddîn İbrahim b. Muhammed el-İsferâyînî (ö. 943/1536), *Şerhu's-Şemâil fî hukûki efdali'l-verâ ve akva'd-delâil*. Bu eser üzerine Mehmed b. Velî b. Resûl el-Kırşehrî el-İzmîrî (ö. 1165/1752), *Hâşiye 'alâ Şerhi's-Şemâil li'l-'İsâm* adıyla bir hâşiye yazmıştır.

1.13. İbn Hacer el-Heytemî Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed (ö. 974/1567), *Eşrefü'l-vesâil ilâ fehmi's-Şemâil* (Beyrut, 1419/1998). Bu şerh üzerine Ali b. Ali Şebrâmellisî'nin (ö. 1087/1676) *Hâşiye 'alâ Eşrefi'l-vesâil* adlı bir hâşiyesi, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Hureysî el-Fâsî'nin (ö. 1202/1788) *Şerhu Şemâili'n-nebî (s.a.s.) li't-Tirmizî* adlı bir ihtisarı vardır.

1.14. Râci Haccu'l-Harameyn (ö. Hicrî 10. asır sonları), *Hâşiye-i Şemâil* (Farsça).

1.15. Muslihuddîn Muhammed b. Salâh el-Lârî (ö. 979/1572), *Şerhu Şemâili'n-Nebî*.

1.16. Nesîmuddîn Muhammed Mîrek Şâh (ö. Hicrî 10. asır sonları), *Şerhu's-Şemâil*. Ali el-Kârî'nin *Cem'u'l-vesâil* adlı şerhinin en önemli kaynaklarından biridir.

1.17. Muhammed Şirvânî el-Buhârî (ö. Hicrî 10. asır), *Şerhu's-Şemâil*.

1.18. Hacı Muhammed Keşmîrî (ö. 1006/1597), *Şerh-i Şemâil* (Farsça).

1.19. Ali b. Muhammed el-Kârî (ö. 1014/1605), *Cem'u'l-vesâil fî şerhi's-Şemâil* (İstanbul, 1290; Kahire, 1317-1318). *eş-Şemâili'n-nebeviyye*'nin en önemli şerhi sayılmaktadır. Müellif, kendisinden önce yazılan *Şemâil* şerhlerinden oldukça istifade etmiştir. Ali el-Kârî'nin *Şemâil* üzerine ayrıca *Zübdetü's-Şemâil ve 'umdetü'l-vesâil* adlı bir muhtasarı vardır.

1.20. Muhammed Âşık b. Ömer el-Özbekî el-Haneffî (ö. 1022/1613), *Şerhu's-Şemâil li't-Tirmizî*.

1.21. Muhammed Abdürraûf el-Münâvî (ö. 1031/1622), *Şerhu's-Şemâili'n-nebeviyye ve'l-hasâisi'l-Muhammediyye*. Münâvî bu çalışmasında 'İsâmüddîn el-İsferâyînî ve İbn Hacer el-Heytemî'nin şerhlerini bazı bilgiler ekleyerek ihtisar etmiştir (İstanbul, 1290; Kahire, 1317). Münâvî, diğer çalışması olan *er-Ravzû'l-bâsim fî şemâili'l-Mustafâ Ebi'l-Kâsım*'da *eş-Şemâilü'n-nebeviyye*'yi ihtisar etmekle birlikte ona bazı konular eklemek suretiyle bölüm sayısını yetmişe, hadis sayısını da 1094'e çıkarmıştır (Dimaşk, 1421/2000, 1425/2004).

1.22. İbrâhim b. İbrahim el-Lekânî (ö. 1041/1631), *Behcetü'l-mehâfil ve ec-melü'l-vesâil bi't-ta'rîf bi-rüvâtî's-Şemâil*. Müellif bu eserinde *Şemâil*'in ravilerini tanıtmıştır.

1.23. Nûruddîn Ali b. İbrahim el-Halebî (ö. 1044/1634), *el-Vefâ li-şerhi Şemâilî'l-Mustafâ*. Müellif eseri tamamlayamadan vefat etmiştir.

1.24. Ahmed b. Muhammed b. Kâsım el-Bunî (ö. 1116/1704), *Nazmu terâci-mi kitâbi's-Şemâil li't-Tirmizî*.

1.25. Abdullah el-Hamevî el-Hamdûnî (ö. 1133/1720'den sonra), *Şer-hu's-Şemâil*.

1.26. İsmail b. Muhammed b. Abdülhâdî el-Aclûnî (ö. 1162/1749), *Es-na'l-vesâil bi-şerhi's-Şemâil*.

1.27. Abdurrahman b. Ahmed es-Sanâdîkî ed-Dimeşkî (ö. 1164/1751), *Şer-hu's-Şemâil li't-Tirmizî*.

1.28. Muhammed b. Ahmed b. Cârullah es-San'ânî -Müşahhimu'l-Kebîr- (ö. 1181/1767), *Teysîru fıkhi'l-merâm fî şerhi Şemâilî hayri'l-enâm*.

1.29. Ebû Abdullah Muhammed b. Kâsım b. Muhammed Cessûs el-Fâsî (ö. 1182/1768), *el-Fevâidü'l-celiyyetü'l-behiyye fî şerhi's-Şemâilî'l-Muhammediyye* (Bulak, 1296; Kahire, 1306, 1316). Bu eser üzerine Cessûs'un hemşehrisi Muhammed b. Kâsım b. Muhammed el-Kâdirî bir hâşiye yazmıştır.

1.30. İdrîs b. Muhammed b. Hamdûn el-Fâsî el-İrâkî (ö. 1183/1769), *Şerhun ala's-Şemâil li't-Tirmizî*.

1.31. Hasan b. Abdullah el-Bahşî el-Halebî (ö. 1190/1776), *Şerhu's-Şemâil*.

1.32. Mustafa b. Muhammed b. Yûnus et-Tâî (ö. 1192/1778), *Şerhu's-Şemâil*.

1.33. Ebu'l-Futûh Muhammed b. Mustafa el-Bekrî (ö. 1196/1781), *Unvâ-nu'l-fezâil fî telhîsî's-Şemâil*.

1.34. Nûr b. Muhammed b. Hüseyin el-Kâşânî (ö. Hicrî 11. asır), *Keşfu'l-fazâil şerhu's-Şemâil*.

1.35. Muhammed Şâkir b. Ali b. Hasan el-'Akkâd el-Mısırî (ö. 1202/1788), *Şer-hu's-Şemâil li't-Tirmizî*.

1.36. Süleyman b. Ömer el-Cemel (ö. 1204/1790), *el-Mevâhibü'l-Muhamme-diyye bi-şerhi's-Şemâilî't-Tirmiziyye*.

1.37. Saîd b. Ebû Saîd Muhammed el-Hâdimî (ö. 1213/1798), *Şerhu's-Şemâil*.

1.38. İsmâil Müfid Efendi b. Ali el-İstanbûlî (ö. 1217/1802), *Şerhu's-Şemâilî'n-nebeviyye*. Bu şerh, *Eşrefu'l-vesâil* olarak da anılmaktadır.

1.39. Abdullah Necîb el-Ayıntâbî (ö. 1219/1804), *Şerhu's-Şemâil*.

1.40. Seyyid Baba el-Kâdirî el-Haydarâbâdî b. Muhammed Yûsuf el-Kâdirî (ö. 1226/1811'den sonra), *Sirâcu'n-nübüvve* (Urduca).

1.41. Abdullah b. Hicâzî b. İbrahim eş-Şerkâvî (ö. 1227/1812), *Muhtasaru's-Şemâil ve şerhu*. Müellif *Şemâil*'i önce ihtisar etmiş, ardından da şerhetmiştir.

1.42. Muhammed Ma'rûf b. Mustafa el-Berzencî eş-Şehrezûrî (ö. 1254/1838), *Ezhâru'l-hamâil fi's-salavâtî'l-müştemile ala's-Şemâil*.

1.43. Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed Bennânî (ö. 1261/1845), *Şerhu's-Şemâil*.

1.44. Ebû Abdullah Muhammed Bedruddîn b. eş-Şâzelî b. Ahmed el-Hasanî (ö. 1266/1849), *Vesîletu'l-fakîrî'l-muhtâc fi şerhi sahîhi(sâhibi)'l-livâi ve't-tâc*.

1.45. İbrâhim b. Muhammed el-Bâcûrî (ö. 1276/1860), *el-Mevâhibü'l-ledün-niyye 'ale's-Şemâili'l-Muhammediyye* (Bulak, 1276; Kahire, 1301). Bu eser, *Şemâil* üzerine bir hâşiyedir.

1.46. Muhammed b. Sâbit b. Abdullah el-Kayserî (ö. 1311/1893), *'Aynu'r-rahmeti ve'n-nûr fi şemâilî'n-nebiyyi'l-mebrûr*.

1.47. Abdülmecîd eş-Şernûbî (ö. 1321/1903), *'İtrü's-sezî 'alâ muhtasari Şemâili't-Tirmizî*. Şernûbî, *eş-Şemâilü'n-nebeviyye*'yi önce *Muhtasaru Kitâbi's-şemâili'l-Muhammediyye* adıyla ihtisar etmiş, ardından da şerhetmiştir (Bulak, 1318).

1.48. Mahmûd b. Abdülmuhsin ed-Dimeşkî İbnu'l-Muvakki' (ö. 1321/1903), *el-Fethu'l-eymenu'l-makbûl ve's-şerhu'l-mehdî li-eşrefi'r-resûl*.

1.49. Ebu'l-Abbâs Ahmed b. et-Tâlib b. Muhammed (ö. 1321/1903), *Şerhu's-Şemâil*.

1.50. Ebû Abdullah b. Tâhir el-Kessîfî (ö. ?), *Ta'liku'l-hamâil fî mâ ağfelehu şurrâhu's-Şemâil*.

1.51. Ali el-Adevî (ö. ?), *Şerhu's-Şemâil*.

1.52. Hâksâr Ali el-Cunfûrî el-Hindî (ö. ?), *Envâr-ı Muhammedî fi şerhi Şemâili't-Tirmizî* (Urduca).

1.53. Ebu'l-Kâsım b. Ebu'l-Berekât (ö. ?), *Encehu'l-vesâil*.

1.54. Ali el-Adevî (ö. ?), *Şerhu's-Şemâil*.

1.55. Nâsirüddîn el-Elbânî (ö. 1999), *Muhtasarü's-Şemâili'l-Muhammediyye*. Eserde *eş-Şemâilü'n-nebeviyye*'deki hadislerin senedleri ve mükerrer olanları çıkarılarak 352 sahih rivayet bir araya getirilmiştir (Amman, 1985).

1.56. Abdülcevâd Ahmed ed-Dumî, *el-İthâfâtü'r-rabbânîyye bi-şerhi's-Şemâili'l-Muhammediyye* (Kahire, 1961).

Buraya kadar sıraladığımız şerh, haşiye ve ihtisarların dışında *eş-Şemâilü'n-nebeviyye* üzerine birçok Türkçe tercüme çalışması yapılmıştır. Miladî 18.

asır başlarında görülen bu çalışmalar 20. asrın başlarına kadar devam etmiştir.² Tespit edebildiklerimiz şunlardır:

1.57. Ahmed b. Hayruddîn el-Aydînî (ö. 1120/1708), *Akvemü'l-vesâil fî tercemeti's-Şemâil*. Müellif uzun süre İran'da kaldığı için ilk zamanlar Acem Ahmed Efendi diye anılmış, daha sonra Sadrazam Köprülüzâde Fâzıl Ahmed Paşa'nın tezkirecisi İshak Efendi'nin özel hocası olunca İshak Hocası adıyla şöhret bulmuştur.³ *Akvemü'l-vesâil, Şemâil*'in ilk Türkçe tercümesidir.

1.58. Mehmed b. Abdullah el-Eskişehrî (ö. 1135/1723), *Manzûm şemâilu'n-nebî*. Müellif, Ayn-ı Ekber lakabıyla tanınmaktadır.

1.59. Mazlûm Zâde Mustafa b. el-Hüseyin el-Halebî (ö. 1158/1745'ten sonra), *Manzûm Türkçe Şemâil*.

1.60. Lutfullah b. Mustafa el-Kırımı (ö. 1161/1748), *Akvemu'l-vesâil fî tercemeti's-Şemâil*.

1.61. Ahmed b. İbrahim el-Ereğlî el-Konevî (ö. 1162/1749), *Tercemetu's-Şemâil*.

1.62. Mehmed b. Mustafa el-Kefevî Akkirmânî (ö. 1174/1761), *Türkçe Şemâil*.

1.63. Ahmed b. Mahmûd (ö. ?), *Akvemu'l-vesâil fî terecemeti's-Şemâil*. el-Kırımı'nin eseriyle aynı adı taşımaktadır.

1.64. Hasan b. Muhammed Hüsâmuddîn en-Nakşibendî (ö. 1282/1865), *Tercüme-i Şemâil*. Hadislerin senedleriyle birlikte kaydedildiği eserde sade bir Türkçe kullanılmış, şiir, vecize ve kıssalara yer verilmiş, bazı yerlerde râviler ve hadisler hakkında açıklamalarda bulunulmuş, bundan dolayı tercüme *Kitâb-ı Şerh-i Şemâil* adıyla yayımlanmıştır (Bulak, 1254; İstanbul, 1248). Eser Figanî ve F. Kavukçuoğlu tarafından *Hazret-i Muhammed'in Şemâil-i Şerîfesi* adıyla Latin harflerine aktarılmış, hadisler yer yer Figanî imzasıyla manzum olarak da ifade edilmiştir (İstanbul, 1963, 1974). *Tercüme-i Şemâil*'i M. Sadık Aydın, *Şemâil-i Şerife* adıyla sadeleştirmiştir (Ankara, 1976).

1.65. Eyüp Sabri Paşa (ö. 1308/1890), *Tercümetü's-Şemâil*. Hüsâmuddîn Nakşibendî'nin tercüme ve şerhi esas alınarak yazılan eser 320 sayfa olup, II. Abdülhamid'in tahta çıkışının beşinci yıl dönümü münasebetiyle yayımlanmıştır (İstanbul, 1298).

1.66. Hoca Mehmed Râif Efendi (ö. 1309/1891), *Muhtasar Şemâil-i Şerif Tercümesi* (İstanbul, 1304, 1311). Üç cüz olarak tanzim edilen tercüme, Mahmut Özakkaş tarafından *Hadislerle Peygamberimizin Güzel Ahlâkı (Şemâil-i Şerîf)* adıyla sadeleştirilerek yeniden yayınlanmıştır (İstanbul, 1984).⁴

² Bkz., Yardım, "Şemâil Nevinin Doğuşu ve Tirmizî'nin Kitâbu's-Şemâil'i", 384, 391.

³ Reşat Öngören, "İshak Hocası", DİA (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 22: 533.

⁴ eş-Şemâilu'n-nebeviyye'nin Türkçe tercümeleri için bkz., Yardım, "Şemâil Nevinin Doğuşu ve Tirmizî'nin Kitabu's-Şemâil'i", 391-399.

Bu arada Tirmizî'nin *eş-Şemâilü'n-nebeviyye*'sinin günümüzdeki en önemli tercümesi Ali Yardım'ın (ö. 2006) *Peygamberimiz'in Şemâili* adlı kitabıdır (İstanbul, Damla Yayınevi, 1997). Çalışmasını te'lif-tercüme tarzında kaleme alan müellif, öncelikle peygamberlik müessesesi, Hz. Peygamber'i konu edinen ve ona yer veren ilim dalları hakkında bilgi vermiş ve şemâil kavramını incelemiştir. Daha sonra *eş-Şemâilü'n-nebeviyye*'yi başlıklar halinde tanzim eden müellif, her başlıkta önce ilgili başlık hakkında açıklayıcı bilgiler vermiş, sonra da başlık altında yer alan hadislerin sadece Türkçelerini kaydetmiştir.

Yukarıda sayılanlar dışında kaynaklarda müellifleri meçhul olan *Şerhu's-Şemâil*, *Tuhfetu's-Şemâil*, *Şemâil Metni ve Şerhi*, *Risâletu's-şemâiliyye*, *Kenarlı Şemâil Tercümesi* adlı çalışmalardan da bahsedilmektedir.⁵ Tirmizî'nin *eş-Şemâilü'n-nebeviyye*'si üzerine yazılan Farsça ve Urduca şerh ve tercümeler de vardır.⁶

2. Ebû Bekr Muhammed b. Ali b. Tarhân el-Belhî (ö. 298/911), *Kitâbu's-şemâil*.

3. Ebû Bekr Muhammed b. İbrahim b. Ali İbnü'l-Mukrî el-İsfahânî (ö. 381/991), *Kitâbu's-Şemâil*.

4. Ebû Bekr b. Şâzâ el-Bağdâdî (ö. 405/1014), *Kitâbu's-şemâil*.

5. Ebu'l-Abbâs Ca'fer b. Muhammed el-Müstağfirî (ö. 432/1041), *Kitâbu's-şemâil*.

6. Ebû Ali el-Hüseyn b. Muhammed b. Sükkere es-Sadeffî (ö. 514/1120), *Kitâbu's-şemâil*.

7. Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd el-Ferrâ el-Begavî (ö. 516/1122), *el-Envâr fî şemâilü'n-nebiyyi'l-muhtâr*. İrşâdü'l-envâr diye de anılan eserde Resûl-i Ekrem'in ve soyunun üstünlüğü, peygamberliğinin alâmetleri, mi'râcî, mucizeleri, isimleri, sıfatı, nübüvvet mührü, teninin güzel kokusu, üstün ahlâkı, yürüyüşü, oturuşu, uyuması, abdest alması, yıkanması, misvak kullanması, namaz kılması, oruç tutması, hacetmesi, giyim kuşamı, evdeki ve seferdeki hali, yemesi ve içmesi, son hastalığı ve vefatı gibi birçok konuya yer verilmiş ve konular 102 başlık altında senedleriyle birlikte 1257 hadisle anlatılmıştır (Beyrut 1409/1989).⁷

8. Kâdî İyâz b. Mûsâ el-Yahsûbî (ö. 544/1149), *eş-Şifâ bi-ta'rîfi hukûki'l-Mustafâ*. Klasik şemâillerden farklı bir muhtevaya sahip olan eser, kendisinden sonra yazılan bazı şemâil kitaplarına kaynaklık etmiştir. Dört bölümden meydana gelen eserin birinci bölümünde Hz. Peygamber'e gerekli saygının gösterilebilmesi için onun maddî ve mânevî güzellikleri, Allah katındaki üstün yeri ve mucizeleri

⁵ Yardım, "Şemâil Nevinin Doğuşu ve Tirmizî'nin Kitâbu's-Şemâil'i", 384, 391, 396, 397; İbrahim Bayraktar, Hz. Peygamber'in Şemâili, (İstanbul: Seha Neşriyat, 1990), 286.

⁶ Bkz. Bayraktar, Hz. Peygamber'in Şemâili, 297-99.

⁷ Kandemir, "Şemâil", 38: 498-99; Mevlüt Güngör, "Begavî, Ferrâ", DİA (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992), 5: 340.

ele alınmış; ikinci bölümde ona inanıp itaat etmenin, onu gönülden sevmenin, kendisine salâtüselâm getirmenin gereği üzerinde durulmuştur. Kitabın asıl konusunun üçüncü bölümde ele alındığını, ilk iki bölümün buna giriş niteliği taşıdığını söyleyen müellif burada Resûl-i Ekrem'de bulunabilecek ve kesinlikle bulunmayacak hususları, Allah Teâlâ'nın onu günahlardan ve kötülüklerden kordduğu gerçeğini ve insan olması itibarıyla yaptığı şeyleri anlatmıştır. Dördüncü bölümde ise Resûlullah'a dil uzatanlara uygulanacak hükümleri incelemiştir. *eş-Şifâ*, İslâm dünyasında büyük itibar görmüş, birçok neşri, şerhi, ihtisarı yapılmış ve çeşitli dillere tercüme edilmiştir (Kahire, 1977; Beyrut 1420/2000). Eserin en meşhur iki şerhinden biri, Ali el-Kârî'nin (ö. 1014/1605) *Şerhu's-Şifâ fî hukûki'l-Mustafâ'sı*, diğeri ise Şihâbuddîn el-Hafâcî'nin (ö. 1069/1659) *Nesîmü'r-riyâz fî şerhi Şifâ'il-Kâdî 'l-yâz'ıdır* (Bulak, 1257). *eş-Şifâ*, Osmanlı alimlerinden Kadı İbrahim Hanîf (ö. 1189/1775) tarafından *Hulâsatu'l-vefâ fî şerhi's-Şifâ* adıyla Türkçe tercüme ve şerhedilmiş, *Şifâ-i Şerîf Tercümesi* ismiyle de yayınlanmıştır (İstanbul, 1314, 1317).⁸

9. Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. İbrahim el-Gırnâtî İbnu'l-Mukrî (ö. 552/1157), *eş-Şemâil bi'n-nûri's-sâtî'i'l-kâmil*. Hz. Peygamber'in şemâili, sıreti, ahlaki ve vasıflarına tahsis edilen kitap dört bölüm ve yirmi kısımdan meydana gelmektedir.

10. Muhyiddîn Muhammed b. Ali İbnu'l-Arabî (ö. 638/1240), *Kitâbu şemâili'n-nebî*.

11. Ebû Abdullah Muhammed b. Atîk el-Lâridî (ö. 646/1248), *Metâli'u'l-en-vâr fî şemâili'l-muhtâr*.

12. Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehebi (ö. 748/1348), *es-Sîretu's-seriyye fî şemâili hayri'l-beriyye*.

13. Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer İbn Kesîr el-Kureşî (ö. 774/1373), *Şemâilü'r-resûl ve delâilu nübüvvetih ve fadâiluh ve hasâisuh*. Müellif, Tirmizî'nin *eş-Şemâilü'n-nebeviyye'sini* esas almakla birlikte hadis kitaplarında geçen şemâille ilgili diğer hadisleri de ilâve etmiştir. Eserde ayrıca delâilü'n-nübüvve, fezâil ve hasâisle ilgili rivayetler de yer almıştır. Hem müstakil bir çalışma olarak hem de *el-Bidâye ve'n-nihâye'nin* bir bölümü halinde kaleme alınan eseri Mustafa Abdülvâhid yayımlamış (Kahire, 1386/1967, 1409/1988), Naim Erdoğan da bu yayımı esas alıp eseri *Şemâilü'r-Resûl, Hz. Peygamber'in Şemâili-Mucizeleri-Hususiyetleri* adıyla Türkçe'ye çevirmiştir (İstanbul, 1983).

14. Ebu't-Tâhir Muhammed b. Ya'kûb el-Fîrûzâbâdî (ö. 817/1415), *Sifru's-sa'âde*. Hz. Peygamber'in özel hayatını ve ibadetlerini hadislerle anlatan Farsça bir eserdir (Beyrut, 1982).

⁸ Kandemir, "Şemâil", 38: 499; M. Yaşar Kandemir, "eş-Şifâ", DİA (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 39: 134. eş-Şifâ, Suat Cebeci tarafından da Türkçeye çevrilmiştir (Ankara, Rehber Yayıncılık, 1992).

15. Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Ebû Bekir el-Âmirî (ö. 893/1488), *Behcetü'l-mehâfil ve buğyetü'l-emâsil fî telhîsî's-siyer ve'l-mu'cizât ve's-şemâil*. Hicrî 855 (1451) yılında tamamlanan eser üç bölüm halinde tanzim edilmiştir. Birinci bölümde Resûl-i Ekrem'in sîreti, ikinci bölümde hasâisi ve mucizeleri, üçüncü bölümde ise şemâili incelenmiştir. Eser, Cemâluddîn Muhammed el-Eşhar el-Yemenî'nin şerhiyle birlikte yayınlanmıştır (Kahire, 1330-1331).⁹

16. Celâluddîn es-Suyûtî (ö. 911/1505), *eş-Şemâilü's-şerîfe*. Suyûtî bu eserin de Resûl-i Ekrem'in özelliklerinin ele alındığı 721 hadisi derleyip şerhetmiştir (nşr. Hasan b. Ubeyd Bâhubeyşî, baskı yeri ve tarihi yok).

17. Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî (ö. 923/1517), *el-Mevâhibü'l-ledünniyye bi'l-minahi'l-Muhammediyye*. Müstakil bir şemâil kitabı olmayıp eserde Hz. Peygamber'in hayatı, mucizeleri ve hasâisi yanında şemâili de ele alınmaktadır (Kahire, 1281). Divan şâiri Bâkî (ö. 1008/1599), eseri *Me'âlimü'l-yakîn fî sîreti seyyidi'l-mürselîn* adıyla Türkçe'ye tercüme etmiş (İstanbul, 1261, 1313-1316, 1322-1326), Muhammed b. Abdülbâkî ez-Zürkânî (ö. 1122/1710) bir şerh yazmış (Bulak, 1291), Yûsuf b. İsmâil en-Nebhânî (ö. 1350/1931) de *el-Envârü'l-Muhammediyye mine'l-Mevâhibi'l-ledünniyye* adıyla özetlemiştir (Beyrut, 1310, 1312; İstanbul, 1394/1974).

18. Azîz Mahmûd Hüdâyî (ö. 1038/1628), *Şemâilu'n-nebeviyyeti'l-Ahmediyye*. Müellifin bunun dışında *Hulâsatu'l-ahbâr fî ahvâli nebiyyi'l-muhtâr* adlı küçük bir eseri de vardır.

19. Abdülhak b. Seyfuddîn ed-Dihlevî (ö. 1052/1642), *Matla'u'l-envârî'l-behiyye fî'l-hilyeti'l-celiyyeti'n-nebeviyye*. Eserde Hz. Peygamber'in ahlâkı ve şemâili ele alınmıştır.

20. Muhammed b. Muhammed b. Ömer er-Ravzî (ö. 1103/1692'den sonra), *Keşfu'l-lisâm 'ammen câe mine'l-ehâdîsi'n-nebeviyye fî şemâili'l-Mustafâ ve minhâcihi 'aleyhi's-salâtu ve's-selâm*.

21. Abdurrahman b. Muhammed b. Abdurrahman et-Terîmî el-Yemenî İbn Muhhu'r-Re's (ö. 1112/1700), *Ğureru'l-fevâidi'l-lü'lüyye ve dureru'l-medâihi'n-nebeviyye el-hâkiyetu li's-sıfâti'l-Muhammediyye ve's-şemâili'l-Mustafaviyye*.

22. İbrahim b. Mustafa el-Vahdî (ö. 1126/1714), *Nebzetü's-şemâil ve zübde-tu'd-delâil*.

23. Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Fâsî el-Hureyşî (ö. 1143/1730), *Tuhfetü'l-ahyâr 'alâ şemâili'l-muhtâr*.

24. Zeynuddîn Pir Mehmed Dede b. Mustafa b. Habîb el-Erzurûmî (ö. 1146/1733), *el-Vesîletu'l-uzmâ fî şemâili'l-Mustafâ s.a.s*. Müellifin bunun dışında *Kitâbu's-şemâil fî hakkı hayri'l-evâhir ve'l-evâil* adlı bir eseri daha vardır.

⁹ Yardım, "Şemâil Nevinin Doğuşu ve Tirmizî'nin Kitabı's-Şemâil'i", 404.

25. Rumeli Kazaskeri Dede Mehmed Efendi (ö. 1147/1734), *el-Vesîletü'l-'uz-mâ fî şemâilî'l-Mustafâ hayru'l-verâ*. Bir fâtiha, bir basîre, üç bab, bir hâtîme ve bir tezyîlden oluşan eserin fâtiha kısmında Kâdî İyâz'ın *eş-Şifâ*'sının birinci bölümü özetlenerek Resûl-i Ekrem'in güzelliği, âzasının tenâsübü, bedeninin temizliği, güzel kokusu ve üstün ahlâkı; basîrede onun doğduğu ayda bazı ülkelerde sevinç gösterisi yapanların nâil olduğu ilâhî mükâfatlar; birinci babda nûr-i Muhammedî ve dünyaya rahmet olarak gönderilmesi; ikinci babda babasıyla annesinin evlenmesi, babasının vefatı ve Hz. Muhammed'in doğumu; üçüncü babda sütanneye verilmesi ve orada geçen olaylar; hâtîmede âhirete intikali anlatılmış, tezyîlde yine *eş-Şifâ* esas alınarak Hz. Peygamber'i sevmenin gereği, ona salâtü selâm getirmenin önemi üzerinde durulmuştur. Eser önce müellifin *el-Midhatü'l-kübrâ*'sı ile birlikte (Bulak, 1301), daha sonra Tabersî'nin *Mekârimu'l-ahlâk*'ının hâmişinde (Kahire, 1304, 1311), ayrıca tek başına (Haydarâbâd, 1331) yayımlanmıştır.¹⁰

26. İsmail b. Guneym el-Cevherî (ö. 1160/1747), *Şiyemu'l-Mustafâ*. Müellif bu eserini *Hâlû (Hulelû)'l-istîfâ bi-Şiyemi'l-Mustafâ* adıyla şerhetmiştir.

27. Abdullah el-Mirğînî (ö. 1207/1792), *Mişkâtü'l-envâr fî evsâfî'l-muhtâr*.

28. Molla Halil es-Sî'irdî (ö. 1259/1843), *Mahsûlû'l-mevâhibi'l-ehadiyye fî'l-hasâis ve's-şemâilî'l-Ahmediyye*. 136 varak olan eser yetmiş dört bölümden oluşmaktadır. Müellif kitabın baş tarafında Hz. Peygamber'in hasâisini üç bölüm olarak; vâcibler, haramlar ve mübahlar şeklinde ele almış, ardından da Resûlullah'ın şemâilini işlemiştir.¹¹

29. Ahmed b. Muhammed el-Mübârek (ö. 1265/1849), *Şemâilu'r-resûl ve mu'cizâtuh*.

30. Süleyman b. Hâce el-Kunduzî (ö. 1294/1877), *Yenâbî'u'l-mevedde fî şemâilî'n-nebî ve ahbârî ehli'l-beyt*.

31. Muhammed b. el-Mübârek ed-Dirkâvî (ö. 1313/1895), *el-Mefâhîru'l-âliyye fî şemâilî'l-mehdiyye*.

32. Abdurrahman el-İrâkî (ö. 1314/1896), *Manzûme fî şemâilî'l-Mustafâ*.

33. Muhammed b. Ahmed Buteşnet (ö. 1316/1890), *Musannef fî salâti'n-nebî memzûce bi-şemâilih*.

34. Abdülhafîd (ö. 1328/1910), *Nazmu's-şemâilî'l-Muhammediyye*.

35. Muhammed b. Abdülkebîr el-Kettânî (ö. 1331/1912), *Fenniyyetu's-sâil fî-ihtisâri's-şemâil*.

36. Yûsuf b. İsmâil en-Nebhânî (ö. 1350/1931), *Vesâilü'l-vüsûl ilâ Şemâilî'r-resûl*. Müellif bu eserini on üç kitaptan faydalanarak hazırlamış, bunlardan

¹⁰ Cevat İzgi, "Dede Mehmed Efendi", DİA (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994), 9: 81.

¹¹ Cüneyt Gökçe, "Molla Halil es-Sî'irdî, Hayatı, Eserleri ve Tekfir Problemine Bakışı", Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 20/34 (Temmuz-Aralık 2015): 85.

biri olan Tirmizî'nin *eş-Şemâilü'n-nebeviyye*'sindeki hadisleri, mükerrerleri çıkarıp kitabına almış, Resûlullah'ın soyu ve isimleri, dış görünüşü, giyimi, yemesi ve içmesi, ahlâkı, dua ve zikirleriyle tıbb-ı nebevîden oluşan sekiz kitab halinde ve orijinal bir tertipte hazırlamıştır. İbrâhim Şemsuddîn, hadislerini tahrîc ederek eseri yayımlamış (Beyrut, 1422/2002), Abdullah b. Saîd Muhammed el-Lahcî de *Muntehe's-sûl 'alâ Vesâilil-vüsûl ilâ Şemâilil-resûl* adıyla şerhetmiştir (Beyrut, 1419/1998).

37. Vehbe ez-Zühaylî (ö. 1436/2015), *Şemâilü'l-Mustafâ*. Müellif, eserinin ana konularını Kâdî İyâz'ın *eş-Şifâ*'sından almakla birlikte konuları farklı bir şekilde sıralamış, bunları Resûl-i Ekrem'in Allah katındaki yeri, hasâisi, ona uymanın sebepleri ve itaatin gereği, Cenâb-ı Hakk'ın ona hitabındaki incelik, onun diğer peygamberlere üstünlüğü, faziletleri, temizliği ve güzel kokusu, fesahati ve belâgatı, güzel ahlâkı, zühdü, ibadeti, bedenî özellikleri, isrâ ve mi'racı, şefaati, lakapları, isimleri, çeşitli mucizeleri, Kur'ân-ı Kerîm'in i'câzı, Resûlullah'ın ismeti, ona salâtü selâm getirme ve kabrini ziyaret gibi 158 başlık altında ele almıştır (Dimaşk, 1427).¹²

38. Muhammed b. Muhammed (ö. ?), *Fethu'r-refî' fî nazmi's-şemâil ve mu'cizâti'n-nebiyyi's-şefî'*.

39. Abdurrahman b. Abdussamed (ö. ?), *eş-Şemâilü'l-Muhammediyye*.

40. Liechtenstein'de bulunan Cem'iyetü'l-merkezi'l-İslâmî tarafından bir komisyona hazırlatılan *Şemâilü'n-nebî sallallâhu 'aleyhi ve sellem*. Kitap hazırlanırken hadisler *Mevsû'atü Cem'i cevâmi'i'l-ehâdis ve'l-esânîd*'den seçilmiş, bu hadisler şemâil konusundaki eserlerin sistemine göre yeniden düzenlenmiş, ayrıca doğrudan veya dolaylı şekilde şemâille ilgili olan âyetler tespit edilmiştir. Dört ana bölüm ve bir hâtimeden meydana gelen eserde 1373 hadis bulunmaktadır. Birinci bölümde Hz. Peygamber'in 700'den fazla ismi ve künyesi tespit edilmiş, ikinci bölümde tevazuu, cömertliği gibi ahlâkî özellikleri, üçüncü bölümde bedenî özellikleri ve güzellikleri, dördüncü bölümde ise yemesi içmesi, uyuması gibi halleri ele alınmıştır. Eserin sonunda hadislerin kaynakları gösterilmiş ve hadislerdeki garîb kelimeler açıklanmıştır (Kahire, 1425/2004).¹³

Yukarıda saydıklarımız dışında Allah Resûlü'nün hayatı ve ahlâkına dair yazılan bazı eserlerde onun şemâiline de yer verilmiştir. Ebu's-Şeyh el-İsfahânî'nin (ö. 369/979) *Ahlâku'n-nebî'si*, İbnu'l-Cevzî'nin (ö. 597/1200) Hz. Peygamber'in sîreti, şemâili ve mucizelerine dair *el-Vefâ bi-ahvâli'l-Mustafâ'sı* (Kahire, 1386/1966), Zeynüddîn el-İrâkî'nin (ö. 806/1404) Resûlullah'ın hayatını ve şemâilini 1000 beyitte anlattığı *ed-Dürerü's-seniyye fî (nazmi)'s-siyeriz-zekiyye* adlı elfiyyesi ve Şemsuddîn Muhammed b. Yûsuf eş-Şâmî'nin (ö. 942/1536)

¹² Kandemir, "Şemâil", 38: 499.

¹³ Kandemir, "Şemâil", 38: 499.

Resûl-i Ekrem'in siyer ve meğâzîsine dair yazılmış en hacimli eserlerden biri olan *Sübûlül'-hüdâ ve r-reşâd fî sîreti hayri'l-'ibâd* adlı kitabı (Kahire, 1407-1417) bunlar arasında zikredilebilir.

Günümüzde kaleme alınan şemâile dair kitaplardan Abdullah Sirâcuddîn el-Halebî'nin *Seyyidünâ Muhammed Resûlullâh sallallâhu 'aleyhi ve sellem: Şemâilühü'l-hamîde ve hısâlihü'l-mecîde*'si (Dımaşk, 1399), Mahmûd Sâmî'nin *Havle's-şemâili'l-Muhammediyye*'si (Kahire, 1948), Enver el-Cündî'nin *Şemâilü'r-resûl ve şahsiyyetühü'l-insânîyye*'si (Kahire, 1948), Şa'bân Muhammed İsmâil'in *Min hasâisi'r-resûl ve şemâilihî* adlı eseri (Riyad, 1400/1980), Muhammed b. Cemîl Zeynû'nun *Kutûf min şemâili'l-Muhammediyye ve'l-ahlâkı'n-nebeviyye ve'l-âdâbi'l-İslâmiyye*'si (Riyad, 1404/1984; Cidde, 1407/1987), Saîd b. Abdülkâdir b. Sâlim Bâşenfer'in *el-Âyâtü'l-beyyinât fî mâ fî a'zâi Resûlillâh sallallâhu 'aleyhi ve sellem mine'l-mu'cizât*'ı (Cidde, 1997), Eyüp Sabri b. Cemîl'in *Türkçe Mûlahhas Şemâil-i Hz. Muhammed Sallallahu Aleyhi ve Sellem*'i (Üsküp, 1325; İstanbul, 1957: Sabri Cemil Yalkut, *Hiz. Muhammed ve Şemâil-i Şerifleri* adıyla), İbrahim Bayraktar'ın *Hiz. Peygamber'in Şemâili* (İstanbul, 1990), Ali Yardım'ın *Peygamberimiz'in Şemâili* (İstanbul, 1997) ve Faruk Vural'ın *Şemâil'i* (İstanbul, 2009) sayılabilir.¹⁴

B. DELÂİLÜ'N-NÜBÜVVE ESERLERİ¹⁵

“Bilinmeyen şeyin öğrenilmesini sağlayan bilgi, kılavuz, işaret, iz” anlamındaki delîlin çoğulu olan delâil ile “peygamberlik” anlamındaki nübüvvet kelimesinden oluşan delâilü'n-nübüvve, bir peygamberin bizzat gösterdiği veya peygamberliğine alâmet olmak üzere kendisi dışında meydana gelen tabiatüstü, olağan üstü olayları konu edinen, peygamberin getirdiği ilkeleri ilmî tahlillere tâbi tutarak bunların ilâhî kaynaklı olduğunu, dolayısıyla o peygamberin de hak peygamber olduğunu ispatlamayı amaçlayan eserleri ifade eden bir kavramdır.

Peygamberlerin gerçekleştirdiği olağanüstü olaylar, benzerlerini meydana getirme açısından muhataplarını âciz bıraktıkları için mucize diye isimlendirilmiş, nübüvveti ispatladıkları için de delil-delâil diye adlandırılmıştır. Peygamber olacak kişinin doğumu sırasında veya nübüvvetle görevlendirilmesi esnasında meydana gelen harikulade olaylar nübüvvetin delillerinden sayılmakla birlikte

¹⁴ Şemâil ile ilgili geniş bilgi ve bu konuda yazılan eserler için bkz.: Muhammed b. Ca'fer el-Kettânî, *er-Risâletü'l-müstatraf li-beyâni meşhûri kütübî's-sünneti'l-muşerreffe*, 6. Baskı (Beyrut: Dârul-beşâiri'l-İslâmiyye, 2000), 105-106; Muhammed b. Ca'fer el-Kettânî, *Hadis Literatürü*, trc. Yusuf Özbek (İstanbul: İz Yayıncılık, 1994), 215-16; M. Tayyib Okıç, *Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tetkikler*, (İstanbul: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1959), 145-150; Yardım, “Şemâil Nevinin Doğuşu ve Tirmizî'nin Kitabı's-Şemâil'i”, 349-409; Mücteba Uğur, *Hadis İlimleri Edebiyatı*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996), 299-302; Bayraktar, *Hiz. Peygamber'in Şemâili*, 17-35, 271-306; Kandemir, “Şemâil”, 38: 497-500.

¹⁵ Delâilü'n-nübüvve kavramıyla ilgili ağırlıklı olarak şu kaynaktan yararlanılmıştır: Yusuf Şevki Yavuz, “Delâilü'n-nübüvve”, *DİA* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994), 9: 115-17.

bu olaylara mucize denmemiştir. Ebû Hâtim er-Râzî'ye (ö. 277/890) göre bu iki türe giren olayların tamamına "işaretler ve alâmetler" anlamında a'lâm denilir. Bunlara ayrıca "deliller" mânasında olmak üzere âyât ve şevâhid adı da verilir.

İslâm âlimleri, mutlak olarak peygamberlik müessesesini ve özellikle Allah Resûlü'nün peygamberliğini ispatlamak amacıyla yazdıkları bu tür eserlere a'lâmü'n-nübüvve veya delâilü'n-nübüvve adını vermişlerdir. Böylece hem bizzat peygamberlerce gösterilen mucizeleri, hem de kendileri dışında meydana gelen olağanüstü olayları delâil kapsamına almışlardır. Ayrıca yazdıkları eserlere isim olarak bu iki kavramı yani a'lâmü'n-nübüvve ile delâilü'n-nübüvve'yi kullanmışlardır.

Nübüvvetin ispat edilmesi amacıyla yazılan eserlere bu iki kavram dışında çeşitli isimler de verilmiştir. "Peygamberliğin ispatlanması" anlamında kullanılan isbâtü'n-nübüvve, isbâtü'r-risâle, tesbîtü delâilü'n-nübüvve ile "nübüvvetin delilleri" anlamındaki hucecû'n-nübüvve, âyâtü'n-nübüvve, şevâhidü'n-nübüvve, alâmâtü'n-nübüvve, me'âricü'n-nübüvve, emârâtü'n-nübüvve ve el-hasâisü'n-nebeviyye, en çok kullanılan kavramlardır. Beşâirü'n-nübüvve tabiri ise genel olarak "Hz. Muhammed'in nübüvvetini doğrulayan belgeler", özel olarak da "önceki kutsal kitaplarda onun peygamberliğini müjdeleyen metinler" anlamında kullanılmıştır.

Hız. Peygamber'in nübüvvetle görevlendirilmesinden sonra vahye inanmayan çeşitli zümreler ortaya çıkmış ve bazı şairler şiirlerinde peygamberlik müessesesini tenkit etmişlerdir. Bu arada İslâm'ın çok geniş bir coğrafyaya yayılmasıyla birlikte bazı felsefî akımlar ile Müslüman olduğunu söyleyen bazı aşırı fırkalara mensup kimseler nübüvvet müessesesi aleyhinde eserler yazmışlar ve bunun sonucu olarak konu, İslâm dini için önemsenecek bir problem haline gelmiştir.

İslâm âlimleri, nübüvveti eleştirenlerin iddialarına ve bu konuda yazılan eserlere erken dönemlerden itibaren hem umumi kelâm kitapları içinde, hem de değişik adlarla yazdıkları müstakil eserlerle cevaplar vermişlerdir. Bunun sonucu olarak genellikle delâilü'n-nübüvve veya a'lâmü'n-nübüvve diye bilinen telif türü ortaya çıkmıştır.

Yapılan tespitlere göre elde mevcut kaynaklar içinde delâilü'n-nübüvve konusuna ilk defa İbn İshak (ö. 151/768), *es-Sîre* adlı eserinde yer vermiştir. Delâilü'n-nübüvve ismini eserine ad olarak kullanan ilk müellif ise Humeydî nisbesiyle maruf Abdullah b. Zübeyr el-Mekkî'dir (ö. 219/834).¹⁶ Daha sonraki süreçte özellikle Mutezile âlimleri nübüvvetin ispatı konusuna ağırlık vermişler ve ilk müstakil eserleri kaleme almışlardır.

¹⁶ Erdinç Ahatlı, *Peygamberlik ve Hz. Muhammed'in Peygamberliği*, (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 79.

Delâilü'n-nübüvve türündeki eserleri, muhtevalarına ve peygamberliği ispat etme metotlarına göre iki ana gruba ayırmak mümkündür.

1. Sadece nakle dayanarak nübüvveti mucizeler ve diğer hârikulâde olaylarla ispatlamaya çalışan eserler. Daha çok Selefiyye'ye bağlı hadisçiler tarafından kaleme alınan bu grubun en meşhur eserleri, Ebû Nu'aym el-İsfahânî (ö. 430/1038) ile Beyhakî'nin (ö. 458/1066) *Delâilü'n-nübüvve* adını taşıyan kitaplarıdır. Bu tür eserlerde nübüvvet ve özellikle Hz. Muhammed'in nübüvveti, Kur'an'ın yanı sıra daha ziyade çeşitli rivayetlerle nakledilen hârikulâde olaylara dayanılarak ispat edilmeye çalışılmış, buna karşılık mucize vb. olayların nübüvvete delil oluş keyfiyeti üzerinde hemen hemen hiç durulmamıştır. Hz. Muhammed gibi ümmî bir insanın ünlü Arap ediplerince bile benzeri getirilemeyen fesahat ve belâgat mucizesi niteliğindeki Kur'an-ı Kerim'i getirmesi, onun cansız varlıklarla konuşması, az miktardaki yiyecek ve içeceği çoğaltması, hastaları iyileştirmesi, geçmiş milletlerle ilgili olarak Ehl-i kitap arasında tartışma konusu olan meselelere ayrıntılı açıklamalar getirmesi, geleceğe dair verdiği haberlerin gerçekleşmesi, geçmiş ilâhî kitaplarda peygamberliğinin müjdelenmesi ve dualarının kabul edilmesi gibi hususlar bu eserlerin başlıca konularını teşkil eder.

2. Peygamberlik müessesesini aklî temellere dayandırarak ispatlamaya çalışan eserler. Bu tür eserler bir taraftan mucizeye aklî bir temel bulmaya çalışırken diğer taraftan vahiy dışındaki bilgi kaynaklarının (akıl ve duyular) bütün varlık ve olayları kuşatacak bir mükemmellikten yoksun olduğunu, bu sebeple de zihinlerde doğan ve hayatta karşılaşılan problemlerin çözülebilmesi için evrensel bir kaynağa ihtiyaç duyulduğunu ispata çalışmışlardır. Söz konusu eserlerde peygamberlerin getirdiği öğretilerin evrenin yaratılış ve işleyişini mantıkî ve tutarlı yorumlara kavuşturduğu vurgulanmış, bu öğretilerin içerdiği ilkelerin gerek fert gerekse toplumun her türlü ihtiyacına cevap verecek nitelikte olduğu kanıtlanmaya çalışılmıştır.

Şimdi delâilü'n-nübüvve kapsamında yazılan tespit edebildiğimiz eserleri kronolojik olarak kaydedecek, bunlardan bazılarını kısaca tanıtacağız. Bu eserlerden bir kısmı günümüze ulaşmamış olup sadece isim olarak bilinmektedir.

1. Dırâr b. Amr (ö. 200/815), *İsbâtü'l-ilm 'ale'n-nübüvve*. Müellifin ayrıca *İsbâtü'r-rusûl* adlı bir eseri daha vardır.

2. Ebû Bekr el-Esamm (ö. 200/816), *el-Hücce ve'r-rusûl*.

3. İmam Şâfi'î (ö. 204/820), *İsbâtü'n-nübüvve*.

4. Bişr b. el-Mu'temir (ö. 210/825), *el-Hücce fî isbâti'n-nübüvve*.

5. Halife Abdullah b. Harun el-Me'mûn (ö. 218/833), *A'lâmu'n-nübüvve*.

6. Abdullah b. ez-Zübeyr el-Humeydî (ö. 219/834), *Delâilü'n-nübüvve*.

7. Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Medâinî (ö. 228/843), *Âyâtü'n-nebî*.

8. Ebu'l-Hüzeyl el-'Allâf (ö. 235/850), *Âlâmâtü sıdkı'r-Resûl*.

9. Ali b. Rabben et-Taberî (ö. 247/861), *ed-Dîn ve'd-devle fî isbâti nübüvveti Muhammed*.

10. Ya'kûb b. İshâk el-Kindî (ö. 252/866), *Risâle fî tesbîti'r-rusûl*.

11. Ebû Osman Amr b. Bahr el-Câhiz (ö. 255/869), *Hucecû'n-nübüvve* (Kahire, ts.).

12. Buhârî (ö. 256/870), *el-Câmi'u's-sahîh*'indeki Kitâbü'l-menâkıb'ın *Âlâmâtü'n-nübüvve fî'l-İslâm* adını taşıyan hacimli babında (nr. 25) konuyla ilgili olarak elliden fazla rivayet kaydetmiştir.

13. Ebû İshâk el-Cûzcânî (ö. 259/873), *Emârâtü'n-nübüvve*.

14. Ebû Zür'a 'Ubeydullah b. Abdülkerîm er-Râzî (ö. 264/878), *Delâilu'n-nübüvve*.

15. Süleyman b. Ebû Ufûr el-Ferrâ el-Mu'tezilî (ö. 269/883), *A'lâmu'n-nübüvve*.

16. Dâvûd ez-Zâhirî (ö. 270/884), *A'lâmü'n-nebî*.

17. Ebû Dâvûd es-Sicistânî (ö. 275/889), *Delâilü'n-nübüvve*.

18. İbn Kuteybe (ö. 276/889), *A'lâmü'n-nübüvve/Delâilü'n-nübüvve*.

19. Ebû Hâtim Muhammed b. İdrîs er-Râzî (ö. 277/890), *A'lâmu'n-nübüvve*.

20. İbrahim b. el-Heysem el-Beledî (ö. 278/891), *Delâilü'n-nübüvve*.

21. İbn Ebu'd-Dünyâ (ö. 281/894), *Delâilü'n-nübüvve*.

22. İbrahim b. İshak el-Harbî (ö. 285/898), *Delâilu'n-nübüvve*.

23. Hâdî-İlelhak Yahyâ b. Hüseyin (ö. 298/911), *İsbâtü'n-nübüvve*.

24. Ca'fer b. Muhammed el-Firyâbî (ö. 301/913), *Delâilü'n-nübüvve*.

25. Sâbit b. Hazm es-Serakustî (ö. 310/923), *Delâilu'n-nübüvve*.

26. İsmail b. Ali en-Nevbahtî (ö. 311/924), *el-İhticâc li-nübüvveti'n-nebî*.

27. Ebû 'Avâne Ya'kûb b. İshak el-İsferâyînî (ö. 316/929), *Delâilu'l-i'câz*.

28. İbrahim b. Hammâd el-Mâlikî (ö. 320/933), *Delâilu'n-nübüvve*.

29. Ebû Hâtim Ahmed b. Hamdân er-Râzî el-İsmâ'îlî (ö. 322/933), *A'lâmü'n-nübüvve*.

30. Ebu'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/936), *Delâilü'n-nübüvve*.

31. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333/944). Onun bu konuda müstakil bir eser yazdığı bilinmiyorsa da *Kitâbü't-tevhîd*'inde nübüvvetin ispatlanması konusuna ayrıntılı sayılabilecek bir şekilde bilgi vermiştir.

32. Bekr b. el-'Alâ el-Kuşeyrî (ö. 344/955), *Mâ fî'l-Kur'ân min delâili'n-nübüvve*.

33. Ebû Ahmed Muhammed b. Ahmed el-'Assâl (ö. 349/960), *Delâilu'n-nübüvve*.

34. Muhammed İbnu'l-Hüseyn el-Mevsilî en-Nakkâş (ö. 351/962), *Delâilu'n-nübüvve*.

35. İbn Hibbân (ö. 354/965), *Delâilü'n-nübüvve*.

36. Süleyman b. Ahmed et-Taberânî (ö. 360/971), *Delâilü'n-nübüvve*.

37. Muhammed b. Ali el-Kaffâl eş-Şâşî (ö. 366/977), *Delâilu'n-nübüvve*.

38. Ebu's-Şeyh b. Hayyân, Abdullah b. Muhammed (ö. 369/979), *Delâilu'n-nübüvve*.

39. İbn Bâbeveyh el-Kummî (ö. 381/991), *Câmi'u huceci'l-enbiyâ*.

40. İbn Şâhîn, Ebû Hafs Ömer b. Ahmed (ö. 385/996), *Delâilü'n-nübüvve*.

41. Ebû Ya'kûb es-Sicistânî (ö. 393/1003), *İsbâtü'n-nübüvve*.

42. İbn Fâris, Ebu'l-Hüseyn Ahmed el-Hemedânî (ö. 395/1004), *A'lâmu'n-nübüvve*.

43. İbn Mende, Ebû Abdullah Muhammed b. İshak (ö. 395/1004), *Delâilu'n-nübüvve*.

44. Ebu'l-Mutarriif Abdurrahman b. Muhammed İbn Futays (ö. 402/1012), *A'lâmu'n-nübüvve ve delâletu'r-risâle*.

45. Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib el-Bâkılânî (ö. 403/1013), *el-Beyân* (Beyrut, 1958).

46. Ebû Sa'd Abdülmelik b. Osman el-Harkûşî (ö. 407/1017), *Delâilu'n-nübüvve*.

47. Kâdî Abdülcebâr (ö. 415/1025), *Tesbîtü delâilü'n-nübüvve* (Beyrut, ts.). Müellife ait *el-Muğnî'nin* XV. cildini teşkil eden *en-Nübüvvât ve'l-mu'cizât'ı* (Kahire, 1965) da delâilü'n-nübüvve ile ilgilidir.

48. Ahmed b. el-Hüseyn b. Harun ez-Zeydî (ö. 421/1030), *İsbâtü nübüvve-ti'n-nebî*.

49. İbn Sînâ, Ebû Ali el-Hüseyn b. Abdullah (ö. 428/1037), *Risâle fî isbâtü'n-nübüvvât*.

50. Abdülkâhir el-Bağdâdî (ö. 429/1037), *Delâilü'n-nübüvve*.

51. Ebû Nu'aym el-İsfahânî (ö. 430/1038), *Delâilu'n-nübüvve* (Haydarabad, 1320). Peygamberimizin şîreti ve mucizeleri hakkında yazılmış önemli bir eserdir. *Delâilu'n-nübüvve'*den sonra yazılan eserlerde ona yapılan bazı atıfların matbu nüshada yer almamasından hareketle kitabın eksik olduğu, dolayısıyla kitaba *el-Müntehab min Delâli'n-nübüvve* demenin daha doğru olduğu ifade edilmiştir. Nitekim müellif mukaddimede 35 fasıl zikrettiği halde kitapta 31 fasıl bulunmaktadır. Eserin, müellifi tarafından ihtisar edilmiş olması muhtemeldir. Muhakkikin

numaralandırmasına göre *Delâilu'n-nübüvve*'de 566 rivayet yer almıştır. Müellif mukaddimede mahlûkatın şekil ve cevherlerinden bahsetmiş, nübüvvet, nebi, resul ve vahy kavramlarının tanımlarını yapmıştır. Eserde işlenen bazı konular şöyledir: Resûlullah'ın ve nesebinin fazileti, diğer enbiyaya üstünlüğü, doğduğu yılda meydana gelen olaylar, Allah'ın onu koruması, vahyin başlaması, Medine'ye hicret ederken meydana gelen mucizeler, savaşlarda gösterdiği mucizeler, o hayatta iken ashabında görülen bazı olağanüstü haller, vefatı sırasında meydana gelen mucizeler... Müellif son olarak diğer peygamberlerle peygamberimizin mukayyesini yapmış ve onun daha faziletli olduğunu ispatlamaya çalışmıştır. Eserini hazırlarken kendi hocalarından ve önceki eserlerden yararlanmıştır.¹⁷

52. Ebu'l-Abbâs Ca'fer b. Muhammed el-Müstağfirî (ö. 432/1041), *Delâilu'n-nübüvve*.

53. Ebû Zer el-Herevî Abd b. Ahmed (ö. 434/1043), *Delâilu'n-nübüvve*.

54. Mâverdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed (ö. 450/1058), *A'lâmü'n-nübüvve* (Beyrut, 1407).

55. Beyhakî (ö. 458/1066), *Delâilü'n-nübüvve*. Bablar şeklinde düzenlenen eserin giriş kısmında Hz. Peygamber'e ait en büyük mûcizenin Kur'ân-ı Kerîm olduğuna işaret edilmiş, ayrıca haberin kısımları, haber-i vâhidin delil oluşu, hadislerin nevileri ve hadis usulüne dair çeşitli konulara yer verilmiştir. Kitabın bölümlerinde ise Hz. Peygamber'in soyu, isimleri, doğumu, çocukluk dönemi ve bu sırada meydana gelen hârikulâde olaylar, Hz. Peygamber'in bedenî ve ahlâkî özellikleri, vahyin başlaması, mi'rac olayı, Akabe biatları, Mescid-i Nebevî'nin inşası, kiblenin Kâbe yönüne çevrilmesi ve bu hâdiselerde ortaya çıkan mucizeler, Hz. Peygamber'in gazve ve serriyyelerinde müşahade edilen mûcizeler, gayba dair verdiği haberlerin gerçekleşmesi ve bunların nübüvvetine delil oluşu üzerinde durulmuştur. Son olarak da Hz. Peygamber'in hastalanması ve vefatı sırasında meydana gelen hârikulâde olaylara yer verilmiştir. *Delâilü'n-nübüvve*, önce Abdurrahman Muhammed Osman'ın tahkikiyle iki cilt halinde (Kahire, 1389/1969), daha sonra Abdülmü'tî Kal'acî'nin tahkikiyle yedi cilt olarak (Beyrut, 1405/1985) yayımlanmıştır.¹⁸

56. Ebû Muhammed Abdullah b. Ebû Zekeriya eş-Şekrâtîsî (ö. 466/1074), *el-İ'lâm bi-şevâhidi'l-a'lâm li-nübüvveti seyyidinâ Muhammedin aleyhisselâm*.

57. Ebu'l-Abbas Ahmed b. Ömer ed-Dilâî (ö. 478/1085), *A'lâmu'n-nübüvve/Delâilu'n-nübüvve*.

¹⁷ Yusuf Ziya Keskin, Ebû Nu'aym el-İsfahânî, (İstanbul: Beyan Yayınları, 2003), 70-72.

¹⁸ Yavuz, "Delâilu'n-nübüvve", 9: 117-18. Delâilu'n-nübüvve üzerine Mehmet Fatih Altunova tarafından "Beyhakî ve Delâilu'n-nübüvve Adlı Eserinin Hadis İlmindeki Yeri" adıyla bir yüksek lisans tezi hazırlanmıştır (Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2005).

58. Ebû 'Ubeyd Abdullah b. Abdülazîz el-Bekrî (ö. 487/1094), *A'lâmu'n-nübüvve*.

59. Ebû Dilhâs Ahmed b. Ömer el-Endelüsî (ö. 487/1094), *Delâilu'n-nübüvve*.

60. İsmail b. Muhammed el-Büstî Kivâmu's-sünne (ö. 535/1141), *Delâilu'n-nübüvve*.

61. el-Hasen b. Ali b. el-Kattân (ö. 548/1154), *el-Beşâir ve'l-a'lâm li-siyâki mâ li-seyyidinâ Muhammedin (s.a.s.) mine'l-âyâtî'l-beyyinâti ve'l-mu'cizâtî'l-bâhirâti ve'l-a'lâm*.

62. Muhammed b. Abdullah b. Zafer el-Mekkî (ö. 565/1171), *A'lâmu'n-nübüvve*.

63. İbn Asâkir (ö. 571/1176), *el-Erbe'üne hadîsen ed-dâlle 'alâ nübüvvetihi aleyhisselâm*.

64. Ahmed b. Abdüssamed b. Ebû 'Ubeyde el-Ensârî (ö. 582/1187), *Kasdu's-sebîl fî ma'rifeti âyâtî'r-resûl*.

65. Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201), *ed-Dürrü's-semîn fî hasâisi'n-nebiyyi'l-emîn*.

66. Ebû Zer Mus'ab b. Muhammed el-Mâlikî (ö. 604/1208), *Delâilu'n-nübüvve*.

67. Fahrüddîn er-Râzî (ö. 606/1210), *en-Nübüvvât* (Beyrut 1986).

68. Muhammed b. Abdülvâhid ed-Diyâ el-Makdisî (ö. 643/1245), *Delâilu'n-nübüvve*.

69. Muhtâr b. Mahmûd ez-Zâhidî (ö. 658/1260), *Zikru'l-muhâlifîne li-nübüvveti nebiyyinâ (s.a.s.) ve'l-cevâbu 'alâ şübehihim*.

70. 'İmâduddîn Ahmed b. İbrahim el-Vâsitî (ö. 711/1311), *İhtisâru Delâilî'n-nübüvve*.

71. Takıyyüddîn İbn Teymiyye (ö. 728/1328), *en-Nübüvvât*.

72. 'Alâuddîn Moğultay b. Kılıç (ö. 762/1361), *A'lâmü'n-nübüvve*.

73. Ebû Hafs Ömer b. Ali İbnu'l-Mulakkin (ö. 804/1401).

74. Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen en-Nakkâş (ö. 851/1447), *Delâilu'n-nübüvve*.

75. Molla Câmi (ö. 898/1492), *Şevâhidü'n-nübüvve*. Peygamberliğin delilleri ve Hz. Peygamber'in risâletinden, Ehl-i beyt, sahâbe ve tâbiînden başlayarak din büyüklerinin hayat ve faziletlerinden bahseden eseri Câmi, Ali Şîr Nevâî'nin arzusu üzerine 885 (1480) yılında telif etmiştir. *Nefehâtü'l-üns*'ü tamamlar mahiyette olan kitabın henüz ilmî bir neşri yapılmamıştır. Hindistan (1279, 1288) ve

Leknev'de (1876, 1882) basılan eseri Lâmiî Çelebi, *Terceme-i Şevâhidü'n-nübüv-* ve adıyla Türkçe'ye çevirmiştir.¹⁹

76. Suyûtî (ö. 911/1505), *el-Hasâisü'l-kübrâ*.

77. Şemsuddîn Ahmed İbn Kemal (ö. 940/1534), *Risâle fî tahkîki'l-mu'cize*.

78. Molla Miskîn (ö. 954/1547), *Me'âricü'n-nübüvve*.

79. İmâm-ı Rabbânî (ö. 1034/1624), *İsbâtü'n-nübüvve*.

80. Nûh b. Mustafa (ö. 1070/1660), *Eşrefü'l-makâle fî ma'ne'n-nübüvve*.

81. Yûsuf b. İsmail en-Nebhânî (ö. 1350/1931), *Nücûmu'l-mu'teddîn ve rücû-mu'l-mu'teddîn fî delâili'n-nübüvveti seyyidi'l-mürselîn*.

82. Ahmed Midhat Efendi (ö. 1912), *Beşâir-i Sıdk-ı Nübüvvet-i Muhammediy-* ye (İstanbul 1312).

83. Ebû Ca'fer el-Hemedânî (ö. ?), *el-İklîl fî delâili'n-nübüvve*.

84. Ebû Sehl en-Nevbahtî (ö. ?), *Tesbîtü'r-risâle*.²⁰

85. Abdülhalîm Mahmûd (ö. 1980), *Delâilu'n-nübüvve ve mu'cizâtu'r-resûl*.

86. Muhammed Rüşdî Abîd, *en-Nübüvve fî dav'i'l-ilm ve'l-akl* (Bağdad, 1986).²¹

Doğrudan doğruya delâilü'n-nübüvve konusuna ayrılan eserlerin dışın- da beşâirü'n-nübüvve'ye dair eserlerle Hristiyanlık ve Yahudiliğe karşı yazılan reddiyeler de bu tür içinde değerlendirilebilir. Ali b. Rabben et-Taberî'nin (ö. 247/861) *er-Red 'ale'n-nasârâ*'sı ile (Beyrut, 1959) Muhammed b. Ahmed el-Kur- tubî'nin (ö. 671/1273) *el-İ'lâm bimâ fî dîni'n-nasârâ mine'l-fesâd ve'l-evhâm*'ı (Kahire, 1980) bunlara ait örnekler arasında zikredilebilir.

Sonuç olarak İslam âlimleri, yazmış oldukları şemâil eserleriyle Hz. Pey- gamber'in beşerî yönünü ortaya koymaya, delâilu'n-nübüvve eserleriyle de onun peygamberliğini hem rivayetler hem de aklî delillerle ispatlamaya çalışmışlardır. Yazılan bu eserler, Allah Resûlü'nü yakından tanımaya, onun ahlakını öğrenmeye ve peygamberliğini hem naklî hem de aklî delillerle kavramaya vesile olmuştur. Bu eserler üzerine yapılacak çalışmalarla şemâil ve delâil edebiyatının zenginliği ortaya konulmuş olacaktır.

¹⁹ Ömer Okumuş, "Câmi, Abdurrahman", DİA (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 7: 98.

²⁰ Muhammed b. Ebû Ya'kûb İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, thk. Yusuf Ali Tavîl, (Beyrut: Dâru'l-kütü- bi'l-ilmiyye, 2010), 309.

²¹ Delâilu'n-nübüvve ile ilgili yazılan diğer bazı eserler için bkz., Kettânî, er-Risâletü'l-müstatra- fe li-beyânî meşhûri kütübî's-sünneti'l-müşerrefe, 105-106; Kettânî, Hadis Literatürü, 216-17; Uğur, Hadis İlimleri Edebiyatı, 68-69.

www.islamport.com, erişim: 05.03.2019, <http://islamport.com/w/ser/Web/5350/6.htm>
www.ahlalhdeeth.com, erişim: 05.03.2019, <https://www.ahlalhdeeth.com/vb/archive/index.php/t-94889.html>

KAYNAKÇA

- Ahatlı, Erdinç. *Peygamberlik ve Hz. Muhammed'in Peygamberliği*. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- Bayraktar, İbrahim. *Hız. Peygamber'in Şemâili*. İstanbul: Seha Neşriyat, 1990.
- Gökçe, Cüneyt. "Molla Halil es-Si'irdî, Hayatı, Eserleri ve Tekfir Problemine Bakışı". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/4 (Temmuz-Aralık 2015): 85.
- Güngör, Mevlüt. "Begavî, Ferrâ". *DİA*. 5: 340. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992.
- İbnü'n-Nedîm, Muhammed b. Ebû Ya'kûb. *el-Fihrist*. Thk. Yusuf Ali Tavîl. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2010.
- İzgi, Cevat. "Dede Mehmed Efendi". *DİA*. 9: 81. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994.
- Kandemir, M. Yaşar. "Şemâil". *DİA*. 38: 497-500. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Kandemir, M. Yaşar. "eş-Şifâ". *DİA*. 39: 134. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Keskin, Yusuf Ziya. *Ebû Nu'aym el-İsfahânî*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2003.
- Kettânî, Muhammed b. Ca'fer. *er-Risâletu'l-müstatrafe li-beyânî meşhûri kütübi's-sünneti'l-müşerreffe*. 6. Baskı. Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 2000.
- Kettânî, Muhammed b. Ca'fer. *Hadis Literatürü*. Trc. Yusuf Özbek. İstanbul: İz Yayıncılık, 1994.
- Okıç, Tayyib. *Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tetkikler*. İstanbul: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1959.
- Okumuş, Ömer. "Câmi, Abdurrahman". *DİA*. 7: 98. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.
- Öngören, Reşat. "İshak Hocası". *DİA*. 22: 533. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.
- Uğur, Mücteba. *Hadis İlimleri Edebiyatı*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.
- Yardım, Ali. "Şemâil Nevinin Doğuşu ve Tirmizî'nin Kitâbu's-Şemâil'i". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi I* (1983): 349-409.
- Yardım, Ali. *Peygamberimiz'in Şemâili*. İstanbul: Damla Yayınevi, 1997.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Delâilü'n-nübüvve". *DİA*. 9: 115-118. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994.
- İnternet Sayfaları:
- www.islamport.com, erişim: 05.03.2019, <http://islamport.com/w/ser/Web/5350/6.htm>
- www.ahlaldeeth.com, erişim: 05.03.2019, <https://www.ahlaldeeth.com/vb/archive/index.php/t-94889.html>

KLASİK DÖNEM İSLAM BİLİM TARİHİNDE GENEL TARİH YAZICILIĞI

Cahit KÜLEKÇİ

İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi/cahit.kulekci[@ikc.edu.tr

Giriş

Resûlullah'ın (as) yaşamına dair yazılan eserlerin te'lif süreci takip edildiğinde, te'lifâtın başlangıcının, yazı malzemesi sıkıntısı, Müslümanların içinde bulundukları sosyo-ekonomik durum gibi çeşitli etkenlerden dolayı,¹ Resûlullah'ın (as) Yesrib'e hicretinden itibaren söz konusu olduğunu söyleyebiliriz. Ancak en azından bu bağlamdaki anlatıların şifahî de olsa,² Arapların geleneklerine uygun biçimde, öncesinin de var olduğunu ifade etmeliyiz.³

Herhangi bir dönemde, herhangi bir dönemin tarihinin yazımının bir anda gerçekleştirilmesi, vesikalar halinde derhal kayıt altına alınması zaten mümkün değildir.⁴ Nitekim hemen yukarıda yaptığımız tespitin istidlâli sahabeye isnâd edilen bazı sahife ve/veya risâlelerin⁵ inşasıyla mümkün olacaktır ki, sahife ve/veya risaleler noktasındaki çalışmalar, inşâ faaliyetleri modern dönemde de devam edelmektedir.⁶

¹ Şaban Öz, İlk Siyer Kaynakları ve Müellifleri, İstanbul 2008, s. 11, 12 vd.

² İslam öncesi dönemde Arapların özellikle şiir ve hitabet konusunda ön plana çıktıkları görülmektedir. Bu da esasen şifahî kültürün bir yansıması olarak değerlendirilebilir. Geniş bilgi için bkz. Kenan Demirayak-Ahmet Savran, Arap Edebiyatı Tarihi Cahiliye Dönemi, Erzurum 1993, s. 111-118.

³ Mehmet Azimli, Cahiliyeyi Farklı Okumak, Ankara 2015, s. 13-27.

⁴ Resmî tarih yazıcılığının Müslüman toplumlarda kurumsallaşması oldukça geç dönemdedir. Osmanlıların son dönemlerinde çok daha kurumsal biçimde görülen vak'anüvisliğinin, antik Roma ve hatta Pers imparatorluklarında söz konusu olması ancak tarih yazıcılığı konusunda Müslüman tarihçilerin bu kurumdan çok da etkilenmedikleri ortadadır.

⁵ Geniş bilgi için ayrıca bkz. Şaban Öz, a.g.e., s. 29-32.

⁶ Sahîfeler ya da risâleler bir tür vak'anüvislik çalışması olarak değerlendirilemez. Zira konu aldıkları hususlar doğrudan Resûlullah'ın (as) yaşam biçimiyle ilgilidir. Değilse dönemde gerçekleşen

Öte yandan Resûlullah'ın (as) hayatının farklı yönleriyle ve metotlarla ele alınması, her ne kadar sahabenin anlatımı ya da kitabetiyle başlasa da en azından yazım faaliyetinin hız ve yoğunluk kazanması, hatta şifahî anlatımların genişleyerek yazım sahasına dâhil edilmesi sahabe sonrası döneme tesâdüf etmektedir.⁷

Konunun önemi, Kur'ân-ı Kerîm'in Resûlullah'ın (as) hayatının örnek alınmasıyla ilgili emirleriyle belirginleşmektedir. Bu bağlamda ilk te'liflerin doğrudan siyer/ megâziye yönelik olması anlaşılabilir bir durumdur. Süreç içerisinde hadis edebiyatının da teşekkül etmesiyle birlikte,⁸ Resûlullah'ın (as) ve hatta bu çerçevede sahabenin yaşamları iki ana istikâmette yol almaya devam etmiştir. Hadis edebiyatını, tebliğimizin sınırlarına atfen bir tarafa bırakacak olursak, kısa bir dönem de olsa Siyer ile Megazî eş anlamda kullanılmış,⁹ eserlerin içerikleri birbirinde farklı olmamış, dünya tarihi olarak niteleyebileceğimiz eserlerin te'lifleri bir müddet daha gecikmiştir.¹⁰

Tâbiûn döneminde oluşturulan Siyer ve Megazî'ye ilişkin eserlerin parçaları da sonraki dönemde kaleme alınmış Siyer kitaplarında kullanılarak, günümüze kadar gelebilmiştir.¹¹ Hicri II. asrın başlarından itibaren ise müstakil Siyer kitapları yazılmaya dolayısıyla megazî kitaplarının muhteviyatı da Siyer ve ensâb kitaplarına dâhil edilmeye başlanmıştır.¹²

İbn Şihâb ez-Zührî (124/ 741) ile başlayan bu süreç, öğrencisi İbn İshâk (151/ 768) ile genişlemiş, Siyer bir tür dünya tarihine dönüşmeye başlayarak İbn Sa'd'a (230/845) kadar olan dönemde İslâm tarihinin kaynaklarının ana omurgası oluşmuştur.¹³

İbn Sa'd'la birlikte konularına göre tasnif anlamında Siyer yazıcılığının son şeklini almış olması, bu alana münhasır bilgilerin sona erdiği anlamına gelmemektedir. Kanaatimize göre Siyer'in genişlemesi ile genel İslâm tarihlerinin

siyasî, sosyal ya da kültürel hâdiselere çok da temas edilmemektedir. Neticede bu tür kitabetlerdeki amaç da zaten siyasî, sosyal ve kültürel bilgiler vermek değildir.

⁷ Mustafa Fayda, 'Siyer ve Türkiye'de Siyer Yazıcılığı Meselesi', Siret Sempozyumu I : Türkiye'de Siret Yazıcılığı, Ankara 2012, s. 23, 24 vd.

⁸ Mehmet Özdemir, 'Siyer Yazıcılığı Üzerine', Milet ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi, İstanbul 2007, cilt: IV, sayı: 3, s. 131, 132 vd.

⁹ Şaban Öz, a.g.e., s. 11, 12.

¹⁰ Müslüman müelliflerin, dünya tarihi sayılabilecek eserleri vücuda getirmeleri çok erken dönemlerde gerçekleşmemiştir. Yabancı kültürlerle karşılaşma veya çeviri faaliyetlerinin daha sonraki dönemlerde söz konusu olmasının yanı sıra elbette zihinsel bir dönüşümün de yaşanması gerekmektedir. Bu arada diğer din mensuplarıyla girilen nübüvvet tartışmalarının da konuya bir açılım sağladığı muhakkaktır. Mehmet Özdemir, a.g.m., s. 137.

¹¹ Adnan Demircan, Siyer, İstanbul 2016, 15-51.

¹² Geniş bilgi için bkz. Ahmet Önkâl, 'Araplarda Ensâb İlmi ve İslâm Tarihi Açısından Önemi', Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Konya 1990, Sayı: 3, s. 117-132.

¹³ Bu tespitimiz, Siyer'e ya da genel tarih bilgilerine ilişkin tüm bilgilerin işlendiği anlamına gelmemektedir. Bu konudaki genişlemenin günümüzde dahi devam ettiğini (!) söylemeliyiz.

yazımı arasında da bir paralellik meydana gelmiştir. Hicri II. asrın sonları ile III. asrın başlarından itibaren, hem fütuhât, tabakât hem de genel tarih yazımları, Siyer'in olduğu kadar İslâm tarihçiliğinin de ana yöntemini belirlemiştir.

İslam Bilim Tarihinde Genel Tarih Yazıcılığı isimli tebliğimizde biz öncelikle söz konusu eserlerin yazımını, Siyer kaynaklarının klasik sınıflandırılmasından farklı bir şekilde ele alacağımızı belirtmek istiyoruz. Tasnifimize göre genel tarih kitapların yazımının ilk oluşum aşamasını İbn İshâk ve sonrası, gelişim dönemi olarak nitelendirebileceğimiz ikinci aşamasını tarihi hadiselerin hem kronolojik hem de konularına göre tasnifini yapan İbn Sa'd ve sonrası, gelişimin devamı olarak üçüncü aşamasını da Taberî ve sonrası oluşturmaktadır.

A. Oluşum Süreci (768-845)

Siyer ve megazî kitapları doğrudan Resûlullah'ın (as) hayatına odaklanmaktadır. Ancak ilk dönemlerden itibaren yazılmaya başlayan bu eserlerde de Resûlullah'ın (as) ataları, yaşadığı coğrafya vb. konular, genel tarih kitaplarının oluşumuna zemin hazırlamıştır. Şu ya da bu şekilde Resûlullah'ın (as) ve atalarının ilgili olabileceği kişiler veya bölgelerin te'liflerde yer almaya başlamasının, Müslüman olmayan tarihçilerin eserlerindeki muhteviyatla da ilgili olduğunu kanaatindeyiz. Nitekim farklı kültürlerle karşılaşan Müslüman müelliflerin, eserlerindeki bu etki zamanla tarihî bilgilerdeki genişlemeyi de böylece beraberinde getirmiş olmaktadır. Ancak genişlemedeki tek etken, bu husus değildir.

İslam öncesi dönemden itibaren süre gelen kültürel aktarımın da buna doğrudan katkı sağladığı düşünülebilir.¹⁴ Özellikle Yahudilere ait bilgilerin Müslüman müelliflerin te'lif ettikleri eserlerde yer bulmaya başlaması esasında az önce belirttiğimiz durum çerçevesinde ele alınmalıdır. Zira Müslüman müelliflerin tarihî bir model oluşturma çabası, İbn İshâk'tan itibaren görülmeye başlanmıştır ki¹⁵ zaten genel tarih kitapların te'lifinin başlangıcı da bu döneme tesadüf etmiştir. Ticari faaliyetler, fetihler, çeviri hareketleri vs. tüm unsurlar da bahsi geçen genişleme ve tarihî bir model oluşturmaya etki eden faktörler olarak değerlendirilebilir.¹⁶

Nitekim İbn İshâk'ın, tıpkı kendisinden önceki müellifler gibi sadece Siyer odaklı bir eser vücuda getirmek istediği düşünülmemekte,¹⁷ oldukça geniş bir rivayet kültürüne sahip olan İbn İshâk'ın eserinde Siyer ve megazî gibi bölümlerin dışında da bölümler olduğu ifade edilmektedir.

¹⁴ Adem Apak, *Ana Hatlarıyla İslam Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü*, İstanbul 2012, s. 115.

¹⁵ Şaban Öz, a.g.e., s. 220, 221.

¹⁶ Tüm bu faktörler bağlamında çok çeşitli biçimde tarih tanımını da geliştirilmiştir. Bkz. Adnan Demircan, 'Tarih Üzerine Bazı Düşünceler', *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, İstanbul 2007, cilt: IV, sayı: 3, s. 70, 71, 72.

¹⁷ Şaban Öz, a.g.e., s. 244.

İbn İshâk'ın kitabının ismi ve muhteviyatı hakkındaki tartışmaları bir kenara bırakarak, eserinin isminin *Kitâbu's-Sîre ve'l-Mübtede ve'l-Meb'as ve'l-Megazî ve'l-Hulefâ* şeklinde cem' edilebileceğini söylememiz mümkündür. Görüldüğü üzere İbn İshâk'ın eserini sadece bir sahaya intisap ettirmek zordur. Günümüzde *es-Sîretü'n-Nebeviyye* olarak bilinen eser, muhtemelen söz konusu eserin muhtasarıdır.¹⁸

İbn İshâk bu eserinde genel olarak ilk yaratılıştan, ilk yaratılıştan sonraki hadiselerden, Resûlullah'ın (as) ve diğer peygamberlerin soylarından, Amr b. Âmîr'in Yemen'den çıkışından, Me'rib seddinin yıkılışından, Rebîa b. Nasr ve rüyasından, Farslıların Yemen'de hâkimiyet kurmalarından, ashâb-ı uhduddan, fil olayından, Farslıların Yemen'deki hâkimiyetlerinin sonlanmasından, Amr b. Luhayy ve Mekke'ye putları getirmesinden, zenzem kuyusunun kazılmasından, Abdumuttalib'in adağından, Abdullah'ın evliliğinden, Resûlullah'ın (as) doğumundan bahsettikten sonra Siyer'e girmektedir.¹⁹

İbn İshâk, özellikle ilk yaratılışla ilgili bahislerinde Tevrat'ı kaynak olarak kullanmış ancak yer yer Kur'ânî anlatımlara da yer vermiştir. Onun bu konudaki en önemli özelliği bu anlatımları, tarihî anlatımlara çevirmiş olmasıdır.²⁰

Siyer bilgilerinin aktarımındaki klasik metoda göre tasnif ve te'lif döneminin en önemli müellifi İbn İshâk'ın kaynakları arasında ehl-i kitâbın kültürüne vukûfiyeti bulunan Vehb b. Münebbih, Ka'bu'l-Ahbâr'ın bulunması ve daha önce de belirttiğimiz üzere Tevrat'tan faydalanması genel tarih kitaplarının daha geniş bir sahayı kapsamasının, belki genişlemesinin en önemli unsurlarıdır.²¹

İbn İshâk'ın çağdaşı olan Ma'mer b. Râşid'in eseri *Kitâbu'l-Câmi*, her ne kadar ilk dönem Siyer bilgileri konusunda bir yoğunluğa sahipse de o da İbn İshâk gibi ilk yaratılıştan itibaren konuları ele almıştır.²² Ancak Ma'mer b. Râşid'in, kendinden önceki eserlerden farklı ya da özgün rivayetlere yer vermediği de ifade edilmektedir.²³

Yine İbn İshâk'la çağdaş sayılabilecek Ebû Ma'ser es-Sindî'nin de İbn İshâk'ın kitabına benzer bir genel tarih kitabı te'lif ettiğine dair bilgiler vardır.²⁴ Ancak

¹⁸ İbn İshâk, Ebû Abdullah Muhammed b. İshak b. Yesâr el-Muttalibî el-Medenî (151/768), *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, Thk. Ahmed Ferid el-Mezidî, Lübnan 2009.

¹⁹ İbn İshâk, a.g.e., s. 17, 18, 19 vd.

²⁰ Şaban Öz, a.g.e., s. 239.

²¹ İbn İshâk'ın ravileri dolayısıyla eleştiriye tabi tutulduğu bir gerçektir. Konuyla ilgili tartışmalar için bkz. Mithat Eser, 'Eseri Günümüze Ulaşan İlk Siyer Müellifi İbn İshâk'ın Güvenirliği', İSTEM: İslâm San'at, Tarih, Edebiyat ve Müsikisi Dergisi, Konya 2009, cilt: VII, sayı: 13, s. 261-280.

²² M. Fuad Sezgin, 'Hadis Musannefatının Mebdei ve Ma'mer B.Râşid'in 'Cami'i', *Türkiyat Mecmuası*, İstanbul 1955, cilt: XII, s. 115-134.

²³ Şaban Öz, a.g.e., s. 280-283.

²⁴ Şaban Öz, a.g.e., s. 298.

İbn İshâk'tan sonra genel tarih kitaplarının yazımında bir başka önemli müellif Vâkıdî'dir.²⁵

Vâkıdî, günümüz ifadesiyle söyleyecek olursak olay yeri incelemesini başlatan bir müelliftir. Haberleri yıllara ve hâdiselere göre tasnif ettiği kitabı *et-Târîhu'l-Kebîr* veya *Târîhu'l-Vâkıdî* isimli eserinin tamamı günümüze ulaşamamıştır. Bununla birlikte bu kitabın bölümlerinden bazıları müstakil isimlerle günümüze kadar gelmiş ve yayınlanmıştır. Öte yandan Vâkıdî'ye ait olup olmadığı tam olarak tespit edilemeyen, *Fütûhu's-Şâm* gibi bir takım eserler de mevcuttur.²⁶ Bir kez daha ifade etmek gerekirse Vâkıdî'nin ismiyle bilinen *Kitâbu Ahbâri Mekke*, *Kitâbu't-Târîh ve'l-Megâzî ve'l-Mebas*, *Kitâbu's-Sîre*, *Kitâbu Vefâti'n-Nebî*, *Ezvâcu'n-Nebî*, *Fütûhu's-Şâm* gibi eserler muhtemelen Vâkıdî'nin *Tarih*'inde yer alan ya da birbirinin devamı olan bölümlerden ibarettir. Aynı ayrı kitaplar değildir.²⁷

Burada şunu da ifade etmeliyiz ki, şayet İbn İshâk genel tarih kitaplarının yazımı konusunda bir oluşum noktasını ifade etmekteyse Vâkıdî bu noktanın tasnif anlamındaki gelişimini, Vâkıdî ile çağdaş olan İbn Hişâm ise aynı çerçeve içinde sadece bu noktanın metodunu ortaya koyan bir müellif olarak nitelenebilir. Bu dönemde zikredilmesi gereken Yûnus b. Bükeyr de İbn İshâk'ın kitabını naklederken kendisi de kitaba katkı vermiş ancak özgün bir eser vücuda getirememiştir.

İbn Hişâm, kendisinden önceki müelliflerin eserlerinde yer alan rivayetleri değerlendirirken belirli prensipler ortaya koymuş, bunları da kitabının hemen başında açık şekilde zikretmiştir:

'İbn Hişâm, kitabına İsmâîl b. İbrâhîm'le başlangıç yapacağını, ardından tek tek Resûlullâh'ın (s) [İsmâîl'e uzanan] atalarından, [İsmâîl'in] çocuklarından bahsedeceğini söylemiş, kitabını kısa tutabilmek için İsmâîl ve [Resûlullâh'ın nesebinin dayandığı] İsmâîl'in çocukları dışındaki isimlere değinmemiştir. [İbn Hişâm ayrıca] İbn İshâk'ın aktardığı ancak Resûlullâh'la (s) doğrudan ilgisi olmayan veya hakkında Kur'an'da âyet bulunmayan konularla, Kur'an'daki herhangi bir olayı açıklamayan ya da herhangi bir âyete delil olmayan dolayısıyla kitabında bulunmasına gerek görmediği konulara da girmemiştir. Yine kitabın kısa tutulabilmesi için, ilim sahibi olanlardan hiç kimsenin bilmediği, içinde kötü söz barındıran şiirleri aktarmayı da tercih etmemiştir. Nitekim [şiirlerdeki] bazı sözlerin, bir takım insanların hoşuna gitmeyebileceğini düşünmüş, şiirlerin bir bölümünü de el-Bekkâf onayladığı için kitabına almamıştır. [İbn Hişâm] bunların dışında kalan, ulaşabildiği

²⁵ Vakıdî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer b. Vakıd el-Eslemî (207/823), *Kitâbu'l-Megâzî*, Thk. Marsden Jones, Beyrut-Lübnan 2006.

²⁶ Mesela bkz. Vakıdî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer b. Vakıd el-Eslemî (207/823), *Fütûhu's-Şâm*, Matbaa-i Osmaniye, İstanbul 1886.

²⁷ Şaban Öz, a.g.e., s. 332, 333.

*rivayetleri geldiği ve kendisine bildirildiği şekliyle, Allah'ın da izniyle, aktaracağını söylemiştir.*²⁸

Görüldüğü üzere, genel tarih kitaplarının vücuda getirilmesi noktasında İbn Hişâm, klasik nakil dönemine kısmen de olsa tarih usulünü dâhil eden bir müelliftir. Belirli prensipler çerçevesinde nakillerde bulunduktan sonra İbn Hişâm, bu nakillerde geçen bazı kelimeleri konuların hemen sonunda açıklamış, bazılarını tashih etmiştir:

'Anlatılanlara göre İbn İshâk, İsmâîl'in (as) 130 sene yaşadığını söylemektedir. Allah'ın rahmet ve bereketi onun üzerine olsun. [İsmâîl (as)], annesi Hacer'le birlikte Hicr'de defnedilmiştir. Allah onlara rahmet etsin.

*İbn Hişâm Araplar'ın, he harfini elif harfiyle değiştirerek Hâcer'i, Âcer şeklinde telaffuz ettiklerini söylemektedir. Nitekim [Araplar], 'هراق / Suyu döktü.' cümlesindeki " kelimesini de " şeklinde [he harfi olmadan] telaffuz ederler. Bununla ilgili daha başka örnekler de bulunmaktadır.*²⁹

Yine bazı nakillerde, farklı görüşler var ise onları da nakillerin hemen altında belirtmiş, kendi prensipleri çerçevesinde oldukça uzun ve belki de gereksiz görüldüğü konuları muhtasar halde vermeyi tercih etmiştir:

'Ümeyye b. Salt es-Sekafî, ki Sakîf'in adı Kasiyy b. Münebbih b. Bekr b. Hevâzin b. Mansûr b. İkrime b. Hasafe b. Kays b. Aylân b. Mudar b. Nizâr b. Me'ad b. Ad-nân'dır, şöyle demiştir:

'Me'rib'i el-Arim'in selinden kurtulmak için/ İnşâ edenler Seb'e'de bulunanlardır.'

Bu beyit de onun bir kasidesinde geçmektedir.

*[Ancak] bu beyitin, ismi Kays b. Abdillâh olan Nâbiğa el-Ca'dî'ye ait olduğu da rivayet edilmektedir. Kays b. Abdillâh ise Ca'de b. Ka'b b. Rebâa' b. Âmir b. Sasaa' b. Muâviye b. Bekr b. Hevâzin'den birisidir. Bu konu oldukça uzun olduğu için özetle-yerek aktardım.*³⁰

Zaman zaman naklettiği metinlere müdahalelerde de bulunan İbn Hişâm, kimi anlatılarda yer alan haberleri farklı kaynaklardan tamamlama yoluna gitmiş ve bazen de haberler arasında tercihte bulunarak, metoduna uygun görmediği haberleri kitabına almamıştır.

Esasında İbn Hişâm'ın eseri, İbn İshâk'ın kitabının muhtasarıdır. Hem İbn İshâk'ın hem de İbn Hişâm'ın eserinin isimlerinin *es-Sîretü'n-Nebeviyye* olması

²⁸ İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemaleddin Abdülmelik (213/828), *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, Thk. Mustafa es-Sakkâ, İbrahim el-Ebyarî, Abdulhafız Şelebî, Beyrut Lübnan 2007, s. 25, 26.

²⁹ İbn Hişâm, a.g.e., s. 29.

³⁰ İbn Hişâm, a.g.e., s. 36.

da bu yüzdendir. Ancak kitabın meşhur olması da İbn Hişâm sayesinde. İbn Hişâm'a bu eserden farklı eserler de atfedilmektedir.³¹

B. Gelişim Dönemi (845-922)

Siyer kaynaklarının tasnifinde karşılaştırmalı nakil döneminin başlangıcı olarak kabul edilen dönem İbn Sa'd'la birlikte başlamaktadır. Genel tarih kitaplarının gelişim dönemi ile klasik Siyer kaynaklarının tasnifinde karşılaştırmalı nakil döneminin aynı müellife atfetmemizin nedeni, İbn Sa'd'ın kendisinden önceki müelliflerden farklı olarak konularla ilgili nakilleri farklı müelliflerden de yapmaya başlamasıdır.

İbn Sa'd'ın kaynakları ile kendisinden önceki müelliflerin kaynakları birbirine benziyor olsa da İbn Sa'd'ın genel tarih bilgilerine ve özelde Siyer'e ilişkin katkılarının bir hayli fazla oluşu dikkat çekicidir.³² Özellikle Siyer, megazî ve ensâb kitaplarından faydalananarak, kendi bilgileriyle birlikte eserini te'lif eden İbn Sa'd da ehl-i Kitâb'a ait bilgilerden faydalanma yoluna gitmiştir.

İbn Sa'd'ı, kendisinden önceki müelliflerden ayıran en önemli özelliklerinden birisinin tasnifinde hem konu bütünlüğüne hem de kronolojiye dikkat etmiş olmasıdır. Nitekim İbn Sa'd, olayların tarihlerini mutlak surette zikreden bir müelliftir. Resûlullah'ın (as) diplomatik temaslarını da işleyen İbn Sa'd, Delâilü'n-Nübüvve konusunu da ilk defa bir başlık altında incelemiştir.

Siyer malzemesinin genişleme sürecinin zirveye ulaştığı eserde İbn Sa'd'ın sosyal hayata dair anlatılara da yer vermesi onun özgünlüğünü göstermesi açısından önemlidir.

Kanaatimize göre İbn İshâk'la başlayan genel tarih kitaplarının muhteviyatı, klasik dönem Siyer müelliflerin anlatılarının eşliğinde İbn Sa'd ve sonrasında genel dünya tarihlerine dönüşmeye başlamıştır.

İbn Sa'd'ın *et-Tabakâtu'l-Kübrâ* isimli eserinin ilk cildinin içeriğine göz atıldığında şu başlıkların öne çıktığı görülecektir:

- Havvâ Bahsi.
- İdris (as) Peygamberin Bahsi.
- Nûh (as) Peygamberin Bahsi.
- İbrahim (as) Peygamberin Bahsi.
- İsmail (as) Peygamberin Bahsi.
- Âdem (as) ve Muhammed (as) Arasındaki Hadiseler Bahsi.
- Peygamberlerin İsimleri ve Soyları Bahsi.

³¹ Şaban Öz, a.g.e., s. 359.

³² Mehmet Özdemir, a.g.e., s. 134.

- Resûlullah'ın (as) Soyu.³³

Özellikle bu ilk bölümün, kendisinden sonraki müellifler için belirli bir düzeyde dünya tarihine ilişkin bilgiler sağladığını söylememiz mümkündür. Ancak şu da var ki önceki peygamberlere ve ilk yaratılışa ait bilgilerin te'lifini ilk kez İbn Sa'd yapmamıştır. Bizim burada ifade etmeye çalıştığımız durum, bu bilgilerin belirli prensipler dâhilinde ve belki de belirli bir form düzeyine ulaşmış olmasıdır.³⁴

Hâkezâ Resûlullah'a (as) ilişkin bilgilerin de İbn Sa'd'ın bu eserinde detaylandırılması önem arz etmektedir. Resûlullah'ın (as) isimleri, sütanneleri, süt-kardeşlerinin isimleri, Resûlullah'ın (as) fiziksel görünümü, mucizeleri ve bazı olaylar esnasında yaşanan olağanüstü durumlarla ilgili bilgiler ilk kez İbn Sa'd'da geçmektedir. Siyer'in genişlemesinden kastımız da tam olarak bu ve benzeri konulardır.³⁵

Şâz olan rivayetleri de eserine alması ve rivayetleri naklettikten sonra kendi görüşünü de ifade etmesi, özelde Siyer'in genelde tarih kitaplarının genişlemesine doğrudan etki eden diğer faktörler olarak görülebilir.

Bir kıyas noktası oluşturulabilmesi için İbn Sa'd'dan yaklaşık yirmi beş yıl kadar sonra vefat eden Buharî'nin de *et-Târihu'l-Kebîr* isimli eserinin olduğunu ancak bu eserin daha çok hadîs rivayetleri özelinde oluşturulduğunu ifade etmek istiyoruz. Bir başka ifadeyle bir kitabın isminin tarih olması, o kitabın genel tarih kitapları arasında gösterilebileceği anlamına gelmemektedir. Nitekim Buharî'nin bu kitabı henüz on sekiz yaşındayken Medine'de yazmaya başladığı ve sahâbe, tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn başta olmak üzere zamanına kadar hadis nakleden erkek, kadın, sika veya zayıf râviler hakkında kısa bilgiler içerdiği³⁶ ifade edilmektedir.

Hayatı hakkında çok fazla bilgi bulunmayan Halife b. Hayyat'ın (240/854) ilim tahsili için bile olsa çok fazla seyahat etmediği veya çok az seyahat ettiği olan, ailesinden ve Basra şehrindeki âlimlerden başta kıraat olmak üzere Kur'an ilimleri, hadis, ahbâr ve ensâb öğrendiği ve hadis rivayet ettiği bildirilmektedir.

Tabakât isimli eserini nesep, tabaka ve şehir esasına göre tasnif eden müellif önce Medine'den başlamış, ardından sırasıyla Kûfe, Basra, tekrar Medine, Mekke, Tâif, Yemen, Yemâme, Mısır, Mağrib-Endülüs, Şâmât (Suriye), Avâsım, el-Cezîre, Musul, Horasan, Rey, Medâin, Vâsıt, Bağdat şehirlerindeki râvilere geçmiş, kitabın sonunda da hadis ezberleyen kadın sahâbîlere yer vermiştir.

Ancak müellifin *Tarih* isimli eseri günümüze intikal eden, kronolojik esasa göre yazılmış bir kitaptır:

³³ İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Menî' Zühri (230/845), *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, Beyrut 1968.

³⁴ Şabana Öz, a.g.e., s. 371-374.

³⁵ Mehmet Özdemir, a.g.m., s. 134, 135.

³⁶ Cemal Ağırman, 'et-Târihu'l-Kebîr', DİA.

'Eser, tarihlendirmenin önemine ait bazı âyet ve hadislerle insanların kullandıkları takvimler ve Hz. Ömer zamanında hicretin tarih ve takvim başlangıcı olarak kabul edilmesine dair rivayetlerle başlamakta, ardından Hz. Peygamber'in doğum tarihiyle Mekke ve Medine'deki ikamet sürelerine ait haberlere kısaca yer vermektedir. Daha sonra hicretin 1. yılından (m. 622) başlayarak 232 (846-47) yılına kadar vuku bulan hadiseleri, savaşları, ihtilâlleri, ölümleri (vefeyât), hac mevsimlerinde kimlerin emîr-i hac olduğunu, halifelerin çeşitli eyaletlerde, bilhassa Medine, Mekke, Basra ve Kûfe şehirlerindeki vali ve kadılarını, kâtip ve mühürdarları, ayrıca şurta, beytûlmâl ve berîd işlerinde kimlerin görevlendirildiğini anlatmaktadır. et-Târîh, muhtemelen kronolojik esasa bağlı olması sebebiyle Hz. Peygamber'in hicretten önceki Mekke dönemine hiç yer vermez. Vefeyâtı kaydederken birçok muhaddis ve din âlimi yanında ileri gelen şahsiyetlerle idarecilerden de söz eden Halife böylece siyasî, askerî, idarî ve kazaî tarih yanında ilim ve kültür tarihine de ciddi katkılarda bulunmuştur.³⁷

Halife b. Hayyat'ın eseri esasında genel tarih kitaplarının taşıdığı hususiyetleri taşımasa da tarih usulüne dair ortaya koyduğu prensipler, sonraki dönem tarihçilerine yön vermesi açısından oldukça önemlidir. Nitekim tarihlendiremediği Mekke dönemini atlayarak, Resûlullah'ın (as) doğumunu işledikten sonra doğrudan Medine dönemine geçiş yapması da muhtemelen bu yüzdendir. Nitekim eserinin muhteviyatını oluştururken İbn İshâk ya da İbn Hişâm'ın yaptığı gibi konularına göre başlıklandırmamış, kendisinden sonraki tarihçilere örnek olacak biçimde yıl yıl başlıklandırma yoluna gitmiştir.³⁸

Halife b. Hayyat'la çağdaş sayılabilecek İbn Kuteybe'nin (276/889) de *el-Meârif* isimli bir tarih kitabından bahsedilmektedir. İbn Kuteybe, birbirinden farklı alanlarda elde ettiği geniş kültür birikimiyle döneminde öne çıkmış, devlet adamları tarafından Bağdat'a davet edilmiş ve söz konusu adlı eserini kendisini Bağdat'a davet eden devlet adamlarının huzurunda okumuştur. *Uyûnü'l-Ahbâr* gibi bazı eserlerinde takip ettiği metotla başta Câhiz olmak üzere döneminin birçok ünlü şahsiyetini aşan İbn Kuteybe, bir yandan tercümeler kanalıyla gelen yabancı kültürlerin etkisini kırmaya çalışırken öte yandan Mu'tezile'ye karşı da büyük bir mücadele vermiştir.³⁹

İbn Kuteybe eserinde Hz. Âdem'den İslâm'ın doğuşuna kadar olan dönemi özetledikten sonra İslâm'ın başlangıcından Halife Müstaîn-Billâh'ın (252/866) son zamanlarına kadar geçen devirler hakkında ansiklopedik bilgi vermiştir. İbn

³⁷ Mustafa Fayda, 'Halife b. Hayyat', DİA.

³⁸ Ayrıca bkz. Halife b. Hayyat, Ebû Amr eş-Şeybani (240/854), Târîhu Halife b. Hayyat, Thk. Ekrem Ziya el-Umerî, Riyad 1985.

³⁹ Hüseyin Yazıcı, 'İbn Kuteybe', DİA.

Kuteybe'nin bu eseri, çağdaşı olan Halife'nin *Tarih*'inden farklı olarak kronolojik esasa göre değil, konularına göre tanzim edilmiştir.⁴⁰

Yakubî, (292/905) tasnifini yaptığımız genel tarih yazıcılığının ikinci aşamasının son müellifidir. *Târîhu'l-Yakubî*, isimli eseri,⁴¹ İslâm tarih yazıcılığının gelişim aşamasındaki önemli örneklerinden birisidir. Yakubî'nin *Tarih*'i de, genel tarih kitaplarında olduğu gibi yaratılışla başlar ve 259 (872-73) yılı olaylarıyla sona erer; ancak eserin başlangıç kısmı kayıptır. Günümüze ulaşan bölümde Hz. Âdem'den itibaren sırasıyla peygamberler anlatılır. Benî İsrâil peygamberleri ve kralları, Hz. İsa ve havârilere, Süryânî, Bâbil, Âsur, Hint, Çin, Yunan, Rum, Fars kralları, Türkler dâhil kuzey kavimleri, Mısırlılar, Berberîler ve Habeşliler, İslâm öncesi Arap toplumu hakkında bilgi verilir. Hz. Muhammed'in doğumuyla birlikte İslâm tarihi ele alınır ve bu dönem eserin sonuna kadar kronolojik sırayla devam eder.⁴²

C. Taberî ve Sonrası

Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî (310/922), İslam tarih yazıcılığının gelişimini, genişlemesini ve belki dönüşümünü gösteren bir müelliftir. Farklı isimlerle anılsa da *Târîhu't-Taberî* şeklinde kısaltılabilecek olan eseri, genel tarih kitapları arasında mümtaz bir yere sahiptir.

İlk yaratılıştan, kendi dönemine kadar olan (302/914) olayları ele aldığı tarih kitabında birden fazla metot takip ettiği görülmektedir. Bir başka ifadeyle eserinin bir kısmında konu tasnifi yaparken, diğer bir kısmında konuları kronolojik bir esasa göre işler.⁴³

Taberî, hadiseleri rivayet ederken kullandığı metodu eserinin giriş kısmında belirtmiştir. Haberlerin senetlerini kullanmayı da ihmal etmeyen Taberî, zaman zaman 'denildi/ deniliyor' gibi ifadelerle, senetsiz biçimde de haber naklinde bulunmuştur.

Seyf b. Ömer gibi ravileri bağlamında eleştirilen Taberî'nin⁴⁴ tarihteki metodu, kendi aktarımıyla, şu şekildedir:

⁴⁰ İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe Dîneverî (276/889), el-Maarif, Thk. Servet Ukkase, Kahire 1981.

⁴¹ Yakubî, İbn Vazîh Ahmed b. İshak b. Ca'fer (292/905), *Târîh-i Yakubî*, Trc. Muhammed İbrahim Ayetî, Tahran 1969; Ayrıca bkz. *Târîhu'l-Yakubî*, Beyrut BTY.

⁴² Murat Ağarı, 'Yakubî', DİA.

⁴³ Taberî, Ebu Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid (310/923), *Târîhu't-Taberî*, Beyrut Lübnan 2005. Hicretin ikinci senesinden itibaren hem tarih hem de konu tasnifinin yapıldığına dair bkz. I, 595. Taberî, tarihlendirmeye geçmeden evvel de tarihlendirme konusunda bilgi vermektedir. Bkz. I, 584.

⁴⁴ Konu hakkında geniş bilgi için bkz. Mahmut Kelpetin, Hulefâ-yı Râşidîn Dönemi Tarihi Seyf b. Ömer ve Tarihçiliği, İstanbul 2012.

*'Kitabımızı okuyanlar bilmelidir ki, zikrettiğim her hususta esas aldığım şey, ravilere dayandırdığım rivayetlerdir. Kendi fikrimle sonuç çıkardığım veya akli delillere başvurduğum hususlar çok azdır. Geçmişte yaşamış olanların ve onlardan sonra gelenlerin haberleri, onları görmeyen bizlere ulaşması, ancak habercilerin verdiği bilgiler ve ravilerin naklettiği rivayetlerle mümkün olmaktadır. Bunlar akıl ve fikirle elde edilecek şeyler değildir. Bu nedenle bu kitapta aktarılan, okuyucunun hoş görmediği veya duyanın çirkin bulduğu ve sıhhati hakkında şüpheye düştüğü ve hakikatini anlayamadığı bilgilerle karşılaşırsa bilsin ki bu bilgilerin kaynağı biz değiliz. Belki ravileri tarafından nakledilmiştir. Bunlar bize nasıl intikal ettiyse biz de o şekilde aktarmış olduk.'*⁴⁵

Görüldüğü üzere Taberî, kendi içinde bir disiplin oluşturarak, kendisine ulaşan bilgileri olduğu gibi aktardığını, diğer bir ifadeyle sansüre tabi tutmadığını beyan etmektedir.

Taberî'den sonraki İslam tarihi müelliflerinin eserlerindeki genişleme sürmüş, özellikle *el-Bidâye ve'n-Nihâye*'nin yazarı İbn Kesîr'e (774/1373) yani hicrî sekizinci asra kadar olan süreçte genel tarih kitapları formunu bularak birer dünya tarihi halini almıştır.⁴⁶

Sonuç

Tebliğimiz temelde üç ana bölümden oluşmuştur. İlk bölümü İbn İshâk ile İbn Sa'd arasındaki genel tarih kitapları ve muhteviyatları, ikinci bölümü İbn Sa'd ile Taberî arasındaki genel tarih kitapları, üçüncü ve son bölümü ise Taberî'den sonraki süreçtir.

Buna göre;

1. Megazî/ Siyer kitaplarından farklı olarak genel tarih kitaplarının te'lifine ancak hicri ikinci asrın ortalarından itibaren İbn İshâk'la başlanabilmektedir.
2. Genel tarih kitaplarının yazımına Siyer bilgileri de eşlik etmiştir.
3. Genel tarih kitapları uzunca bir süre Siyer kitapları arasında tasnif edilmişse de İbn Sa'd'la birlikte bu tasnif şekil değiştirmeye başlamıştır.
4. Genel tarih kitaplarını Siyer kitaplarından ayrılması konuları itibariyledir. Aksi halde doğrudan kronolojiyle ilgili değildir.
5. Taberî, genel tarih kitaplarının yazımında ve bu kitapların formunu bulmasında oldukça önemli bir yere sahiptir.
6. Genel bir ifadeyle söyleyecek olursak, genel tarih kitaplarının yazımında Taberî öncesi ve sonrası olarak bir ayrıma gidilmeli, Taberî öncesi de kendi içinde oluşum ve gelişim süreci olarak ayrıca değerlendirilmelidir.

⁴⁵ Taberî, a.g.e., I, 16, 17.

⁴⁶ İbn Kesîr, Ebû'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer (774/1373), *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Beyrut 1981.

KAYNAKÇA

- Ağarı, Murat, 'Yakubî', *DİA*.
- Apak, Adem, *Ana Hatlarıyla İslam Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü*, İstanbul 2012.
- Azimli, Mehmet, *Cahiliyeyi Farklı Okumak*, Ankara 2015.
- Demirayak, Kenan – Savran, Ahmet, *Arap Edebiyatı Tarihi Cahiliye Dönemi*, Erzurum 1993.
- Demircan, Adnan, 'Tarih Üzerine Bazı Düşünceler', *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, İstanbul 2007.
- _____, *Siyer*, İstanbul 2016.
- Eser, Mithat, 'Eseri Günümüze Ulaşan İlk Siyer Müellifi İbn İshâk'ın Güvenirliği', *İSTEM: İslâm San'at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi*, Konya 2009.
- Fayda, Mustafa, 'Halife b. Hayyat', *DİA*.
- _____, 'Siyer ve Türkiye'de Siyer Yazıcılığı Meselesi', *Siret Sempozyumu I: Türkiye'de Siret Yazıcılığı*, Ankara 2012.
- Halife b. Hayyat, Ebû Amr eş-Şeybani (240/854), *Târîhu Halife b. Hayyat*, Thk. Ekrem Ziya el-Umerî, Riyad 1985.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemaleddin Abdülmelik (213/828), *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, Thk. Mustafa es-Sakkâ, İbrahim el-Ebyarî, Abdulhafız Şelebî, Beyrut Lübnan 2007.
- İbn İshâk, Ebû Abdullah Muhammed b. İshak b. Yesâr el-Muttalibî el-Medenî (151/768), *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, Thk. Ahmed Ferid el-Mezidî, Lübnan 2009.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer (774/1373), *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Beyrut 1981.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe Dîneverî (276/889), *el-Maarif*, Thk. Servet Ukkâse, Kahire 1981.
- İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Menî' Zühri (230/845), *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, Beyrut 1968.
- Kelpetin, Mahmut, *Hulefâ-yı Râşidîn Dönemi Tarihi Seyf b. Ömer ve Tarihçiliği*, İstanbul 2012.
- Önkâl, Ahmet, 'Araplarda Ensâb İlmi ve İslâm Tarihi Açısından Önemi', *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Konya 1990.
- Öz, Şaban, *İlk Siyer Kaynakları ve Müellifleri*, İstanbul 2008.
- Özdemir, Mehmet, 'Siyer Yazıcılığı Üzerine', *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, İstanbul 2007.
- Sezgin, M. Fuad, 'Hadis Musannefatının Mebde'i ve Ma'mer B.Raşid'in 'Cami'i', *Türkiyat Mecmuası*, İstanbul 1955.
- Taberî, Ebu Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid (310/923), *Târîhu't-Taberî*, Beyrut Lübnan 2005.
- Vakîdî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer b. Vakîd el-Eslemî (207/823), *Kitâbu'l-Megazî*, Thk. Marsden Jones, Beyrut-Lübnan 2006.
- Vakîdî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer b. Vakîd el-Eslemî (207/823), *Fütûhu's-Şâm*, Matbaa-i Osmaniye, İstanbul 1886.
- Yakubî, İbn Vazîh Ahmed b. İshak b. Ca'fer (292/905), *Târîh-i Yakubî*, Trc. Muhammed İbrahim Ayetî, Tahran 1969; Ayrıca bkz. *Târîhu'l-Yakubî*, Beyrut BTY.
- Yazıcı, Hüseyin, 'İbn Kuteybe', *DİA*.

ŞEHİR TARİHİ ESERLERİ

İbrahim BARCA

Bitlis Eren Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi/ibarca@beu.edu.tr

1. Tanım

Arapça'da "medîne", "beled", "karye"¹ "mısır" ve "kasaba" gibi kelimelerle ifade edilen her büyüklükteki şehir; insanların her türlü tehlikelerden korunmak ve tüm ihtiyaçlarını temin etmek için biraraya gelerek kendiliklerinden kurdukları yerleşme birimidir.² "Me-de-ne" kökünden türeyen medine kelimesi, bir yere yerleşmek ve orada ikamet etmek manasına gelmektedir. Bu kelimenin çoğul hali "müdün" ve "medâin" şeklinde gelir. Başına Arapça'da belirlilik anlamı katan "el" takısı getirilmiş olan "el-Medîne" kelimesi ise Hz. Peygamber'in hicret ettiği ve şu an kabrinin bulunduğu şehre verilen özel bir ad olmuştur.³

Klasik İslam coğrafya ve tarih kaynaklarında diğer yerleşim birimleri ve yer-yüzü şekilleri ile beraber en az bir veya daha fazla şehri içeren coğrafi alanlar için sırasıyla iklim, kûra ve nahiye kelimeleri kullanılmıştır.⁴ İlk İslâm coğrafyacıları ve onları izleyen bazı tarihçiler dünyayı iklimlere ayırıp ele almışlardır. İklîmleri meydana getiren alt bölgeleri ifade etmek için ise kûra ve nahiye kavramlarını kullanmışlardır.⁵ En az bir büyük merkezî şehir ve ona bağlı olan diğer şehir ve

¹ es-Semhûdî, Ebû Hilâl el-Askerî'den şu cümleleri aktarmıştır: "Araplar, büyük olsun küçük olsun her şehre karye derler." Nûrüddîn Alî b. Abdillâh b. Ahmed el-Hasenî eş-Şafî es-Semhûdî, Vefâu'l-vefâ bi-ahbâri dâri'l-Mustafâ, thk. Kâsım es-Sâmerrâî, (Cidde: Müessesetü'l-Furkân li't-Turâsi'l-İslâmî, 2011). c. 1, s. 80-81.

² Muhammed Abdurrezzâk Mennâ, ed-Delîl English-Arabic Dictionary, (Beyrut: Dâru Lübnân, trz.), s. 137, 757; Mustafa Sabri Küçükaşçı, "Şehir", DİA, c. 38, s. 441-446.

³ Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, Lisânü'l-Arab, (Beyrut: Dâru Sâdır, trz.), c. 12, s. 402.

⁴ İbn Manzûr, Lisân, c. 12, s. 490.

⁵ Zekeriyâ b. Muhammed b. Mahmûd el-Kazvînî, Âsârü'l-bilâd ve ahbârü'l-bilâd, (Beyrut: Dâru Sâdır, trz.) c. 1, s. 15, 73, 137, 283, 491, 575, 609.

köy gibi yerleşim birimleri ile su kaynakları ve diğer yeryüzü şekilleri “kûra”yı oluşturur.⁶ İbn Hurdâzbih, İran-Irak bölgesini incelerken “kûra” kelimesi yerine “asitân” ve “nâhiye” kelimesi yerine “tasûc” kelimesini kullanmıştır. İbn Havkal (367/977), *Sûretü'l-arz/el-Mesâlik ve'l-memâlik* adlı eserinde kûradan daha büyük olan bölümler için “sak'a” kelimesini kullanmıştır.⁷ Nâhiye ise kûradan küçük ve kûrayı meydana getiren alanları ifade etmek için kullanılan bir kelimeydi.⁸

İslâmiyet'in farklı coğrafyalara yayılması beraberinde yeni şehirlerin fethe edilmesi veya kurulması, sahip olunan şehirlerin gelişip büyümesi ve sayılarının artması gibi sonuçlar doğurmuştur. Bu dönemlerde İslâm devlet yöneticileri dinî, ekonomik ve idari sebeplerle şehir ve bölgelerin özelliklerini konu edinen çalışmalara önem vermiş, ulema ve devlet görevlilerini bu yönde teşvik etmiş veya görevlendirmişlerdir. Dinî duyguların yanında şehirli olma farkındalığının yaygınlaşması, şehirlere ve diğer yerleşim yerlerine duyulan merak, sevgi ve o yerleri sahiplenme vb. duygular ise Müslüman ilim adamlarını şehir ve bölge konulu eserler telif etmeye sevk etmiştir. Özellikle Abbâsiler döneminde kendisini gösteren Şuubiye hareketi Arap olmayan Müslümanların şehir ve bölgelerine karşı aidiyet duygularını artırmış ve onların kendi vatanlarına ve milletlerine yönelik birçok şehir tarihi eserleri telif etmelerini sağlamıştır.⁹

Geçmiş kavimlerin, onların yaşadıkları şehir-ülkelerin ve başlarına gelen olayların anlatıldığı ayetler;¹⁰ Hz. Peygamber'in bazı şehir, belde ve mekânları öven hadisleri doğal olarak Müslümanlarda şehirlere ve onların tarihine dair bir merak uyandırmıştır.¹¹ Bunun yanında Müslümanlarda vahyin indiği yerler, iba-

⁶ el-Kazvîni, Âsâr, s. 382; Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ebî Tâhir el-Kâtib İbn Tayfûr, *Târîhu'l-Bağdâd*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, (Mısır: Mektebü Neşri's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 1949), s. 145; Muhammed b. Abdilmün'im el-Himyerî, *er-Ravzü'l-mi'târ fî haberî'l-aktâr*, thk. İhsân Abbâs, (Beyrut: Müessesetü Nâsir, 1980), s. 265; Sirâcüddin Ebû Hafs Ömer b. el-Müzaffer İbnu'l-Verdî, *Harîdetü'l-acâib ve ferîdetü'l-ğarâib*, thk. Enver Mahmud Zenâtî, (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 2008), s. 98.

⁷ Ebü'l-Kâsım Ubeydullâh b. Abdillâh İbn Hurdâzbih el-Bağdâdî el-Fârisî, *el-Mesâlik ve'l-memâlik*, (Hollanda/Leiden: Matbaatü Beril, 1889), s. 6, 77, 95-96; Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Alî el-Mevsilî İbn Havkal, *Sûretü'l-arz*, (Beyrut: Dârü'l-Mektebeti'l-Hayât, 1992), c. 1, s. 6.

⁸ Şemsüddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Makdisî el-Beşşârî, *Ahsenü't-tekâsim fî ma'rifeti'l-ekâlim*, (Beyrut: Dâru Sâdır, trz.), s. 8-9, 82-83, s. 137, 141; el-Kazvîni, Âsâr, s. 247, s. 248, 351.

⁹ Örneğin Şuubiye hareketine mensup olan Ebû Abdillâh Hamza b. Hüseyin el-İsfahânî (360/971) yaşadığı yerin üstün olduğunu göstermek için *Târîhu İsfahân/İsbahân* adlı eseri yazmıştır. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, c. 1, s. 154; Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. eş-Şeyh Zeynüddin Abdurrahmân b. Muhammed es-Sehâvî el-Kâhirî eş-Şafîî, *el-İ'lân bi't-tevbih limen zemme et-târîh*, thk. Franz Rüzensal, (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, trz.) s. 248; et-Tahrânî, *Zeria*, c. 3, s. 233.

¹⁰ el-A'râf 7/4, 94, 123; İbrâhim 35; el-Beled 1, 2; et-Tîn 3; el-En'âm 6/92, 131, el-A'râf 7/97; Hûd 11/102, 117; Yûsuf 12/109; el-Kehf 18/19, 59, 82; el-Kasas 28/59; Sebe 34/18; eş-Şûrâ 42/7; el-Ahkâf 46/27; el-Haşr 59/7; et-Tevbe 9/120; Yûsuf 12/30; el-Hicr 15/67; en-Neml 27/48; el-Kasas 28/15, 28/18, 28/20; el-Ahzâb 33/60; Yâsîn 36/20; el-Münâfikûn 63/8.

¹¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, 4 cilt, (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1427), “Kitâbü'l-Hicre”, hadis nr. 4320; es-Semhûdî, *Vefâ*,

det mekânları ve Hz. Peygamber'in doğup büyüdüğü Mekke; hicret ettiği ve vefat ettiği Medine'ye dair özellikle bir ilgi ve merak olması kaçınılmazdır. Bugüne kadar telif edilmiş klasik şehir tarihi eserleri incelendiğinde en çok eserin Mekke ve Medine hakkında yazılmış olması bunu göstermektedir.¹²

Müslümanların kendi şehir ve bölgelerine karşı duydukları sevgi ve aidiyet duygusu, şehir ve bölgelerine ait konu ve özellikleri içeren eserlerin telif edilmesinde önemli bir sebep teşkil etmiştir. Ebû Abdillâh Lisânüddîn İbnü'l-Hatîb (776/1374), birçok kimsenin kendi şehir ve bölgesine dair eser verdiğini örneklerle açıkladıktan sonra, *el-İhâte fî târîhi Ğırnata* adlı eserini neden yazdığı ile ilgili olarak dine ve mevkiye zarar vermeyecek bir asabiyetin kendisini sardığını ve bu yüzden bu eseri kaleme aldığını dile getirmiştir.¹³ Şehir ve bölgelere duyulan aidiyet duygusu ile ilgili olarak Abdullâh b. Zübeyr (73/692), "İnsanlar, kendilerine ait mensubiyetlerin içerisinde en çok vatan mensubiyetinden razıdırlar" demiştir.¹⁴ İzzüddîn Muhammed b. Alî b. İbrâhim b. Şeddâd da "Vatan sevgisinin imandan olduğu" gibi vatanla ilgili birçok söz naklettikten sonra, kendisinin doğduğu ve büyüdüğü Şam Halep şehrinin tarihini anlatarak *A'lâku'l-hatîre fî zikri ümerâi's-Şâm ve'l-Cezîre* adlı eserine giriş yapmıştır.¹⁵ el-Makrîzî Ebü'l-Muhammed (Ebü'l-Abbâs) Takıyyüddîn Ahmed b. Alî b. Abdulkâdir b. Muhammed el-Makrîzî (845/1442), kısaca kendisinin doğduğu, tüm dost ve akrabalarının yaşadığı Mısır'ı çok sevdiğini ve bu yüzden ilim hayatının başından beri onun tarihine ilgi duyduğunu ve sonuçta sözkonusu eserini kaleme aldığını belirtir.¹⁶

Bahsi geçen saikler sonucunda erken dönemden başlamak üzere şehir ve bölgelere dair telif edilmiş birçok esere rastalanılabilir. es-Sehâvî, *el-İ'lân bi't-tevbih li-men zemme et-târîh* adlı eserinde, "Mahallî Tarih Eserleri" diye bir başlık atmış ve alfabetik sıraya göre hakkında eser yazılan şehir ve bölgeleri zikretmiştir. 100'e yakın eser adı sayan es-Sehâvî, müstakil şehir ve bölge tarih eserleri yanında şehirlerin sadece herhangi bir özelliğini veya şehirlere meydana gelen önemli bir olayı ele almış olan eserleri de -bu kapsamda gördüğünden olsa

es-Sâmerrâî, Cilt 1, s. 102, 107, 113, 114, 118, 132, 144, 157.

¹² Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Alî b. Hacer el-Heytemî, *Tuhfetü'z-züvvâr ilâ kabri'n-Nebiy-yi'l-muhtâr*, thk. es-Seyyid Ebû Âmmeh, (Tantâ: Dârü's-Sahâbe li't-Türâs, 1992; es-Seyyid Ca'fer b. İsmâîl el-Berzencî, *Nüzhetü'n-nâzirîn fî mescidi Seyyidi'l-evvelîn ve'l-âhirîn*, (Kahire: el-Mektebetü'l-Cedîde, 1964).

¹³ İbnü'l-Hatîb, c. 1, s. 83.

¹⁴ İbn Fakîh el-Hemedânî, *Muhtasarü Kitâbi'l-Büldân*, (Hollanda/Leiden: Matbaatü Beril, 1302), s. 238.

¹⁵ İzzüddîn Muhammed b. Alî b. İbrâhim b. Şeddâd, *A'lâku'l-hatîre fî zikri ümerâi's-Şâm ve'l-Cezîre*, thk. Yahyâ Zekeriyâ Abbâre, (Dımaşk: İhyâü't-Türâsi'l-Arabî, 1988), s. 10-12.

¹⁶ Ebü'l-Muhammed (Ebü'l-Abbâs) Takıyyüddîn Ahmed b. Alî b. Abdulkâdir b. Muhammed el-Makrîzî, *el-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr bi-zikri'l-hitat ve'l-âsâr*, thk. Muhammed Zeynühüm Muhammed Azeb ve Mediha eş-Şerkâvî, (Kahire: Mektebetü Medbûlâ, 1997), c. 1, s. 6.

gerek- aktarmıştır.¹⁷ es-Safedî'nin *el-Vâfi bi'l-vefeyât* adlı eserinde Maşrik bölgesine ona ait şehirler ile ilgili telif edilmiş eserler; Mısır, Mağrib ve bu bölgelerdeki şehirlerin tarihi, Yemen ve Hicâz tarihi diye bir çok şehir tarihi denilebilecek eserleri zikredilmiştir.¹⁸

Şehir tarihi eserlerinde kullanılan en önemli kaynak müelliflerin bizzat başkalarından işiterek yaptıkları alıntı ve rivayetler ve kendi gözlem, tanıklık ve tecrübeleridir. Bunu dışında şehir ve bölgeler hakkında bilgi veren harita, sikke, anıt, resim, minyatür ve mimari planlar, mezarlık ve kabirler, kitabeler, sikkeler, edebî eserler, biyografi, seyahatname, tabakât ve terâcim eserleri gibi yazılı ve görsel kaynaklar; destan, hikâye, ninni, masal, şiir ve şarkılar gibi her türlü sözlü kaynaktan istifade edilmiştir.

Şehir tarihi eserlerinin hemen başında genellikle daha önce o şihr veya bölgeye dair eser verenlerin ve onların eserlerinin isimleri zikredilmiştir. el-Makrîzî, kendisinden önce Mısır'ın tarihiyle ilgili telif edilmiş eserleri ve müelliflerini şöyle sıralamıştır: Ebû Ömer Muhammed b. Yûsuf b. Ya'kûb el-Kindî'nin (355/966) *Fezâilü Mısır*, Muhammed b. Selâme el-Kûdâî'nin (454/1062) *el-Muhtâr fi zikri'l-hitat ve'l-asâr*, el-Kûdâî'nin talebesi Muhammed b. Berekât en-Nahvî'nin *Hı-tatu Mısır*, Muhammed b. Es'ad el-Cevvânî'nin (588/1192) *en-Nüketü bi-acmi mâ eşkele mine'l-hitat*, el-Kâdî Tâcüddîn Muhammed b. Abdilvehhâb'ın (730/1329) *Î'âzü'l-müteemmil ve ikâzü'l-müteğaffil fi'l-hitat* ve el-Kâdî Muhyiddîn Abdullâh b. Abdüzzâhir'in (692/1293) *er-Ravzatü'l-behiyye ez-zâhire fi hitati'l-ma'ziye el-Kâhire* adlı eserleri.¹⁹ Yine şehir tarihi eserlerinin başlarında genellikle o şehrin kuruluşuna veya fethine, isminin etimolojik tahliline fiziki ve topografik yapısına, önemine, fazilet ve hususiyetleri gibi özelliklerine kısaca değinilmiştir.²⁰

Klasik şehir tarihi eserlerin -bazı ortak noktaları bulunsa da- yoğunlaştıkları alanlar farklılık arz etmektedir. Genel olarak şehir tarihlerinde şehir veya bölgedeki doğal, dinî ve tarihî mekânlara veya orada yaşamış önemli insanların hayatına ya da oranın siyaset, idare ve idarecilerine tarihine yahut da fazilet ve hususiyetlerine yoğunlaşmış olduğu görülmektedir. Yoğunluk bu dört alandan birisi için olsa da hemen hemen her klasik şehir tarihi eserinde diğer üç alana da dair de az veya çok malumat bulunmaktadır. Şehir tarihi eserlerinin alan ve içerik bağlamındaki çeşitliliği eser sahiplerinin ilmi şahsiyetleri için de geçerlidir. Örneğin Medine tarihi ile ilgili *el-Meğânimü'l-mütâbe fi me'âlimi Tâbe* adlı

¹⁷ es-Sehâvî, el-İ'lân, s. 245-289.

¹⁸ Ebû's-Safâ Salâhüddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh es-Safedî, el-Vâfi bi'l-vefeyât, thk. Ahmed Arnâvût, (Beyrut: Dâru İhyâit-Türâsî'l-Arabî, 2000), s. 57-58.

¹⁹ el-Makrîzî, el-Mevâ'iz, s. 11-13.

²⁰ Zeynüddîn Ebû Muhammed Ebû Bekir b. el-Hüseyn b. Ömer el-Merâğî, Tahkîku'n-nusra bi-telhîsi me'âlimi dâri'l-hicre, 1. Baskı, thk. Abdullâh b. Abdurrahîm b. Useylân, (Riyad: Fehresetü Mektebeti'l-Melik Fehd el-Vataniyye Esnâe'n-Neşr, 2002), s. 6; el-Makrîzî, el-Mevâ'iz, c. 2, s. 8, 24, 25; el-Makdisî, Ahsenü't-tekâsim, s.197-198; el-Kazvîni, Âsâr, s. 236, 240.

eserin sahibi Mecdüddîn Ebû Tâhir Muhammed b. Yak'ûb b. Muhammed b. İbrâhim el-Fîrûzâbâdî eş-Şîrâzî eş-Şafîî, önemli bir Medine tarihçisi olduğu gibi *el-Kâmûsü'l-muhît*²¹ adlı sözlüğüyle tanınan Arap dili, tefsir ve hadis âlimidir.²² Yine *Târîhu Dimâşk* adlı şehir tarihi eserinin sahibi Ebû'l-Kâsım Alî b. el-Hasen İbn Asâkir ed-Dîmâşkî (571/1176) kendi döneminin en önemli muhaddisiydi ve değişik ilimlere ait birçok eser telif etmiştir.²³

2. Gelişim Süreci

Rivayet edildiğine göre Hz. Ömer Ka'bû'l-Ahbâr'dan, Haccâc Zâdân Fer-rûh'tan ve Mu'âviye İbnü'l-Kevvâ'dan bazı şehirler, onların özellikleri ve ahalisine dair sorular sorup bilgiler almışlardır. Ziyâd b. Ebîh'in (53/673) Osman b. Affân için yazmış olduğu Basra şehrini tanıtan bir telifi olduğu bilinse de²⁴ hicretin ilk asrında yaşamış ve birçok sahabiye görmüş tabînin büyüklerinden Hasen el-Bas-rî'nin (110/728) *Fezâilu Mekke* adlı eseri, bilinen ilk şehir tarihi eseri kabul edilmiştir. Farsça ve Osmanlıca'ya da tercüme edilen bu eser,²⁵ İslâm şehir tarihçiliğinin diğer bir tabirle İslâm mahallî tarihçiliğinin konularından birisi olan bir şehrin faziletlerini/hususiyetlerini içerdiğinden bu alandaki bilinen ilk eser olarak kabul edilmiştir. Bu kabulden yola çıkarak İslâm şehir ve bölge tarihi yazıcılığının Mekke ve Medine gibi önemli şehirlere ait ve öncelikle Hz. Peygamber'den rivayet edilen fazilet ve özelliklerinin yazıya geçirilmesiyle başladığı ileri sürülebilir. Zamanla Mekke ve Medine başta olmak üzere diğer İslâm şehirlerinin dinî, siyasi, tarihsel, coğrafi, ekonomik ve beşerî özelliklerinin kaleme alındığı şehir ve bölge tarihi eserleri telif edilmiştir.²⁶

Şehir ve bölgelerdeki doğal, dinî ve tarihî mekânlara yoğunlaşmış şehir tarihi eserlerinin başında "hîtat" ve "asâr" eserleri gelmektedir. Şehir ve bölgele-rin birçok özelliğinin ele alındığı bu eserlerde üzerine yoğunlaşılacak unsurlar; şehrin yapılışı, mahalleleri, mimari ve doğal yapıları ile şehirdeki dinî ve tarihî eserlerdir. Yoğunlaştıkları alan sözü edilen hususlar olsa da bu eserlerde konu edinilen şehir veya bölgelere ait başka birçok özellik ile ilgili malumata da rastlan-maktadır. Şehir tarihi kapsamında düşünülen birçok klasik eser, bu türe örnek

²¹ Mecdüddîn Ebû Tâhir Muhammed b. Yak'ûb b. Muhammed b. İbrâhim el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît*, (Beyrut: Şeriketü Dâri'l-Erkam, trz.).

²² Hayatı için bkz. Hulusi Kılıç, "el-Fîrûzâbâdî", *DİA*, c. 13, s. 142-145.

²³ Ebû'l-Kâsım Alî b. el-Hasen İbn Asâkir, *Târîhu Medineti Dimâşk*, thk. Muhibbüddîn Ebû Sa'îd Ömer, Beyrut, Dârü'l-Fîkr, 1995; sözkonusu eser ve müellifi için bkz. Kâtip Çelebi, *Cilt* 1, s. 294.

²⁴ Bkz. el-Hamevî, *Mu'cem*, c. 1, s. 47-48; Fuad Sezgin, *Târîhu't-türâsî'l-Arabî*, trc. Mahmûd Fehmî Hicâzî, (Riyad: İdâretü's-Sekâfe ve'n-Neşr bi-Câmi'ati'l-İmâm Muhammed b. Sü'ûd el-İslâmiyye, 1991), c. 2, s. 193,194.

²⁵ Bu eserin şerh ve tercümeleri, mahtut ve matbuları için bkz. Sezgin, *Târîh*, c. 4, s. 12.

²⁶ Carl Brockelmann, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*, trc. Abdülhalîm en-Neccâr, 5. baskı, (Kahire: Dârü'l-Me'arif, trz.), c. 1, s. 258; Sezgin, *Târîh*, c. 4, s. 11.

olarak verilebilir. Sırasıyla bu eselerden önemli olan bazıları şöyle sıralanabilir: Ebü'l-Hasen Muhammed b. el-Hasen İbn Zebâle'nin (199/814'ten sonra) *Ahbârü'l-Medîne*,²⁷ Ebü Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkıd el-Eslemî el-Vâkıdî'nin (207/822) *Ahbâru Mekke*,²⁸ Osmân b. es-Sâc'ın (222/837) *Târîhu Mekke*,²⁹ Ebü Alî el-Hasen b. Halef b. Şâzân el-Vâsıtî'nin (246/861) *Ahbârü'l-Medîne*,³⁰ Ebü'l-Velîd el-Ezrakî'nin *Ahbârü'l-Mekke'te'l-müşerreffe*,³¹ Arrâm b. el-Asbağ es-Sülemî'nin (231/845) *Kitâbu Esmâi cibâli Tihâme ve cibâli Mekke'te'l-mükerreme ve cibâli'l-Medîneti'l-münevvere ve mâ fîha mine'l-kurâ ve mâ yenbütü aleyhâ mine'l-eşcâr ve mâ fîha mine'l-miyâh*, Ebü Zeyd Ömer b. Şebbe en-Nümeyrî'nin (262/876) *Târîhu Basra*,³² *Ahbâru Mekke* ve *Ahbâru Medîne*,³³ Ebü Abdillâh Muhammed b. İshâk el-Fâkihî'nin (279/892-3) *Ahbâru Mekke/Târîhu Mekke*,³⁴ Ebü İshâk İbrâhim b. İshâk el-Harbî'nin (285/898) *Kitâbü'l-Menâsik ve emâkini turukî'l-hac ve me'âlimü'l-Cezîre*,³⁵ Müvaffakuddîn Ebü Muhammed b. Abdirrahmân'ın (615/1218), *Mürşidü'z-züvvâr ilâ kubûri'l-ebâr*³⁶ adlı eserleri bu türe ait önemli eserlerden bazılarıdır.³⁷

Fezâil türü eserler incelendiğinde İslâm âlimleri tarafından şehir ve bölgele-
rin, vakitlerin, Kur'an-ı Kerîm ve diğer kitapların, şahıs, kabile-kavim-milliyet ve
amellerin faziletlerine dair birçok müstakil eser telif edildiği görülebilir.³⁸ Bun-

²⁷ Ebü'l-Hasen Muhammed b. el-Hasen b. Zebâle el-Mahzûmî el-Medenî, *Ahbârü'l-Medîne*, Salâh Abdülazîz ez-Zeyn es-Selâme, (Medine: Merkezü'l-Bühûs ve'd-Dirâsâtî'l-Medîneti'l-Münevvere, 200), s. 69; Sezgin, *Târîh*, c. 2, s. 202.

²⁸ Şemsüddîn Ebü Abdillâh Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1988), c. 9, s. 454-469.

²⁹ Osman b. es-Sâc'ın Mekke tarihine dair yazmış olduğu, fakat elimize ulaşmamış olan eseri, meşhur Mekke tarihçileri Ebü'l-Velîd el-Ezrakî ile Ebü Abdillâh el-Fâkihî'nin kaynakları arasında gösterilmiştir. Bkz. Sezgin, *Târîh*, c. 2, s. 201.

³⁰ Sezgin, *Târîh*, c. 2, s. 204.

³¹ Ebü'l-Velîd Muhammed b. Abdillâh el-Ğassânî el-Ezrakî el-Mekkî, *Ahbâru Mekke ve mâ câe fîhâ mine'l-âsâr*, thk. Rüşdî es-Sâlih Mülhis, (Beyrut: Dârü'l-Endelüs, 1389); es-Sehâvî, el-İ'lân, s. 280; Mustafa Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, (Beyrut: Dârü'l-İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, trz.), c. 1, s. 306.

³² es-Sehâvî, el-İ'lân, s. 252.

³³ Sezgin, *Târîh*, c. 2, s. 206.

³⁴ Geniş bilgi için bkz. Sezgin, *Târîh*, c. 2, s. 207; Brockelmann, *Târîh*, c. 3, s. 23; Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muhammed İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, thk. Rızâ Tecdüdd b. Alî, (Tahran: 1971), c. 1, s. 122; es-Sehâvî, el-İ'lân, s. 280.

³⁵ Sezgin, *Târîh*, c. 2, s. 207.

³⁶ Müvaffakuddîn Ebü Muhammed b. Abdirrahmân eş-Şâri'i, *Mürşidü'z-züvvâr ilâ kubûri'l-ebâr*, (Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye el-Lübnâniyye, 1415).

³⁷ Ahmed İbn Abdülhamîd el-Abbâsî, *Umdetü'l-ahbâr fî medîneti'l-Muhtâr*, thk. Muhammed et-Tayyib el-Ensârî, (İskenderiye: Mektebetü ve Matbaatü's-Şeymâ, trz.).

³⁸ Örnek için bkz. Ziyâüddîn Muhammed b. Abdilvâhid es-Sa'dî el-Makdisî, *Fezâilü'l-a'mâl*, (Kahire: Dârü'l-Ğadi'l-Arabî, trz.); Ebü Tâlib Muhammed b. Alî el-Harbî İbnü'l-İşârî, *Fezâilü Ebî Bekir es-Siddik*, (Tantâ: Dârü's-Sahâbe, 1993).

lardan şahıs, kabile-kavim-milliyet ve mekânlara dair telif edilmiş eserler; tarih ilmi kapsamında düşünülebilir. Zira bu eserlerin içeriğinde, bir mekân ve/veya o mekânla bir şekilde ilişkisi bulunan şahıs ve insan topluluklarına dair tarihî bilgiler yer alır.³⁹

Aşağıda örnekleri verilmiş olan fezâil eserlerinde bazı şehir ve bölgelere ait hususiyetlere, harika durum ve özelliklere; o şehir veya bölgelerin başka diğer güzelliklerine yoğunlaşmıştır. Bunun yanında oralara ait bazı doğal ve mimari özellikler ve oralarda yaşamış önemli kişilerin hayat hikâyeleri ve menkıbeleri de bu eserlerde yer almıştır.

Şehir ve bölgelerin fazilet, harikuladeliği ve güzelliklerine yoğunlaşmış eserlere şöyle örnekler verilebilir: Hasen el-Basrî'nin *Fezâilu Mekke*, Ebü'l-Abbâs Ahmed er-Radî'nin (286/899) *Fezâilü Bağdâd ve ahhâruhâ*, İbn Zülâk Ebû Muhammed el-Hasen b. İbrâhim b. el-Hüseyin'in (387/997) *Fezâilü'l-Mısr*, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed er-Rib'î'nin (435/1043) *Fezâilü Şâm ve Dımaşk*,⁴⁰ el-Müfaddal b. Muhammed b. İbrâhim el-Cenedî'nin (308/920) *Fezâilü'l-Mekke ve Fezâilü'l-Medîne*,⁴¹ Ebû Ömer Muhammed b. Yûsuf b. Ya'kûb el-Kindî'nin *Fezâilü Mısr*,⁴² Ebû Abdillâh Muhammed el-Alevî'nin (445/1053) *Fazlû Kûfe*,⁴³ İbn Ebî İshâk el-Fakîh'in *Fezâilü İskenderiyye*,⁴⁴ Ebû Muhammed Alî b. Ahmed İbn Hazm ez-Zâhirî'nin (456/1064) *Fezâilü'l-Endelüs ve ehlihâ*,⁴⁵ İbnü'l-Cevzî'nin *Fezâilü'l-Kuds*,⁴⁶ Ebü'l-Me'alî el-Müşerref el-Makdisî'nin *Fezâilü Beyti'l-Makdis ve'l-Halîl ve's-Şâm*, Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed el-Hatîb el-Vâsitî'nin *Fezâilü'l-Beyti'l-Makdis*,⁴⁷ İbnü'z-Zahîra'nın (891/1486) *el-Fezâilü'l-bâhira fî mehâsini Mısr ve'l-Kâhire*.⁴⁸

Belli bir şehir veya bölgenin İslâm orduları tarafından fethine, oralardaki siyasi olaylara ve idarecilerine yoğunlaşmış şehir tarihi eserleri de bulunmaktadır. Bu türden şehir tarihi eserlerinin birçoğunun adında “fetih” veya onun çoğul hali

³⁹ Örnek için bkz. Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *Fezâilü's-Sahâbe*, thk. Vasiyyüllâh b. Muhammed Abbâs, (ed-Dimâm: Dâru İbni'l-Cevzî, 1999), s. 11.

⁴⁰ Ebû Muhammed el-Hasen b. İbrâhim b. el-Hüseyin İbn Zülâk, *Fezâilü'l-Mısr*, thk. Ali Muhammed Ömer, (Kahire: Mektebetü'l-Üsre, 1999); es-Sehâvî, el-İ'lân, s. 263.

⁴¹ İbnü'l-İmâd Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed, *Şezerâtü'z-zeheb fî ahhâri men zeheb*, thk. Mahmûd Arnâvût, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1986), c. 4, s. 40; Sezgin, *Târîh*, c. 2, s. 207; es-Sehâvî, el-İ'lân, s. 274.

⁴² Sezgin, *Târîh*, c. 2, s. 240.

⁴³ Sezgin, *Târîh*, c. 2, s. 220.

⁴⁴ Sezgin, *Târîh*, c. 2, s. 241-242.

⁴⁵ Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Sa'îd b. Hazm el-Endelüsî, *Fezâilü'l-Endelüs ve ehlihâ*, thk. Salâhüddîn Müncid, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-Cedîd, 1968).

⁴⁶ Ebü'l-Ferec Abdurrahmân İbnü'l-Cevzî, *Fezâilü'l-Kuds*, thk. Cebrâîl Süleymân Cebûr, (Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1980).

⁴⁷ es-Sehâvî, el-İ'lân, s. 256.

⁴⁸ Ebû İshâk Burhânüddîn İbrâhim b. Alî İbnü'z-Zahîra, *el-Fezâilü'l-bâhira fî mehâsini Mısr ve'l-Kâhire*, thk. Mustafâ es-Sakkâ, Kâmil el-Mühendis, (Kahire: Matbaatü Dâri'l-Kütüb, 1969).

olan “fütûh” kelimesi yer almaktadır. Bir yerleşim yerinin veya bir bölgenin idaresi/idarecilerine, onların döneminde meydana gelen siyasi olaylara veya oraların fethi üzerine yoğunlaşan bu eserlerde, yeryüzü şekilleri, yerleşme alanları, iklim ve bitki örtüsü, ticari, tarımsal ve ekonomik faaliyetler ile mimari, dinî ve askerî yapılar da -az veya çok- zikredilmiştir.

Ebû Mihnef Lût b. Yahyâ el-Ezdî'nin (157/774) *Fütûhu's-Şâm ve Fütûhu Irâk*,⁴⁹ Muhammed b. İsfendiyâr'ın *Târîhu Taberistân*⁵⁰ Sa'îd b. Ufeyr'in (226/840) *Târîhu fethi Dimaşk*⁵¹ ve *Kitâbu Ahbâri Endelüs*,⁵² el-Vâkîdî'nin *Fütûhu's-Şâm*,⁵³ Ebû'l-Kâsım Abdurrahmân b. Abdillâh İbnü'l-Hakem'in (257/871) *Fütûhu Mısr ve'l-Mağrib*,⁵⁴ Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir el-Belâzürî'nin (279/892-3) *Fütûhu'l-büldân*,⁵⁵ Ebû Zekeriyâ Yezîd b. Muhammed el-Ezdî'nin (334/945) *Târîhu'l-Mevsıl*,⁵⁶ Ebû Abdillâh Hamza b. Hüseyin el-İsfahânî'nin (360/971) *Târîhu İsfahân/İsbahân*,⁵⁷ Ahmed İbn Uzarî el-Merakeşî'nin *el-Beyânü'l-müğrib fi ahbâri'l-Endelüs ve'l-Mağrib*, Ebû Bekir Muhammed b. Ca'fer en-Neraşhî'nin (v. 348/959 veya 960) *Târîhu Buhârâ*,⁵⁸ Ebû'l-Hasen el-Bekrî'nin *ed-Dürerü'l-mükellele fi fütûhi Mekkete'l-müşerreffe*,⁵⁹ Ebû Bekir Muhammed b. Ömer İbnü'l-Kûtîyye'nin (367/977) *Târîhu iftitâhi'l-Endelüs*⁶⁰ adlı eserleri bu tür tarih eserlerine örnek olarak verilebilir.

Başta peygamber, sahâbe ve tabiîn olmak üzere belli bir şehirde ve/veya bölgede yaşamış ya da orayı ziyaret etmiş halife, sultan, vali, emir, âlim, muhaddis, fakih, imam, kadı, müezzin, edip, sanatçı ve saygın kişilerle önemli veya ilginç özelliklere sahip olan şahısların biyografi ve neseplerine dair bilgiler içeren şehir tarihi eserleri de telif edilmiştir.

⁴⁹ İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, c. 1, s. 106.

⁵⁰ Bu eser Farsça yazılmıştır. Bkz. Şeyh Ağa Büzürg et-Tahrânî, ez-Zerî'a ilâ tesânifi's-Şi'â, (Beyrut: Dârü'l-Edvâ, 1983), c. 3, s. 262.

⁵¹ Sezgin, Târîh, c. 2, s. 247.

⁵² Sezgin, Târîh, c. 2, s. 247.

⁵³ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer el-Vâkîdî, Fütûhu's-Şâm, 1. baskı, (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997).

⁵⁴ Sezgin, Târîh, c. 2, s. 233.

⁵⁵ Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir el-Belâzürî, Fütûhu'l-büldân, thk. Abdullâh Enîs et-Tabbâ, (Beyrut: Mektebetü'l-Me'ârif, 1987).

⁵⁶ Ebû Zekeriyâ Yezîd b. Muhammed el-Ezdî, Târîhu'l-Mevsıl, thk. Alî Habîbe, (Kahire: Lecnetü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1967).

⁵⁷ İbnü'n-Nedîm, c. 1, s. 154; es-Sehâvî, el-İ'lân, s. 248; et-Tahrânî, c. 3, s. 233.

⁵⁸ Ebû Bekir Muhammed b. Ca'fer en-Neraşhî, Târîhu Buhârâ, trc ve thk. Emîn Abdülmecîd Bedevî, 3. baskı, (Kahire: Dârü'l-Me'ârif, trz.).

⁵⁹ Ebû'l-Hasen el-Bekrî, ed-Dürerü'l-mükellele fi fütûhi Mekkete'l-müşerreffe, (Beyrut: el-Mektebetü's-Sekâfiyye, 1992).

⁶⁰ Ebû Bekir Muhammed b. Ömer İbn Kûtîyye, Târîhu iftitâhi'l-Endelüs, thk. İbrâhim el-Ebyârî, 2. baskı, (Beyrut: Dâru Kitâbi'l-Lübnânî, 1989).

Bu türden şehir tarihi eserlerinin bazılarının aynı zamanda muhaddisler tarafından telif edilmiş olması ve eserlerde hadis ravilerinin biyografilerine yer verilmiş olması cerh ve tadil ilmine ait birçok malumatın bu eserlerde yer almasını sağlamıştır. Bu nedenle bazıları, bu başlık altındaki birçok eseri hadis ilmine ait kabul etmişlerdir.⁶¹ Oysaki bu eserlerin genelinde -diğer şehir ve bölge tarih eserlerinde görüleceği üzere- bazı coğrafi bilgiler, o şehir veya bölgenin faziletleri, kuruluşu ve diğer beldelerden üstün olduğu gibi konular da anlatılmıştır. Ayrıca bu kapsamda değerlendirilen eserlerin müellifleri, eserlerini yazma gerekçesi olarak mukaddimelerinde genelde o şehir veya bölgeye olan sevgi ve bağlılıklarını öne sürmüşlerdir. Söz konusu eserlerin bu gibi özellikleri, onların telif edilme amaçlarının sadece o hadis ravileri veya o âlim zevat olmadığını göstermektedir. Bu türden eserlerin adlarına bakıldığında ise genellikle “tarih”, “ahbâr” veya “tabakat” gibi kelimelerinin yer aldığı görülmektedir.

Şehir ve bölge tarihi eserleri içerisinde dönemin eğitim ve ilmi yapısına dair en fazla malumata ve belgeye sözü edilen bu eserlerde rastlanır. Çünkü bu eserlerin içeriklerinde, o şehir ve bölgede yaşamış her daldan âlimin ilmi hayatı, eğitim faaliyetleri, okuyup okuttukları ders ve kitap isimleri, hizmet ifa ettikleri ve gördükleri eğitim-öğretim kurumlarına dair birçok husus ve özellik kaydedilmiştir.

Bu tür eserlere şöyle örnekler verilebilir: el-Mü’afâ b. İmrân el-Mevsılî’nin (184/800) *Târîhu’l-Mevsıl*, Alî b. Muhammed b. Abdillâh el-Medâinî’nin *Kitâbü Kudâti ehli’l-Medîne* (225/839),⁶² İshâk b. İbrâhim el-Mevsılî’nin (235/849) *Ahbârü’l-müğanniyyîn el-Mekkiyyîn*,⁶³ el-Hâfız Kâsım b. Muhammed el-Kurtubî’nin (242/857) *Ahbâru sulehâi Endelüs*,⁶⁴ Ebû Ömer Muhammed b. Yûsuf el-Kindî’nin (246/861) *Kudâtü Mısır*,⁶⁵ Ahmed b. Muhammed el-Bağdâdî’nin (257/871) *Târîhu’l-Hımsiyyîn*, Mûsâ b. Sehl er-Remelî’nin (261/875) *Men nezele Filistîne mine’s-Sahâbe*, Ebû’l-Hasen Ahmed b. Seyyâr’ın (268/882) *Târîhu’l-Merv*,⁶⁶ İbn Yûsuf es-Sadeffî’nin (281/895) *Târîhu Mısır*,⁶⁷ Ebû’l-Fazl Ahmed b. Ebî Tâhir el-Kâtib İbn Tayfûr’un (288/900) *Târîhu’l-Bağdâd*,⁶⁸ Ebû’l-Hasen Bahşel er-Rez-

⁶¹ Örnek için bkz. el-Hâfız Ebû Ya’lâ el-Halîl b. Abdillâh el-Kazvînî, *Kitâbü’l-İrşâd fî ma’rifeti ulemâi’l-hadîs*, 4 Cilt, thk. Muhammed Sa’îd b. Ömer, (Riyâd: Mektebetü’r-Rüşd, 1989 (Mukaddimeden t-h harfleri)).

⁶² İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist, c. 1, s. 113-117; ez-Zehebî, Siyer, c. 10, s. 400-402.

⁶³ Alî eş-Şereffî, “Ahbârü’l-müğanniyyîn el-Mekkiyyîn”, *Mevsû’atü Mekkete’l-mükerrerme ve’l-Medîneti’l-münevere*, 1. baskı, c. 2, s. 207.

⁶⁴ Kâtip Çelebi, Keşf, c. 1, s. 27.

⁶⁵ Kâtip Çelebi, Keşf, c. 1, s. 28.

⁶⁶ Sezgin, Târîh, c. 2, s. 211, 212, 215, 218, 220, 223, 229; Kâtip Çelebi, Keşf, c. 1, s. 303.

⁶⁷ Sezgin, Târîh, c. 2, s. 237.

⁶⁸ Ebû’l-Fazl Ahmed b. Ebî Tâhir el-Kâtib İbn Tayfûr, *Târîhu’l-Bağdâd*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, (Mısır: Mektebü Neşri’s-Sekâfeti’l-İslâmiyye, 1949); İbnü’n-Nedîm, c. 1, s. 163; es-Sehâvî, el-İ’lân, s. 253; et-Tahrânî, Zeria, c. 17, s. 270.

zâz Eslem b. Sehl b. Eslem el-Vâsî'tî'nin (292/905) *Târîhu Vâsî'tî*,⁶⁹ Müfaddal b. Sa'd el-Mâferrûhî el-İsfahânî'nin *Mehâsinü İsfahân*,⁷⁰ Ebû Zeyd Ahmed b. Sehl el-Belhî'nin (322/934'ten sonra) *Mehâsinü ehli'l-Belh*,⁷¹ Abdüssamed b. Sa'îd el-Himsî'nin (324/936) *Men nezele el-Hımse mine's-Sahâbe*,⁷² Ebû'l-Areb Muhammed b. Ahmed b. Temîm'in (333/945) *Tabakâtü ulemâi İfrikıyyâ*,⁷³ Ebû Alî Muhammed b. Sa'îd el-Kuşeyrî el-Harrânî'nin (334/946) *Târîhu Rakka ve men nezelehâ min as-hâbi rasûlillahi ve't-tâbi'în ve'l-fukahâ ve'l-mühaddisîn*,⁷⁴ Ebû'l-Hasen Alî b. Allân b. Abdirrahmân el-Harrânî'nin (355/966) *Târîhu'l-Cezîre*,⁷⁵ Ebû'l-Abbâs Ca'fer b. Muhammed el-Mustağfirî'nin (350/961) *Târîhu Semerkand ve Târîhu Neseף*,⁷⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hâris b. Esed el-Huşenî el-Karevî'nin (360/971) *Kudâtü Kurtubâ*,⁷⁷ Ebû's-şeyh el-Ensârî'nin (369/979 veya 980) *Tabakâtü'l-mühaddisîn bi-İsbahân/İsfahân*, Abdülcebbâr el-Havlânî'nin (370/980-981) *Târîhu Darayâ*,⁷⁸ el-İmâm Ebî Bekir el-Hasen b. Muhammed ez-Zebidî'nin (379/990) *Ahbârü'l-fukahâi'l-müteahhirîn min ehli Kurtuba*,⁷⁹ İbn Zûlâk'ın *Zeylû kudâtü Mısr*,⁸⁰ Ebû Eyyûb Süleymân b. Eyyûb b. Muhammed el-Medenî'nin (400/1009) *Kıyânü Hicâz ve Ahbâru zurefâi'l-Medîne*,⁸¹ Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Ca'fer İbnü'n-Neccâr'ın (402/1012) *Târîhu Kûfe*,⁸² Ebû'l-Velîd Abdullâh b. Muhammed el-Kurtubî el-Ezdî İbnü'l-Feradî'nin (403/1013) *Târîhu ulemâi Endelüs*,⁸³ el-Hâkim Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed b. Hamdeveyh

⁶⁹ Sezgin, Târîh, c. 2, s. 217; Brockelmann, c. 3, s. 24; Kâtip Çelebi, Keşf, c. 1, s. 309; es-Sehâvî, el-İ'lân, s. 286.

⁷⁰ Müfaddal b. Sa'd el-Mâferrûhî, Mehâsinü İsfahân, thk. Ârif Ahmed Abdülğanî, 1. baskı, (Dimaşk: Dâru Ken'ân, 2010).

⁷¹ es-Sehâvî, el-İ'lân, s. 261.

⁷² Kâtip Çelebi, Keşf, c. 1, s. 292; es-Sehâvî, el-İ'lân, s. 261.

⁷³ Ebû'l-Areb Muhammed b. Ahmed b. Temîm, Tabakâtü ulemâi İfrikıyyâ, (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Lübnânî, trz.).

⁷⁴ Ebû Alî Muhammed b. Sa'îd el-Kuşeyrî el-Harrânî, Târîhu Rakka ve men nezelehâ min ashâbi Rasûlillahi ve't-tâbi'în ve'l-fukahâ ve'l-mühaddisîn, thk. İbrâhim Sâlih, 1. baskı, (Beyrut: Dârü'l-Beşâir, 1998, s. 23-27; Sezgin, Târîh, c. 2, s. 212; Brockelmann, Târîh, c. 3, s. 25; Kâtip Çelebi, Keşf, c. 1, s. 295; es-Sehâvî, el-İ'lân, s. 264.

⁷⁵ Yâkût el-Hamevî, Mu'cem, c. 2, s. 237.

⁷⁶ Kâtip Çelebi, Keşf, c. 1, s. 296; es-Sehâvî, el-İ'lân, s. 265, 284; es-Safedî, Vefâ, c. 1, s. 57-58.

⁷⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hâris b. Esed el-Huşenî el-Karevî, Kudâtü l-Kurtubâ, thk. İbrâhim el-Ebyârî, (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Lübnânî, 1989).

⁷⁸ Sezgin, Târîh, c. 2, s. 213; Brockelmann, Târîh, c. 3, s. 25; es-Sehâvî, el-İ'lân, s. 263.

⁷⁹ Kâtip Çelebi, Keşf, c. 1, s. 28.

⁸⁰ Sezgin, Târîh, c. 2, s. 242; Kâtip Çelebi, Keşf, c. 1, s. 28.

⁸¹ İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, c. 2, s. 165.

⁸² Kâtip Çelebi, Keşf, c. 1, s. 302; es-Sehâvî, el-İ'lân, s. 271.

⁸³ Ebû'l-Velîd Abdullâh b. Muhammed el-Ezdî İbnü'l-Feradî, Târîhu ulemâi Endelüs, (Kahire: Dârü'l-Mısıriyye, 1966); Kâtip Çelebi, Keşf, c. 1, s. 285; es-Sehâvî, el-İ'lân, s. 251.

en-Nisâbü'rî'nin (405/1014) *Târîhu Nisâbü'rî*,⁸⁴ Ebû Sa'd Abdurrahmân b. Muhammed el-İdrîsî'nin (405/1014) *Târîhu Semerkand ve Astarâbâz*,⁸⁵ el-Hasen b. Muhammed el-Kummî'nin (406/1015) *Târîhu Kum*,⁸⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ğuncâr'ın (410/1019) *Târîhu Buhârâ*,⁸⁷ Hamza b. Yûsuf es-Sehmî el-Cürcânî'nin (427/1036) *Târîhu Cürcân*,⁸⁸ Ebû Nu'aym Ahmed b. Abdillâh el-İsbahânî/İsfahânî'nin (430/1038) *Zikru ahhâri İsbahân*,⁸⁹ Muhammed b. Ebî Nasr el-Humeydî'nin (448/1090) *Cezvetü'l-müktebis fî zikri vulâti'l-Endelüs*, el-Hatîb el-Bağdâdî'nin *Târîhu Medîneti's-Selâm/Târîhu Bağdâd*,⁹⁰ Ebû Abdillâh el-Hasen'in *Târîhu Herât*, Ebû Osmân Sa'îd b. İsâ İbnü'l-Asfer'in (460/1068) *Târîhu Tilmisân*,⁹¹ Ebû Hayyân el-Kurtubî'nin (469/1077) *el-Muktebes min enbâi ehli'l-Endelüs*, Ebû'l-Hasen Alî b. Bessâm eş-Şenterinî'nin (542/1147) *ez-Zâhire fî mehâsini ehli Cezîre*,⁹² Ebû'l-Hasen Zahîrüddîn Alî b. Zeyd b. Muhammed el-Beyhâkî İbn Funduk'un (565/1169) *Târîhu Beyhâk*,⁹³ Ebû'l-Kâsım Alî b. el-Hasen İbn Asâkir ed-Dimaşkî'nin (571/1176) *Târîhu Dimaşk*.⁹⁴

3. Önemli Bazı Klasik Şehir Tarihi Eserleri ve Özellikleri

3.1. Doğal ve Dini Mekânlara Yoğunlaşmış Eserler

Ebû'l-Ferec Abdurrahmân b. Alî İbnü'l-Cevzî (597/1201), *Müsîrü'l-azmi's-sâkin ilâ eşrefi'l-emâkin* adlı eserinde⁹⁵ hac ibadetiyle ilgili birçok meseleyi açıkladıktan sonra isimleri, faziletleri ve fethi gibi başlıklarla Mekke'yi; isimleri, ilk inşa edeni vb. başlıklarla Kâbe'yi ve son olarak da isimleri, faziletleri, Müslümanlaşması, sınırları, mescitleri ve ziyaret yerleri gibi başlıklarla Medine'yi ele almıştır. O, başka bir eseri olan *Menâkıbu Bağdâd* adlı eserinde ise Bağdat'ın ismi,

⁸⁴ el-Hâkim Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed b. Hamdeveyh en-Nisâbü'rî, *Târîhu Nisâbü'rî*, (Tahran: Kitâbhâne-i İbn Sinâ, 1339); Kâtip Çelebi, *Keşf*, c. 1, s. 308.

⁸⁵ Brockelmann, *Târîh*, c. 3, s. 24; es-Sehâvî, *el-İ'lân*, s. 265.

⁸⁶ el-Kummî, bu eserini 378/981 yılında kaleme almıştır. Bkz. Sezgin, *Târîh*, c. 2, s. 227; Brockelmann, *Târîh*, c. 3, s. 29.

⁸⁷ Kâtip Çelebi, *Keşf*, c. 1, s. 286; es-Sehâvî, *el-İ'lân*, s. 252.

⁸⁸ Hamza b. Yûsuf es-Sehmî el-Cürcânî, *Târîhu Cürcân*, thk. Muhammed Abdülmü'id Hân, 3. baskı, (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1981); Kâtip Çelebi, *Keşf*, c. 1, s. 290; es-Sehâvî, *el-İ'lân*, s. 258.

⁸⁹ Ebû Nu'aym Ahmed b. Abdillâh el-İsbahânî, *Zikru ahhâri İsbahân*, (Hollanda/Leiden: Matbaatü Beril, 1934); et-Tahrânî, *Zeria*, c. 3, s. 232.

⁹⁰ el-Hatîbü'l-Bağdâdî, *Târîhu Medîneti's-Selâm*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, (Beyrut: Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2001); es-Sehâvî, *el-İ'lân*, s. 254.

⁹¹ Kâtip Çelebi, *Keşf*, c. 1, s. 289.

⁹² Ebû'l-Hasen Alî b. Bessâm eş-Şenterinî, *ez-Zâhire fî mehâsini ehli Cezîra*, thk. İhsân Abbâs, (Beyrut: Dârü's-Sekâfe, 1997); es-Sehâvî, *el-İ'lân*, s. 259.

⁹³ Kâtip Çelebi, *Keşf*, c. 1, s. 289.

⁹⁴ Ebû'l-Kâsım Alî b. el-Hasen İbn Asâkir, *Târîhu Medineti Dimaşk*, thk. Muhibbüddîn Ebû Sa'îd Ömer, (Beyrut: Dârü'l-Fıkr, 1995); Kâtip Çelebi, *Keşf*, c. 1, s. 294.

⁹⁵ es-Sehâvî, *el-İ'lân*, s. 281.

kuruluşu, faziletlerini, önemli saraylarını, hamamlarını, mahallelerini, cami ve mescitlerini, mezarlıklarını vb. hususları ele almıştır.⁹⁶

Ebû Muhammed Affüddîn Abdullâh b. Abdûlmelik el-Mercânî (770'ten sonra/1368'den sonra), *Behcetü'n-nüfûs ve'l-esrâr fî târîhi dâri hicreti'n-Nebiyi'l-muhtâr* adlı eserinde Medine şehrinin Kudüs ve Mekke dahil bütün şehirlerden üstün olduğunu savunmuştur. Eserinde Medine'ye dair birçok fazileti aktaran el-Mercânî, bu eseri kaleme almasının gerekçesinin de bu faziletler olduğunu belirtmiştir.⁹⁷

el-Makrîzî, şehir tarihi sayılabilecek *el-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr bi-zikri'l-hitat ve'l-âsâr* adlı eserinin hemen başında tarih ilminin ilimler arasında oldukça önemli bir ilim olduğunu dile getirip onun ibretler içerdiğini, bu dünyadan ahiret âlemine gidileceğini hatırlattığını, uyulması gereken güzel ahlak özelliklerini ve akıl sahiplerinin kaçınması gereken kötü ahlak özelliklerini barındırdığını kaydetmiştir. Amacının mekân ve insan bakımından Mısır bölgesini tanıtmak olduğunu kaydeden el-Makrîzî, eseri sayesinde uzun yıllar boyunca Mısır'da meydana gelen hadise ve değişimlerin görülebileceğini ve izlenebileceğini zikretmiştir. Okuyucunun bunlardan dersler çıkartarak hayırlı işlere yöneleceği ve fena işlerden kaçınacağını öngören el-Makrîzî, ayrıca eserini okuyanların bu dünyanın fani olduğunu anlayacağına ve ahirete yöneleceklerine olan inancını belirtmiştir.⁹⁸

Osman b. Ahmed es-Süveydî ed-Dimaşkî İbnü'l-Havrânî, *el-İşârât ilâ emâkini'z-ziyârât*⁹⁹ adlı eserinin birinci bölümünde Şam'ın faziletine dair ayet ve hadisleri zikretmiş, diğer bölümlerde Şam'da ve onun çevresinde bulunan sahâbe, tabiîn ve salih kişilerin kabirleri ile meşhur ibadet mekânlarını ele almıştır.

Ebû'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Abdillâh el-Hasenî es-Semhûdî eş-Şâfiî (911/1506), *Vefâü'l-vefâ bi-ahbâri dâri'l-Mustafâ* adlı eseri Medine'ye dair yazılmış en kapsamlı klasik şehir tarihidir. Sekiz bab ve bir mukaddimeden oluşan *Vefâü'l-vefâ bi-ahbâri dâri'l-Mustafâ*'da, toplam 89 fasıl bulunmaktadır. Birinci bölüm, Medine'nin isimleri; ikinci bölüm onun faziletleri ve tarihsel süreçteki gelişimi ile ilgili konuları; üçüncü bölüm hicretten önce ve hicret yıllarında Medine sakinlerini konu edinmiştir. Dördüncü bölümde Mescid-i Nebevî, Hz. Peygamber'in evi, bu ikisinin çevresindeki diğer yerleşim alanları, Medine pazarı, muhacirlerin evleri; beşinci bölümde Hz. Peygamber'in bayram namazgâhı, Medine'nin

⁹⁶ Abdurrahmân Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, Müsfrü'l-azmî's-sâkin ilâ eşrefi'l-emâkin, thk. Marzûk Ali İbrâhim, Beyrut, Dârü'r-Râye, 1995; İbnü'l-Cevzî, Menâkıbu Bağdâd, (Bağdâd: Matbaatü Dârî's-Selâm, 1342), s. 36.

⁹⁷ eş-Şeyh Ebû Muhammed Affüddîn Abdullâh b. Abdûlmelik el-Mercânî, *Behcetü'n-nüfûs ve'l-esrâr fî târîhi dâri hicreti'n-Nebiyi'l-muhtâr*, thk. Muhammed Abdülvehhâb Fazl, (Kahire: Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2002), c. 2, s. 87, 93.

⁹⁸ el-Makrîzî, *el-Mevâ'iz*, c. 1, s. 5-6, 8, 9.

⁹⁹ Osman b. Ahmed es-Süveydî ed-Dimaşkî İbnü'l-Havrânî, *el-İşârât ilâ emâkini'z-ziyârât*, thk. Besâm Abdülvehhâb el-Câbî, 1. baskı, (Dimaşk: Mektebetü'l-Ğazâlî, 1981), s. 4.

diğer mescidleri, Bakî mezarlığı, buraya defnedilen meşhur şahsiyetlerin kabirleri ve Uhud dağı ile orada şehit olanlar; altıncı bölümde Medine'nin bereketli kuyuları, Hz. Peygamber'e nisbet edilen kaynak suları, ağaçlık ve hurmalıklar ile onun sefer ve gazvelerinde namaz kıldığı mescidler; yedinci bölümde Medine'deki vadi, dağı, tepe, koru vb. yerler ele alınmıştır. Son bölüm olan sekizinci bölümde ise Hz. Peygamber'in kabrini ziyaret etmenin önemi ve adabı anlatılmıştır.¹⁰⁰

3.2. Önemli Kişilere Yoğunlaşmış Eserler

Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ebî Tâhir el-Kâtib İbn Tayfûr'un (v. 288/900) *Târîhu'l-Bağdâd*,¹⁰¹ İbn Tayfûr, Bağdat tarihine dair ilk eser olan *Târîhu'l-Bağdâd* adlı eserinde Abbâsî halifesi el-Me'mûn'un hayatını, özelliklerini ve her alandaki icraatlarını ele almıştır. Dönemin Bağdat'ı ile ilgili oldukça çok malumat serdeden İbn Tayfûr, ayrıca eserinde Bağdat'ta yaşayan ünlü kişiler ve onlar bağlamında meydana gelen olayları anlatmıştır.¹⁰²

Muhyiddîn b. Muhammed b. Abdülvâhid el-Merâkeşî (v. 647/1250), *el-Mücîb fî telhîsi ahhârî'l-Mağrib* adlı eserinde önce Endülüs'ü şehirleriyle tanıtip onun fethini ve kendi dönemine kadar siyasi tarihini kaydetmiştir. Mağrib'i ve faziletlerini de anlattıktan sonra el-Merâkeşî, Endülüs'ün fethinden Murabitler dönemine kadar geçen süre içerisinde görev yapmış emir, kadı ve vezirlerin; şair, âlim, kâtip ve diğer büyük zevatın hayatlarını aktarmıştır.¹⁰³

İmâdüddîn el-İsfahânî (597/1201), *Harîdetü'l-kasr ve cerîdetü'l-asr fî zikri füzelâi ehli Hurâsân ve Herât* adlı eserinde Nişâbûr, Tûs, Beyhâk, Herât, Belh, Gazne ve Harzem bölgelerinde bulunan idareci, edip ve şair gibi önemli kişilerin biyografilerini kaydetmiştir.¹⁰⁴

Ebü'l-Velîd Abdullâh b. Muhammed el-Kurtubî el-Ezdî İbnü'l-Feradî'nin (403/1013) İbnü'l-Feradî, *Târîhu ulemâi Endelûs* adlı eserinde alfabetik sıraya göre Endülüslü veya orada bir süreliğine olsa da yaşamış özellikle ravi ve fakihlere dair kısa tanıtıcı bilgiler vermiştir. Eserde toplamda 1651 kişi hakkında bilgi verilmiştir.¹⁰⁵

¹⁰⁰ es-Semhûdî, Vefâ, c. 1, s. 52-60.

¹⁰¹ Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ebî Tâhir el-Kâtib İbn Tayfûr, *Târîhu'l-Bağdâd*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, (Mısır: Mektebû Neşri's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 1949); İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, Cilt 1, s. 163; es-Sehâvî, el-İ'lân, s. 253; et-Tahrânî, Zeria, c. 17, s. 270.

¹⁰² İbn Tayfûr, *Târîh*, s. 191-203.

¹⁰³ Muhyiddîn b. Muhammed b. Abdülvâhid el-Merâkeşî, *el-Mücîb fî telhîsi ahhârî'l-Mağrib*, thk. Muhammed Sa'îd Uryân, (Kahire: Lecnetü İhyâi Tûrâsî'l-İslâmî, 1963), s. 24.

¹⁰⁴ İmâdüddîn el-İsfahânî, *Harîdetü'l-kasr ve cerîdetü'l-asr fî zikri füzelâi ehli Hurâsân ve Herât*, thk. 1. baskı, Adnân Muhammed Âl-i Tu'me, (Tahran: Müessesetü Neşri't-Tûrâsî'l-Mahtutât, 1999).

¹⁰⁵ İbnü'l-Feradî, *Târîh*, s. 211

et-Tabîb Ebû Hafs Ömer b. el-Hızır İlalmış et-Türkî (640/1243) *Kitâbu Târîhi Düneysir* adlı eserinde, bugünkü adıyla Kızıltepe'de (Koçhisar) yaşamış veya orada bir süreliğine ikamet etmiş alim, muhaddis, ravi, fakih, zahid, vaiz, edebiyatçı ve tabip gibi önemli şahısların biyografilerini kaydetmiştir.¹⁰⁶

İzzüddîn Muhammed b. Alî b. İbrâhim İbn Şeddâd *A'lâku'l-hatîre fî zikri ümerâi's-Şâm ve'l-Cezîre* adlı eserinde sadece Şam ve el-Cezîre bölgelerinin emir ve yöneticilerine dair bilgiler vermekle yetinmeyip Şam ve el-Cezîre bölgelerinde bulunan şehirlerin kuruluşu, fethedilişleri, doğal ve beşeri yapıları, isimleri, faziletleri, hamamları, eğitim kurumları, nehirleri, dağları, gölleri ve kendilerine bağlı diğer yerleşim yerleri ile ilgili azımsanmayacak bilgiler aktarmıştır.¹⁰⁷

3.3. Siyaset, İdare ve İdarecilere Yoğunlaşmış Eserler

Abbâsî Halifesi er-Radî (halifelik yılları: 934-940/316-322) döneminde Bağdat hastanesinin yöneticiliğini yapmış bir doktor olan Sâbit b. Sinân es-Sabiî (365/975-6), *el-Müfred fî ahhâri Şâm ve Mısır* adlı eserinde Şam ve Mısır'da 365/975 veya 976 yılına kadar meydana gelen siyasi olayları yazmıştır. Sözü geçen müellifin yakını olan ve inşa divanının yöneticiliğini yapmış Hilâl b. el-Muhassin es-Sabiî *Zeylû'l-müfred fî ahhâri Şâm ve Mısır* adlı bir eser kaleme almıştır. O, bu eserinde Sâbit b. Sinân es-Sabiî'nin bitirdiği tarihten başlayarak 467/1075 yılına kadar olan siyasi olayları kaleme almıştır. Abbâsî döneminde Dimaşk'ın ileri gelen ailelerinden birine mensup olan ve aynı zamanda inşa ve harâc divanlarının yöneticiliğini yapmış olan Ebû Ya'lâ İbnü'l-Kalânîsî Hamza b. Esed b. Alî ed-Dimaşkî (555/1160), *Târîhu Dimaşk* adlı eserinde 360/971'den başlayıp 555/1160 yılına kadar meydana gelmiş genelde siyasi olayları ele almıştır.¹⁰⁸

Kudüs tarihçisi Ebü'l-Yümn Mücîrüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Abdurrahmân el-Uleymî el-Makdisî el-Hanbelî (928/1522), 900/1495 yılında yazmış olduğu eserinde Kudüs'ün tarihiyle ilgili birçok hususu bir araya getirmiştir. Ayrıca eserine dört mezhep kadıları ve önemli bazı âlimlerin biyografileri ile Memlükler devletinin Sultanı el-Eşref Seyfüddîn Kayıtbay döneminde (saltanat yılları: 873-901/1468-1496) Şam'da meydana gelen olayların anlatımını da eklemiştir.¹⁰⁹

¹⁰⁶ et-Tabîb Ebû Hafs Ömer b. el-Hızır İlalmış et-Türkî, *Kitâbu Târîhi Düneysir*, thk. İbrâhîm Sâlih, (Dimaşk: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1992, s. 209; es-Sehâvî, el-İ'lân, s. 264.

¹⁰⁷ İbn Şeddâd, *A'lâk*, s. 34-36.

¹⁰⁸ İbnü'l-Kalânîsî Ebû Ya'lâ Hamza b. Esed b. Alî el-Amîd ed-Dimaşkî et-Temimî, *Târîhu Dimaşk*, thk. Süheyl ez-Zekkâr, (Dimaşk: Dâru Hassân, 1983), s. 202.

¹⁰⁹ Ebü'l-Yümn Mücîrüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Abdurrahmân el-Uleymî el-Makdisî el-Hanbelî, el-Ünsü'l-celîl bi-târîhi'l-Kuds ve'l-halîl, thk. Adnân Yunus Abdülmecîd Nebâte, (Amman: Mektebetü Dendîs, 1999), c. 1, s. 23, c. 2, s. 383.

Ceyyâş b. Necâh el-Habeşi, *el-Müfid fî ahhâri Zebîd*,¹¹⁰ Abdurrahmân b. Alî İbnü'd-Dayba (876/1471-2) *Buğyetü'l-müstefid fî ahhâri Medîneti Zebîd* ve onun zeyli *el-Fazlû'l-mezîd alâ buğyeti'l-müstefid fî ahhâri Medîneti Zebîd eserlerini* kaleme almışlardır. İbnü'd-Dayba, eserinin giriş kısmında kuruluşundan kendi dönemi olan IX./IV. asra kadar Zebîd'te meydana gelen siyasi olayları ve oranın yöneticilerinin isimlerini zikrettiğini belirtmiştir.¹¹¹

Mekke tarihçisi Necmüddîn Ömer b. Fehd b. Muhammed (885/1480) *İthâf-ü'l-verâ bi-ahhâri Ümmi'l-kurâ* adlı hacimli eserinde Hz. Peygamber'in doğumundan başlayarak kendi dönemine kadar Mekke'nin genelde siyasi tarihini kronolojik olarak ele almıştır.¹¹²

3.4. Fazilet ve Hususiyetlere Yoğunlaşmış Eserler

İbnü'l-Cevzî, *Fezâilü'l-Kuds* adlı eserinde, 25 bölümde Kudüs'ü diğer şehirlerden üstün kılan 25 fazileti kaydetmiştir. Başta ayet, hadis olmak üzere tefsir ve siyer eserlerinden istifade eden müellif, Tevrat'tan da istifade etmiştir. Onun eserinin içeriğini şu konular meydana getirir: Kudüs'ün toprağı; Beytül-Makdis'in yapılışı ve o esnada meydana gelen harikulada hadiseler; onu ziyaret etmek, onda namaz kılmak, orada iyiliklerin ve sevapların artması, orada ikamet etmek; onun üzerine inşa edildiği tepe, onun kendilerine yolculuk yapılacak üç mescitten birisi olması, orada bulunan bazı önemli mekânlar, ona yönelik yapılan saldırılar, Hz. Musa'nın oraya yönelik gazvesi, Hz. Yuşa'nın orayı fethi, Hz. Peygamber'in oraya yönelerek namaz kılması ve oraya yürütülmesi (İsrâ hadisesi); Hz. Ömer'in orayı fethi; orayı ziyaret etmiş, orada yaşamış ve vefat etmiş önemli kişiler; meleklerin orayı ziyareti, haşrin oradan başlayacağı, inşaatı bitiren Hz. Süleyman'ın üzerine çıktığı kaya ve o kayanın her iki yanında namaz kılmak.¹¹³

İbn Hazm'ın *Fezâilü'l-Endelüs ve ehlihâ* eserini yazma gerekçesi, bir âlimin Endülüs ve Endülüslü fakih, sultan, âlim ve kadıların faziletlerini içeren telif eserlerin olmadığı yönündeki görüşü ve bu husustaki sorusudur. O, bu yargıyı çürütmek ve soruya cevap vermek adına bu eserini kaleme almıştır.¹¹⁴

Ebü İshâk Burhânüddîn İbrâhim b. Alî İbnü'z-Zahîra (891/1486), *el-Fezâilü'l-bâhira fî mehâsini Mısır ve'l-Kâhire* adlı eserinin girişinde, ilim mahfillerinde Şam'ın mı Mısır'ın mı üstün olduğuna dair bir tartışmanın sürgit devam ettiğini belirtir. Mısır'da hiçbir peygamberin defnedilmemiş, Şam'ın ise peygamberler

¹¹⁰ es-Sehâvî, el-İ'lân, s. 265.

¹¹¹ Abdurrahmân b. Alî İbnü'd-Dayba, *el-Fazlû'l-mezîd alâ buğyeti'l-müstefid fî ahhâri Medîneti Zebîd*, thk. Yûsuf Şülhüd, (Beyrut: Dârü'l-Avde, 1983), s. 29; Kâtip Çelebi, *Keşf*, c. 1, s. 310-311.

¹¹² Necmüddîn Ömer b. Fehd b. Muhammed, *İthâf-ü'l-verâ bi-ahhâri Ümmi'l-kurâ*, thk. Fehîm Muhammed Şaltût, (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1983), c. 4, s. 750; es-Sehâvî, el-İ'lân, s. 282.

¹¹³ İbnü'l-Cevzî, *Fezâil*, s. 67.

¹¹⁴ İbn Hazm, *Fezâil*, s. 4.

diyarı olmasını gerekçe göstererek uhrevi fazilet bakımından Şam ile Mısır'ın karşılaştıramayacağını öne süren İbnü'z-Zahîra, üstünlük karşılaştırmasının ilahi hasletler bağlamında olması gerektiğini kaydeder. Bunda ise o, Mısır'ı Şam'dan üstün tutmuştur. O, eserinde Mısır'ın ilk dönemlerini, önemli kral ve sultanlarını, harikuladelik ve güzelliklerini, Mısır'ı ve ahalisini başka bölgelerden ayıran özellikleri, özellikle de Kahire'nin güzelliklerini ele almıştır.¹¹⁵

SONUÇ

Klasik dönemde Müslüman siyasetçiler ve farklı farklı dallarda yetkin olan İslam bilginleri şehir ve bölgelere büyük önem vermişlerdir. Bunun neticesi olarak bir şehire ait yoğunlaşılacak alan ve hususlar farklı da olsa birçok şehir tarihi eseri telif edilmiştir.

Eserlerin telif sadedinde dinî, ekonomik, idari, vatan hamiyeti, vatanperverlik, başka şehir ve bölgelere duyulan merak ve ilgi gibi sebepler ileri sürülebilir.

Şehri tarihi eserlerine bakıldığında bazıları sadece bir şehri ele aldığı gibi bazıları ise birkaç şehri içeren bölgeleri ele almıştır.

Şehir tarihi eserlerin bazı ortak noktaları bulunsa da yoğunlaştıkları alanlar farklılık arz etmektedir. Bu eserlerin bazıları şehir veya bölgedeki doğal, dinî, tarihî mekânlara, bazıları orada yaşamış önemli insanların hayatına, bir kısmı oranın fethedilişine, siyaset, idare ve idarecilerine diğer bazıları ise faziletlerine ve hususiyetlerine yoğunlaşmışlardır. Telif edilen eserlerin yazılış tarihlerine bakıldığında evvela fazilet konusuna yoğunlaşmış eserlerin telif edildiği saptanmıştır. Doğal, dinî ve tarihî mekânlara; siyaset, idare ve fetihlere; şehirlerde yaşamış önemli kişilere yoğunlaşmış eserler ise bundan hemen sonra telif edilmeye başlanmıştır, denilebilir. Bununla beraber yoğunlaşılacak alan bir tane de olsa hemen hemen her şehir tarihi eserinde diğer hususlara dair de -az veya çok- malumata rastlanılabilir. Yoğunlaşılacak bir alan olsa da hemen hemen her şehir tarihi eserinde diğer alanlara dair de malumata rastlanılabilir. Bunun yanısıra şehirlerin baş bir özelliğine, şehire ait bir yapı, olay ve olguya ait müstakil tarih eserleri de telif edilmiştir.

Genellikle şehir tarihi eserlerinin hemen başında o şehir veya bölgeye dair eser yazmış müellifler ve eserleri belirtilmiştir. Bunun yanında şehir tarihi müellifleri, uyguladıkları yöntem, izledikleri metod ve illkeleri ile ilgili de hem başlarda hem de yeri geldikçe açıklamalarda bulunmuştur. Yine eserlerin başlarında o şehrin kuruluşuna veya fethine, isminin etimolojik tahliline, fiziki ve topografik yapısına, önemine, fazilet ve hususiyetleri gibi özelliklerine de az veya çok değinilmiştir.

¹¹⁵ İbnü'z-Zahîra, el-Fezâil, s. 1-2.

Hasen el-Basrî'nin *Fezâilü Mekke* adlı eseri şehir tarihçiliği alanındaki ilk eser olarak kabul edilmektedir. Bu yüzden şehir tarihçiliği evvela dinî saiklerle ortaya çıkmıştır denilebilir. İlk tarihçilerin muhaddis olması dolayısıyla ilk şehir tarihi eserlerinde hadis ilminin yöntem ve tekniklerinin uygulandığı görülmektedir. Zamanla tarihçilerin hadis yöntemlerini terk edip kendilerine ait yöntemler bulmaları şehir tarihi eserlerinde de tarih ilmine ait bu yeni yöntemlerin uygulanmasını sağlamıştır. Abbasilerde yapılan tercüme faaliyetleri ile coğrafyanın öneminin ve coğrafi malumatın artmasının etkisi ile birçok şehir tarihçisinin aynı zamanda coğrafya âlimi olduğu görülmektedir. Bu ise o dönemlerde telif edilen şehir tarihi eserlerinde hem tarih hem de coğrafya ilimlerine ait önemli bilgilerin yer almasını sağlamıştır.

Şehri tarihi eserlerinin en önemli kaynakları müelliflerinin kendi gözlemleri, tesbit, tecrübe ve tanıklıklarıdır. Bunun dışında sözkonusu şehir ve bölgeler hakkında bilgi veren resim, minyatür ve mimari planlar, mezarlık ve kabirler, kitabeler, sikkeler, edebî eserler; biyografi, seyahatname, tabakât ve terâcim eserleri gibi yazılı ve görsel kaynaklar; destan, hikâye, ninni, masal, şiir ve şarkılar gibi her türlü sözlü kaynaktan istifade edilmiştir.

KAYNAKÇA

- Barca, İbrahim. *es-Semhûdî ve Medine Tarihi*, İstanbul: Siyer Yayınları, 2016; İslam Şehir ve Bölge Tarihi ile Coğrafya Eserlerinde Coğrafi Bölümlendirmeler ve Yerleşim Birim Adları: Şanlıurfa Örneği", Şanlıurfa Büyükşehir Belediyesi Kültür ve Sosyal İşler Müdürlüğü Yayınları, 1. *Uluslararası İslam Tarihi ve Medeniyetinde Şanlıurfa Sempozyumu Tebliğleri*, Ankara: 2016; Şehir ve Bölge Konulu Klasik İslam Eserleri", *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Siirt: S. 4 (1) 2017; Rasûlüllâh'ın Medine'sine Dair Klasik Tarih Eserleri" *Siyer Araştırmaları Dergisi*, İstanbul, S. 1, 2017.
- el-Belâzürî, Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir. *Fütûhu'l-büldân*, thk. Abdullâh Enîs et-Tabbâ, Beyrut: Mektebetü'l-Me'ârif, 1987.
- el-Berzencî, es-Seyyîd Ca'fer b. İsmâîl. *Nüzhetü'n-nâzirîn fî mescidi Seyyîdi'l-evvelîn ve'l-âhirîn*, Kahire, el-Mektebetü'l-Cedîde, 1964.
- el-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmi'u's-sahîhü'l-muhtasar*, thk. Mustafâ Dîb el-Buğâ, 6 cilt, Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1987.
- Brockelmann, Carl. *Târîhu'l-edebî'l-Arabî*, trc. Abdülhalîm en-Neccâr, 5. baskı, Kahire: Dârü'rü'l-Me'ârif, trz..
- ed-Dımaşkî, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed Ebû Tâlib el-Ensârî. *Nuhbetü'd-dehr fî acâibi'l-ber ve'l-bahr*, Petesburg: Matbaatü'l-Akâdemiyâtî'l-İmparatoriyye, 1865.
- Ebû'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muhammed İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, thk. Rızâ Teceddüd b. Alî, Tahran: 1971.
- Ebû't-Tayyîb Takıyyüddîn Muhammed b. Ahmed el-Fâsî el-Mekkî, *Şifâü'l-ğarâm bi-ahbâri'l-beledi'l-harâm*, c. 2, 1. baskı, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421.

- el-Ezdî, Ebû Zekeriyâ Yezîd b. Muhammed. *Târîhu'l-Mevsıl*, thk. Alî Habîbe, 2 cilt, Kahire: Lecne-tü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1967.
- el-Ezrakî, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Abdillâh el-Ğassânî el-Mekkî, *Ahbâru Mekke ve mâ câe fihâ mine'l-âsar*, thk. Rüşdî es-Sâlih Mülhis, Beyrut: Dârü'l-Endelüs, 1389.
- el-Fârâbî, Ebû Nasr, *Kitâbü's-Siyâseti'l-medeniyye*, thk. Fevzî Mihterî Neccâr, Beyrut: Tab'e-tü'l-Katulikiyye, 1964.
- el-Fârikî, Ahmed b. Yûsuf b. Alî İbnu'l-Ezrak. *Târîhu'l-Fârikî*, thk. Bedevî Abdüllatîf İvaz, Kahire: el-Hey'etü'l-Âmme li-şüûni'l-Metabi'i'l-Emîriyye, 1909.
- el-Fârisî, Ebû Mu'iniddîn Nâsır Hüsrev. *Sefernâme*, trc. Yahyâ el-Haşşâb, Kahire: el-Hey'e-tü'l-Amme el-Misriyye li'l-Kitâb, 1993.
- el-Ğazzî, Kâmil b. Hüseyin Mustafa Pâli el-Halebî el-Ğazzî. *Nehrü'z-zeheb fî târihi Haleb*, Halep: Dârü'l-Kalem, 1419; *Nehrü'z-zeheb fî tarîhi'l-Haleb*, 3 cilt, Halep: Matbaatü'l-Maruniyye, trz..
- el-Hâkim en-Nisâbü'rî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh. *el-Müstedrek ale's-Sahihayn*, 4 cilt, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1427.
- el-Hamevî, Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh. *Mu'cemü'l-büldân*, 5 cilt, Beyrut: Dâru Sâdır, 1977.
- el-Harrânî, Ebû Alî Muhammed b. Sa'îd el-Kuşeyrî. *Târîhu Rakka ve men nezelehâ min ashâbi Rasûlillah ve't-tâbi'in ve'l-fukahâ ve'l-mühaddisîn*, thk. İbrâhim Sâlih, 1. Baskı, Beyrut: Dârü'l-Beşâir, 1998.
- el-Hemedânî, İbn Fakîh. *Muhtasarü Kitâbi'l-Büldân*, Hollanda/Leiden: Matbaatü Beril, 1302.
- el-Heytemî, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Alî b. Hacer. *Tuhfetü'z-züvvâr ilâ kabri'n-Nebiy-yi'l-muhtâr*, thk. es-Seyyîd Ebû Âmme, Tantâ: Dârü's-Sahâbe li't-Türâs, 1992.
- el-Himyerî, Muhammed b. Abdilmün'im. *er-Ravzü'l-mi'târ fî haberi'l-aktâr*, thk. İhsân Abbâs, Beyrut: Müessesetü Nâsır, 1980.
- Hamûdî, Salâh. "Arâz ve A'mâlû'l-Medîne", *Mevsû'atü Mekkete'l-mükerreme ve'l-Medîneti'l-mü-nevvere*, 1. baskı, Londra: Müessesetü'l-Furkân li't-Türâsi'l-İslâmî Esnâ'e'n-Neşr, 2007.
- İbn Bessâm, Ebû'l-Hasen Alî eş-Şenterinî, *ez-Zâhire fî mehâsini ehli'l-Cezîre*. thk. İhsân Abbâs, 4 cilt, Beyrut: Dârü's-Sekâfe, 1997.
- İbn Hurdâzbih, Ebû'l-Kâsım Ubeydullâh/Abdullâh b. Abdillâh el-Bağdâdî el-Fârisî. *el-Mesâlik ve'l-memâlik*, Hollanda/Leiden: Matbaatü Beril, 1889.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-Arab*, 1. baskı, 15 cilt, Beyrut: Dâru Sâdır, trz.
- İbn Ruste, Ebû Alî Ahmed b. Ömer. *el-A'lâku'n-nefise*, Hollanda/Leiden: Matbaatü Beril, 1892.
- İbn Şeddâd, İzzüddîn Muhammed b. Alî b. İbrâhim. *A'lâku'l-hatîre fî zikri ümerâi's-Şâm ve'l-el-Cezîre*, thk. Yahyâ Zekeriyâ Abbâre, Dimaşk: İhyâü't-Türâsi'l-Arabî, 1988.
- İbn Tayfûr, Ebû'l-Fazl Ahmed b. Ebî Tâhir el-Kâtib. *Târîhu'l-Bağdâd*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, Mısır: Mektebü Neşri's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 1949.
- İbn Zebâle Ebû'l-Hasen Muhammed b. el-Hasen el-Mahzûmî el-Medenî, *Ahbâru'l-Medîne*, Salâh Abdülazîz ez-Zeyn es-Selâme, Medine: Merkezü'l-Bühûs ve'd-Dirâsâti'l-Medîneti'l-Mü-nevvere, 2000.
- İbnü'l-Adîm, Kemâlüddîn Ömer b. Ahmed b. Ebî Cerrâde. *Zübdetü'l-haleb fî târihi Haleb*, thk. Süheyl ez-Zekkâr, Dimaşk: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1997.

- İbnü'l-Cevzî, Abdurrahmân Ebü'l-Ferec. Fezâilü'l-Kuds, thk. Cebrâil Süleymân Cebûr, Beyrut: Dârü'l-Âfâkî'l-Cedîde, 1980; Müsîrû'l-azmî's-sâkin ilâ eşrefi'l-emâkin, thk. Marzûk Alî İbrâhim, Beyrut: Dârü'r-Râye, 1995; Menâkıbu Bağdâd, Bağdâd: Matbaatü Dâri's-Selâm, 1342.
- İbnü'l-İmâd, Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed. *Şezerâtü'z-zeheb fî ahhâri men zeheb*, thk. Mahmûd Arnâvût, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986.
- İbnü'l-Havrânî, Osman b. Ahmed es-Süveydî ed-Dimaşkî, el-İşârât ilâ emâkini'z-ziyârât, thk. Bessâm Abdülvehhâb el-Câbî, 1. baskı, Dimaşk: Mektebetü'l-Ğazâlî, 1981.
- İbnü'l-Kalânîsî, Ebû Ya'lâ Hamza b. Esed b. Alî el-Amid ed-Dimaşkî et-Temimî. *Târîhu Dimaşk*, thk. Süheyl ez-Zekkâr, Dimaşk: Dâru Hassân, 1983.
- İbnü'l-Verdî, Sirâcüddîn Ebû Hafs Ömer b. el-Müzaffer. *Harîdetü'l-acâib ve ferîdetü'l-ğarâib*, thk. Enver Mahmud Zenâtî, Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 2008.
- İbnü'l-Âkûlî, Ebü'l-Mekârim Ğiyâsüddîn Muhammed b. Sadrüddîn eş-Şafî. *Urfü't-tib fî ahhâri Mekke ve'l-Medîne*, thk. Muhammed Zeynühum Muhammed Azeb, Kahire: Mektebetü'l-Medbûlâ, 1989.
- İbnü's-Şihne es-Sağîr, Ebü'l-Fazl Muhammed. *ed-Dürrü'l-müntehab fî târihi memleketi'l-Haleb*, Dimaşk: Dârü'l-Kitâbî'l-Arabî, 1984.
- İbnü'z-Zahîra, Ebû İshâk Burhânüddîn İbrâhim b. Alî. *el-Fezâilü'l-bâhira fî mehâsini Mısır ve'l-Kâhire*, thk. Mustafa es-Sakkâ, Kâmil el-Mühendis, Kahire, Matbaatü Dâri'l-Kütüb, 1969.
- Kâtip Çelebi, Mustafa. *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, Beyrut: Dârü'l-İhyâ'it-Türâsi'l-Arabî, trz..
- Küçükaşçı, Mustafa Sabri. "Şehir", *DİA*, Ankara, 2013.
- el-Makdisî, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Beşşârî. *Ahsenü't-tekâsim fî ma'rifeti'l-ekâlim*, Beyrut: Dâru Sâdir, trz..
- el-Makrizî, Ebü'l-Muhammed (Ebü'l-Abbâs) Takıyyüddîn Ahmed b. Alî b. Abdulkâdir Muhammed. *el-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr bi-zikri'l-hitat ve'l-âsâr*, thk. Muhammed Zeynühum Muhammed Azeb ve Mediha eş-Şerkâvî, Kahire: Mektebetü Medbûlâ, 1997.
- el-Merâğî, Zeynüddîn Ebû Muhammed Ebû Bekir b. el-Hüseyn b. Ömer. *Tahkîku'n-nusra bi-telhisi me'âlimi dâri'l-hicre*, 1. Baskı, thk. Abdullâh b. Abdurrahîm b. Useylân, Riyad: Fehresetü Mektebeti'l-Melik Fehd el-Vataniyye Esnâe'n-Neşr, 2002.
- el-Mercânî, eş-Şeyh Ebû Muhammed Affüddîn Abdullâh b. Abdülmelik. *Behcetü'n-nüfûs ve'l-esrâr fî târihi dâri hicreti'n-Nebiyyi'l-muhtâr*, thk. Muhammed Abdülvehhâb Fazl, Kahire: Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2002.
- el-Mes'ûdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Hüseyin b. Alî. *et-Tenbîh ve'l-İşrâf*, Hollanda/Leiden: Matbaatü Beril, 1893.
- el-Muhammedî, Yûsuf b. Metar, Sü'ûd b. Abdülmuhyî, *Uhud*, Medine: Dârü'l-Müctema', 1992.
- el-Mühellebî, el-Hasen b. Ahmed. *el-Mesâlik ve'l-memâlik*, thk. Teysîr Halef, Dimaşk: 2005.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî. *Sahîhu Müslim*, thk. Muhammed Fûâd Abdülbâkî, Beyrut: Dâru İhyâ'it- Türâsi'l-Arabî, 1953.
- Nûr, Yâser Ahmed. *Min mesâdiri'l-Medîneti'l-mefkûde Kitâbi nesebi'l-ensâr li-Abdillâh b. Muhammed el-Kaddâh*, Medine: Fehresetü Mektebeti'l-Melik Fehd el-Vataniyye Esnâe'n-Neşr, 1435.

- es-Safedî, Ebû's-Safâ Salâhüddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh. el-Vâfî bi'l-vefeyât, thk. Ahmed Arnâvût, Beyrut: Dâru lhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2000.
- es-Sehâvî, Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. eş-Şeyh Zeynüddîn Abdurrahmân b. Muhammed el-Kâhîrî eş-Şafiî. *el-İ'lân bi't-tevbîh limen zemme et-târîh*, thk. Franz Rüzensal, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, trz.; *et-Tuhfetü'l-latîfe fî târîhi'l-Medîneti's-şerîfe*, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- es-Semhûdî, Nûrüddîn Alî b. Abdillâh b. Ahmed el-Hasenî eş-Şafiî. *Vefâü'l-vefâ bi-ahbâri dâri'l-Mustafâ*, thk. Hâlid Abdülğani Mahfûz, 2 cilt, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006; *Vefâü'l-vefâ bi-ahbâri dâri'l-Mustafâ*, thk. Kâsım es-Sâmerrâî, Cidde: Müessesetü'l-Furkân li't-Türâsi'l-İslâmî, 2011.
- Sezgin, Fuad. *Târîhu't-türâsi'l-Arabî*, trc. Mahmûd Fehmî Hicâzî, Riyad: İdâretü's-Sekâfe ve'n-Neşr bi-Câmi'ati'l-İmâm Muhammed b. Sü'ûd el-İslâmiyye, 1991.
- Sibtü İbn'l-Acmî, Ahmed b. İbrâhim b. Muhammed. *Künûzü'z-zeheb fî târîhi Haleb*, Halep: Dârü'l-Kalem, 1417.
- eş-Şâri'i, Müvaffakuddîn Ebû Muhammed b. Abdirrahmân. *Mürşidü'z-züvvâr ilâ kubûri'l-ebrâr*, Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye el-Lübnâniyye, 1415.
- et-Tahrânî, Şeyh Ağa Büzürg. *ez-Zer'â ilâ tesânifi's-Şi'â*, Beyrut: Dârü'l-Edvâ, 1983.
- el-Vâkıdî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkıd el-Eslemî, *Fütûhu's-Şâm*, 1. baskı, 2 cilt, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- el-Ya'kûbî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Ca'fer el-Kâtîbü'l-Abbâsî. *el-Büldân*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422.
- ez-Zehebî, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1988.

SİYER KİTAPLARI

Ömer SABUNCU

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/omersabuncu@harran.edu.tr

Giriş

İslâm'dan önce Araplarda gündelik hayatta yazı yaygın değildi. Hz. Peygamber'in yazıya önem vermesi, Kur'an'ın yazıya geçirilmesi Araplar arasında yazının kısa zamanda gelişmesine ve yayılmasına katkı sağladı. Ayrıca Hz. Peygamber'in hayatı hakkındaki bilgilerin muhafazası düşüncesi erken dönemde yazı kültürünü geliştirdi. İslâm tarih yazıcılığı da bu süreçte gelişti.

Hadis, siyer-megâzî, tarih, tabakat, ensab ve coğrafya gibi çeşitli alanlarda birçok eser yazılmasıyla zamanla önemli ilmî bir literatür oluşmaya başladı. Bu ilmî literatürün temelini Hz. Peygamber'in hayatını ve yaşadığı dönemi konu alan siyer oluşturmaktadır. Önceleri hadis ve siyerle ilgili rivayetler aynı kişiler tarafından derlenirken, II. (IX.) yüzyılda siyer alanıyla ilgili rivayetlerin hadis rivayetlerinden ayrıldığı ve siyerle ilgilenen bazı âlimlerin ortaya çıktığı görülmektedir.

Siyer, İslâm tarih yazıcılığının hem ilk kaynağını hem ilk örneğini oluşturmaları bakımından önemlidir. Siyer eserleri, Hz. Peygamber'in hayatını ve şahsiyetini, tebliğ faaliyetlerini, döneme dair sosyal, siyasî, askerî ve kültürel olayları bir araya getiren kitaplar olarak tanımlanmışlardır. Bu eserler, Hz. Peygamber dönemi olaylarını rivayet kültürü çerçevesinde aktarmayı ve dönemin toplumsal yapısı hakkında bir portreye ulaşmayı sağlamaktadır.

Çalışmamızda siyer-megâzî kavramları sözlük ve ıstılah olarak verilmek suretiyle bu eserlerin mahiyeti hakkında bir ön bilgi oluşturulmaya çalışılacaktır. Siyerin kaynakları siyer yazıcılığının dönemleri hakkında bilgi verilerek; siyer hakkında kaleme alınmış eserler, müelliflerinin ölüm tarihleri göz önünde bulundurularak tarihî bir dizin içinde ele alınacaktır. Eser-Müellif ilişkisi bağlamında siyer-megâzî literatürünün temel taşlarını oluşturan eserler zikredilecek ve

bu eserlerden bazılarının ele aldıkları olaylar ve bu olayları aktarım konusunda izlenilen metot; konu bakımından benzerlikler ve farklılıklar ele alınmaya çalışılacaktır.

I. Siyer İlmi ve Kaynakları

A. Siyer ve Megâzî Kavramları

Siyer kelimesi (س-ي-ر) kökünden gelen “sîre” kelimesinin çoğuludur ve sözlükte adet, tutum, yol, davranış, yaşantı gibi anlamlara gelmekle birlikte¹ “kişinin ahlakı, hayat hikâyesi” anlamlarına da gelir. Öz olarak İslâm âleminde Hz. Peygamber’in hal tercümesi için kullanılan bir terimdir.² Siyerin anlamı hakkında daha kapsamlı tanımlamalar da yapılarak “Hz. Peygamber’in hayatı, onun hayatını konu edinen bilim dalı ve bu dalda yazılan eserler” için terim olarak kullanılmıştır.³ Siyer, Kâfiyecî’nin tarih ilmi için yaptığı tanımdan yola çıkarak; “Hz. Peygamber’in (s.a.s) doğumundan vefatına kadar hayatını ve heyetini; Kur’an, İslâmî rivayet ve bakiyyeleri esas alarak tayîn ve tevkît bakımından ele alan bir ilimdir.”⁴ şeklinde de ifade edilmiştir.

Megâzî kelimesi ise gazve yapılan yer anlamında ismi mekân olarak kullanılabilir ancak kelime mastar olarak kullanılmıştır. Megâzî savaş konuları manasında kullanılmaktadır. “el-mağzat”, “el-mağza” kelimesinin çoğuludur. Savaş yapılan yerler, savaş, harp hikayeleri veya destanları gibi anlamlara gelmektedir. Terim olarak ise Hz. Peygamber’in savaşlarını konu edinen ilim olarak tanımlanabilir.⁵ Bu iki kavram siyer literatürünün temel iki ögesi olarak kullanılmıştır. Siyer ve megâzî arasında ilişkiyi İsmail Hakkı İzmirli şöyle açıklamaktadır: “Siyer, ensâb-ı şerife’den başlar, Mekke, Medine olaylarını ihtiva eder. Megâzî ise Hz. Peygamberin büyük gazvelerinden bahseder. Mekke olaylarını ihtiva etmez. Siyer daha umumî, megâzî ise daha hususîdir.”⁶ şeklinde açıklanmıştır. Siyer ile megâzî arasında umum-husus ilişkisi vardır. Siyer, Hz. Peygamber’in (s.a.s.) bütün hayatıyla ilgilenmesi bakımında umumî; megâzî ise Hz. Peygamber’in (s.a.s.), askerî faaliyetleri ile ilgilenmesi bakımından daha hususîdir. Bu iki kelimenin

¹ Siyer kelimesi ve kullanım şekli hususunda bkz. Ebü’l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem el-İfrîkî el-Mısrî İbn Manzûr, Lisânü’l-‘Arab, 3. Bs (Beyrut: Dâru İhyâü’t-türâs el-Arabî, 1419/1999), 6: 454-455; Ebü’t-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya’kûb b. Muhammed Fîrûzâbâdî, Kâmûsü’l-Muhît Tercümesi, ed. Mustafa Koç, trc. Mütercim Âsım Efendi, 1. Bs (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 2: 2041.

² Adnan Demircan, Siyer (İstanbul: Beyan Yayınları, 2016), 15.

³ Mustafa Fayda, “Siyer ve Megâzî”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37: 319.

⁴ Kasım Şulul, Siyer Usûlü, 1. Bs (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 22.

⁵ İbn Manzûr, Lisânü’l-‘Arab, 10: 67; Şaban Öz, İlk Siyer Kaynakları ve Müellifleri (İstanbul: İslâm Tarih, Sanat ve Kültürünü Araştırma Vakfı, 2008), 11.

⁶ Öz, İlk Siyer Kaynakları ve Müellifleri, 11.

anlam alanı bu iki kelimeye nispet edilen kitapların muhtevaları hakkında genel bilgiler vermektedir.

Bu iki kavramın açıklanmasının akabinde kaynak isimleri ve muhtevaları zikredilmeden önce özelde Siyer ve Megâzî kültürünün genelde ise tüm İslâmî ilimlerin kaynağını oluşturan Kur'ân-ı Kerîm ve Hadis ile siyerin diğer bazı kaynakları hakkında bilgi verilmesi uygun olacaktır.

B. Siyerin Kaynakları

1. Kur'ân-ı Kerîm

Yüce Allah'ın insanlara hidayet rehberi olarak gönderdiği peygamberler seçkin insanlardır. Hz. Adem'den son Peygamber Hz. Muhammed'e (s.a.s.) kadar devam eden risalet zincirinin halkalarını oluşturan bu şahıslar hem dönemlerinde hem sonraki dönemlerde hayatları incelenen ve anlatılan kişiler olmuşlardır. Bu sebeple özellikle son peygamber olan Hz. Muhammed'in hayatı da hem Müslümanlarca hem batılılar tarafından incelenmiş ve araştırılmıştır. Bu araştırmalarda siyerin ilk kaynağı olarak Kur'ân-ı Kerîm referans alınmaktadır.⁷ Vahiy-peygamber ilişkisi göz önüne alındığında, Kur'ân-ı Kerîm Hz. Peygamber döneminin canlı kanıtıdır. Siyerin her bakımdan sarîh-katî kaynağı Kur'ân-ı Kerîm'dir. Bu nedenle Kur'ân-ı Kerîm ve Kur'ân-ı Kerîm'e dair ilimlerin tamamı siyerin ilgilendiği alanlar hususunda siyere kaynaklık etmektedir. Hz. Peygamber'in yaklaşık 23 yıl süren nübüvvetini konu alan Kur'ân-ı Kerîm, hem Hz. Peygamber'in özelliklerine hem toplumunun sosyo-kültürel özelliklerine ışık tutmaktadır. Hz. Peygamber'in davet yolunda yaptığı mücadeleler, savaşlar ve antlaşmalar; Mekke ve Medine halkının ona ve davetine karşı tavır ve tutumları, diğer taraftan ashabın faziletleri, onların İslâm'a hizmetleri Kur'ân-ı Kerîm diliyle zikredilmiştir. Bu bilgiler tarih şuuru kazandırırken siyer ve megâzî'ye kaynaklık etmektedirler.⁸

Örneklendirmek gerektiğinde siyer konularından en önemlileri arasında bulunan 'Hicret' olayı Bakara sûresi 218, Âl-i İmrân sûresi 195, Nisâ sûresi 89/ 97-100 ve Enfâl sûresi 72-74. âyetlerinde konuyla ilgili Hz. Peygamber döneminde gerçekleştirilen hicret hakkında ayrıntılı bilgi bulunmasa da bu âyetlerde Allah, hicret olayına verdiği önemi göstermiş ve Müslümanları bu olay çerçevesinde nasıl mükafatlandıracağını zikretmiştir. Üstelik buradaki âyetler, Hicret'in Hz. Peygamber ve ilk Müslümanlarla sınırlı tarihsel bir hadise değil, evrensel bir hareket olduğuna açıkça işaret eder.⁹ Hicret olayında olduğu gibi, siyer olayları benzer şe-

⁷ Âdem Apak, "Siyer Çalışmalarında Kur'an'ın Kaynak Olarak Kullanılmasının Önemi Üzerine Mülâhazalar", Türkiye'de Tüm Yönleri ile Siyer Çalışmaları (Türkiye'de Tüm Yönleri ile Siyer Çalışmaları Sempozyumu, İstanbul: Meridyen Destek Derneği, 2016), 1: 73.

⁸ Apak, "Siyer Çalışmalarında Kur'an'ın Kaynak Olarak Kullanılmasının Önemi Üzerine Mülâhazalar", 1: 75.

⁹ Apak, "Siyer Çalışmalarında Kur'an'ın Kaynak Olarak Kullanılmasının Önemi Üzerine Mülâhazalar", 1: 79.

kilde Kur'an ayetlerinde zikredilmiştir. Hz. Peygamber döneminde, Müslümanlar ile Mekke müşrikleri arasında meydana gelen ikinci büyük savaş olan Uhud ile ilgili olarak Âl-i İmrân sûresi 121-168 âyetleri, üçüncü büyük savaş olan Hendek Savaşı ile ilgili olarak da Ahzâb sûresi 9-27 âyetler, apaçık bir fetih olarak nitelenen Hudeybiye Barış Antlaşması konusunda Fetih sûresi (10-26 âyetler), "Gazvetü'l-Usre" olarak isimlendirilen Tebük Seferi için de Tevbe sûresi'nin ilgili âyetleri (Tevbe sûresinin 38-39/81, 83/90-93/102/117-118) siyer konuları hakkında Kur'an-ı Kerîm'in ilk kaynak oluşunu birer örnektir. Bu örnekler çoğaltılabilir. Ancak muhteva konunun sınırlarını aştığı için biz burada bu örnekleri vermekle yetineceğiz.

Görüldüğü gibi ilk kaynak Kur'an-ı Kerîm, vahyin temeli olması, Hz. Peygamber döneminin önemli olaylarına ışık tutması, dönemin sosyo-kültürel hadiselerini açıklaması, evrenselliği bağlamında güncelliği daima korumuş olması ve bu güncelliğin diğer nesiller için birer öğüt niteliğinde olması gibi özellikler bakımından çok kıymetlidir.

2. Hadis

Hadis, siyer-megâzînin ikinci temel kaynağıdır. Hicretin ilk asırlarından günümüze gelen hadîs yazmaları hem bâkiyye hem muhteva olarak siyerin vesikalarıdır.¹⁰ Siyer-megâzî literatürünün ilk aşamasına bakıldığında ilk olarak bu çalışmaları muhaddis kimliği ile öne çıkmış kişilerin yaptığı görülmektedir.

İlk Müslümanlar, hayatın her yönünü ihtiva eden konulara dair tarih malzemelerini toplamaya çalıştılar. Rivayetleri ve onlara dayanan olayları mutlaka görgü şahitlerine dayandırmak istediler. Böylece görgü şahidine dayanan rivayet kuşaktan kuşağa aktarılmış oldu. Müslümanlar Hz. Peygamber devrinden itibaren tarihe önem verdiler. Özellikle Hz. Peygamber'in hayatının Müslüman toplum tarafından bilinme zorunluluğu, bu ilmin gelişmesini sağladı. İslâm ilimlerinin tedvin, tasnif ve tertip olayının başlaması, sorunların kitap ve sünnet ışığında ortaya konulmaya çalışılması, dinî-tarihî vesikalar üzerinden tarafsız bilgi aktarımı aslında hadislerin toplanması faaliyetiydi. Hadislerin toplanması tarihe kaynaklık eden malzemenin de toplanması demektir. Hadis alimlerinin rivayetleri, metin ve senet yönünden tespit etmeye, râvilerin durumunu açıklamaya önem vermesi, İslâm tarih verilerinin dolayısıyla siyer-megâzî kitaplarının muhtevasının sağlam temele dayanmasını sağlamıştır.¹¹ Bu bağlamda Ehl-i Sünnet İslâm ilim tarihinde telif edilmiş her hadis külliyyatı aynı zamanda bir siyer-megâzî örneği olarak kabul edilmelidir.¹² Ancak unutulmaması gereken bir husus vardır ki, hadis ve siyer müstakil iki ayrı ilim olarak her ne kadar benzerlik arz etse de

¹⁰ Şulul, Siyer Usûlü, 145.

¹¹ Sabri Hizmetli, İslam Tarihi -İlk Dönem-, 4. Bs (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001), 51.

¹² Şulul, Siyer Usûlü, 145.

haberi nakletmede farklı bir metodolojiyi kullanmaları bakımından birbirinden ayrılmaktadır. Benzerlik ortak kaynaklar ve rivayet konusundadır. Hadis'in aksine Siyer'de tarihsel bir metot olarak bütünlük ilkesi ve olayları sebep sonuç ilkesi dahilinde ele almak temel kriterdir.¹³

3. Vesikalar

"Herhangi bir anlatının tarih olabilmesi için kaidelerinin olması gerekir. Tarihin temelleri ise vesikalardır. Vesikalar, dönem şahıs, hadise veya toplum tarih yazımında kullanılabilecek müellefat, müdevvenat, mektuplar, resmî veya gayr-i resmî evraklar siyasî idarenin emirleri, uluslararası yazışmalar gibi her türlü envanter, gerçek olmak kaydı ile vesika hükmündedir."¹⁴ Vesikalar tarih boyunca her zaman önemli olmuştur. Yazılmış oldukları döneme kaynaklık etmesi bakımından resmî ve özel vesikalar, toplum hakkında bilgi vermesi bakımından önemlidir. Toplumun kültür-eğitim düzeyi vesikalarının nicelik olarak fazla olması ile doğrudan ilgilidir.

Hz. Peygamber döneminde eğitime önem verilmesi, Kur'an'ın okumayı ve yazmayı emretmesi ve vahyin yazılması gibi hususlar bu dönemde yazılı metinlerin oluşmasında önemli etkenler arasında zikredilmiştir. Öyle ki, Hz. Peygamber döneminde, resmî ve özel mektuplar, anlaşma metinleri, nüfus kayıtları, maaş defterleri, tayinler, emirnameler, tapular, borç senetleri, vergi ve zekât kayıtları, vasiyetnameler, fetvalar ve ilmî kayıtlar vesikaları oluşturmaktaydı.¹⁵

4. Şiir

İslâmî dönemdeki iktisadî, içtimaî, siyasî, kültürel ve hatta dinî birçok olayın kökenlerini câhiliye döneminde aramak gerekir. Çünkü vahyin muhatabı bizzat Câhiliye Arapları'dır. Bu nedenle İslâm öncesi Arap tarihini bilmek siyer ilmi açısından son derece önemlidir. Resûlullah'ın ashâbı olan, savaflara iştirak eden, fetihlerde aktif rol oynayan, idarî, dinî, siyasî vb. görevleri ifa eden şahıslar câhiliye döneminin insanlarıdır. Bu şahısların İslâm öncesi yaşamlarını, dünya telakkilerini, inançlarını bilmek, İslâm döneminde açıklanması zor olan birçok hususa ışık tutmaktadır. Tarihî vesikalar olarak nitelendirilen şiir, bir Arap için çok şey ifade etmektedir. Araplar özellikle birbirlerine üstünlük kurmada Arapçayı ve Arap şiirini kullanırlardı. Ayrıca şiir sadece bireysel duygu aktarımı değil kabilenin adına konuşmak, onu temsil etmek demektir. Maddî ve manevî dünyayı kapsayan her olgu şiirin konusu olabilmekteydi. Câhiliye döneminin haber nakil aracı konumunda olan şiir, Arapların ilim ve bilgi hayatlarının devamını sağlıyordu.

¹³ Öz, İlk Siyer Kaynakları ve Müellifleri, 27.

¹⁴ Öz, İlk Siyer Kaynakları ve Müellifleri, 32.

¹⁵ Bkz. Öz, İlk Siyer Kaynakları ve Müellifleri, 32-37.

Bu kaynaklarının yanı sıra sözlü kaynaklar olarak nitelendirilen, menşei belli olan veya olmayan fakat ağızdan ağza söylenerek gelen tarihî şiirler, hikayeler, efsaneler destanlar, menkıbeler vb. kaynaklarda mevcuttur.

Siyer ve megâzî kaynakları hakkında verilen bu genel bilgilerden sonra siyer-megâzî literatürünün aşamaları ve bu literatürü oluşturan temel kaynaklar hakkında bilgi vermek çalışmanın ana konusunu teşkil etmektedir. Bu nedenle çalışma, risaleler ve cem dönemi, müstakil siyer ve megâzî kitapları, nakil ve şerh dönemi ve modern dönem çalışmaları olarak beş başlık altında incelenmeye çalışılacaktır.

II. Siyer Yazıcılığının Dönemleri

Siyer yazıcılığı dönemleri araştırmacılar tarafından farklı şekilde tasnife tabi tutulmuştur. Genellikle başlangıç dönemiyle başlatılan siyer yazıcılığında bu dönem ile Hz. Peygamber'in hayatıyla ilgili haberlerin derlenmeye başladığı dönem kastedilmektedir. Bu dönemin önde gelen râvi ve müelliflerini şöyle sıralamak mümkündür: Benî İsrâil'e dair rivayetleriyle tanınan tâbiî Kâ'b el-Ahbâr (ö. 32/652-53 [?]), Yahudi âlimi iken daha sonra Müslüman olan meşhur sahâbî Abdullah b. Selâm (ö. 43/663-64) ve tarihsel olarak daha geç olan, ancak rivâyet içeriği olarak bu döneme dâhil olan Vehb b. Münebbih'tir (114/732).¹⁶ Diğer dönemleri şu şekilde sıralamak mümkündür.

A. Risaleler ve Cem dönemi

Risaleler dönemi, Hz. Peygamber'in hayatından farklı kesitleri konu alan veya belirli bir râviye ait rivayetlerin risalelerde ve sahifelerde toplanması dönemidir.¹⁷ Tâbiîn dönemi olarak kabul edilen bu dönemde özellikle siyer-megâzî hakkında eser telif ettiği iddia edilen şahıslar, muhaddis olarak hadis kitabı şeklinde eserleri ele almışlardır. Bu dönemin önde gelen şahısları, Urve b. ez-Zübeyr (ö. 94/713), Şurahbîl b. Sa'd (ö. 123/740), Âsım b. Ömer b. Katâde (ö. 120/737) ve Abdullah b. Ebî Bekr b. Hazm'dır (ö. 135/752). Ancak bu dönemin eserleri müstakil olarak bize ulaşmamıştır. Rivayetleri farklı kitaplarda mevcut olup, bu rivayetler çerçevesinde müellif-eser bağı kurulmaktadır. Cem dönemi ise, Risaleler döneminin akabinde bu risaleler ve sahifelerde farklı bölümlerde ve dağınık olarak bulunan siyer malzemelerinin bir araya getirildiği dönemdir. İbn Şihâb ez-Zührî (ö. 124/741), bu dönemin önde gelen ismidir. İbn Şihâb ez-Zührî, risaleleri ve sahifeleri bir araya toplamış ve kaynaklık ve metot açısından sonraki müellifleri etkilemiştir. Süheyl Zekkâr tarafından 1981 yılında müstakil olarak *el-Megâzî'n-nebeviyye* adıyla neşredilmiştir.

¹⁶ Demircan, Siyer, 21.

¹⁷ Öz, İlk Siyer Kaynakları ve Müellifleri, 115.

Risaleler ve Cem döneminde,

1. Urve b. ez-Zübeyr, Ebû Abdillâh Urve b. ez-Zübeyr b. el-Avvâm b. Huveylid el-Kureşî el-Esedî (ö. 94/713), *Kitabü'l-Megâzî*.
2. Şa'bî, Ebû Amr Âmir b. Şerâhîl b. Abd(illâh) el-Hemdânî eş-Şa'bî (ö. 104/722), *el-Megâzî, el-Fütuh*.
3. Eban b. Osman b. Affan el-Ümevî (ö. 105-723), *Kitabü'l-Megâzî*.
4. Şurahbîl b. Sa'îd b. Sa'd (ö. 123/740), *el-Megâzî*.¹⁸
5. Ebû Muhammed, Abdullah b. Ebî Bekr b. Hazm el-Medenî el-Ensârî (ö. 135/752), *el-Megâzî*.¹⁹

İbn Şihâb ez-Zührî, Ebû Bekr Muhammed b. Müslim b. Ubeydillâh (ö. 124/742), *el-Megâzî, es-Sîre*: İbn Şihab, başlangıç döneminden sonra ilim geleneğinin en önemli simalarında biri olmuştur. Medine tarih ekolünün kurucusu olarak kabul edilmiştir. Siyer ve tarih konusunda Urve'den yararlanmış, tarih anlayışını Vehb b. Münebbih (ö. 114/732) gibi kıssalara ağırlık verenlerin aksine imkân nispetinde sahih rivayetler üzerine kurmuştur. "Tarihle ilgili rivayetleri hadisçi gözüyle değerlendiren ve isnadların durumunu dikkate alan Zührî, olayları kolay takip edilebilir hale getirmek için, bir olayın farklı yönlerini anlatan rivayetlerin isnatlarını birleştirip ortak metin haline getirme anlayışının öncülerindendir."²⁰ İbn Şihâb, kendinden sonra gelen müelliflere kaynaklık teşkil etmiştir. Özellikle, İbn İshak (ö.151/768), Vâkıdî (ö.207/ 823), İbn Sa'd (ö.230/ 845), el-Belâzurî (ö. 279/ 892), et-Taberî (ö. 310/ 923) gibi İslam tarih yazıcılığı için beş değerli kaynak İbn Şihâb'dan iktibaslar yapmışlardır.²¹

Zührî'nin metodunu anlamak için eserinde zikrettiği bir olayı tahlil etmeyi uygun gördük. Buna göre, Zührî'nin eserinde Kurayza olayını ele aldık. Zührî, Kurayza Gazvesi'ni²² naklederken, Ahzap (Hendek savaşı) olayını ele almaktadır.

¹⁸ Megâzî hakkında kitap telif ettiği söylenirse de adı verilmez. Bununla beraber çağdaş araştırmacılar Tarâbîşî, ismini Megâzî eseri olan müellifler arasında zikretmektedir. Bkz. Öz, İlk Siyer Kaynakları ve Müellifleri, 139.

¹⁹ Zehebî onu, "Sâhibü'l-Megâzî" olarak tanımlamaktadır. İbn İshak ve Vâkıdî'nin rivayetlerine dayanarak müstakil bir eser telifinden ziyade, belirli konulara has risaleler telif ettiği düşünülmektedir. Öz, İlk Siyer Kaynakları ve Müellifleri, 153.

²⁰ Bkz. Halit Özkan, "Zührî", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44: 544-549.

²¹ Mustafa Zeki Terzi, "İslam Tarih Yazıcılığının Doğuşunda İbn Şihab-ez-Zührî'nin Yeri ve Önemi", Diyanet İlmi Dergi [Diyanet Dergisi] 21/2 (1985): 59.

²² Hz. Peygamber ve çağdaşı Yahudiler arasında gerçekleşen siyasî, ekonomik ve sosyal olaylar siyer olayları içinde önemli bir yer tutmuştur. Benî Kaynuka, Benî Nadir ve Benî Kurayza'nın Müslümanlarla olan ilişkileri ve bu ilişkiler neticesinde yaşadıkları olayları siyer müelliflerince kayıt altına alınmıştır. Özellikle ilk iki kabilenin sürülmesi ve Benî Kurayza hakkındaki hüküm tartışmalara sebep olmuştur. Siyer yazıcılığı bağlamında, biz özellikle farklı bir uygulama ile karşılaşan Benî Kurayza hakkındaki rivayetlerin ve bu rivayetleri dönemlerinin önemli müelliflerinin aktarma şekillerini ele almaya çalışacağız.

Abdurrezzak'ın rivayeti ile Hendek savaşını anlatmaya başlamaktadır. Hendek ile ilgili İbn Müseyyeb'in Ma'mer'in rivayetlerine yer vermektedir. Olayla ilgili rivayetler alt alta gelecek şekilde zikredilmiştir. Ancak yine de bir olay örgüsü mevcuttur. Zührî, Ahzap olayını anlattıktan sonra bu defa Ahzap olayında kullandığı İbn Müseyyeb rivayeti ile Kurayza olayını anlatmaya başlamaktadır. Kurayza olayı hakkında yeni bir rivayet senedine geçmeden olaya dair bilgileri sıralamakta ve olayın sonucunu zikretmektedir. Zührî, bir olay örgüsü içinde konuyla ilgili kendisine ulaşan tüm rivayetleri eserinde aynen zikretmektedir.²³

B. Müstakil Siyer ve Megâzî Eserleri

Başlangıç, risaleler ve cem dönemlerini geçiren siyer yazıcılığının bir sonraki aşaması tasnif/telif dönemidir. Bu dönem ile beraber yeni bir bakış açısı ve farklı bir metot geliştiren siyer yazıcılığı, ilk kapsamlı telif eserlerini bu dönemde vermiştir. İslâm ilim geleneğinde Siyer literatürü olarak bahsedilen eserlerin yazımı bu dönemle başlamıştır. Çünkü sonraki dönemde siyer literatürü, bu eserlerin üzerine inşa edilen nakil geleneğinin var olmasını sağlayacaktır. Siyer yazıcılığı/müstakil siyer eserlerinin oluşturulması/tasnif ve telif dönemi gibi farklı isimlerle adlandırılabilen bu dönemde, siyer malzemesi ile uğraşan müellifler, eldeki malzemeyi konularına göre tasnif ederek, kronolojik çerçevede ilk özgün eserleri vermişlerdir. Müstakil dönem öncesinden o döneme kadar gelmiş olan risale ve sahifeleri bir araya getiren bu müellifler yeni kaynakları da önceki kaynaklara dahil etmiş ve siyer literatürünün zenginleşmesini sağlamışlardır. Zengin malzeme doğal olarak içeriğin de zenginleşmesini sağlamıştır. Bu dönem siyer metodolojisinin iptidai yöntemlerine nihai şeklinin verildiği bir dönem olmuştur. Ayrıca bu dönem müellifleri arasında kıyasıya bir rekabet söz konusudur. Bu rekabet birbirlerinin ismini eserlerinde zikretmeme şeklinde tezahür etmiştir.

Müstakil Siyer Kitapları,

1. Ebû Muhammed Mûsâ b. Ukbe b. Ebî Ayyâş el-Kureşî el-Esedî el-Medenî (ö. 141/758), *Kitabü'l-Megâzî*.
2. Ebû'l-Mu'temir Süleyman b. Tarhân et-Teymî (ö. 143/761), *Kitabü'l-Megâzî*.
3. İbn İshak, Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Yesâr b. Hıyâr el-Muttalibî el-Kureşî el-Medenî, (ö. 151/768), *Kitabü'l-Mübtede' ve'l-Meb'as ve'l-Megâzî (Siretü İbn İshak)*.²⁴
4. Ebû Urve Ma'mer b. Râşid el-Basrî es-San'ânî (ö. 153/770), *Kitabü'l-Megâzî*.

²³ Ebû Bekr Muhammed b. Müslim b. Ubeydillâh İbn Şihâb ez-Zührî, el-Megâzî'n-Nebeviyye, thk. Süheyl Zekkâr (Dimaşk: Dârü'l-fikr, 1401/1981), 78-82.

²⁴ İbn İshak, siyer-megâzî'de dönemin üstadı olarak kabul edilmiştir. Günümüze İbn Hişam'ın es-Siretu'n-Nebeviyye adlı eseri vasıtası ile ulaşan İbn İshak'ın eseri en önemli siyer-megâzî metnidir.

5. Ebû Ma'sher Necîh b. Abdîrrahmân es-Sindî el-Medenî (ö. 170/787), *Kitabü'l-Megâzî*.
6. Ebû Muhammed Abdullâh b. Vehb b. Müslim el-Fihri el-Mısrî (ö. 197/812), *Kitabü'l-Megâzî*.
7. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkıd el-Vâkıdî el-Eslemî el-Medenî (ö. 207/823), *Kitabü'l-Megâzî*.

İslâm'ın Hıristiyan dünyasına karşı kazandığı ilk zaferleri, vakur fakat ateşli bir dille tasvir eden Vâkıdî, eseri zamanımıza kadar ulaşan birinci dönem tarihçilerinin en tanınmış bir müellifidir.²⁵ İslâm tarihi ve siyer yazıcılığı için önemli bir konumda bulunan Vâkıdî, merfû ve merfû olmayan birçok rivayeti nakletmiştir.²⁶ İslâm tarihçileri onu güvenilir sika bir kaynak olarak görürken, hadis tenkitçileri onu sika olarak kabul etmezler. Hadis tenkitçileri, senet ve metinleri birleştirmek suretiyle tek senet ve metin halinde rivayet aktarmasını eleştirmişlerdir.

Vâkıdî, Kurayza gazvesini anlatırken, konu hakkında birleşik senet usulünü kullanmakta ve olayı Kurayza gazvesinin senedini Hendek gazvesinde verdiği senede bağlayarak zikretmektedir. Ancak sadece bu senetle yetinmeyerek, metinde eksik olan hususlarda kendisinde farklı bir ravi zincirinden gelen bir rivayet var ise, bu rivayeti tam bir senet ile zikrederek konuyu detaylandırmaktadır. Kurayza olayını, yaklaşık yirmi beş sayfada anlatmakta ve bu olaya dair tüm rivayetleri detaylı olarak vermektedir.²⁷

8. Ebû Abdillâh (Ebû Ahmed) Muhammed b. Âiz b. Ahmed el-Kâtib el-Kureşî ed-Dımaşkî (ö. 233/847), *el-Megâzî ve es-Siyer*.
9. Yahya b. Saîd el-Emevî (ö. 249/863), *el-Megâzî*.

C. Nakil ve Şerh Dönemi

Nakil dönemi olarak bahsedilen dönem, İslâm tarih yazıcılığının en uzun dönemidir. Bu dönem, bir önceki dönemde telif edilen eserlerin, nakledilmesi dönemidir. Ancak bu dönemin müellifleri sadece üstatlarının eserlerini nakletmekle yetinmemişlerdir. Önceki dönemin rivayetleri ile yetinilmemiş kendi buldukları rivayetleri de metinlerine eklemişlerdir. İmkân dahilinde gerekli gördükleri yerlerde tenkit ve yorumlarını metne dahil etmişlerdir. Bu dönemin diğer bir özelliği ise, önceki eserler karşılaştırmalı olarak nakledilmiştir. Bu dönem eserlerin yaygınlaşmaya başladığı dönemdir. Bu dönemin müelliflerini, hiçbir surette esere müdahale etmeyen nakilciler olarak değerlendirmemek gerekir.

²⁵ Mehmed Şemseddin Günaltay, İslam Tarihinin Kaynakları -Tarih ve Müverrihler-, 1. Bs (İstanbul: Endülüs Yayınları, 1991), 26.

²⁶ Rıdvan Yarba, "Cerh ve Ta'dîl Âlimlerine Göre Vâkıdî (ö. 207/823)", Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 14/2 (2014): 150.

²⁷ Ebû 'Abdullâh Muhammed b. 'Ömer b. Vâkıd el-Eslemî el-Medenî Vâkıdî, Kitâbü'l-Megâzî, thk. Marsden Jones (Beyrut, 1409/1989), 2: 496-520.

1. Siyer ve Megâzî'ye Dair Eserler

Bu başlıktan kasıt, İslâm ilim geleneğinde siyer literatürünün nakil dönemi içinde geliştiği ve çeşitlendiği eserlerin zikredilmesidir. Bu dönem siyer literatürü için zengin bir malzemenin üretildiği dönemdir. Ayrıca bu dönemde özellikle bu siyer eserlerine şerhler yapılmıştır. Şerh geleneğinin ilim geleneğinde yaygınlaştığı dönemdir. Eserler bu minvalde telif edilmiştir.

1.1. İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî el-Meâfirî el-Basrî el-Mısrî (ö. 218/833), *es-Sîretü'n-Nebeviyye; şerhleri*:

- Vezîr el-Mağribî, Ebü'l-Kâsım el-Kâmil Zü'l-vizâreteyn el-Hüseyn b. Alî b. el-Hüseyn el-Vezîr el-Mağribî (ö. 418/1027), *es-Sîretü'n-Nebeviyye li'bni Hişâm bi şerhi'l-Vezîri'l-Mağribî* İbn Hişâm'ın eserinin yeni ve esaslı bir rivâyetini kaleme almıştır.
- Süheylî, Ebü'l-Kâsım Abdurrahmân b. Abdillâh b. Ahmed el-Has'amî es-Süheylî el-Mâlekî (ö.581/1185), *er-Ravzü'l-Ünüf fî şerhi's-Sîreti'n-Nebeviyye li İbn Hişâm*.
- Ebû Zer el-Huşenî (ö. 604/1207), *şerh es-Sîretü'n-Nebeviyye Rivâyetü İbn Hişâm*.
- Bedreddîn Aynî, Ebû Muhammed (Ebü's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî (ö. 855/1451), *Keşfü'l-Lisâm fî şerhi Sîreti İbn Hişâm*.

1.2. Ebû İshâk İbrâhîm b. İshâk el-Harbî (ö. 285/899), *Kitâbü'l- Megâzî*.

1.3. İbn Hibbân, Ebû Hâtım Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî (ö. 354/965), *es-Sîretü'n-nebeviyye ve aḥbârü'l-ḥulefâ*.

1.4. Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekerıyyâ b. Muhammed el-Kazvînî el-Hemedânî (ö. 395/1004), *Evcezü's-siyer li-hayri'l-beşer*.

1.5. İbn Hazm Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî (ö. 456/1064), *Cevâmi'u's-Sîre, Haccetü'l-Vedâ ve Hulâsa fî Usûli'l-İslâm ve Târîhihi* adlı eserleri.

1.6. İbn Abdilberr, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî (ö. 463/ 1071), *ed-Dürer fî ihtisari'l megâzî ve's-siyer*.

1.7. Vâhıdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nîsâbü'rî (ö. 468/1076), *Kitâbü'l-Megâzî (Tirâzü'l-Megâzî)*.

1.8. Kıvâmü's-sünne İsmâîl b. Muhammed et-Teymî (ö.535/1141), *Kitâbü'l-Meb'as ve'l-Megâzî*.

1.9. Kâdî İyâz (ö. 544/1149), *eş-Şifâ' bi Ta'rîfi Hukûki'l-Mustafâ*.

1.10. Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî (ö. 597/1201), *el-Vefâ bi Ahvâli'l-Mustafâ*.

1.11. Cemmâîlî, Ebû Muhammed Takıyyüddîn Abdülganî b. Abdilvâhid b. Alî el-Makdisî el-Cemmâîlî (ö. 600/1203), *Sîretü'n-Nebî ve Ashâbihi'l-Aşere ve ed-Dürretü'l-Mudî'e fi's-Sîreti'n-Nebeviyye adlı eserleri*.

1.12. Kelâî, Ebü'r-Rebî' Süleymân b. Mûsâ b. Sâlim el-Kelâî (ö. 634/1237), *el-İktifâ' fî Megâzî Resûlillâh ve's-Selâseti'l-Hulefâ'*

1.13. Kutbüddin el-Halebî diye tanınan Abdülkerîm b. Abdinnûr (ö. 735/1335), *ed- Dürretü'l-Mudî'e fi's-Sîreti'n-Nebeviyye*.

1.14. İbn Seyyidünnâs Ebü'l-Feth Fethuddîn Muhammed b. Muhammed (ö.734/1334), *'Uyûnü'l-eşer fî fûnüni'l-megâzî ve's-şemâ'il ve's-siyer*.

➤ Sibt İbnü'l-Acemî, Ebü'l-Vefâ Sıbtu İbni'l-Acemî Burhânüddîn İbrâhîm b. Muhammed b. Halîl et-Trâblusî el-Halebî (ö. 841/1438), *Nûrû'n-Nibrâs alâ Sîreti İbn Seyyidinnâs*.

➤ İbnü'l-Mibred, Ebü'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf b. Hasen b. Ahmed el-Makdisî (909/1503), *el-İktibâs li Halli Müşkili Sîreti İbn Seyyidinnâs*.

1.15. İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1351), *Zâdü'l-Meâd fî Heydi Hayri'l-İbâd*.

1.16. Moğultay b. Kılıç, Ebû Alâüddîn Moğultay b. Kılıç b. Abdillâh (ö. 762/1361), *el-İşâre ilâ sîreti'l-Muştafâ*.

1.17. İbn Cemâa, Ebû Ömer İzzüddîn Abdülazîz b. Muhammed b. İbrâhîm el-Kinânî el-Hamevî (ö. 767/1366), *el-Muhtasarü'l-Kebîr fî Sîreti'r-Resûl*.

1.18. İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbüddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkı eş-Şâfî (ö. 774/1373) *el-Fusûl fî Sîreti'r-Resûl*.

1.19. Kastallânî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr el-Kastallânî (ö. 923/ 1517), *Mevahibü'l-Ledünniyye*.

2. Siyerin Müstakil Olarak Yer Aldığı Eserler

İslâm tarih yazıcılığında, tarih kitapları önemli bir yekûn tutmaktadır. Aynı zamanda tabakat ve şehir tarihi kitapları da İslâm tarih yazıcılığının önemli türlerindendir. Bu kitapların siyer literatürü için önemine bakıldığında kitaplarda müstakil olarak Hz. Peygamber'in hayatı bir bölümde zikredilmektedir. Müellif, kendi dönemine kadar olan haberlerin tamamını kitabında kronolojik ve tenkit-yorum yöntemi ile ele almaktadır.

2.1. Hasan-ı Basrî, Ebû Saîd el-Hasen b. Yesâr el-Basr (ö. 110/728), *Risaletü fî fazl-i Mekke*.

2.2. İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Basrî (ö. 230/845), *Tabakatu'l-Kübra*.

2.3. Ezrakî, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Abdillâh b. Ahmed b. Muhammed el-Ezrakî (ö. 250/864[?]), *Ahbâru Mekke*.

2.4. İbn Şebbe, Ebû Zeyd Ömer b. Şebbe en-Nümeyrî el-Basrî (ö. 262/876), *Tarihu'l-Medinetü'l-Münevvere*.

2.5. Fâkihî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Abbâs el-Fâkihî (ö. 278/891-92 [?]), *Ahbâru Mekke*.

2.6. Belâzürî, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd el-Belâzürî (ö. 279/892), *Ensâbü'l-Eşraf*.

2.7. Ya'kûbî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'kûb İshak b. Ca 'fer el-Ya'kûbî (ö. 292/905), *Tarihu'l-Ya'kubî*.

2.8. Taberî, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd el-Belâzürî (ö. 310/923), *Tarihü'l-Ümem ve'l-Mülûk*.

2.9. Ebü'l-Hasen Alî b. el-Hüseyn el-Mes'ûdî (ö. 345/956), *Murucu'z-zeheb*.

2.10. İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî (ö. 630/1233), *el-Kâmil fi't-Târih*.

2.11. Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî (ö. 748/1348) *Târihü'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-Meşâhîr ve'l-A'lâm*.

2.12. Safedî, Ebü's-Safâ (Ebû Saîd) Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh es-Safedî (ö. 764/1363) *el-Vâfî bi'l-Vefeyât*.

2.13. İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî eş-Şâfiî (ö. 774/1373) *el-Bidâye ve'n-Nihâye*.

2.14. İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî (ö. 808/1406), *Kitabü'l-İber*.

3. Şemâil ve Delâilü'n-Nübüvve Eserleri

3.1. Şemâil

Sözlükte "huy, tabiat, seciye, ahlâk"²⁸ gibi mânalara gelen şemâil kelimesi muhtemelen III. (IX.) yüzyıldan itibaren başta hadis olmak üzere siyer, tarih ve tasavvufa dair eserlerde bir insan olarak Resûl-i Ekrem'in dış görünüşünü, özel hayatını ve ahlâkını ifade eden bir terim halinde kullanılmıştır.²⁹

²⁸ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 7: 203.

²⁹ M. Yaşar Kandemir, "Şemâil", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38: 497.

Belli başlı Şemâil kitaplarını şöyle sıralamak mümkündür:

3.1.1. et-Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd) (ö. 279/892), *eş-Şemâ'ilü'n-nebeviyye ve'l-ḥaşâ'ilü'l-Muṣṭafaviyye*.

3.1.2. el-Ferrâ el-Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed (ö. 516/1122), *el-Envâr fî şemâ'ili'n-nebiyyi'l-muhtâr (İrşâdü'l-envâr)*.

3.1.3. Kādî İyâz, Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî (ö. 544/1149), *eş-Şifâ*.

3.1.4. İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dimaşkî eş-Şâfiî (ö. 774/1373), *Şemâ'ilü'r-resûl*.

3.1.5. Ebû Zekerıyyâ İmâdüddîn Yahyâ b. Ebî Bekr el-Âmirî (ö. 893/1488), *Behcetü'l-meḥâfil ve buḡyetü'l-emâsil fî telḥîşî's-siyer ve'l-mu'cizât ve's-şemâ'il*.

3.1.6. Kastallânî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr el-Kastallânî (ö. 923/ 1517), *el-Mevâhibü'l-ledünniyye bi'l-minaḥî'l-Muḥamme-diyye*.

3.1.7. Ebü'l-Mecd Abdülhak b. Seyfeddin ed-Dihlevî (ö. 1052/1642), *Maṭ-la'u'l-envârî'l-behiyye fî'l-hilyeti'l-celiyyeti'n-nebeviyye*.

3.1.8. Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Fâsî el-Hureysî (ö.?), *Tuhfetü'l-ahyâr 'alâ şemâ'ili'l-muhtâr*.

3.1.9. Rumeli kazaskeri Dede Mehmed Efendi (Ö. 1147/ 1734), *el-Vesîle-tü'l-uzmâ fî şemâ'ili'l-Muṣṭafâ ḥayrû'l-verâ*.

3.1.10. Molla Halil Siirdî (ö. 1843), *Maḥşûlü'l-mevâhibi'l-eḥadiyye fî'l-ḥaşâ'îş ve's-şemâ'ili'l-Aḥmediyye*.

3.1.11. Kādî Ebü'l-Mehâsin Yûsuf b. İsmâîl b. Yûsuf eş-Şâfiî en-Nebhânî (1849-1932), *Vesâ'ilü'l-vuşûl ilâ Şemâ'ili'r-resûl*.

3.1.12. Vehbe ez-Zühaylî (ö 2015), *Şemâ'ilü'l-Muṣṭafâ*.

3.2. Delâilü'n-Nübüvve

“Bilinmeyen şeyin öğrenilmesini sağlayan bilgi, kılavuz” anlamındaki delîl kelimesinin çoğulu olan delâil³⁰ ile “Peygamberlik” anlamındaki nübüvvet kelimesinden oluşan delâilü'n-nübüvve, terim olarak “bir peygamberin bizzat gösterdiği veya peygamberliğine alâmet olmak üzere kendisi dışında meydana gelen tabiat üstü olayları konu edinen, peygamberin getirdiği ilkeleri ilmî tahlillere tâbi tutarak bunların ilâhî kaynaklı olduğunu, dolayısıyla o peygamberin de hak peygamber olduğunu ispatlamayı amaçlayan eserleri ifade eder. Peygamberlerin gerçekleştirdiği tabiat üstü olaylar, benzerlerini meydana getirme açısından

³⁰ Delil kelimesi için bkz. İbn Manzûr, Lisânü'l-Arab, 4: 394-395.

muhataplarını âciz bıraktıkları için mucize, nübüvveti kanıtladıkları için de delîl-delâil diye adlandırılır.”³¹

3.2.1. Ebû Nuaym el-İsfehânî, (ö. 430/1039), *Delailü'n-Nübüvve*.

3.2.2. Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Maverdî (ö. 450/1058), *Delailü'n-Nübüvve*.

3.2.3. Ebû Bekr el-Beyhakî (ö. 458/1066), *Delailü'n-Nübüvve*.

3.2.4. Ebü'l-Ferec el-Cevzî (ö. 597/1201), *Kitabu'l-Vefa fi Fedaili'l-Mustafa*.

3.2.5. Kadı Abdülcebbâr, *Tesbitu Delailü'n-Nübüvve*.

3.3. Hasâisü'n-Nebî

Allah'ın sadece Hz. Peygamber'e (s.a.s.) verdiği özellikleri konu edinen eserlere genel olarak verilen isimdir. Hasâis kelimesi, “bir şeye veya bir kimseye sadece onda bulunan bir özellikle üstünlük nispet etmek” anlamındaki hass (husûs) masdarından isim olan hâssıyyetin çoğulu olup “meziyetler ve üstün özellikler” demektir.³²

3.3.1. İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî, (ö. 597/1201), *ed-Dürrü's-Semîn fi Hasâisi'n-Nebiyyi'l-Emîn*.

3.3.2. Muhammed b. Yusuf b. el-Gırnâtî (ö. 663/1264), *Kitâbü'l-Hasâisi'n-Nebeviyye*.

3.3.3. Yusuf b. Musa el-Cüzâmî er-Rindî (ö. 761/1359), *Kitâbü's-Salâti'l-Mustaîd ve İyâdeti'l-Mustaîn fi Ba'zi Hasâisi Seyyidi'l-Mürselîn fi'l-Ehâdis'l-Erba'ni'l-Mervîyye alâ Ayâti mie'z-Zikri'l-Hakîm ve'n-Nûri'l-Mübîn*.

3.3.4. Muhammed b. Muhammed b. Abdillâh el-Hayzarî (ö. 792/1389), *Kitâbü'l-Lafzi'l-Mukarrim bi Hasâisi'n-Nebî Sallahu Aleyhi Vesellem*.

4. Telif ve Tercüme Siyerler

Siyer, Osmanlı döneminde ilmin konusu değil de daha çok edebiyatın konusu olmuştur. Siyer'e dair eserler, tercüme şeklinde lirik edebi unsurlar bakımından zengin olarak kaleme alınmıştır. Siyer eserleri telif-tercüme tarzında ortaya konulmuş ve bu eserlerde esas metne bağlı kalmaksızın müellifin kalemine ilham şeklinde gelen duygular samimiyetle anlatılmıştır. Eserler, manzum-mensur şeklinde kaleme alınmıştır. Bu eserlerden birçoğu günümüze gelmiştir.³³ Özellikle

³¹ Yusuf Şevki Yavuz, “Delâilü'n-Nübüvve”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9: 115.

³² İbn Manzûr, Lisânü'l-Arab, 4: 109-110; Erdinç Ahatlı, “Hasâisü'n-Nebî”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16: 277.

³³ Mustafa Uzun, “Siyer ve Megâzî -Türkçe Siyer Kitapları-”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37: 324.

telif eserler, Milli Kütüphane, Süleymaniye Kütüphanesi gibi yazma eserlerin saklandığı kütüphanelerde mevcuttur.

4.1. Telif Siyerler

4.1.1. Yazıcıoğlu Mehmet (ö. 855/1451) *Muhammediyye*.

4.1.2. Amasyalı Münîrî İbrâhim Çelebi (ö. 927/1520), *Siyer-i Nebî*.

4.1.3. Veysî (ö. 1037/ 1628), *Dürretü't-tâc fî sîreti sâhibi'l-mî'râc*. Siyer-i Veysî adıyla da bilinmektedir (I-II, Bulak 1245; İstanbul 1286).

4.1.4. Molla Velî (ö.?), *Manzum Siyer-i Nebî*.

4.1.5. Abdurrahman, *Siyerü'n-nebî*.

4.1.6. Abdullah Zâhidî (ö.?), *Manzum Siyer-i Nebî*.

4.1.7. Abdürrahim b. Hüseyin (ö.?), *Manzum Siyer-i Nebi*.

4.1.8. Karaçelebizade Abdülaziz Efendi (ö. 1068/1658), *el-Fevayihu'n-nebeviyye fî siyeri'l-Mustafaviyye*.

4.1.9. Abdülbaki Arif Efendi (ö. 1125/1713), *Siretü'n-nebi*.

4.1.10. Abdullah Atıf, *Siyerü'n-nebi*.

4.1.11. Eyüp Sabri Paşa (ö. 1308/1890), *Mahmudü's-siyer*.

4.2. Tercüme Siyerler

4.2.1. Darîr (ö. ?), *Tercüme-i Siyer-i Nebî*. 790'da (1388) Kahire'de tamamlanan bu manzum-mensur eser Türk edebiyatında en eski siyer kitabıdır. Eser, M. Faruk Gürtunca³⁴ ve Selman Yılmaz³⁵ tarafından farklı nüshalar esas alınmak suretiyle sadeleştirilerek yayımlanmıştır. Çalışma ile ilgili olarak yüksek lisans,³⁶ doktora tezleri³⁷ ve makale³⁸ hazırlanmıştır.

4.2.2. Lâmiî Çelebi (ö. 938/1532), *Tercüme-i Şevâhidü'n-nübüvve li-takviyeti yakîni ehli'l-fütüvve*, Abdurrahman-ı Câmî'nin 885'te (1480) Farsça telif ettiği Şevâhidü'n-nübüvve adlı siyerin çevirisidir.

³⁴ Erzurumlu Mustafa Darir Efendi, Kitab-ı Siyer-i Nebi, trc. Mehmet Faruk Gürtunca, 3 c. (İstanbul: Ülkü Yayınevi, 1963).

³⁵ Erzurumlu Mustafa Darir Efendi, Siyer-i Nebi, ed. Selman Yılmaz, 2 c. (İstanbul: Darulhadis Yayınları, 2004).

³⁶ Yıldray Kaplan, Erzurumlu Kadı Mustafa Darîr'in Kitâb-ı Siyer-i Nebî'si (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006).

³⁷ Mustafa Erkan, Sîretü'n-Nebî (Tercümetü'z-Zarir), İnceleme-Metin (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1986); Esra Egüz, Erzurumlu Mustafa Darîr'in Sîretü'n-nebî'sindeki Türkçe Manzumeler (İnceleme-Metin) (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013).

³⁸ Orhan Yavuz - Fatih Numan Küçükbali, "Erzurumlu Darîr'in Sîretü'n-Nebî Adlı Eserinden Eski Anadolu Türkçesinin Söz Varlığına Katkıları", Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, 38 (2017): 353-380.

4.2.3. Celâlzâde Mustafa Çelebi (ö. 975/1567), *Delâil-i Nübüvvet-i Muham-medî ve Şemâil-i Fütüvvet-i Ahmedî*. Molla Miskîn lakabıyla tanınan Muîn el-Miskîn'in Farsça siyerinin 959'da (1552) yapılan çevirisidir.

4.2.4. Ahîzâde Abdülhalim Efendi (Halîmî) (ö. 1013/1604), *Tercüme-i Şevâ-hidü'n-nübüvve, tercümesi yine Abdurrahman-ı Câmî'ye aittir*.

4.2.5. Altıparmak Mehmed Efendi (ö. 1033/1623), *Tercüme-i Meâricü'n-nü-büvve fî medârici'l-fütüvve*.

4.2.6. Bâkî (ö. 1600), *Meâlimü'l-yakîn fî sîreti seyyidi'l-mürselîn*.

4.2.7. Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi (ö. 1068/1658), *Tercüme-i Siyer-i Kâ-zerûnî*.

4.2.8. Aydınlı Eyyûb b. Halîl (ö.?), *Sîretü'n-nebî Tercümesi*. İbn Hişâm'ın es-Sî-retü'n-Nebeviyye'sinin çevirisi.

4.2.9. Veysîzâde Ahmed İznîkî (ö.?), *Tercüme-i Siyer-i Kâzerûnî* (Sahâyifü'l-i-ber ve letâyifü's-siyer).

5. Çağdaş Siyer Çalışmaları

Modern dönemde, Hz. Muhammed'in hayatı hem Müslüman yazarlar tarafın-dan hem de müsteşrikler tarafında kaleme alınmıştır. Her yazarın kendi dilinde yazdığı bu kitaplar yazarların düşünce ve inanç dünyasına göre şekillenmiştir. Kimi yazar, müsteşrik olmasının bir sonucu olarak Hz. Muhammed'i daha farklı ve art niyetli okurken kimi yazar ise inandığı dinin tebliğ edicisi olan kişiyi en iyi şekilde tanıtanın gayesini gütmüştür. Bu bağlamda yapılan tüm çalışmaları bu-rada sıralamanın tebliğ boyutunu aşacağı kanaatindeyiz. Hz. Peygamber ile ilgili hazırlanmış kitap çalışmalarının yanı sıra makale, tebliğ ve tezler için *Cumhuriyet Dönemi (1923-2014) İslâm Tarihi ve Medeniyeti Bibliyografyası*³⁹ adlı esere bakı-labilir. Burada çağdaş siyer kitaplarından bazılarını zikretmenin yeterli olduğunu düşünmekteyiz.

5.1. Âdem Apak, *Siyer-i Nebî*.⁴⁰

5.2. Adnan Demircan, *Siyer*.

5.3. Anne-Marie Delcambre, *Allah'ın Resûlü Hz. Muhammed*.⁴¹

5.4. Blachère, *Mahomet*.

5.5. Gaudefroy-Demombynes, *Mahomet*.

³⁹ Adnan Demircan, *Cumhuriyet Dönemi (1923-2014) İslâm Tarihi ve Medeniyeti Bibliyografyası* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2016), 28-196.

⁴⁰ Ülkemizde yayımlanan bazı telif siyer kitaplarının geniş bir listesi için bkz. Demircan, *Siyer*, 62-66.

⁴¹ Ülkemizde yayımlanan bazı çeviri siyer kitaplarının geniş bir listesi için bkz. Demircan, *Siyer*, 73-76.

- 5.6. İbrahim Sarıçam, *Hız. Muhammed ve Evrensel Mesajı*.
- 5.7. İzzet Derveze, *Kur'an'a Göre Hız. Muhammed'in Hayatı*.
- 5.8. Kasım Şulul, *Ana Hatlarıyla Siyer-i Nebi*.
- 5.9. Maxime Rodinson, *Muhammed*.
- 5.10. Muhammed Emin Yıldırım, *Siyer Atlası*.
- 5.11. Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*.
- 5.12. Mustafa Asım Köksal, *İslâm Tarihi*.
- 5.13. Sallabî, *Siyer-i Nebî*.
- 5.14. Şaban Öz, *Siyer Soruları*.
- 5.15. W. Montgomery Watt, *Hız. Muhammed Mekke'de-Hız. Muhammed Medine'de*.

Sonuç

Tarihî şahsiyetlerin hayatlarının kaleme alınması çok eski dönemlerden beri var olan bir gelenektir. Hız. Peygamber gibi bir şahsiyetin hayatı her zaman diliminde ilgi çekmekte, bu ilgi Kur'an'ın ve İslâm'ın ona verdiği değer ve önemle paralellik arz etmektedir. Hız. Peygamber hakkında pek çok eser telif edilmiştir. Siyer adı verilen bu eserler, İslâm tarih yazıcılığının hem ilk kaynağını hem ilk örneğini oluşturması bakımından büyük önem arz etmektedir. Siyer zamanla farklı teliflerle zengin bir literatüre kavuşmuştur. Bu eserler bize, Hız. Peygamber'in hayatı ve şahsiyeti hakkında bilgiler sunmanın yanı sıra o dönemin olaylarını rivayet kültürü çerçevesinde aktarmayı ve dönemin toplumsal yapısı hakkında bir portre sunmayı hedeflemektedir.

KAYNAKÇA

- Ahatlı, Erdinç. "Hasâisü'n-Nebî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16: 277-281. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Apak, Âdem. "Siyer Çalışmalarında Kur'an'ın Kaynak Olarak Kullanılmasının Önemi Üzerine Mülâhazalar". *Türkiye'de Tüm Yönleri ile Siyer Çalışmaları*. 1: 72-83. İstanbul: Meridyen Destek Derneği, 2016.
- Demircan, Adnan. *Cumhuriyet Dönemi (1923-2014) İslâm Tarihi ve Medeniyeti Bibliyografyası*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2016.
- Demircan, Adnan. *Siyer*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2016.
- Egüz, Esra. *Erzurumlu Mustafa Darîr'in Sîretü'n-nebî'sindeki Türkçe Manzumeler (İnceleme-Metin)*. Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013.
- Erkan, Mustafa. *Sîretü'n-Nebî (Tercümetü'z-Zarir), İnceleme-Metin*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1986.
- Erzurumlu Mustafa Darîr Efendi. *Kitab-ı Siyer-i Nebi*. Trc. Mehmet Faruk Görtünca. 3 Cilt. İstanbul: Ülkü Yayınevi, 1963.

- Erzurumlu Mustafa Darir Efendi. *Siyer-i Nebi*. Ed. Selman Yılmaz. 2 Cilt. İstanbul: Darulhadis Yayınları, 2004.
- Fayda, Mustafa. "Siyer ve Megâzî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37: 319-324. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed. *Kâmûsu'l-Muhît Tercümesi*. Ed. Mustafa Koç. Trc. Mütercim Âsım Efendi. 1. Bs, 6 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- Günaltay, Mehmed Şemseddin. *İslam Tarihinin Kaynakları -Tarih ve Müverrihler-*. 1. Bs. İstanbul: Endülüs Yayınları, 1991.
- Hizmetli, Sabri. *İslam Tarihi -İlk Dönem-*. 4. Bs. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem el-İfrikî el-Mısırî. *Lisânü'l-'Arab*. 3. Bs, 18 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâü't-türâs el-Arabî, 1419/1999.
- Kandemir, M. Yaşar. "Şemâil". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38: 497-500. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Kaplan, Yıldırım. *Erzurumlu Kadı Mustafa Darîr'in Kitâb-ı Siyer-i Nebî'si*. Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006.
- Öz, Şaban. *İlk Siyer Kaynakları ve Müellifleri*. İstanbul: İslâm Tarih, Sanat ve Kültürünü Araştırma Vakfı, 2008.
- Özkan, Halit. "Zührî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44: 544-549. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Şulul, Kasım. *Siyer Usûlü*. 1. Bs. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019.
- Terzi, Mustafa Zeki. "İslam Tarih Yazıcılığının Doğuşunda İbn Şihab-ez-Zührî'nin Yeri ve Önemi". *Diyanet İlmi Dergi [Diyanet Dergisi]* 21/2 (1985): 56-64.
- Uzun, Mustafa. "Siyer ve Megâzî -Türkçe Siyer Kitapları-". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37: 324-326. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Vâkıdî, Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. 'Omer b. Vâkıd el-Eslemî el-Medenî. *Kitâbü'l-Megâzî*. Thk. Marsden Jones. 3 Cilt. Beyrut, 1409/1989.
- Yarba, Rıdvan. "Cerh ve Ta'dîl Âlimlerine Göre Vâkıdî (ö. 207/823)". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/2 (2014): 143-168.
- Yavuz, Orhan - Küçkbalı, Fatih Numan. "Erzurumlu Darîr'in Sîretü'n-Nebî Adlı Eserinden Eski Anadolu Türkçesinin Söz Varlığına Katkılar". *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*. 38 (2017): 353-380.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Delâilü'n-Nübüvve". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9: 115-117. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Zührî, Ebû Bekr Muhammed b. Müslim b. Ubeydillâh İbn Şihâb ez-. *el-Megâzî'n-Nebeviyye*. Thk. Süheyl Zekkâr. Dimaşk: Dâru'l-fıkr, 1401/1981.

ENSÂB KİTAPLARI

Ömer ARAS

BAİBÜ İlahiyat Fakültesi/ omerarasibu.edu.tr

Giriş

Nesep, insanın doğası gereği oluşan ve insanlık tarihi kadar eski, köklü bir fenomendir. Bu onun doğal ortamda bir anne ve babadan dünyaya gelmesi gerçekliğinin bir sonucudur. Varoluşsal ve temel anlamı ile kaçınılmaz olarak inşa edilen ve bir anlamda kendini inşa eden bir gerçekliktir. İnsanın, salt bir insani ameliye olarak kendisi ile aynı kanı taşıyan/taşıdığına inandığı diğer insanlara ya da insan topluluğuna dair beslediği algı ve onlarla kurduğu dayanışma nesep/soy olgusunun temelini oluşturmaktadır. Nesep fikri dar anlamda aile ile başlar ve kültürel bir görecelilik çerçevesinde içinde yaşanılan toplumu kapsayacak ölçüye ulaşacak biçime varana kadar bir kapsam çeşitliliği arz edebilir. Yani bir aileye mensubiyet, bir kabileye mensubiyet, bir ırka mensubiyet gibi oldukça geniş çerçevede ele alınabilecek kavramlarla ilişkilidir.¹ İkinci olarak ise nesep çizgisinin hangi ebeveyn üzerinden ilerleyeceğine dair kabul, nesep fikri üzerinde temel belirleyici kıstaslardan biridir. Bu konuda insanlık tarihi boyunca üç sistem oluşmuştur. Bunlar baba, anne ve bu ikisinin bir karışımından oluşan sistemlerdir.² Bu sistemler kimin nesep silsilesine/seceresine dahil olacağı konusunda temel belirleyicidir. Çalışmamızda ele alacağımız “Ensâb Kitapları”nda izlenen yol baba üzerinden bir soy sistemidir. Yani Arap kültüründe soy baba, babanın babası, babanın babasının babası şeklinde kabilenin en uzak atasına kadar “baba” üzerinden sürdürülmektedir.

¹ Benzer ifadeler için bkz. Ladislav Holy, Antropolojinin Akrabalık Yaklaşımları, trc. Çağlar Enneli, (Ankara: Heretik Yayınları, 2016), 217.

² Holy, Antropoloji, 82.

Arap ve nesep ilişkisi

Nesep kelimesi sözlükte bir şeyi bir şeye bağlamak³, özellikle baba tarafına has olmak üzere akrabalıktaki yakınlık gibi anlamlara gelmektedir. Bir beldeye ya da bir sanat dalına mensubiyet için de kullanılsa da⁴ kabileye nisbet bu ikisinden daha önce kullanılır. Yani, nesep denilince ilk akla gelen kişinin kimin soyuna mensup olduğu, başka bir deyişle kimin “kanını” taşıdığıdır. Ensâb neseb kelimesinin çoğuludur. Çalışmamızda ikisi birbirinin yerine kullanılabilecektir. Nessâbe ise nesep konusunda bilgi sahibi/uzman olarak tanımlanmaktadır.⁵

Nesep olgusunu en temel anlamıyla “kişinin soyundan gelmiş olduğu kişileri bilmesi” olarak kabul edebiliriz. Bu ise atalara duyulan insani bir merak ya da onları yad etmenin ötesinde bir anlam taşımaktadır. Özellikle çöl şartlarında, kabileler halinde yaşayan ve sahip olduğu kısıtlı kaynakları korumak amacıyla bir arada bulunmak ve bunu devam ettirmek mecburiyetinde olan insan toplulukları için hayati bir önem taşımaktadır. Bu bir arada yaşama ve geniş bir ailenin üyeleri olma fikri ise aynı kandan gelmek, aynı babanın ya da annenin çocukları olmak inancı ile gerçekleştiriliyordu. Arap toplumu için birincisi geçerlidir ancak bazı araştırmacılar Arapların baba taraflı soy anlayışından önce anne üzerinden soy anlayışına sahip olduklarını daha sonra bu anlayışa evrildiğini düşünmektedirler. Bunu da kabile isimlerinin müennes fiiller ve zamirler almaları, ümmet/toplum kelimesinin anne kökünden türemesi gibi örneklerle dayandırmışlardır.⁶ Ancak bu iddia genel bir kabul görmemiş ve ileri sürülen deliller yeterli sayılmamış görünmektedir.⁷ Zira elimizdeki nesep şecereleri “baba” terimi üzerine şiddetli bir vurgu içermektedir. Ayrıca güney ve kuzey Arabistan yazıtlarında da baba soylu bir çizginin genel olarak izlendiğine şahit olmaktayız.⁸

³ Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris, “nsb”, Mu'cemü Mekâyisi'l-Luga, thk. Abdüsselam Muhammed Harun (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1399/1979), 5: 423.

⁴ Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzur, “nsb”, Lisanü'l-Arab, (Beyrut: Dâru Sadır, 1414), 1: 755.

⁵ Mütercim Asım Efendi, “nsb”, el-Okyanusu'l-Basit Fi Tercemeti'l-Kamusi'l-Muhit, nşr. Mustafa Koç-Eyyüp Tanrıverdi, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 1:679;

⁶ W. Robertson Smith, Kinship and Marriage in Early Arabia, (London : Adam and Charles Black, 1907), 31-32.

⁷ Corci b. Habib Zeydan, Ensâbü'l- Arab el-Kudema, (Kahire : Matbaatü'l-Hilal, 1906), 18.

⁸ D.B.Doe-A. Jamme, “New Sabaean Inscriptions from South Arabia”, Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland 1/2 (1968): 15; Muhammed Maraqtan, “el-Hadaratü'l-Kadime fi'l-Büldani'l-Arabiyye ve Mes'eletü Tekvini'l-Hüviyyeti Tarihiyyeti li-Ümmeti'l-Arab”, et-Ta'rihu'l-Arabi ve Tarihul Arab: Keyfe Kütibe ve Keyfe Yükteb: el-İcabatü'l-Mümkinne, (Beyrut: Merkezü'l-Arabi li'l-Ebhas ve Dirasati Siyasat, 2017), 164.

Nesep Arap için çölde bir kimlik gibidir. Onu başkalarından, başkalarını da ondan ayırır.⁹ Hayatını garanti altına alır ve ona koruma sağlar.¹⁰ Arap genellikle nesebiyle gurur duyar ve onunla rakip kabilelere karşı övünür. O, kıymetini geçmişinden tevarüs eder ve sergilediği davranışlarla kendi ile birlikte soyunu da yüceltir. Bu bakımdan nesep düşüncesinin dinamik bir yapı arz ettiğini, kanın/soyun değerliliği ile birlikte onu “Arap” nezdindeki davranışlarla daha da değerli kılma düşüncesini barındırdığını ifade edebiliriz.

Ferdi planda kişiyi esaret ve ölümden koruyan bir kalkan mesabesindeki nesep, yine bu bakımdan yakın veya uzak bağları bulunan kabilelerin ittifak yapması için de bir zemin oluşturabilir.¹¹ Bu açıdan her iki yönü de devletin olmadığı yerde soy/nesep bilgisi ve kültürü kişiye ve kabileye devletin sağladığı faydaları sağlayabilir.¹² Bu bakımdan çölde yaşayan Araplar yani bedeviler için şehirde yaşayanlara göre daha etkin bir nesep anlayışı olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü bedevilerde bu anlayış yazınsal değil, pratik ve caridir. Diğer bir deyişle teori-den ziyade yaşamsal bir özellik arz eder. Şehirlerde yaşayanlarda ise güvenlik ve istikrarın devlet eliyle sağlanması buna duyulan ilginin ve ihtiyacın azalmasına sebep olmuştur.¹³ Bununla birlikte şehirlerde yerleşen kabilelerin bir arada yaşama tecrübesini içselleştirebilmeleri ve *millet* oluşturabilmeleri için de devletleşme sonrası işe koşulan olgulardandır.¹⁴

Yukarıdaki bilgilerden hareketle nesep-kabile-Cahiliye üçlemesi arasındaki ilişkiyi rahatlıkla kurabiliriz. Devlet otoritesinin bulunmayışı kabileyi, kabile ise nesep anlayışını pratik hayatta canlı bir yapı olarak ayakta tutmuştur. Bu dönemde nesep bilgileri neredeyse tamamen şifahi olarak aktarılmışlardır. Kişi nesebini yani atalarını hafızasında tutarken onların kahramanlıklarını, cesaretini de bellemiş oluyor, onlarla övünüyor, dolayısıyla nesebin adeta ayrılmaz bir parçası olan “Eyyamül Arab” anlatıları da ortaya çıkmış oluyordu. Bunu yaparken şiire yoğun biçimde başvuruluyordu. Dolayısıyla tarih yazımı açısından eyyam-şiir-nesep şeklinde genellikle iç içe geçmiş bir tarih tarzının şifahi olarak Araplar arasında var olduğunu söyleyebiliriz.

Nesep, kabilelerin birbirleriyle sürekli bir mücadele halinde oldukları, ittifakların ve ayrılmaların gerçekleştiği ortamda kendi soyunu yücelterek onunla övünmekle birlikte rakibi soyundan dolayı aşağılayan bir anlayışı da

⁹ Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Alî el-Kalkaşendî, Nihâyetü'l-ereb fî ma'rifeti ensâbi (kabâ'ilü'l-'Arab, thk. İbrahim Ebyari, (Beyrut: Daru'l-Kitab, 1980), 6.

¹⁰ Adem Apak, Kabile, (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017), 33.

¹¹ Cevad Ali, el-Mufasssal fî tarihi'l-'Arab kable'l-İslâm, (Beyrut : Dârü'l-İlm li'l-Melayin, 1993), 1: 466; Apak, Kabile, 33.

¹² L. Henry Morgan, Eski Toplum, trc. Ünsal Oskay, (İstanbul: İnkılap Yayınevi, 2015), 171.

¹³ Cevad Ali, Mufasssal, I: 466.

¹⁴ Morgan, Eski Toplum, 203.

barındırıyordu. Ayrıca, kabile asabiyesinin ve “öteki” üretmenin; ona karşı koymanın da temel dinamiklerini üretebiliyordu. Bu fikrin İslâm’ın öngördüğü ümmet bilinci üzerinde olumsuz bir etkisinden söz edilebilir. Kan bağı ve aynı soydan gelenlerin dayanışması ve öncelenmesi yerine “inanamların kardeşliği” fikrinin yerleşmesi açısından nesep konusunda İslam yeni bir bakış açısı getirmiştir. Kur’an nesepsel ayrımları ve toplumdaki çeşitli gurupların varlığını insanların tanışmasına bir vesile olarak göstermekte (teâruf) ve üstünlüğün takva ile olduğunu vurgulamaktadır. (Hucurât 49/13). Ayetin verdiği mesajdan ve düzeltmeye çalıştığı zihni yapıdan nüzul ortamındaki nesep anlayışına dair bazı işaretler çıkarmak mümkündür. Nitekim bu ayetin sebebi nüzûluna dair rivâyetler de toplumda var olan nesep anlayışı, nesepsel üstünlük algısı, veya tersi, yani kişileri küçümseme algı ve alışkanlıklarının bulunduğuna işaret etmektedir.¹⁵ Bununla birlikte Râsulullah’ın akrabayı bilmeyi emretmesi, O’nun nesebinin ümmeti tarafından bilinme isteği, sahabîlerin nesebinin bilinerek onların tanınması ve bu şekilde onlara olan sevginin gösterilmesi, zekat dağıtımı konusunda bazı uygulamaların yapılabilmesi, mirasın uygun biçimde paylaştırılabilmesi, evlilikte bazı yasakların uygulanabilmesi, denklığın sağlanabilmesi, hilafete gelecek kişinin soyunun belirlenebilmesi gibi gereklilikler nesep ilminin gelişmesini sağlayan temel amiller arasındadır.¹⁶

Nesep kültürünün İslami dönemde Kuran’ın ve Râsulullah’ın ikazlarıyla belli bir dengeye çekildiğini görebiliyoruz. Örneğin Râsulullah nesep ile övünmenin ve bir kişiyi nesebinden dolayı kötülemenin Cahiliye adetlerinden olduğunu belirtmiştir.¹⁷ Burada yıldızlardan yağmur istemek ve ölünün arkasından ağıt yakmakla birlikte dört çeşit Cahiliye adetinin ikisinin nesep üzerine olması dikkate değerdir. Herhalde bu anlayışın sosyal kökenlerine ve yaygınlığına işaret etmektedir. Râsulullah aynı zamanda akrabalar arasında bağları kuvvetlendirecek ölçüde nesep öğrenmeyi de teşvik etmiştir.¹⁸ Bununla birlikte hadisler bağlamında

¹⁵ Ebü’l-Hasan Ali b. Ahmed b. Muhammed en-Nisaburi el-Vâhidi, *Esbâbu nüzûli’l-Kur’ân*, thk. Kemal Besyuni Zaglul, (Beyrut : Darü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1422,2001), 410-412; Nesep kelimesi aynı lafızla Kur’an’da iki yerde geçmektedir. Bunlar Furkan Suresi 54. ve Saffat Suresi 158. ayetlerdir. Bununla birlikte yaratılış itibarıyla üstünlük, bir kişinin kendi soyundan gelenlere bakışı, onları koruması, insanların farklı soylardan gelmesi, farklı milletlerden oluşması, akrabalık sevgisi, soysuzlukla damgalanmak, bir topluluk içerisinde ileri gelenler, peş peşe gelen iki neslin karakter bakımından birbirinden farklı oluşu, peygamberlerin aileleri, kabile, bir soydan gelen insanlara nimet verilmesi, atalara dikkat çekme, peygamberlerin kendi soylarından gelenlere duaları, Sûr’a üfürüldüğü zaman nesep bağlarının kopması, aynı soydan gelen iyiler ve kötüler, helak edilen nesiller, Allah ile cinler arasında nesep bağı iddia edenler gibi genel olarak nesep ile ilgili birçok doğrudan ve dolaylı içeriği olan ayetler bulunmaktadır.

¹⁶ Ebü Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zahiri İbn Hazm, *Cemheretu ensâbi’l-Arab*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun, (Kahire : Dârü’l-Ma’ârif, 1982), 1-6; Krş. Ahmet Önkol, “Araplarda Ensâb İlmi ve İslâm Tarihi Açısından Önemi”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3 (1990), 127-128.

¹⁷ Müslim, “Cenaiz”, 29.

¹⁸ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 14: 456.

konuya icmalı bir bakış, hem olumlu hem de olumsuz ve toplamda temkinli bir bakış açısının var olduğunu göstermektedir. Bu konuda Râsulullah'ın nesebi "bilinmesi faydasız, bilinmemesi ise zararsız olarak nitelendirmesi"¹⁹, "teâruf" düzeyinde bir bilmeyi sağlayacak nesep bilgisini onayladığı; ancak bununla sürekli meşgul olup ayrıcalıklı sınıflar oluşturmak, insanlar arasında fazilet sıralaması yapmak, hak ve sorumlulukları nesebe göre belirlemek, nesebi üzerinden kişileri kötülemek ve kötü dahi olsa kendi soyunu takip etme onu kayıtsız şartsız onaylama gibi yaklaşımların önüne geçtiği söylenebilir.²⁰

Ensâbın Bir İlim Olarak Teşekkülü

Cahiliye döneminde nesep, yazılmaktan ve entellektüel bir uğraş olmaktan ziyade dinamik ve cari bir kurum halindedir. Bununla birlikte bu dönemde Ensâb bilgilerinin kayıtlı olduğu kabile divanlarının olduğuna dair bazı işaretler de bulunmaktadır.²¹ Örneğin Hemdâni, Himyer nesebine dair bilgiler barındıran "Zübur" adı verilen bu kayıtlara ulaştığını ve kullandığını belirtmektedir.²² Ensâb bilgisinin genellikle şifahi olarak nakledildiğine dair genel bir kabul yaygındır. İslami dönemde ise bu, çeşitli aşamalardan geçerek önemli bir yazın türü haline gelmiştir.

Öncelikle belirtmemiz gereken nesep yazını kökleri Cahiliyenin uzak tarihlerine uzanan, Arapların atalarını yad etme, onların adlarını ezberleme ve dolayısıyla kendi kimliklerini inşa etme bilinçlerinin bir ürünüdür. Bu onların beğenilen yönlerini ortaya koyma, kahramanlıklarını serdetme, bu konuda kabileye ait kabile şairleri tarafından söylenmiş şiirleri söylemek şeklinde cereyan ediyordu. Dolayısıyla nesep, eyyâm, ahbar ve şiir ile iç içe geçmiş, birbirlerini destekleyen bir yazın kümesinin asıl ve merkezi ögesidir. Diğerleri nesebi yüceltmek adına hatırlanan şeyler kategorisinde görebiliriz. Nitekim bu alanda yazılmış ilk eserlerin başlıklarında bunu rahatlıkla fark edebiliyoruz.²³ Ayrıca birçok rivâyette

¹⁹ İbn Vehb, el-Câmi', 73.

²⁰ Benzer ifadeler için bk. Ünal Kılıç, "Ensabın Cahiliye Arapları ve Hz. Peygamber Nazarındaki Yeri ve Önemi", Siyer Araştırmaları Dergisi, 2, (Temmuz 2017), 50-53.

²¹ Nasîrüddin Esed, Mesadirü's-ş-şi'ri'l-cahili, (Kahire : Dârü'l-Maârif, 1962), 561; Fuad Sezgin, Tarihü't-türasi'l-Arabi : şî'r ile'l-havali sene 430 h: el-asrû'l-cahili, nakalehu ile'l-Arabiyye Mahmud Fehmi Hicazi, (Riyad : Câmiatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1983), 2: 53,54; Mustafa Fayda, "Ensâb", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 11: 245.

²² Ebû Muhammed Lisanü'l-Yemen Hasan b. Ahmed b. Ya'kub Hemdani, el-İktil min Ahbari'l-Yemen ve ensâbi Himyer:fî maarifu Hemdan ve ensâbiha ve uyuni ahbariha, thk. Muhibbuddin Hatib, (Kahire: Matbaatü's-selefiyye, 1368), 10: 111; Abdülaziz Duri, Evrâk fi't-tarih ve'l-hadâre: evrak fi ilmi't-tarih, (Beyrut : Merkezu Dirasati'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 2009), 141.

²³ Kitabu Cemhereti Veleidi Haris b. Ka'b ve Ahbarihim fi'l-cahiliyye, Kitabu Eşrafi Bekr ve Tağlib ve Fursanihim ve Eyyamihim ve Menakibihim ve Ahlafihim, Kitabu Measir ve'l-ensab ve'l-eyyam gibi birçok eser buna örnek gösterilebilir. Bkz. Ebü'l-Ferec Muhammed b. İshak İbnü'n-Nedim, el-Fihrist, thk. Rıza Teceddüd,(Tahran: y.y., 1971), 117, 118, 122.

nessâbe diye tavsif edilen kişilerin bu her üç alanda bilgi sahibi olduğuna dair kayıtlar bulabilmekteyiz.²⁴ Mesela İbn Nedim eserinde bu eserleri tek bir başlık altında toplamıştır.²⁵

Râsulullah'ın vefatından sonra nesep anlayışını kuvvetlendiren bazı gelişmeler yaşanmıştır. Bunlar Hz. Ebu Bekir döneminden başlamak üzere hilafetin Kureyş'e ait oluşu meselesi ve ridde hadiselerindeki kabile merkezli davranışlar ile başlatılabilir.²⁶ Yine Hz. Ömer döneminde kurulan divanların kabile sistemine göre tesis edilmesi ise bu konudaki en önemli teşvik edici amil gibi görünmektedir. Fakat bu nesep yazımının başlangıcı değildir. Toplumda var olan anlayışın sistematik bir şekilde kullanılmasıdır. Çünkü bu kayıtları yazacak nessabeler halihazırda "nessabe: nesep konusunda bilgin" kişilerdi. Nitekim sonraki Ensâb yazarları eserlerini teşkil ederken bu divan kayıtlarını da kullanmışlardır.²⁷ Ensâb eserlerinde zikredilen kişilerin sunulan özelliklerinin divan kayıtlarının sıralamada esas aldığı özelliklerle uyum içerisinde oluşu bu fikri desteklemektedir.

Hz. Ömer döneminde kurulan şehirler ve bu şehirlerdeki yerleşimin kabile sistemine göre yapılması, nesep konusunda ayrı bir bilinç uyandırıcı etki olarak görülebilir. Ayrıca şehirlerde bir arada yaşama tecrübesiyle karşı karşıya kalan kabileler hem dost hem de rakip kabilelerle var olan durumlarını nesepleriyle pekiştirme yoluna gitmişlerdir. Çöldeki nadir karşılaşmalar yerine bu *bir aradalık*, karışıklık fikrini beslemiş ve öteki konusunda kendi sınırlarını çizme, kendini ayırt etme düşüncesini kuvvetlendirmiştir. Ayrıca rakip kabilenin nesebini kötülemek için nesep öğrenmek ve bunu kullanmak da bu olguyu besleyen faktörler arasındadır. Örneğin nekaiz türü şiir bu ortamın edebi ve neseysel öğeler de taşıyan ürünlerinden biridir.²⁸

Nesebin sınır çizmekle birlikte yeni sosyal ve siyasi durumlara uyum sağlayacak biçimde bir esnekliğe de sahip olduğunu burada belirtmeliyiz. Yapılan hilfler, çok evlilik uygulamaları, ittifaklar, göçler ve siyasi ortam kabilelerin ve alt gurupların bir araya gelmelerini sağlamış; bu da neseplere yansımıştır. Nesep silsilelerindeki kimi eksiklikler, bir kabilenin nesebi hakkındaki farklı rivâyetler gibi muğlaklıklar, neseplerin karışması, uzak ataya direkt bağlanan nesepler gibi durumların kaynağında bu tür aktivitelerin katkısı olduğu söylenebilir.²⁹

²⁴ İbnü'n-Nedim, el-Fihrist, 102, 103, 107.

²⁵ İbnü'n-Nedim, el-Fihrist, 101.

²⁶ Fayda, "Ensab", 248.

²⁷ Duri, Evrak, 155.

²⁸ İsmail Durmuş, "Hiciv", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 17: 448.

²⁹ Ebü'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber b. Umeyr Ezdî Sümâlî Müberred, Nesebu Adnân ve Kahtân, haz. Hamed b. Falih Âli Sani, (Katar: Lecnetü't-Te'lif ve't-Terceme ve'n-Neşr, 1984), 19.

Şehirlerdeki toplanmanın diğer bir yönü ise yeni ırklardan insanlarla karşılaşılmasıdır. Dolayısıyla bu Araplarda Araplık üst kümesinde birleşen, Arap-Mevali düzeyinde bir ayrımı vurgulayan nesep bilincini beslemiştir. Ayrıca karşılaşılan toplumlarda kendilerine göre nesep bilincinin düşüklüğü, baba ve soy yerine bir bölgeye nisbet edilmenin yaygınlığı, Arap olmanın getirileri gibi sebeplerin Araplarda bu yönde bir yönelimi beslediğini söyleyebiliriz. Mevali kesiminde var olan Arap gibi görünme, nesep zinciri uydurarak kendini bir Arap kabilesine nisbet etme gibi durumlar da nesep eserlerinde Araplığa dair sınırların çizilme gayretini ortaya çıkarmıştır.³⁰

Ensâb ilminin gelişmesi konusunda önemli bir etken hilafet konusunda yapılan Kureyşlilik vurgusudur. Toplumda Kureyşli olmak önemli bir prestij haline gelmiş; kabileler neseplerindeki Kureyşe yakınlığı siyasi bakımdan bir kazanım olarak kullanmışlardır. Nitekim Câhız, bu konuda, kendilerini uydurma nesep-lerle Kureyşli gibi gösterenlerin olduğundan bahsetmektedir.³¹ Nitekim Ensâb eserlerinde kişinin soyunun devam etmesi kadar etmemesi de özellikle vurgulanmaktadır. Çünkü uydurma nesep-ler genellikle soyu devam etmeyen kişiler üzerinden yapılmaktadır. Kureyşe mensup olmak, bir Kureyşi ile akraba olmak, kişiyi bir Kureyşli annenin doğurmuş olması gibi özellikler nesep konusunda önemli görülen hususlardır. Bu konuda özellikle Hz. Peygamberin nesebi merkezi konumdadır. Hz. Peygamberin soyu olan Hâşimîlere mensubiyet nesep kültürünün yoğunlaştığı alanlardan biridir. Ayrıca Hz. Peygamberle akraba olma fikri nesebini onunla çok uzak atalar üzerinden dahi olsa birleştirme gayretini doğurmuştur.³² Hz. Peygamber'in ailesi ise nesep bakımından önemini erken dönemden itibaren sürekli olarak korumuştur. Bu konuda Hâşimî, Tâlibî soyu üzerine eserler yazılmıştır.

Cahiliye döneminde yad edilen kahramanlıklar aynen İslami dönemde de nesep eserlerinde yerini almıştır. Araplar Cahiliye dönemlerine ve bu dönemde yaşamış atalarına müşrik olmalarına rağmen bütünüyle sırt çevirmemişlerdir. Burada vurgulanması gereken toplumsal kabullerin değişmediği ancak yönünün ya da kıstaslarının değiştiğidir. Örneğin Cahiliye döneminde yaşamış bir kişinin cömertliği, savaştaki cesareti, öldürmedeki mahareti anlatılırken ve bu kabile içerisindeki en önemli figürlerden biri olarak sunulurken, İslami döneme ulaşmış kişiler için bu, Râsulullah ile gazvelere katılmak, bir müşriği öldürmek, yine Râsulullah'ın kendine iltifat etmiş olması, erken dönemde Müslüman oluşu, Bedir ehlinden oluşu ve Habeşistan hicretine katılması şeklinde kullanılmıştır.

³⁰ Buna dair bir örnek için bkz. Ebû'l-Münzir Hişam b. Muhammed b. Saib el-Kelbi, Cemhere-tü'n-neseb, thk. Naci Hasan, (Beyrut : Alemü'l-Kütüb, 2004), 22.

³¹ Ebû Osman Amr b. Bahr b. Mahbub Kinani Leysi Cahiz, el-Beyân ve't-tebyin, (Beyrut: Daru Mek-tebeti Hilal, 1423), 1: 310.

³² Buna dair bir örnek için bkz. Ebû Muhammed Cemaleddin Abdülmelik İbn Hişam, es-Siretü'n-ne-bevi, thk. Mustafa Sakka v.dğr., (Beyrut: Daru İbn Kesir, 2005/1426), 1079.

Arap nesep anlayışı bir sistem dahilinde; yaşayan ve soyları devam etmeyen; hatta helak edilmiş bütün kabileleri ana bir evren içerisinde nesep bakımından birbirine bağlayıp ana iki soya nisbet ederken, dünyadaki bütün milletleri de nesep bakımından bu sistem içerisinde belli bir konuma yerleştirmektedir ve bunun kayıtlarını tutmaktadır. Bu çerçevede oluşan Ensâb ilmi Arapların ileri seviyede geliştirdikleri bir ilim dalıdır.³³ Bütün Arap kabileleri Adnân ve Kahtân olmak üzere iki büyük ataya bağlanmıştır.³⁴ Diğer milletler de sahip oldukları nesep itibarıyla olumlu veya olumsuz şekilde tavsif edilmişlerdir. Başlangıç itibarıyla tek bir kabilenin nesebini ele alan nesep eserleri telif edilmiştir. Telif edilen eserlerdeki bilgiler hem yazılı kaynaklardan hem de her kabilenin nesebini bilen nesebelerden toplanmıştır. İlerleyen dönemde bütün Arap kabilelerinin nesebini ele alan eserler telif edilmiştir. Ancak artan nüfus ve kabilelerin dağılmasından dolayı nesep eserlerinin kapsamı daralmış özellikle Hz. Peygamberin soyuna münhasır nesep eserleri şeklinde devam ettirilmiştir.

Ensâb Kitapları

Nesep ilmine dair bilgi sunan erken dönem İslam kaynakları birinci sıraya Hz. Ebu Bekir'i koymak üzere, Raşid halifeler, Ebu Cehm b. Huzayfe, Cübeyr b. Mut'im³⁵, Mahreme b. Nevfel³⁶ ve Âkil b. Ebi Talib gibi birçok sahabînin nesep bilgisi ile temayüz ettiğini belirtmektedir. Sahabe tabakasından neseple ilgili eser yazan herhangi bir kişi kaydedilmemiştir. Yaklaşık olarak Hicri I. Asrın ilk yarısına denk düşen bu zaman diliminde³⁷ nesep bilgisinin sözlü olarak aktarıldığını genel olarak ifade edebiliriz.

Hicri I. asrın ikinci yarısı nesep bilgilerinin yazıya geçirildiği bir dönemdir. Bu dönemde bilgiler her kabilenin nesebini bilen kişilerden toplanmış oluyordu.³⁸ Ubeyd b. Şerriyye bu dönemdeki önemli bir nesebîdir. Muaviye onu Yemen'den getirtmiş ve neseple ilgili bilgileri toplayarak tedvin etmesini istemiştir. Kitabü'l-mülûk adlı eseri bize ulaşmıştır.³⁹ Bu dönemin önemli nesep bilginlerinden bir diğeri Dağfel en-Nessabe'dir.⁴⁰ Ayrıca Kitabü'n-nesep/el-Kitab fi'n-neseb

³³ Ebü'l-Hasan Zahirüddin Ali b. Zeyd b. Muhammed Beyhaki, Lübübü'l-ensâb ve'l-elkab ve'l-a'kab, thk. es-Seyyid Mehdi Recai, (Kum: Ayetullahi'l-Uzma el-Mar'aşi, 1990), 1: 195.

³⁴ İbn Hazm, Cemhere, 6.

³⁵ İbn Hazm, Cemhere, 5.

³⁶ İbn Kelbi, Cemhere, 76.

³⁷ Bekr b. Abdullah Ebû Zeyd, Tabakatü'n-nessabin, (Riyad : Dârü'r-Reşid, 1987), 19.

³⁸ Duri, Evrak, 141.

³⁹ Eserin ona ait olduğu konusunda tartışmalar bulunmaktadır. Bkz. Elnure Azizova, "Ubeyd b. Şerriyye", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 42: 16.

⁴⁰ İbn Nedim, Fihrist, 101.

adıyla kitap telif eden müellifler olarak Alaka b. Kürşüm, İbnü'l-Kevva, Verka el-Eş'ar, İbnü'l-Keyyis, Mencur b. Çaylan'ı zikredebiliriz.⁴¹

Hicri II. asırda nesep yazımının önemli bir gelişme gösterdiğini söyleyebiliriz. Bu dönemde ilk nesep kitabı telif ettiği ve tedvini başlattığı belirtilen İbn Şihab ez-Zührî⁴², neseppleri, ahbar ve şiiri toplayan Hammâd er-Râviye gibi isimler tarafından nesep bilgisinin toplandığını biliyoruz.⁴³ İkinci müellif bu çalışmasını Velid b. Yezid'in emriyle yapmıştır. Ayrıca Hişam b. Abdülmelik'in de nesep bilgilerini tedvin ettirdiğini biliyoruz.⁴⁴ Bu döneme ait önemli müellifler /ve eserleri şöyledir: Eserleri bize ulaşan İbn Kelbî diye şöhret bulan Hişam b. Muhammed el-Kelbî'nin babası Muhammed b. Saib el-Kelbî, Hammad er-Râviye⁴⁵, Ebu'l-Yakzan en-Nessabe: Ahbaru Temîm, Kitabu Nesebi Hindif, Muerric es-Sedûsî ve günümüze ulaşan en eski nesep kitabı olan eseri Kitabu Hazf Min Nesebi Kureyş adlı eseri. Bu dönemde de hem sözlü rivâyet hem de bunların yanında yazılı eserlerin varlığının bir arada yürüdüğünü fark edebiliyoruz. Çünkü birçok isim önemli bir nesep bilgisi kaynağı iken onun herhangi bir eserinden söz edilmemektedir. Burada İbn Nedim'in Hammad er-Raviye ile ilgili olarak, "ona ait bir esere tesadüf etmedik. Ondan sonra bu alanda kitap telif edilmiştir" ifadesini bunun işaretlerinden sayabiliriz.⁴⁶ Nitekim kaynaklardaki hem yazılı hem sözlü özellik inceleyecek olduğumuz birçok eserde fark edilen bir yöndür. Sözlü kültürdeki bilgilerin kitaplar bünyesine alınmasının uzun sürmesi, müelliflerin yeni bilgi kaynaklarına ulaşması gibi durumlar bu ikili süreci devam ettirmiş görünmektedir.

Hicri III. asra ait birçok nesep kitabı günümüze ulaşmıştır. Çalışmamızda bu asra ait nesep eserleri kronolojik olarak incelenecektir. Bunlar Sedûsî'nin (ö.195) Kitabu hazf min nesebi Kureyş'i de dahil olmak üzere, İbn Kelbî'nin (ö.204) Cemheretü'n-neseb ve Nesebü Ma'ad ve'l-Yemenü'l-kebir, Ebu Ubeyd'in (ö.224) Kitâbü'n-neseb, Musab b. Zübeyr'in (ö.236) Nesebu Kureyş'i, Zübeyr b. Bekkâr'ın (ö.256) Cemheretu nesebi Kureyş ve ahhâruhâ, Akikî'nin (ö.277), el-Muakkibîn min veledi imam emir el-müminîn, Müberred'in (ö.286) Nesebu Adnân ve Kah-tân adlı kitaplarıdır.

Sedûsî-Kitabu Hazf min Nesebi Kureyş

Yukarıda ismi geçen Dağfel en-Nessâbe ile aynı kabileye mensupturlar. Soy-ları Zühl b. Sa'lebe b. Ukâbe'de birleşmektedir.⁴⁷ Lakabı Ebu Feyd'dir. Kaynak-

⁴¹ Ebu Zeyd, Tabakat, 21-26.

⁴² Önkâl, "Ensab'la İlgili Eserler" Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 4 (1991), 58.

⁴³ İbn Nedim, Fihrist, 103.

⁴⁴ Ebu Zeyd, Tabakat, 31.

⁴⁵ Ebu Zeyd, Tabakat, 29-43.

⁴⁶ Bkz. İbn Nedim, Fihrist, 104.

⁴⁷ İbn Kelbi, Cemhere, 526.

larda nesebi konusunda bir karmaşa olduğunu belirtmeliyiz. Basra dil ekolüne mensup bir alimdir ve Halil b. Ahmed'in öğrencilerinden ve yakınındaki kişilerdendir.⁴⁸

Sedûsî'nin eseri nesep ismini taşıyan elimizdeki en eski eserdir. İsminden de anlaşılacağı üzere detaylı bir nesep bilgisi vermek amacı taşımamaktadır. Eserin girişinde kendisi de sadece Hz. Peygamber'in ve Abbasi ailesinin nesebini kapsamlı bir şekilde yazdığı takdirde bunun uzun bir zaman alacağını belirtmektedir.⁴⁹ Sedûsî'de ilk göze çarpan, verdiği malumattaki sadeliktir. Eğer Zübeyr b. Bekkâr'ın eserini istisna sayacak olursak genel olarak nesep eserlerinin bir liste görünümünde olduklarını söyleyebiliriz. Eserin ilk kısımları ilerideki bölümlere göre daha sadedir.

Sedûsî, kitabında Kureyş soylarının nesebini genel olarak vermektedir. Abdümenaf b. Kusay ile başlar ve onun çocukları Hâşim, Muttalib, Abdüşems ve Nevfel şeklinde bir nesep çizgisi ile devam eder. Dolayısıyla onun anlatımının merkezinde Hâşimoğulları vardır. Daha sonra onun kardeşleri çerçevesinde devam eder. Sedûsî'nin genel olarak tarzı ele alındığında onun Hâşimoğulları içerisinde Abbasilere doğru bir meylinin olduğunu anlayabiliyoruz. Örneğin Hz. Ali soyuna bakışından bu anlaşılabilir. Sözü hızlı bir biçimde Abbasilere getirmek ister gibi bir izlenim vermektedir. Hâşim'den Abdülmuttalib'e ve oradan Râsulullah'ın soyuna kısaca değindikten ve annelerini saydıktan sonra, Râsulullah'ın babası Abdullah'tan sonra verdiği Abbas b. Abdülmuttalib'in soyunu vermeye başlar. Ayrıca Abbasiler kısmında anlatımı daha detaylı ve kadınların da nesebine ve yer yer onlara dair haberlere yer verir bir hale gelmektedir.⁵⁰ Bu daha sonraki dönem eserlerinde de görülecektir ve Arap nesep anlayışındaki çift yönlü bir algının varlığının işaretleri olarak yorumlanacaktır. Zira önemli soylara mensup kadınların da nesebi önemsenmektedir ve onlardan doğan çocuklar özellikle belirtilmektedir.

Sedûsî'nin eserinde Abbas b. Abdülmuttalib hakkında, -eserine göre- uzun haberlere yer verilmektedir. Örneğin onun Medine'ye hicret esnasındaki konuşmasına yer verir ve ardından atıyyesinin muhacirlerden daha fazla olduğunu belirtir.⁵¹ Devamında ise onun ve soyundan gelenlerin İslami bakımdan önemlerine ve Râsulullah ile olan yakınlıklarına işaret eden rivâyetlere yer verilmektedir. Sonraki dönemde ise önemli görevler üstlenen kişiler belirtilmektedir.⁵² Bu diğer

⁴⁸ Hayreddin Zirikli, el-A'lâm, (Beyrut : Dârü'l-İlm li'l-Melayin, 2002), 7: 318.

⁴⁹ Ebû Feyd Müerric b. Amr b. Haris Müerric es-Sedusi, Kitâbu Hazf min nesebi Kureyş, thk. Selâhaddin el-Müneccid, (Kahire: Mektebetü Daru'l-arube, t.y.), 2.

⁵⁰ Sedusi, Kitabu Hazf, 5, 10 v.dğr.

⁵¹ Sedusi, Kitabu Hazf, 7.

⁵² Sedusi, Kitabu Hazf, 11.

Kureyş boyları için de geçerlidir.⁵³ Benî Hâşim kısmında halifeler için özel bir bölüm bulunmaktadır. Bu bölümde halifelerden ve onların mensup olduğu ailenin nesebinden ve üstünlüklerinden bahsedilmekte ve Râsulullah ile bu ailenin ataları arasındaki yakınlık vurgulanmaktadır.⁵⁴

Alt kollara inen detaylı bir nesep yerine, genel olarak soyun “bilinen/önemli” isimlerini “ve minhum” ya da “ve min veledihi” şeklinde verir.⁵⁵ Ancak Benî Hâşim kısmında bunu kullanmadığını belirtmeliyiz. Tespit edebildiğimiz kadarıyla bunu “Hulefai Benî Hâşim” kısmında yapmaya başlamaktadır. Onun anlatımı Hâşimoğulları etrafındaki daireyi genişletmek suretiyle devam eder. Benî Hâşim’in anlaşmalılarını verdikten sonra onların Abdümenaf dışındaki anlaşmalılarından Bedir’e katılanları belirtmektedir.⁵⁶ Burada anlaşmalılar arasında da soy yakınlığına göre bir tasnif yaptığı görülmektedir. İstisnaları olmakla birlikte İslam’daki öncelik onun için önemli bir kriterdir. Bedir’e, Uhud’a katılmak, ilk muhacirlerden olmak onun ve genelde nesep anlatılarının önemseydiği şeylerdendir.

Sedûsî, nesepleri sıralarken senet vermemektedir. Bazen bir haber sunacağı zaman bunun senedini vermektedir. Eserde “*Kâle Muerric*” veya “*Beleşani*” diye başlayan senetler bulunmaktadır.⁵⁷ Bununla birlikte bazı hadisleri senetsiz olarak zikretmektedir.⁵⁸ Bu bakımdan onun eserinde nesep bilgisi ile hadisler ve fezâile dair malumatı ayırdığını söyleyebiliriz.

Sedûsî’nin eseri Abdüşems b. Abdümenaf, Nevfel b. Abdümenaf şeklinde bir üst basamağa çıkan nesep çizgileri şeklinde devam etmektedir. Abdümenaf oğullarından sonra Kusay’ın diğer çocukları Abdüddar, Abduluzza ve Abd b. Kusay’ın neseplerine yer verir. Bu kısımlarda da bu soyların anlaşmalılarına yer verir. Bunların devamında Kilâb’ın kardeşi Zührenin soyuna geçer. Devamında ise Kilâb’ın kardeşleri olan Teym ve Yakaza soyuna geçmekte ve bu şekilde Kureyşin nesebinden bir kısmını vermiş olmaktadır. Abdüşems kısmında Emevi halifelerine de yer vermektedir. Onun Ümeyye b. Abdüşems soyunu da diğerlerine göre daha detaylı bir biçimde verdiğini görüyoruz.

Sedûsî her soy için o soya mensup kişilerin, onları fark ettiren yönlerine vurgu yapmaktadır. Zaten nesep zincirlerinde yer bulabilmeleri bu sebeptir diyebiliriz. Bunu müellifin ismini verdiği ancak onlara dair bir şey anlatmadan tek ve bilindir çizgiler üzerinden sürdürdüğü anlatıları üzerinde görebiliriz.⁵⁹ İslam onun için önemli bir kriterdir ancak Cahiliye dönemindeki cesaret, cömertlik gibi

⁵³ Sedusi, Kitabu Hazf, 71.

⁵⁴ Sedusi, Kitabu Hazf, 14.

⁵⁵ Sedusi, Kitâbu Hazf, 16,17, 85 v.dğr.

⁵⁶ Sedusi, Kitabu Hazf, 28.

⁵⁷ Sedusi, Kitabu Hazf, 8, 9, 10.

⁵⁸ Sedusi, Kitabu Hazf, 40.

⁵⁹ Sedusi, Kitabu Hazf, 13.

özellikleri de göz ardı etmemektedir. Bu cümleden kişinin Cahiliyede, kavminin saygın bir kişisi oluşu, İslam'a karşı yapılan savaşlarda bayrak taşıması⁶⁰ gibi özellikleri vurgulamaktadır. Ayrıca her soy içerisinde genellikle o soya mensup sahabîleri ilk olarak vermektedir.⁶¹ Şehitlik⁶², herhangi bir alanda alim olmak, şerefli bir konumda bulunmak⁶³, şair olmak⁶⁴, cesur olmak⁶⁵ gibi özellikler onun eserinde vurguladığı kişisel yönlerdir.

İbn Kelbî Cemheretü'n-Neseb ve Nesebü Maad ve'l-Yemenü'l-kebir

İbn Kelbî, nesep ilminde erken dönemde ulaşılan bir zirve noktayı temsil eder. Eserlerinde kendine ulaşan bilgileri toplamış ve sistematik bir biçimde bütün kabilelerin nesebini tek bir çalışmada bir araya getirebilmiştir. Aslında ondan önce de birden fazla kabilenin veya kabile bloklarının nesebini kapsayan eserler yazılmıştır. Örneğin Ebu'l-Yakzan'ın Kitâbu Nesebi'l-Kebîr'inin birçok kabileyi kapsadığını biliyoruz⁶⁶ ancak onun eseri gibi Adnân ve Kahtân soyunu kapsayıcı nitelikte değildir. Onunla birlikte nesep ilmi yükselişe geçmiş ve aynı asrın sonuna kadar önemli nesep eserleri telif edilmiştir. Bu yükselişin Belâzurî ile son bulduğu düşünülmektedir.⁶⁷ Kendine kadar ulaşan malumatı önemli ölçüde toplayıcı bu eser sonraki dönemde yazılacak birçok eser için bir başvuru kaynağı mesabesinde.

İbn Kelbî'nin kaynaklarından biri ve en önemlisi babası Muhammed b. Saib el-Kelbî'dir. Fihrist'te bu konuda genel olarak birkaç isim sayılır ve bunlar onun Kureyş, Kinde, Maad ve İyad'a dair kime dayandığı hakkında bilgi verilmektedir.⁶⁸ Ancak geniş bir bilgi kaynağı yelpazesi olduğunu görebiliyoruz. Kaynakları arasında özellikle nesebini yazdığı kabilenin yaşayan bilgi kaynakları olduğunu söyleyebiliriz. Bu bazen yaşlı bir şeyh⁶⁹, bazen nesebini yazdığı kişilerin yakın akrabasıdır.⁷⁰ Dolayısıyla şifahi olarak dolaşan nesep bilgisini kaydetmeyi önemseyişini söyleyebiliriz. Bu meyanda Hîrelî Hristiyanların kayıtları⁷¹, Ehli Kitaptan

⁶⁰ Sedusi, Kitabu Hazf, 45, 92 v.dğr.

⁶¹ Sedusi, Kitabu Hazf, 44,

⁶² Sedusi, Kitabu Hazf, 25, 35.

⁶³ Sedusi, Kitabu Hazf, 24.

⁶⁴ Sedusi, Kitabu Hazf, 47-49.

⁶⁵ Sedusi, Kitabu Hazf, 78.

⁶⁶ İbn Nedim, Fihrist, 107.

⁶⁷ Majied Robinson, Prosopographical Approaches to the Nasab Tradition: a Study of Marriage and Concubinage in the Tribe of Muhammad, 500-750 CE, (Doktora Tezi, The University of Edinburgh, 2013), 70-71.

⁶⁸ İbn Nedim, Fihrist, 108.

⁶⁹ İbn Kelbi, Cemhere, 64.

⁷⁰ İbn Kelbi, Cemhere, 361.

⁷¹ Ebu Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid Taberi, Tarihü't-Taberi, (Beyrut:Daru't-Turas,

bazı raviler, her kabilenin önde gelen nesep bilginleri gibi çeşitli kaynaklardan ve kendinden önce yazılmış eserlerden faydalanmıştır.

Hadisçiler nazarında saygın bir konumu olmayan ve naklettiklerine güvenil-meyen, yer yer yalancı ve uydurmacı olarak nitelendirilen İbn Kelbî⁷² aktardığı hadislerin senetlerine yer vermektedir.⁷³ Ahmed b. Hanbel'in onun hakkında kul-lanmış olduğu "sahibu semer (gece sohbeti) ve neseb"tir. Ondan kimsenin hadis aldığını düşünmüyorum" ifadesi hem nesep ilmine hem de İbn Kelbî'ye yönelik olumsuz bakışın kristalize bir ifadesidir.⁷⁴ Bu durum nesep bilgisi içerisinde Râ-sulullah'ın hayatına dair rivâyetlerin aktarıldığının da bir göstergesidir. Nitekim İbn Kelbî, kendinden önce ve sonraki nesep eserlerinin vurguladığı -ve oldukça da makul görünen- kişinin Râsulullah ile olan yakınlığına ya da aralarında geçen bir diyaloga yer vermektedir.⁷⁵ Bu da önemli bir müktesebat oluşturmaktadır. Ancak, soy ve önemli olaylarda rol alma ilişkisi bağlamında, bu olayların birer müfahare unsuru haline gelmesi dolayısıyla bu zeminin karışıklıklara mail bir durum arz ettiğini ifade etmek gerekir.

İbn Kelbî'nin Cemhere adlı eseri Râsulullah'ın Adnân'dan öteye nesebi say-madığını ve var olan isimlerin nesepçilerin/nessabelerin uydurması olduğunu söylediği hadis ile başlamaktadır. Bunu müellifin Hz. Adem'den Adnân'a uzanan silsileye yer vermemesine dair bir sebep sunmak olarak görebiliriz. Nitekim ne-sep literatürü içerisinde Hz. Adem'e kadar uzanan Ehli Kitap kaynaklı bilgilerin varlığını biliyoruz. Eserin başında Adnân'dan Benî Hâşim'e uzanan kısa bir nesep şeceresi sunulur. Bu kısımda Müdrike b. İlyas soyuna kadar nesep silsileleri genel olarak verilir. Asıl amaç ise Kinane ve Kureyşin nesebinin üst kısmını ve onlar-la bağlantılı kabileleri genel olarak vermektir.⁷⁶ Burada direkt olarak Maad'ın oğlu olan Ubeydu'r-rimah soyuna bağlanan kişiye dair bir rivâyet görebiliyoruz. Daha sonra Abdümenaf dairesi içerisinde Abdüşems'in nesebi üzerinden devam edilmektedir. Abdümenaf bitince onun kardeşi Zühre soyundan devam edilmek-tedir. Kureyş soylarını bitirdiğinde Kureyş içerisindeki bazı kişilerin annelerini vermektedir.⁷⁷ Bunu bazı önemli soylar için de soy içerisindeki kadınları ve evli-liklerini zikrederek tekrar etmektedir.⁷⁸

1387), 1: 628.

⁷² Ebû'l-Fazl Şehabeddin Ahmed İbn Hacer el-Askalani, Lisan'ül-mizan, thk. Abdulfettah Ebu Gud-de, (Beyrut : Dârü'l-Beşairi'l-İslâmiyye, 2002), 8: 338.

⁷³ İbn Kelbi, Nesebu mead ve'l-yemeni'l-kebir, thk. Naci Hasan, (Beyrut : Âlemü'l-Kütüb, 2010), 132.

⁷⁴ Ebû Cafer Muhammed b. Amr b. Musa b. Hammâd Ukayli, ed-Duafâ'ül-kebir, (Beyrut : Dârü'l-Kü-tübi'l-İlmiyye, 1984/1404), 4: 339.

⁷⁵ İbn Kelbi, Cemhere, 103.

⁷⁶ İbn Kelbi, Cemhere, 17-26.

⁷⁷ İbn Kelbi, Cemhere, 127.

⁷⁸ İbn Kelbi, Cemhere, 191.

İbn Kelbî'nin eserinde izlediği metot sistematik ve izlenebilir olarak tasvir edilebilir. Ancak yer yer bunun dışında çizgilere de rastlanmaktadır. Örneğin Müdrike b. İlyas'ın soyunu genel olarak verirken Kinâne-Mâlik-Milkan ve Hevn şeklinde bir çizgi izler. Bu baba-oğul-oğul-amca-amca şeklinde ifade edilecek bir haritaya tekabül etmektedir. Elbette bu bir sıralama tercihidir. Yoksa nesep olarak bir karışıklığa sebep olmamaktadır.⁷⁹ Sedûsî de olduğu gibi yukarı doğru bir nesep çizgisi izleyerek bu eserinde Maad ve Ezd kabilelerinin neseplerine yer vermektedir. Eserde Kureyş, Kinane, Hüzeyl, Esed, Temim, Müzeyne gibi kabileler bir kısımda; Kaysu Aylan ve Rebia kabileleri ise diğer kısımlarda ayrı olarak yer almışlardır. Rebia kabilelerinin bir kısmı "Nesebü Maad" adlı eserde aynen tekrar etmektedir. Bu eserde ise ana anlatım Kahtâni kabileler üzerinedir. Kinde'den başlamak üzere, Âmile, Cüzam, Lahm, Havlân, Tay, Mezhic, Neha', Ans, Eş'ar, Huzâa, Kudâa gibi kabilelerin neseplerine yer verilmektedir. Nesep sisteminin bir yansıması olarak Kuzeydeki kabile/nesep sınıflandırmalarının girift ve karmaşıklığının güneyde yerini bir tek düzeliğe ve daha anlaşılır bir tarza bıraktığını söyleyebiliriz. Bu iki eserin aynı eserin parçaları olduğu da düşünülmektedir.⁸⁰ Bu konuda her iki eser arasında üslup bakımından bir aynılık olduğunu söyleyebiliriz.

İbn Kelbî'nin eseri salt nesep şecerelerinden ibaret değildir. Nesebini verdiği kişiler hakkında adeta onlara neseplerinin bilinmesini ve bu eserde yer almalarını sağlayacak ölçüde toplumsal hafızada yer açan önemli özelliklerine yer verir. Genellikle uçta bulunan önemli olana ulaşmak için kökten-uca/asıldan fer'e doğru şecereyi izleme bu kişi için gerçekleşir. Uzun nesep silsileleri genelde bu kişiler için söz konusudur. Kişisel özelliklere değinilirken uzun haberlerle değil kısa cümleler, bazen şair veya fakih⁸¹ gibi tek bir kelime veya sahabe olduğunu ifade eden⁸², Râsulullah'a gelen kabilesinin heyeti içerisinde bulunma⁸³, Bedir savaşına katılma⁸⁴, muhaddis olma, kendisinden hadis rivâyet edilme⁸⁵ gibi durumları vurgulayan birkaç kelime kullanılır. Bu çerçevede onun anlatısının merkezinde Râsulullah ve onun soyu Hâşimîler olduğunu söyleyebiliriz. Hâşimîlerden Kureyş dışında evlenen kadınların kimlerle evlendiğine ve onların çocuklarına dair özel bölümlerde kayıtlar sunmaktadır.⁸⁶ Onun anlatısı tahmin edilebileceği

⁷⁹ İbn Kelbi, Cemhere, 20-21.

⁸⁰ İbn Kelbi, Nesebü Mead, 8 (Muhakkikin önsözü); Krş. Süleyman Tülücü, "Kelbî, Hişâm b. Muhammed", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25:205.

⁸¹ İbn Kelbi, Cemhere, 145.

⁸² İbn Kelbi, Cemhere, 54.

⁸³ İbn Kelbi, Cemhere, 202.

⁸⁴ İbn Kelbi, Cemhere, 624.

⁸⁵ İbn Kelbi, Cemhere, 286.

⁸⁶ İbn Kelbi, Cemhere, 302-303.

üzere Cahiliye döneminde de cömert⁸⁷ veya cesur olmak, savaşlarda komutanlık yapmak gibi durumları vurgulamaktadır. Kabilenin yöneticisi olmak⁸⁸, şerefli bir konumda bulunmak⁸⁹, bir kabilenin kalabalık oluşu⁹⁰ aynı şekilde önemseddiği özellikler arasındadır.

İbn Kelbî eserinde kabilelerin isimlerine dair etimolojik açıklamalara yer vermektedir. Kabileye isim verenin bu isim etrafında yaşamış olduğu olaylar anlatılmaktadır. Eğer kabilenin nisbet edildiği kişi bir kadınsa veya bir soya adını veren o soya mensup bir kişi değilse, örneğin bir köle veya bir yer ise bunu belirtmektedir.⁹¹ Örneğin Müdrike'nin ismine dair, onun develerini ürküten bir tavşanı yakalamasından dolayı bu ismi aldığını ifade etmektedir.⁹² Şiir onun için oldukça önemlidir. Birçok durumda şiirle istişhad etmektedir. "Ve minhum" onunda kullanmış olduğu önemli bir kelimedir ve bir soya mensup önemli kişileri nesep olarak üst kısımda verdiği ana nesebe bağlamadan vermektedir.⁹³ Küçükken ölmüş ve soyu kesilmiş kişileri özellikle belirtmektedir.⁹⁴ Bu yukarı da belirtildiği üzere olası geçersiz iddialar konusunda bir önlemdir. Onun izini hassasiyetle sürdüğü bir başka önemli durum ise bir kabilenin başka bir kabile içerisinde yer almasıdır.⁹⁵ Bu konuda nesep konusunda bir karışıklık varsa; yani oluşan bu yeni durum nesep üzerinde de bir değişime yol açmışsa bunu da belirtmektedir.⁹⁶

Nesep yazımının genel bir özelliği olarak İbn Kelbî baba üzerinden bir soy çizgisini takip eder. Ancak nesebini verdiği her bir kişinin annesini de özellikle belirtir. Bu en uzak atadan kendi ile çağdaş kişilere kadar böyledir. Annenin kabilisini ve annenin daha sonra yaptığı evlilikler dolayısıyla oluşan akrabalıklara da vurgu yapmaktadır.⁹⁷ Eserinin bütün bölümlerinde bunun örneklerine rahatlıkla rastlanabilir.

⁸⁷ İbn Kelbi, Cemhere, 102.

⁸⁸ İbn Kelbi, Cemhere, 218.

⁸⁹ İbn Kelbi, Cemhere, 46.

⁹⁰ İbn Kelbi, Cemhere, 499.

⁹¹ İbn Kelbi, Cemhere, 116.

⁹² İbn Kelbi, Cemhere, 20.

⁹³ İbn Kelbi, Cemhere, 43-47 v.dğr.

⁹⁴ İbn Kelbi, Cemhere, 19.

⁹⁵ İbn Kelbi, Cemhere, 246.

⁹⁶ İbn Kelbi, Cemhere, 337.

⁹⁷ İbn Kelbi, Cemhere, 127.

Ebû Ubeyd Kasım b. Sellam-Kitabu'n-neseb

Ebû Ubeyd mevali kökenlidir ve bu eser onun hocası İbn Kelbî'nin Cemheresi'nin özeti sayabileceğimiz bir niteliktedir. Kur'an, Fıkıh, Lügat ve Hadis konusunda eserleri olan önemli bir âlimdir.⁹⁸ Onun ilmi kişiliği ile kapsamlı bir nesep kitabı üzerindeki özet ameliyesi arasında bir intibak bulabiliyoruz. Zira bir bakıma bu ilimler açısından bir alt yapı olarak kullanılacak malumatı bırakarak gerisini dışarıda bırakmıştır demek genel olarak mümkündür. Kabile dinamızının daha az hissedildiği, İslami hassasiyetin ve bunun nesebe yansımasının daha ön planda olduğu bir eser olarak niteleyebiliriz.

Ebu Ubeyd'in eserinin özellikleri özetlemiş olduğu Cemhere ile uyum ar eder. Dolayısıyla kullandığı terminolojinin aynı olduğunu söyleyebiliriz. Kitabın girişinde öncelikle Adnân'dan Hâşim'e kadar İbn Kelbî'nin nesep şecerelerini gösteriyoruz. Direkt olarak "Veledü Hâşim b. Abdimenaf" ile başlamaktadır.⁹⁹ Eserin muhakkikine göre bunun sebebi buradaki nesebin uydurmaya, iftiraya açık olmasıdır.¹⁰⁰ İbn Kelbî'nin kullanmış olduğu birçok şiiri eserine almamış, bazılarında ise kısaltmaya gitmiş; ayrıca yeni şiirler¹⁰¹ ve yeni rivâyetler eklemiştir.¹⁰² Sahabe, şairler, kadılar, fakihler ve muhaddisler gibi İslami ilimler açısından önem taşıyan isimlerin nesebine önem vermiştir.¹⁰³ Bu çerçevede satır aralarında sahabîlerin hayatlarına dair sunulan kısa bilgileri de atlamamaktadır. Örneğin Râsulullah'ın bir sahabînin başını okşaması¹⁰⁴ bir soya ait olan "ezan okuma görevi"¹⁰⁵, Râsulullah ile ilgili kişi arasında geçen bir konuşmanın içeriği¹⁰⁶ gibi anekdotlara yer vermektedir. Ayrıca İbn Kelbî'de olduğu gibi "beyt" e mensup olmak¹⁰⁷, şair olmak¹⁰⁸, hicret etmiş olmak¹⁰⁹ gibi özelliklere vurgu yapmaktadır.

Kaynakları arasında Asmaî¹¹⁰, İbn Habîb ve Zübeyr b. Bekkâr¹¹¹ gibi nesep kitabı müellifleri bulunan Ebû Ubeyd bazen kendinden beklenmeyen biçimde sıra

⁹⁸ Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh Hamevî, İrşadü'l-erib ila ma'rifeti'l-edib, thk. İhsan Abbas, (Beyrut: Daru Garbi'l-İslami, 1993/1414),5: 2198-2201.

⁹⁹ Kâsım b. Sellam el-Herevi el-Ezdi Ebû Ubeyd, Kitâbü'n-Neseb, thk. Meryem Muhammed Hayrüdî, (Beyrut : Dârü'l-Fikr, 1989/1410), 196.

¹⁰⁰ Ebû Ubeyd, "Mukaddime", 33.

¹⁰¹ Ebû Ubeyd, "Mukaddime", 34.

¹⁰² Ebû Ubeyd, Neseb, 343.

¹⁰³ Ebû Ubeyd, "Mukaddime", 35.

¹⁰⁴ Ebû Ubeyd, Neseb, 263.

¹⁰⁵ Ebû Ubeyd, Neseb, 214.

¹⁰⁶ Ebû Ubeyd, Neseb, 224.

¹⁰⁷ Ebû Ubeyd, Neseb, 222.

¹⁰⁸ Ebû Ubeyd, Neseb, 227.

¹⁰⁹ Ebû Ubeyd, Neseb, 234.

¹¹⁰ Ebû Ubeyd, Neseb, 366.

¹¹¹ Ebû Ubeyd, Neseb, 253, 254.

dışı rivâyetlere de yer vermektedir. Örneğin Belkıs ile Hz. Süleyman'ın evliliğine dair¹¹² verdiği rivâyet bunlardandır. Hakkında ayet inen kişilerin nesebine önem vermektedir. Ayrıca Peygamberlerin nesebine dair de tartışmalara girdiği ve bu konuda da alışılmadık görüşlere yer verdiğini söyleyebiliriz.¹¹³

Eserin İslami sabıkayı temel bir ayırıcı olarak kullandığını söyleyebiliriz. Bu bakımdan bazı soylar içerisinde İslam'a muhalif kişilerin özellikle ön plana çıkarıldığına dair bir izlenim verdiğini belirtmeliyiz. Örneğin Benî Cumah'tan bahsederken ilk bahsettiği kişiler Ümeyye b. Halef, Übeyy b. Halef gibi isimlerdir.¹¹⁴ Bilgileri kısaltarak ve seçerek vermesine ise Abdullmuttalib'in oğulları içerisinde sadece dört kişiye yer vermesini örnek verebiliriz.¹¹⁵ Onun Abdüşems soyuna Hâşimîlerden daha tafsilatlı olarak yer vermesi kendi tarzı çerçevesinde beklenmedik olarak değerlendirilebilir.¹¹⁶ Genellikle soyun bilinen babasını verirken o ismin neden verildiğini açıklayan haberlere yer vermemekte; "ve minhum" diyerek o soya mensup önemli kişileri sıralamaktadır.¹¹⁷ Bu bakımdan onun nesep seçeresi sunmak yerine belli isimlerin neseplerini, belli bir eser üzerinden verme gayretinde olduğunu söyleyebiliriz. Eser de hem Adnânî hem de Kahtânî kabilelerin nesepleri bulunmaktadır.

Musab b. Abdullah Zübeyri- Nesebu Kureys

Musab b. Abdullah Medine'de ve Bağdat'ta yaşamış bir muhaddis ve nesep alimidir. Malik b. Enes hocaları arasındadır. Güvenilir bir râvi ve Kureys'in nesebi konusunda yetkin bir kişi olarak görülmektedir.¹¹⁸ Müellif eserde geniş bir kaynak gurubundan faydalanmaktadır. Bunlar arasında babası¹¹⁹ çöl ehlinde¹²⁰ ya da aktardığı konu hakkında bilgi sahibi olduğunu söylediği kişiler¹²¹, ismini vermediği bazı kişiler, yüz yüze görüştüğü ve şifahen bilgi aldığı kişiler olduğu gibi; İbn Sa'd¹²² gibi yazılı kaynakların da olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca onun Zührî'nin eserini kullandığı da düşünülmektedir.¹²³

¹¹² Ebû Ubeyd, Neseb, 342.

¹¹³ Ebû Ubeyd, Neseb, 304, 346.

¹¹⁴ Ebû Ubeyd, Neseb, 212.

¹¹⁵ Ebû Ubeyd, Neseb, 199.

¹¹⁶ İhsan Nas, Kütübü'l-ensabi'l-Arabiyye, (Dımaşk : Matbuatu Mecmai'l-Lugati'l-Arabiyye, 2001/1421), 409-410.

¹¹⁷ Ebû Ubeyd, Neseb, 252.

¹¹⁸ Ebû Bekr el-Hatib Ahmed b. Ali b. Sabit Hatib el-Bağdadi, Târîhu Bağdad ev Medîneti's-selâm, thk. Beşşar Avvad Ma'ruf, (Beyrut: Daru Garbi'l-İslami, 2002/1422), 15:138; Nas, Kütüb, 586.

¹¹⁹ Ebû Abdullah Mus'ab b. Abdullah b. Mus'ab Zübeyri, Nesebu Kureys, tsh. E. Levî Provençal, (Kahire : Dârü'l-Maârif, t.y.), 243.

¹²⁰ Zübeyri, Neseb, 170.

¹²¹ Zübeyri, Neseb, 9.

¹²² Zübeyri, Neseb, 23.

¹²³ Zübeyri, Neseb, 1; Nas, Kütüb, 592.

Müellif eserine Adnân'ın nesebiyle başlamaktadır ancak onun Adnân'dan öteye uzanan nesep şecerelerine dair rivâyetlere yer verdiğini de belirtmeliyiz.¹²⁴ Adnân üzerinden Hâşim'e uzanan bir silsileyi izler. Tahmin edileceği üzere eserinin merkezinde Râsulullah'ın nesebi bulunmaktadır. Eserde Kureyş soyları toplamda, birbirinden cüzler şeklinde ayrılmış on üç bölüm halinde verilmiştir. Bu cüzler eserin okunması sırasında verilen aralar çerçevesinde oluşturulmuş gibidir ve aralarında nesep üzerinden belli bir sistematik bulunmamaktadır.¹²⁵ Müellifin bu eserde kullandığı üslubun İbn Kelbî'nin üslubuna benzediğini söyleyebiliriz. Soyu babadan itibaren verir. Ardından anneleri verir. Kullandığı bazı lafızların anlamlarına dair açıklamalar da vermektedir.¹²⁶ Anneler konusunda bazen birkaç nesil anne üzerinden soyu devam ettirmektedir.¹²⁷ Annenin diğer evlilikleri üzerinden kurulan akrabalıklara da dikkat çekmektedir.¹²⁸ Kureyşli bir kadının kiminle evlendiğini ve bu evliliklerden doğan çocuklarını da sıralamaktadır.¹²⁹ Bu nesep kitaplarında yer yer rastlanılabilecek bir durumdur. Soyu kadın üzerinden devam eden kişileri de vurguladığına şahit olmaktayız.¹³⁰

Musab b. Zübeyr nesepi sıralarken İbn Kelbî'de olduğu gibi bazı özelliklere vurgu yapmaktadır. Bunların başında kişinin muhaddis oluşunu birinci sıraya koyabiliriz.¹³¹ Bu kişilerin kimden hadis aldıklarını da belirtmektedir.¹³² Buna ilaveten nesep konusunda bilgi sahibi oluşu¹³³ Kureyş'in önde gelenlerinden biri olması¹³⁴, seçkin bir konumda¹³⁵ veya valilik gibi bir makamda bulunması¹³⁶, önemli bir şair oluşu¹³⁷ bir soyun önemli bir konumda oluşu, sayı bakımından çok olmaları ve yönetici aileyi temsil etmeleri¹³⁸ gibi özellikler onun vurguladığı şeyler arasındadır. Ayrıca nesebini verdiği kişilerle ilgili kişinin tarihsel önemi-ne bağlı olarak çeşitli haberler aktardığına da şahit olabilmekteyiz. Örneğin Hz.

¹²⁴ Zübeyri, Neseb, 3,4; Gülgün Uyar, "Abbâsî Coğrafyasında Bir Neseb Âlimi: Zübeyrî (326/851) ve Kitâbu Nesebi Kureyş'ine Göre Neseb Bilim Usul, Muhteva ve İfade Şekilleri", İSTEM: İslâm San'at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi, VI/12, (2008), 128.

¹²⁵ Nas, Kütüb, 590.

¹²⁶ Zübeyri, Neseb, 10.

¹²⁷ Zübeyri, Neseb, 18.

¹²⁸ Zübeyri, Neseb, 42.

¹²⁹ Zübeyri, Neseb, 10.

¹³⁰ Zübeyri, Neseb, 392.

¹³¹ Zübeyri, Neseb, 203.

¹³² Zübeyri, Neseb, 271.

¹³³ Zübeyri, Neseb, 201.

¹³⁴ Zübeyri, Neseb, 339.

¹³⁵ Zübeyri, Neseb, 182, 403.

¹³⁶ Zübeyri, Neseb, 299.

¹³⁷ Zübeyri, Neseb, 402.

¹³⁸ Zübeyri, Neseb, 299.

Hasan ve Hz. Hüseyin¹³⁹ ve Abdullah b. Zübeyr¹⁴⁰ hakkında bunu yapmaktadır. Bu örnekleri çoğaltmak mümkündür. Bazı haberler konusunda yegâne kaynak olduğunu da ayrıca belirtmeliyiz.¹⁴¹

İslam onun eserinde önemli bir kriterdir. Kureyş soylarını açıklarken önde gelen sahabîlerin soyuna öncelik verdiğini görebiliyoruz. Örneğin Abdüşems soyunu aktarırken Hz. Osman'ın ailesine öncelik verilirken, Benî Teym b. Mürre içerisinde Hz. Ebu Bekir ile başlamakta, onun soyunu bitirdikten sonra Talha b. Ubeydullah¹⁴² ile devam etmektedir. Hz. Ömer konusunda da Hz. Osman'ın nesebi gibi davranıldığını görebiliyoruz. Cahiliye dönemine bakış olarak onun Kureyş'in konumunu düşürmeye veya bunu hatırlatmaya yönelik tutum içerisinde olmadığını söyleyebiliriz. Bunun genel olarak nesep kitaplarının tutumu olduğunu belirtmeliyiz. Bu konuda kişilerin Cahiliyedeki üstün konumları oldukça tarafsız bir biçimde verilmektedir. Abdullah b. Cüd'ân¹⁴³ ve Hişam b. Muğîre¹⁴⁴ veya sonradan Müslüman olmuş Hâris b. Hişam¹⁴⁵ gibi kişilerin İslam karşısındaki muhalif konumlarına da yer verilmektedir.

Eserde yoğun biçimde şiir kullanıldığını görmekteyiz. Kendisi de şair olan müellif nesebini verdiği ya da kendisi ile ilgili bir haber sunduğu kişi hakkında şiirlere de yer vermektedir. Eserin genelinde örneklerine sıkça rastlanabilir. Bazen kullandığı şiirin kaynağına dair bilgi vermektedir.¹⁴⁶ Genelde eserinde senet kullanmadığını ancak bazı haberlerde “kâlu” ya da “zükire an Abdillâh b. Ca'fer¹⁴⁷”, “Hişam b. Urve dedi ki Abdullah b. Zübeyr şöyle dedi¹⁴⁸” gibi senetler kullanmaktadır. Bunların “haber”lerin kaynağı olarak verildiğini belirtmeliyiz. Ayrıca onun anlattığı olaylar konusunda detaylı oluş tarihleri sunduğunu da vurgulamalıyız.¹⁴⁹

Musab ez-Zübeyri'nin eserinde belli kavramları merkezileştirdiğini söyleyebiliriz. “bakiyye” ve “akabe/akib¹⁵⁰” terimleri bunların önde gelenlerindendir. Bu kavramları nesilleri devam eden topluluklar için kullanmaktadır. “Bakiyyetü neslin” gibi kavramları da bu guruba ekleyebiliriz. Buna mukabil soyu devam

¹³⁹ Zübeyri, Neseb, 25.

¹⁴⁰ Zübeyri, Neseb, 238, 239.

¹⁴¹ Duri, Evrak, 157.

¹⁴² Zübeyri, Neseb, 281.

¹⁴³ Zübeyri, Neseb, 291.

¹⁴⁴ Zübeyri, Neseb, 301.

¹⁴⁵ Zübeyri, Neseb, 302.

¹⁴⁶ Zübeyri, Neseb, 145.

¹⁴⁷ Zübeyri, Neseb, 81.

¹⁴⁸ Zübeyri, Neseb, 103.

¹⁴⁹ Zübeyri, Neseb, 61.

¹⁵⁰ Zübeyri, Neseb, 317, 319.

etmeyenler için ise “inkarade”, “la akibe lehu¹⁵¹” gibi kavramları sıkça kullanmaktadır. “Veled” kelimesinin kişinin hem kendi oğulları hem de soyundan yakın veya uzak kişileri belirtmek üzere kullanıldığından bunu ayırt etmek amacıyla “haulai veledu fulan li-sulbihi” ifadesine yer verildiğini görebiliyoruz.¹⁵² Soyun devam etmesi temel bir ayırım noktası olduğundan eğer bir soy erkekler üzerinden değil de kadınlar üzerinden devam ediyorsa bunu da belirtmektedir.¹⁵³ Ayrıca “min-hum¹⁵⁴” kelimesini de sıkça kullandığını nesebi çizgiyi ihmal ederek verdiği soya mensup önemli insanları sıraladığını kaydetmeliyiz.

İhsan Nas, Zübeyri’nin Adnânî asabiye olduğu düşüncesindedir.¹⁵⁵ Eserin genelinde onun Adnânî çemberini genişletmeye çalıştığını söyleyebiliriz. Bunu da ihtilaflı olan bazı Güney kabilelerinin Adnânîlere mensup olduğu şeklinde ortaya koymaktadır. Örneğin Kuzaa’yı Maad’ın yatağında doğmuş çocuğu olarak vermektedir.¹⁵⁶ Aynı şekilde Has’am kabilesinin, Huzâa’nın¹⁵⁷ ve Becîle’nin Maad soyundan olduğunu, Ezd kabilesine “intisab” eden Benî Yeşkür’ün de Hüzeyme soyuna mensup olduğunu belirtmektedir.¹⁵⁸ Bunlar onun bu yöndeki tutumuna örnek olarak verilebilir. Bu konuda kabilelerin birleşmesi ve neseplerinin karışmasına dair bilgiler sunmaktadır. Örneğin Rebia ve Mudar’dan Irak’ta Neha’ kabilesine karışanların olduğunu vurgulamaktadır. Bu bağlamda ilgili yorumu haklı çıkaracak rivâyetlere yer verdiğini söyleyebiliriz.

Zübeyr b. Bekkâr-Cemheretü Nesebi Kureyş ve Ahbaruha

Mekke’de bir süre kadılık yapmış; Hadis, Fıkıh, Edeb, Şiir ve Ahbar ve Ensâb konusunda bilgin ve güvenilir bir alim olan¹⁵⁹ Zübeyr b. Bekkâr’ın bu eserinin temel olarak “Kureyş soyunun üstün yanlarını ortaya koymak” gibi bir iddia taşıdığını söylemek yanlış olmayacaktır. Arap-Mevali tartışmasının Araplar aleyhine geliştiği bir sosyal ortamın ürünü olarak da yorumlanan kitapta çokça yer alan ahbarın içeriğinden yola çıkarak bunu rahatça ifade edebiliriz. Nitekim bu yoğunluk sebebiyle müellif, çağdaşı İshak el-Mevsılî tarafından, eserinin “Ensâb” değil “ahbar” kitabı olduğu eleştirisine maruz kalmıştır.¹⁶⁰ Eser toplamda yirmi

¹⁵¹ Zübeyri, Neseb, 88.

¹⁵² Zübeyri, Neseb, 350.

¹⁵³ Zübeyri, Neseb, 241.

¹⁵⁴ Zübeyri, Neseb, 253.

¹⁵⁵ Nas, Kütüb, 592.

¹⁵⁶ Zübeyri, Neseb, 5.

¹⁵⁷ Zübeyri, Neseb, 8.

¹⁵⁸ Zübeyri, Neseb, 7.

¹⁵⁹ Hatîb el-Bağdadi, Târîhu Bağdad, 9: 486.

¹⁶⁰ Hatîb el-Bağdadi, Tarihu Bağdad, 9: 486.

üç cüzden oluşmaktadır ancak bize bunun on bir cüzü ulaşabilmiştir. Elimizdeki matbu nüshalar on üçüncü cüzden başlamaktadırlar.

Musab b. Zübeyr'in eserinde kullandığı kaynaklar arasında amcasının kitabı ve ondan sözlü olarak işittiği rivâyetler bulunmaktadır. Nesep bilgisi konusunda yazılı kaynaklara da müracaat ettiği ancak bunları zikretmediği düşünülmektedir.¹⁶¹ Kitabında yer verdiği ahbar ve şiir konusunda ise kaynak belirtmektedir. Bunlar arasında Dahhak b. Osman'ın eseri¹⁶², Ali b. Muğire kanalıyla İbn Kelbî¹⁶³, İbn Sellam el-Cumahi¹⁶⁴, İsmail b. Müceddir¹⁶⁵ gibi yazılı olanlar yanında, "amcam dışında bir kişi bana anlattı"¹⁶⁶, "bazı ehli ilim şöyle iddia etmiştir"¹⁶⁷ gibi ifade ettiği sözlü kaynaklar da bulunmaktadır. Ayrıca Kureyş hakkında Kureyş'e mensup yaşlılardan da bilgi aldığını belirtmektedir. Bazen de kaynağı konusunda Kureşi olmama kıstasını belirtmektedir. Sunduğu haberler konusunda genellikle senet kullandığını söyleyebiliriz. Örneğin bir hadis ile ilgili olarak, Musa b. Ukbe, Muhammed b. Fedâle ve Yahya b. Muhammed'in bulunduğu bir senet kullandığını, başka bir örnekte ise İbn Şihâb, Zekeriya b. İsa, Ömer b. Ebî Bekir el-Müemmelî'nin bulunduğu bir senetle Kureyş'le ilgili bir haber nakletmektedir.¹⁶⁸ Kullandığı hadisler arasında uydurma hadisler de bulunmaktadır.¹⁶⁹ Onun eserinde yoğun biçimde kullandığı şeylerden biri şiirlerdir. Bu meyanda babasından, amcasından ve aileye mensup kadınlardan¹⁷⁰ şiirler nakletmektedir.

Zübeyr b. Bekkâr'ın eserindeki nesep şecerelerinde izlediği yol amcası ile aynıdır. Onun amcasının eserinden ayrıldığı yön ise yoğun biçimde nesebini verdiği kişiler hakkında detaylı haberlere yer vermesidir. Bu da salt nesep şecereleri vermek ve eseri isimlerle doldurmak yerine hayatın akıcılığı ve canlılığını esere yansıttığı şeklinde yorumlanmıştır.¹⁷¹ Sunduğu haberlerde Cahiliye'den İslam'a birçok alanla ilgili bilgi bulunmaktadır. Bunlar olayın kahramanı veya nesnesi olan kişinin nesebi ile birlikte verilmektedir. Kitap, Kureyş'in Benî Esed b. Abduluzza soyu ile başlamakta ve bir üst atada birleşen soyları vermek suretiyle Kureyş soylarına yer vermektedir. Elimizdeki nüshada onun Zübeyri ailesini oldukça detaylı bir biçimde ele aldığını söyleyebiliriz. Bu konuda onların Râsulullah ile

¹⁶¹ Nas, Kütüb, 234.

¹⁶² Ebû Abdillâh Zübeyr b. Bekkâr b. Abdillâh Kureşi Esedî Zübeyrî, Cemheretu nesebi Kureyş ve ahhârühâ, thk. Abbas Hani Çerağ, (Beyrut: Daru Kütübî'l-ilmîye, 2010), 1:429.

¹⁶³ Zübeyr b. Bekkâr, Cemhere, 2:162.

¹⁶⁴ Zübeyr b. Bekkâr, Cemhere, 1: 115.

¹⁶⁵ Zübeyr b. Bekkâr, Cemhere, 2:249.

¹⁶⁶ Zübeyr b. Bekkâr, Cemhere, 2:241.

¹⁶⁷ Zübeyr b. Bekkâr, Cemhere, 2:258.

¹⁶⁸ Zübeyr b. Bekkâr, Cemhere, 2:181.

¹⁶⁹ Zübeyr b. Bekkâr, "Mukaddime", Cemhere, 31.

¹⁷⁰ Zübeyr b. Bekkâr, Cemhere, 1:76.

¹⁷¹ Zübeyr b. Bekkâr, "Mukaddime", Cemhere, (Kahire, Mektebetü Daru'l-arube, 1381), 5.

yakınlıklarına ve Râsulullah'ın bu soy hakkındaki iltifatlarına özellikle yer verilmektedir. Zübeyr ailesine mensup kişilerin toplumsal konumlarına dair bilgiler de verilmektedir.¹⁷² Genel olarak ise Kureyş içerisinde devam eden ve etmeyen soyları vurguladığı¹⁷³, aded, şeref gibi demografik ve toplumsal konum ifade eden ifadeler kullandığını söyleyebiliriz. Kureyş'in her bir soyunu batn olarak ifade etmektedir ve bu genel nesep yazını ile uyumludur. Kişisel özellikler olarak da bir kişinin şair oluşu, muhaddis¹⁷⁴, hatip ya da önde gelen kişiler arasında yer alması keza akıllı¹⁷⁵ nessabe veya fakih olması¹⁷⁶ gibi özelliklere yer vermektedir. Nesebi verilen kişinin annesi ve bu annenin soyu amcası gibi Zübeyr b. Bekkâr'ın da önem verdiği bilgiler arasındadır. Annenin ümmü veled oluşunu ayrıca belirtmektedir.¹⁷⁷ Önemli kişilerin anneleri üzerinden bir nesep silsilesi de oluşturmakta ve bunu birkaç nesil sürdürmektedir.¹⁷⁸ Bu kapsamda evlilikler konusuna özel bir önem atfettiğini söyleyebiliriz. Başta Zübeyri ailesi olmak üzere Kureyş içindeki evliliklere önem vermektedir. Bu konuda sunduğu haberler ve şiirler dönemin zihinsel yapısına ve sosyal ilişkilerine dair işaretler sunması bakımından oldukça önemlidir.

Kureşi olmanın öne çıktığı eserde Kureyş'in bir bütün halinde sunulduğunu söyleyebiliriz. Her ne kadar Kureyş içindeki batnlar arasındaki üstün yönlerden bahseden ya da kabile içi guruplaşmaları ifade eden rivâyetler olmasına rağmen bu böyledir. Ayrıca Kureyş'in Cahiliye dönemindeki üstün yönlerine dair haberlere yer verilmektedir. Buna amcasında olduğu gibi Abdullah b. Cüd'ân ya da Hâkim b. Hizâm'ın¹⁷⁹ Müslüman olmadan önceki hayatına ait rivâyetleri örnek verebiliriz. Bunu destekleyici bir örnek olarak Ebû Cehil'in soyu hakkında herhangi bir olumsuz ifade kullanmadığını¹⁸⁰, herhangi bir Kureyş soyu gibi bu soydan gelenlerin anlatıldığını da söyleyebiliriz. Ayrıca diğer nesep kitaplarından amcası ile ayırdığı bir nokta olarak onun miras konusunda bilgiler verdiğini, kimin kime varis olduğu konusunda malumat sunduğunu belirtmeliyiz.¹⁸¹

¹⁷² Zübeyr b. Bekkâr, Cemhere, 1: 78.

¹⁷³ Zübeyr b. Bekkâr, Cemhere, 1:227.

¹⁷⁴ Zübeyr b. Bekkâr, Cemhere, 1:105.

¹⁷⁵ Zübeyr b. Bekkâr, Cemhere, 2:139.

¹⁷⁶ Zübeyr b. Bekkâr, Cemhere, 2: 312.

¹⁷⁷ Zübeyr b. Bekkâr, Cemhere, 1:78, 333.

¹⁷⁸ Zübeyr b. Bekkâr, Cemhere, 1: 60.

¹⁷⁹ Zübeyr b. Bekkâr, Cemhere, 1: 250 v.dğr.

¹⁸⁰ Zübeyr b. Bekkâr, Cemhere, 1: 471.

¹⁸¹ Zübeyr b. Bekkâr, Cemhere, 1: 177.

Akikî-el-Muakkibîn min Veledi İmam Emir el-Müminin

Anne ve baba tarafından Hz. Ali soyuna mensup olan ve Akikî nisbesi ile bilinen Ebu'l-Hasan Yahya b. Hasan'ın Talibi nesebini konu edinen ilk eser olarak bilinen nesep kitabıdır.¹⁸² Toplumda Hz. Peygamber ailesine duyulan saygının ve aile içerisinde oluşan birlik duygusunun bir yansıması olarak ifade edilebilir. Elimizdeki eser Kitabü'n-neseb, Kitabü'l-Ensâb, Kitabü Nesebi Âli Ebi Talib, Kitabü Mebsut Nesebi't Talibiyyîn gibi muhtemel isimler taşıyan bir eserin parçası olma ihtimalini taşımaktadır.¹⁸³

Eser, Hz. Ali soyu ile başlamaktadır¹⁸⁴ ve onun çocukları olan, "Benû Ali" olarak belirttiği Hasan, Hüseyin, Muhammed, Ömer ve Abbas'ın isimlerini vererek başlar. Bunlar Hz. Ali'nin soyunu devam ettiren isimlerdir. Diğer çocukları Abbas, Osman, Cafer ve Abdullah ise Kerbela'da öldürülmüşlerdir. Bu bakımdan soyları devam etmemektedir. Eserin amacı ilk cümlesinde ortaya çıkmaktadır. Akib olan, yani soyu devam eden üzerine yoğunlaşmaktadır. Bu bakımdan soyun bütün olarak verilmesindeki amaç yaşayanları geçmişe bağlamak ve onlara dair övücü haberlere yer vermek yerine soyun sınırlarını çizmektir. Bu bakımdan soyu kesilen kişiler özellikle vurgulanmaktadır.¹⁸⁵ Soyunu verdiği kişilerin annelerini özellikle belirtmektedir. Babaları bir olan çocuklar arasında anne üzerinden bir sınıflamaya gitmektedir. Ümmü veled olan anneleri çocuklarını son sırada vermek üzere özellikle belirtmektedir ve ayrı Ümmü veledlerden olan çocukları ayrı olarak vermektedir.¹⁸⁶ Ayrıca bazı önemli soylarla annenin diğer evlilikleri çerçevesinde kurulan kardeşlik bağları da belirtilmektedir.¹⁸⁷ Eğer evlilik yapılan kadın soy içerisinde biriyse onun da nesebi uzun olarak verilmektedir.¹⁸⁸ Eğer önemli bir aileye mensup ise bu da evlenen ve soya annelik yapan kadının nesebinin detaylı olarak verilmesinin sebebidir.¹⁸⁹ Eserin içerisinde bir kere soyun erkekler tarafından devam ettiği belirtilmektedir.¹⁹⁰ Bununla birlikte bu ifade eserin geneli göz önüne alındığında zaid gibi durmaktadır. Çünkü soya mensup kadınlara yer verilmemektedir. Eserde Hz. Hasan ve Hüseyin'in nesebine Hz. Ali'nin diğer çocukları Muhammed b. Hanefiyye, Ömer ve Abbas'a göre daha kapsamlı ve detaylı

¹⁸² Zirikli, A'lam, 8: 141.

¹⁸³ Yahya b. Hasan b. Ca'fer el-Medeni el-Akikî, "Muhakkikin Mukaddimesi", el-Muakkibîn min Veledi Emir el-Müminîn Ebi'l-Hasan Ali b. Ebi Talib, thk. Muhammed Kazım, (Kum : Mektebeti Ayetullahi'l-Uzma el-Mar'âşi en-Necefi, 2001), 15.

¹⁸⁴ el-Akikî, "el-Muakkibîn", Türasuna, 69-70, (1423), 314.

¹⁸⁵ el-Akikî, "el-Muakkibîn", 326.

¹⁸⁶ el-Akikî, "el-Muakkibîn", 341 v.dğr.

¹⁸⁷ el-Akikî, "el-Muakkibîn", 316.

¹⁸⁸ el-Akikî, "el-Muakkibîn", 327.

¹⁸⁹ el-Akikî, "el-Muakkibîn", 328.

¹⁹⁰ el-Akikî, "el-Muakkibîn", 318.

olarak yer verilmiştir. Hz. Ali'nin soyundan sonra Cafer b. Ebi Talib¹⁹¹ ve Âkil b. Ebi Talib'in¹⁹² soyundan gelenlere de yer verilmiştir. Bu da yukarıdaki isme dair şüpheleri haklı çıkarmaktadır.

Akikî, nesebini verdiği bazı kişilerin hayatta olduğunu belirtmektedir.¹⁹³ Bu durumun eserin yazıldığı dönemden itibaren belli bir kesim için uzak atalar yerine çok uzak nesillere ulaşmayan, örneğin Hz. Ali ailesi için Adnân'a kadar sürdürülmeyen, Kureyş içerisindeki diğer soylarla bağlarına vurgu yapılmayan bir nesep anlayışının göstergesi olduğunu söyleyebiliriz. Eser hayatta kalan ve soyu devam ettirenleri esas aldığından ele alınan soylar içerisinde öldürülenler belli başlıklar altında eserin sonunda verilmiştir. Bunlar, "Kerbela'da ve Yezid b. Muaviye'nin yönetimi altında öldürülenler", "Ali b. Ebi Talib'in soyundan zehirlenerek öldürülenler", "Ebu Cafer'in yönetimi zamanında Hasan b. Hasan b. Ebi Talib'in soyundan hıyanete/haksızlığa uğrayanlar", "Harun Reşid'in hilafeti zamanında hapiste ölenler", "Abdullah b. Hasan b. Hasan ile hapiste olup daha sonra hapisten çıkıp Medine'ye dönenler", "Fah'ta öldürülenler" ve "Ebu's-Seraya zamanında öldürülenler"¹⁹⁴ gibi başlıklar altında verilmiştir. Bunun dışında herhangi bir övücü sıfat ya da habere yer verilmemiştir.

Müberra-Nesebu Adnân ve Kahtân

Edipliği, güzel konuşması ve dil alanındaki yetkinliği ile bilinen Müberra Yemenli kabilelerin önde gelenlerinden Ezd kabilesine mensuptur. Öncelikle eserin oldukça ileri seviyede bir özet olduğunu belirtmeliyiz. Bir fikir vermesi açısından belirtmek gerekirse eserin elimizdeki tahkik edilmiş matbu hali fihrist dahil toplamda elli beş sayfadır.

Müberra eserine Adnân b. Üded ile başlamaktadır ve ötesini yukarıda örnekleri geçtiği üzere "nesepçilerin uydurması" olarak nitelenen hadis ile bir nevi ilgi alanının dışında tutmaktadır. Adnân'dan sonra, Mudar-Hindif ve Kays-Kureyş-Abdmenaf gibi çok kısa bir nesep silsilesi ile eserinde merkezi yere oturduğu kısma ulaşmaktadır.¹⁹⁵ Bu da Kureyş "kabilelerinden" Abdümenaf'ın dört oğlu, Hâşim, Muttalib, Nevfel ve Abdüşems'tir. Benî Nevfel'e sadece Cübeyr b. Mut'im'in soyu olduğuna dair bir ifade ile değinilir. İlginç biçimde Müberra bu kısımda Abdüşems kolunu önemsemekte ve üzerinde durmakta; detaylandırmaktadır. Hâşimoğulları'na dair ise bir anlatım bulunmamaktadır. Devamında ise bir üst ata olan Kilâb'ın oğullarına çıkılmakta ve onun diğer oğlu Zühre ile devam edilmektedir. Her batın için bir veya birkaç önemli isimden bahsedilmektedir.

¹⁹¹ el-Akikî, "el-Muakkibîn", 383.

¹⁹² el-Akikî, "el-Muakkibîn", 387.

¹⁹³ el-Akikî, "el-Muakkibîn", 357.

¹⁹⁴ el-Akikî, "el-Muakkibîn", 389-397.

¹⁹⁵ Müberra, Neseb, 9, 10.

Daha sonra diğer Mudar kabilelerini başta yaptığı ayırım üzerinden vermektedir. Mudar'dan sonra Rebia kabilelerini ele almaktadır.¹⁹⁶ Rebia'dan sonra ise Yemen kabilelerinin nesebi sıralanmaktadır. Kahtân'ın kökeni konusunda alışılmadık rivâyetlere yer verdiğini söyleyebiliriz.¹⁹⁷ Eserde kabilelerin nesebini özetlediğine dair metodunu belirten bir ifade kullanmayan müellif, bazı kabileler için birkaç batn ismi sayar ve "bunlardan başkaları" gibi kendisinin ismine yer vermediği batnlar olduğunu belirtir.¹⁹⁸

Müellif eserin genelinde kullandığı rivâyetler için kaynak belirtmemektedir. Ancak bunun oldukça az istisnaları da mevcuttur. Örneğin sıra dışı bir nesep rivâyetini belirtirken İbn Kelbî'ye isnad etmektedir.¹⁹⁹ Eserinde kullandığı terimler genellikle önceki nesep kaynaklarında kullanılanlarla benzerdir. Bir soy için kullanılan sayıca üstünlük, üstün bir konumda bulunma²⁰⁰, soyunun devam etmiyor oluşu²⁰¹Kâbe ile ilgili²⁰²veya başka bir görev üstleniyor oluşu²⁰³ gibi özellikler belirtmektedir. Kişisel özellikler olarak ise hem eserin hacmine dair muhtemel hassasiyeti hem de metodunun bir sonucu olarak yalnızca soy-önemli isim birleştirmesi yapmaktadır. Bunun çok az istisnası mevcuttur. Örneğin Benî Kahil, İlba'nın rahtıdır. O da İmruu'l-Kays'ın babasını öldüren kişidir şeklinde açıklamaktadır. Ayrıca Râsûlullah ile olan akrabalıklara da vurgu yaptığını söyleyebiliriz.²⁰⁴ Eserin birçok yerinde şiirin kullanıldığını da ayrıca belirtmeliyiz.

Sonuç

Eğer yakın Cahiliye döneminde Arap kültüründe bir tarih anlayışından bahsedecek isek bunun temeline şiir, eyyam, ahbar ve Ensâbı yerleştirmeliyiz. Bunların her birisi diğerinin ayrılmaz bir parçası olarak evrilegelmiştir. Ensâb kitapları da bunun bir yansıması olarak salt nesep şecereleri olarak değil bu üç yazından parçalar taşıyan biçimde teşekkül etmiştir. Bu yazın türünün kökenleri ise oldukça uzak tarihlere kadar gitmektedir. İncelediğimiz eserler çerçevesinde nesep yazımı kabilevî yaşamın canlılığını satırlara yansıtan bir hüviyettir. Şiir, övünme, köken, akrabalık, devletle ilişkiler, Cahiliye ve İslami dönemde kişinin konumu, Râsûlullah ile yakınlık, erken İslami dönem olaylarında yer alıp almamak, sahabe olmak gibi birçok durumun yansımaları bu eserler içerisinde

¹⁹⁶ Müberred, Neseb, 25.

¹⁹⁷ Müberred, Neseb, 28.

¹⁹⁸ Müberred, Neseb, 35.

¹⁹⁹ Müberred, Neseb, 28.

²⁰⁰ Müberred, Neseb, 23.

²⁰¹ Müberred, Neseb, 27.

²⁰² Müberred, Neseb, 12.

²⁰³ Müberred, Neseb, 16.

²⁰⁴ Müberred, Neseb, 11, 14.

bulabiliriz. Bu bakımdan sosyal, kültürel ve siyasi tarih bakımından önemli bir malumat yekununu içermektedirler. Bazı haberler konusunda ise yegâne kaynak olma özelliğindedirler. İncelediğimiz eserler çerçevesinde Ensâb literatürünün dikey ya da yatay bir gelişim veya gerileme içerisinde seyrettiğini söylemek zordur. Burada eserlerin yazılış amacı ve yazarın müellifin mensubiyeti, sosyal konumu ve siyasi tarafı etkili olmakta ve Ensâb yazınının geldiği nokta itibarıyla farklı bir özellik sergileyebilmektedir. Örneğin oldukça sade, neredeyse yalnızca nesep silsilelerine yer veren eserler olduğu gibi, şecerelerin oldukça az bir yer işgal ettiği, ahbar ve şiirin yoğun olduğu eserler de bulunmaktadır. Elimizdeki eserler hem yazılı hem de sözlü rivâyetlere dayanmaktadır. Bu eserlerde kullanılan nesep bilgilerine dair genellikle kaynak belirtilmezken, yer verilen haberler konusunda kaynakların çoğunlukla belirtildiğini söylemeliyiz. Çalışmamızda hicri III. asrın sonuna kadar yazılmış ve elimize ulaşan Ensâb eserleri genellikle içerikleri bakımından incelenmiştir. Eserlerde önemsenen yönler ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır. İncelediğimiz eserler kendilerinden önce oluşan sözlü ya da yazılı literatürün taşıyıcısı ve tedvin edicisi olmuşlar, kendilerinden sonra yazılacak olan eserler için de belirli yönleri itibarıyla birer örnek teşkil etmişlerdir.

KAYNAKÇA

- el-Akikî, Yahya b. Hasan b. Ca'fer el-Medenî. "Muhakkikin Mukaddimesi", *el-Muakkibîn min Vele-di Emir el-Müminîn Ebi'l-Hasan Ali b. Ebi Talib*. Thk. Muhammed Kazım, Kum: Mektebeti Ayetullahi'l-Uzma el-Mar'âşi en-Necefi, 2001.
- Ali, Cevad. *el-Mufasssal fî tarihi'l-Arab kable'l-İslâm*. 10 cilt, Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melayin, 1993.
- Apak, Adem. *Kabile*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017.
- el-Bağdadi, Ebû Bekr el-Hatîb Ahmed b. Ali b. Sabit Hatîb. *Târîhu Bağdad ev Medîneti's-selâm*. thk. Beşşar Avvad Ma'ruf. 16 cilt. Beyrut: Daru Garbi'l-İslami, 2002/1422.
- Beyhaki, Ebû'l-Hasan Zahirüddin Ali b. Zeyd b. Muhammed. *Lübabü'l-ensâb ve'l-elkab ve'l-a'kab*. Thk. es-Seyyid Mehdi Recai. Kum: Ayetullahi'l-Uzma el-Mar'âşi, 1990.
- Cahiz, Ebû Osman Amr b. Bahr b. Mahbub Kinani Leysi. *el-Beyân ve't-tebyin*. 3 Cilt. Beyrut: Daru Mektebeti Hilal, 1423.
- Doe, D.B. – Jammé. A. *New Sabaeen Inscriptions from South Arabia*. Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland 1/2 (1968): 2-28.
- Duri, Abdülaziz. *Evrâk fî't-tarih ve'l-hadâre: evrak fî ilmi't-tarih*. Beyrut : Merkezu Dirasati'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 2009.
- Durmuş, İsmail. "Hiciv". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17: 447-449. Ankara: TDV Yayınları, 1998.
- Ebû Zeyd, Bekr b. Abdullah. *Tabakatü'n-nessabin*. Riyad : Dârü'r-Reşid, 1987.
- Elnure Azizova, "Ubeyd b. Şeriyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42: 15-16. Ankara: TDV Yayınları, 1992.
- Esed, Nasirüddin. *Mesadirü's-şi'ri'l-cahili*. Kahire: Dârü'l-Maârif, 1962.

- Fayda, Mustafa. "Ensâb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11: 244-249. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Hemdani, Ebû Muhammed Lisanü'l-Yemen Hasan b. Ahmed b. Ya'kub. *el-İklil min Ahbari'l-Yemen ve ensâbi Himyer: fî maarifu Hemdan ve ensâbiha ve uyuni ahbariha*. Thk. Muhibbuddin Hatib. 3 cilt. Kahire: Matbaatü's-selefiyye, 1368.
- Holy, Ladislav. *Antropolojinin Akralılık Yaklaşımları*. Trc. Çağlar Enneli. Ankara: Heretik Yayınları, 2016.
- İbn el-Kelbî, Ebû'l-Münzir Hişam b. Muhammed b. Saib. *Cemheretü'n-neseb*. Thk. Naci Hasan. Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 2004.
- İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris. "Nsb". *Mu'cemü Mekâyisi'l-Luga*. Thk. Abdüsselam Muhammed Harun. 5: 423-424. 6 cilt. Beyrut: Daru'l-Fıkr, 1399/1979.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şehabeddin Ahmed el-Askalani. *Lisanü'l-mizan*. Thk. Abdulfettah Ebu Gude. 10 Cilt. Beyrut : Dârü'l-Beşairi'l-İslâmiyye, 2002.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zahiri. *Cemheretu ensâbi'l-Arab*. Thk. Abdüsselam Muhammed Harun. Kahire: Dârü'l-Ma'ârif, 1982.
- İbn Hişam, Ebû Muhammed Cemaleddin Abdülmelik. *es-Siretü'n-nebevi*. Thk. Mustafa Sakka v. dğr., Beyrut: Daru İbn Kesir, 2005/1426.
- İbn Kelbî, *Nesebu mead ve'l-yemeni'l-kebir*. Thk. Naci Hasan. Beyrut : Âlemü'l-Kütüb, 2010.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî. "Nsb". *Lisanü'l-Arab*. 1: 755-756. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sadır, 1414.
- İbn Nedim, Ebû'l-Ferec Muhammed b. İshak. *el-Fihrist*. Thk. Rıza Teceddüd. Tahran: y.y., 1971.
- el-Kalkaşendî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Alî. *Nihâyetü'l-ereb fî ma'rifeti ensâbi (kabâ'il) l'-Arab*. Thk. İbrahim Ebyari. Beyrut: Daru'l-Kitab, 1980.
- Kılıç, Ünal. "Ensâbın Cahiliye Arapları ve Hz. Peygamber Nazarındaki Yeri ve Önemi". *Siyer Araştırmaları Dergisi*, 2, (Temmuz 2017): 45-65.
- Maraqten, Muhammed. "el-Hadaratü'l-Kadime fi'l-Büldani'l-Arabiyye ve Mes'eletü Tekvini'l-Hüviyyeti Tarihiyyeti li-Ümmeti'l-Arab". *et-Ta'rihu'l-Arabi ve Tarihul Arab: Keyfe Kütibe ve Keyfe Yükteb: el-İcabatü'l-Mümkine*. 147-195. Beyrut: Merkezü'l-Arabi li'l-Ebhas ve Dirasati Siyasat, 2017.
- Morgan, L. Henry. *Eski Toplum*. Trc. Ünsal Oskay. İstanbul: İnkılap Yayınevi, 2015.
- Mus'ab Zübeyri, Ebû Abdullah Mus'ab b. Abdullah b. Musab. *Nesebu Kureys*. Tsh. E. Levî Provençal. Kahire: Dârü'l-Maârif, t.y.
- Müberra, Ebû'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber b. Umeyr Ezdî Sümâlî. *Nesebu Adnân ve Kahtân*. Thk. Abdülazîz el-Meymenî er-Râckûtî, Doha: Metabiu Katar el-Vataniyye, 1984.
- Müberra, Ebû'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber b. Umeyr Ezdî Sümâlî. *Nesebu Adnân ve Kahtân*. Haz. Hamed b. Falih Âli Sani. Katar: Lecnetü't-Te'lif ve't-Terceme ve'n-Neşr, 1984.
- Mütercim Asım Efendi. "Nsb", *el-Okyanusu'l-Basit Fi Tercemeti'l-Kamusi'l-Muhit*. Nşr. Mustafa Koç-Eyyüp Tanrıverdi. 1: 679-680. 6 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.

- Nas, İhsan. Kütübü'l-Ensâbi'l-Arabiyye. Dimaşk: Matbuatu Mecmai'l-Lugati'l-Arabiyye, 2001/1421.
- Önkal, Ahmet. "Araplarda Ensâb İlmi ve İslâm Tarihi Açısından Önemi". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3 (1990): 117-132.
- Önkal, Ahmet. "Ensâb'la İlgili Eserler". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1991): 55-72.
- Robinson, Majied. *Prosopographical Approaches to the Nasab Tradition: a Study of Marriage and Concubinage in the Tribe of Muhammad, 500-750 CE*. Doktora Tezi. The University of Edinburgh, 2013.
- es-Sedûsî, Ebû Feyd Müerric b. Amr b. Haris Müerric. *Kitâbu Hazf min nesebi Kureyş*. Thk. Selâhaddin el-Müneccid. Kahire: Mektebetü Daru'l-arube, t.y.
- Sezgin, Fuad. *Tarihü't-türasi'l-Arabi: şî'r ile'l-havali sene 430 h: el-asrû'l-cahili*. Nakalehu ile'l-Arabiyye Mahmud Fehmi Hicazi. Riyad: Câmiatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1983.
- Smith, W. Robertson. *Kinship and Marriage in Early Arabia*. London: Adam and Charles Black, 1907.
- Taberi, Ebu Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid. *Tarihü't-Taberi*. 11 Cilt. Beyrut: Daru't-Türas, 1387]
- Ukayli, Ebû Cafer Muhammed b. Amr b. Musa b. Hammâd. *ed-Duafaü'l-kebir*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1984/1404.
- Uyar, Gülgün. "Abbâsî Coğrafyasında Bir Neseb Âlimi: Zübeyrî ve Kitâbu Nesebi Kureyş'ine Göre Neseb Bilim Usul, Muhteva ve İfade Şekilleri", *İSTEM: İslâm San'at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi*, VI/12 (2008):127-152.
- Vahidi, Ebû'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Muhammed en-Nisaburi. *Esbâbu nüzüli'l-Kur'ân*. Thk. Kemal Besyuni Zaglul. Beyrut : Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422/2001.
- Zeydan, Corci b. Habib. *Ensâbü'l- Arab el-Kudemâ*. Kahire: Matbaatü'l-Hilal, 1906.
- Zirikli, Hayreddin. *el-A'lâm*. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melayin, 2002.
- Zübeyr b. Bekkâr, "Mukaddime". *Cemhere*. Thk. Mahmud Şakir, 3-82. Kahire: Mektebetü Daru'l-arube, 1381.
- Zübeyrî, Ebû Abdillâh Zübeyr b. Bekkâr b. Abdillâh Kureşî Esedî. *Cemheretu nesebi Kureyş ve ahbâruhâ*. Thk. Abbas Hani Çerağ. 2 cilt. Beyrut: Daru Kütübi'l-ilmiye, 2010.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
MEDENİYET ve DİNDE TECDİD

İSLÂM DÜŞÜNCESİNİN YÖNTEM ARAYIŞLARI

A. Faruk SİNANOĞLU

İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/ahmet.sinanoglu@inonu.edu.tr

Din ve bilgi, toplumların düşünme, üretim biçimleri, sanat anlayışı ve medeniyet oluşturma düzeyleri ile yakından ilişkili terimlerdir.

Bilgi ve onun uzantısı durumunda olan teknolojik gelişmeler, günümüzde geçmiş yüzyıllara oranla toplumsal yapı ve toplumsal yapının öğelerinden din kurumunu, yani dini düşünceyi daha fazla etkileyebilmektedir. Günümüzde sıkça dile getirilen yapay zekâ ve robotlar ilerleyen zaman dilimlerinde toplumların yüzyıllar içerisinde oluşturmuş oldukları kültürel dokuyu ve dini-ahlaki değerleri daha da fazla etkileyecek gibi görünmektedir. Bu gelişmeler bir taraftan toplumsal yapının olumlu ya da olumsuz yönde değişimini sağlarken, öte yandan gelenekli bilgi ve değerlerin sorgulanması ile kuşaklar arası anlaşmazlıkları, toplumsal sorun ve bireysel psikolojik problemleri beraberinde getirdiği görülmektedir. Hızla değişen dünyada ortaya çıkan problemler, tüm toplum ve dinleri ilgilendirirken, İslâm dini ve Müslüman ülkeleri de etkileyebilmektedir. Söz konusu İslâm dini olunca problemler ele alınırken, karşımıza vahyin metafizik (aşkın varlık) ve bilgi boyutu çıkmaktadır. Dini ve toplumsal boyutları ile ortaya çıkan problemleri inceleme konusu yaparken, dini metinler temelinde kadim bilgilerden başlayarak konunun bilimsel yöntem anlayışı ile incelenmesinin gerekliliği ortaya çıkmaktadır. Bilinebileceği gibi günümüz toplumsal sorunların başında bilgisizlik (cehalet), terör, çevre kirliliği, işsizlik, teknolojik bağımlılık, sağlık sorunlarının ticari kazanç biçimine dönüşmesi, gelmektedir. Söz konusu problemler tüm insanlığı ilgilendirdiği gibi ülkemizi ve İslâm dünyasını da ilgilendirmektedir. Özellikle İslâm ülkelerinin geri kalmışlığı yeni yöntem arayışlarını gündeme taşımaktadır.

Bu sunum içerisinde, yukarıda ifade edilmeye çalışılan günümüz problemlerinin yöntem arayışları çerçevesinde din, bilgi ve toplum temelinde tartışılmasına çalışılacaktır.

Giriş

Tüm toplumlar geçmiş yüzyıllara göre çok daha hızlı bir değişim süreci yaşamaktadır. Geçmiş yüzyıllarda toplumsal tüm temel kurumlar arasında şöyle veya böyle bir bütünlük ve ilişkiler kurulabiliyorken, günümüz dünyasında ahlak anlayışından dini inançlara ve eşyaya bakışta köklü değişimler olduğu görülebilmektedir. Toplumların önemli temel kurumlarını etkileyen bu gerçeklik, yani toplumsal değişim, din kurumunu da etkilemektedir. Din, bilim, teknoloji arasında ortaya çıkan ilişkiler, bizleri yeni yöntem ve yaklaşım arayışlarına yönlendirmektedir. Bütün çabalar, daha sağlıklı toplum ve yaşanabilir bir dünya arayışını amaçlamaktadır. Ancak çağımızda bilgi, din ve teknolojik gelişmeler arasındaki ilişkiler ve bu konu üzerine yapılmış araştırmalar, bu çabaların yetersizliğini işaret etmektedirler. Bilgi/bilim, bizleri olguların araştırılması ve temellendirilmesine, yani bilgilenmeye yönlendiren bir zorunluluk olarak karşımızda dururken, din de içinde yaşadığımız dünyayı geçmiş yüzyıllardan başlayan yorumlamalarla varoluşu anlamlandırmaya çalışmaktadır. Varlık niçin var, insanın bu varoluşun içerisinde konumu nedir, yaratıcı kudret nasıl ve nedir? gibi.

Günümüzde karmaşık bir biçime dönüşen din, bilim ve teknoloji arasındaki ilişkileri değerlendirirken, insan tutum ve davranışlarını yönlendirmede bütün bir insan hayatını dikkate alan yöntem ve yaklaşım arayışlarına ihtiyaç olduğu bir gerçekliktir. Bu nedenlerle İnsan düşüncesini biçimlendiren ve bir bilinç oluşturan olay ve olguları, varlık ve etki düzeylerine göre ele alarak incelenmesi ve araştırılması gerekmektedir. Elbette bu çaba içerisine giren her araştırmacıyı, düşünürü ve bireyi, toplum ve toplumsal gruplar düzleminde bilenle, bilinen ve inanılan üçgeni arasında bir gerilim beklemektedir, bu gerilim neticesinde gerçekler ortaya çıkacak, bir grup ya da topluma üye olanlar, bu gerçeklikler temelinde sorunları ele alacaklar ve kendileri ile hesaplaşacaklardır. Konu dini metinlerin yorumu olunca haliyle karşımıza görecelik anlayışı çıkacaktır. Bu da sürekli yeni anlam arayışlarına ve yorumlamalara yol açabilecektir.

İnsanoğlu toplumsal bir varlık haline geldikten sonra, tarihsel varlık sıfatı ile hem inancı, hem bilmeyi hem de düşünce ve eylemleri ile olay ve olguları anlamlandırmaya çalışmıştır. Gerek bireysel düzeyde gerekse toplumsal düzeyde insanlar arası ilişkileri düzenleyebilmek için toplumsal kontrol mekanizmaları oluşturma çabası içerisine girmiştir. Bunun için de insani ilişkiler örgüsü içerisinde değerler, inançlar ve kurallar oluşturmuştur. Bu kuralların oluşturulmasında din kurumu önemli işlevsel özelliklere sahip olmuştur. Eğer toplumlar düşünme yetenekleri temelinde iktisadi, siyasi, hukuki, dini, ahlaki ve sanatsal ilke ve

fikirleri geliştirememiş olsalardı, toplumsal bir düzenden söz edilemeyecek ve karmaşa ortamı oluşacaktı. Anlaşılabileceği gibi, insanoğlunun geliştirmiş olduğu fikirler, inançlar, düşünce ve eylemlerinin hareket noktası olmuştur. Nitekim dini, iktisadi, siyasi, hukuki, sanat ve ahlaki ilişkiler arasında sağlıklı ilişki ve denge kurabilen toplumlar için gelişmiş, kuramayanlar için az gelişmiş ya da gelişmekte olan toplumlar ifadeleri kullanılmaktadır.

İslam Düşüncesi ve Yorum

Konumuz İslâm ve Yorum olduğu için böyle genel bir girişten sonra, İslâm inancının tarihsel boyutları ile toplumsal ve bireysel yansımalarını dikkate alarak, günümüz İslâm toplumları düzeyinde din, bilim ve teknoloji etkileşimleri arasındaki ilişkilerden hareketle yöntem ve yaklaşım arayışlarına yönelinmiştir. Kur'an metni iki kapak arasında simgesel bir ifade biçimi olan dille dini buyrukları içerir. Her dil, birden fazla anlam içeren sözcüklerden oluşur. Dini metinleri bir başka dile çevirirken ya da yorumlamaya çalışırken bu dilsel özellik ve sorun karşımıza çıkar, ancak yine de dil temelinde ifade edilenleri anlamaya çalışırız. Simgesel bir ifade biçimi olan dil, dini metinlerle bir araya gelince beraberinde metinleri anlama ve yorumlama problemi bilimsel bir yaklaşım olarak kendisini hissettirir. Evrene ve çevremizde olup bitenlere genel bir bakışla, hiçbir şeyin sabit olmadığı hareket halinde, değişim biçiminde olduğu görülüyor, öyleyse sabit kalan şeyleri nasıl belirleyebileceğiz? Elbette yine dil ve o dilin mensubu olduğu toplum ya da toplumlara ve kültürel yapıya yönelmek gerekecek, toplum ve kültür değişken özellikler taşıdığına göre bu gerçeklikten hareketle metni anlamaya çalışırız, bu metin herhangi bir metin olabileceği gibi kutsal dini metin de olabilir.

Tarihsel süreç içerisinde toplumların üyesi oldukları dinin yorumlanmasını yapmaya çalıştıkları biliniyor. İlerleyen zaman dilimlerinde Yorumbilgisi (Hermeneutik) adlı bilimsel bir yaklaşım da ortaya çıkmıştır. Daha önceki yüzyıllarda dini metinlerin yorumlanmasına çalışılırken, yorumbilgisi insanı ilgilendiren her türlü olay ve olguyu anlayabilmede kullanılmaya başlamıştır. Yorumbilgisi kurucularından Schleiermacher, herhangi bir metni anlamada iki önemli şarttan söz eder. Bunlardan ilki metnin dilini anlamak, diğeri metni yazanla duygudaşlık (empati) kurabilmektir. Yorumbilgisinin öncülerinden Dilthey de dinsel ve tarihsel hayatın içerdiği söylem ve olguların anlaşılmasında dilin önemine vurgu yaparak, yorum yapan bireyin kendi öznel dünyasından sıyrılarak dil çerçevesinde her türlü bilgiyi edinmeye çalıştığını belirtir. Gerçekte bu yaklaşım, Dilthey'in, evrendeki bütün olup bitenlerin pozitivist bir yaklaşımla bilinebileceğini ileri süren anlayışa karşı, insan bilimlerine (tinsel) farklı bir yaklaşım geliştirebilme çabası bulunur. Yani Dilthey hermeneutik tin bilimlerinin yöntemi olarak belirlemek istemiştir. Böylece tarih ve zaman içerisinde ortaya çıkan olay, olgu ve problemlerin bilimsel bir yaklaşımla ele alınması amaçlanmıştır. Yorumbilgisini daha

ileri seviyelere taşıdığı düşünölen Heidegger’de anlama ve açıklamanın temelinde dili görür ve varlığın üzerindeki örtüyü kaldıran gerçeklik olduğunu belirtir. Ona göre dil varlığın üzerindeki örtüyü kaldıran ve açık biçime dönüştüren dildir. Tüm söylem ve tespitlerden anlaşılabilceğı gibi, yorum yapabilme dille ilgilidir. Yorumbilgisi temsilcilerinden Gadamer ise önemli bir noktaya dikkatleri çekerek, yorumlama yapanın kendi görüş ve önyargılarının bilincinde olarak metni anlamlandırma çabası içerisinde olmayı önerir. Gerçekte doğrudan sistematik bir biçimde olmasa da yukarıda ele alındığı biçimi ile öteki dinlerin ve İslâm düşüncesinin teşekkölü dönemlerinde benzer bir yaklaşım sergilendiğı bilinmektedir. Yorumu somut bir nesneden hareketle ele alacak olur isek anlamının ve yorumlamanın güçlüğü daha iyi anlaşılacaktır. Örneğın “gülü” tanımlamak ve anlamak istediğimizde, renginden kokusuna kadar farklı tanım ve yorumlama ifadeleri ortaya çıktığı görölecektir. Bu durumda şöyle bir soru aklımıza gelebilir: Mutlak ve nesnel bir yorum yapmak mümkün mü? Elbette oldukça güç olduğunu belirtmek gerekir. Çünkü evrende pek çok şey değışim olgusunu tecrübe etmekte, bilgi ve görgölerimiz arttıkça yorumlamalar da değışebilecektir.

Kur’an, evrenin bilgi ve kudret sahibi bir yaratıcının eseri olduğunu söyler; öyleyse Kur’an’a göre yaratılmış olan varlık, mümkün bir varlıktır. Anlaşılabilceğı gibi Kur’an, insan bilincinin oluşmasında ilk hareket noktası olarak inancı koyuyor, insan ve varlık hakkında ön bilgiler veriyor, betimlemeye fırsat tanıyor, düşünme ve araştırma yaklaşımlarının temellerini oluşturmaya çalışıyor, deney sonucunda ulaşılan bilgi türlerini keşfetmeyi düşönen bir varlık olan insana bırakıyor. Bir başka deyişle, var oluşu anlayabilmek ve bilgi biçimine dönüştürebilmek için, insanın yaratılıştan getirdiğı düşünölen önsel bilgilerle (apriori), deney (tecrübe) sonucunda ulaşılan bilgilerin birlikte değerdendirilmesini öneriyor. Bu ifade ve tespitlerden anlaşılabilceğı gibi, Kur’an akılla deneysel bilgi arasında ilişki kurmak yönüyle, düşönen varlık olan insanı bilgilendirmeye çalışmaktadır. Kur’an tecrübi bilgi ve değerdere arasında ilişkiler kurmakta, kendine inananları bu yönde bilinçlendirmek istemektedir. Bir başka deyişle, Kur’an bir taraftan varlığı dikkate alıyor, diğerdere yönden metafiziğedre (aşkın olana) dikkat çekmek istiyor. Kur’an yorumlamalara açık bir metin sunuyor, bu metni ele alıp anlamaya çalışırken, dini metinlerin yorumlanmaları sonucunda Müslöman toplumların 14. Yüzyıldan başlayarak oluşturmaya çalıştıkları toplumsal yapının, Weber’in toplumsal eylem tiplerinden yalnızca geleneksel ve duygusal eylem tiplerine benzemeye başladığı anlaşılmakta ve bir amaca yönelik akılcı eylemleri ihmal ettikleri gözlemlenmektedir. Bu da bir değışim ve süreç ilişkileri içerisinde düşünölmesi gereken toplumsal yapının, anlaşılmasını güçleştirmekte ve neticede gerek birey gerekse toplum temelinde düşöncenin donması anlamına gelmektedir. Hâlbuki Hz. Muhammed’in hadisleri, eylemleri de dikkatli bir biçimde ele alındığında benzer yaklaşımlar görölebilmektedir. Hadis olup olmadığı tartışmalı olsa da

alanyazına (literatür) giren "Ümmetimin ihtilafı rahmettir"¹ tespitinin, diyalektik yaklaşıma öncülük yaptığı anlaşılmaktadır. Halk arasında bu tespiti şu özlü sözlerle ifade ettikleri görülür: "Tesadümü efkârdan barika-i hakikat doğar-fikirlerin çatışmasından yeni gerçekler ortaya çıkar." Öte yandan Fussilet Suresinde geçen "İnsanlara ufuklarda (dış çevrede) ve kendi nefislerinde ayetlerimizi göstereceğiz ki onun gerçek olduğu, onlara iyice belli olsun..." (Fussilet 53). Ayetinden de anlaşılabilceği gibi insan zihninin ve bilimin gelişimi ile yapılacak araştırmalar sonucunda, insanların pek çok yeni delillere ulaşabileceğini işaret etmektedir. Kur'an'da buna benzer pek çok ayetin olduğu görülmektedir. Nitekim toplumsal değişmelere dikkat çeken şu ayette ele alınan konu ile ilgili görünmektedir: "..... Bir toplum kendilerindeki özellikleri değiştirtinceye kadar Allah onlarda bulunanı değiştirmez." (Rad:11)² Anlaşılabilceği gibi Kur'an ve hadisler, toplumsal yapının statik olmadığını, değişime uğradıkları gerçeği üzerinde durmaktadırlar. Örneğin yakın zamanlara kadar büyük aileden söz edilebilirken, günümüzde çekirdek aileye doğru bir değişim yaşanmaktadır. Yine tarım toplumu söylemleri ile sanayi ve hatta bilgi toplumu söylemleri arasında önemli değişimler olduğu rahatça gözlemlenebilmektedir. Örneğin tarım toplumunda bir adresi sorarken en yakındaki bir insana sorma ihtiyacı doğarken, cep telefonları bu ihtiyacı anında giderebilmektedir.

Yukarıdaki tespitler açıklanıp somutlaştırılacak olursa, İslâmiyet öncesi Arap toplumunda "ilm" sözcüğü büyücülükle ilişkilendirilirken, Kur'an, "ilm" sözcüğünü bugün kullandığımız anlamda kullanmıştır. Yani ilim kavramı, aklın yönetiminde mekân ve zaman terimleri temelinde olay ve olguların yapılarını, aralarındaki neden-sonuç bağlantılarının oluşturduğu ilişkileri anlamayı önermektedir. Nitekim Kur'an'ın oluşturmaya çalıştığı yöntem yaklaşımının ilk meyveleri formel (biçimsel) mantığın ele alınması ile ortaya çıkmaya başlıyor. Matematik çalışmaları ile tanınan ve İslâm felsefesinin temellerinin atılmasına katkı sağlayan El kindi (M.S. 801-866), "Eşyanın Tanımları Üzerine"³ adlı risalesinde, tümel ve sonsuz şeylerin bilinmesinin önemi üzerine dikkatleri çekmekte, ayrıca zaman, mekân ve hareketin birbirinden bağımsız olmadıkları görüşü üzerinde durduğu görülmektedir. Yine Kindi'nin din ile felsefenin hakikatin bilimleri olduğu görüşünü ileri sürdüğü görülür ve bu tespitleri yaparken Kur'an'ı referans gösterir. İslâm düşüncesinin oluşumuna büyük emekleri geçen ve Kur'an'ın "tevhit" anlayışını kendisine analitik çalışmalarında yöntemsel yaklaşım olarak belirlemiş olan Farabi, gerek Medinetü'l Fazıla (Erdemli Şehir) gerekse İhsau'l Ulum (İlimlerin Sayımı) adlı çalışmasında bilim adına önemli katkılar sağlamıştır. Nitekim bu nedenlerle olsa gerek, kendisine Muallimi Sani unvanı verilmiştir.

¹ El-Acluni, Keşfu'l Hafa, 1:64

² Kur'an, Rad, 11

³ Hamdi Onay, İslam Felsefesi Tarihi, TDV Yay. Ankara 2018, s. 176-186.

Düşünce, tespit ve görüşleri ile çağının çok ilerisinde bilim ve ahlak adamı olduğu anlaşılan Farabi'nin, eserleri incelendiğinde Kur'an'ın tevhit anlayışını ilmi düşünce düzeyinde ele aldığı görülüyor. Farabi, ele aldığı her konuyu "vahdaniyet" telakkisi ile inceliyor, böylece kendine sağlam bir yöntem oluşturmuş oluyordu. Örneğin, değişenlerin ötesinde değişmeyen tek varlık anlayışını temele yerleştirerek, tevhidi anlayabilmek için, bütünü parçalarına bölmeyi ve parçaların da daha alt parçalarını incelemeyi önermiştir. ⁴ İlimlerin Sayımı (İhsau'ul Ulum) adlı kitabında bilimleri metafizik, matematik ve fiziki bilimler olarak üçe ayıran Farabi'ye göre, birey ihtiyaç duyduğu şeylerin tümünü tek başına gerçekleştiremez, bu nedenle birey zorunlu toplumsal varlıktır. Toplumsal gerçekliği ve insani ihtiyaçları dikkate alan Farabi, İslâm'ın tevhit anlayışını bilimsel yaklaşımlarına temel yaparak, bu yaklaşımı yöntemsel bir çaba olarak sunmuştur. Düşünceleri ile Batı ve Doğu'yu etkilemiş olan İbn Rüşd de, varlığın birbirleri ile nedenli ilişkiler içerisinde olduğu görüşünü ileri sürerek, neden olanın etkin, nedenli olanın edilgin, edilginliğin madde ile ilişkili olduğunu, biçim ve görünüşün etkinlik ile ilgili olduğunu, madde ile biçimin, görünümün ortaya çıkışın temelinde Allah'ın bulunduğunu ve Yüce Yaratıcı'nın tam olarak bilinebilmesi için şeylerin tüm ayrıntılarının bilinmesi ile mümkün olabileceğini belirttiği görülür. (Aydın:1999, s. 72) Tunuslu bilgin İbn Haldun'da (1332-1406) Mukaddime adlı eserinde imar, mamure, umran gibi kavramları ele alarak toplumsal kalkınma ve uygarlık oluşturma imkânlarını tartışır. Doğa yasaları ile toplumsal yasalar arasında ilişki gören Haldun, araştırmacı özelliği ile hem doğada hem de toplumsal yapıda ortaya çıkan değişimlere dikkatleri çekmeye çalıştığı görülür. Söz konusu söylemlerden anlaşılabilceği gibi, toplumsal gelişme açısından dini metinleri ve evrenin yaratılışını anlayabilmek için, akli (us) yaklaşımlarla, deneysel yaklaşımları bir arada değerlendirmek gerekliliği ortaya çıkmaktadır.

Kindi, Farabi, İbn Sina, İbn Rüşd ve İbn Haldun gibi büyük düşünürler, bu yöntem anlayışını İslâm düşüncesinin temellerine yerleştirirken ondan sonra gelenler, formel mantığın empirik içerikli gerçeğe ulaşmada sorunlu olduğunu anlamış olsalar bile, bilimi bir ileri aşamaya taşımada yetersiz kalıp, bu başarı Ortaçağ karanlığından sıyrılmakta olan Batılı toplumlara nasip olmuştur. İlerleyen zaman dilimlerinde dini metinlerin mutlak gerçeklik hakkında bilgi verdiklerini, öyleyse sentetik bilgiye gerek kalmadığı anlayışı, mutlakçı görüş yaklaşımı İslâm toplumlarının geri kalmasında neden olmuştur. Bir duyuş, düşünüş ve davranış biçimine dönüşen bu yaklaşımın, kültür biçimine dönüşmesi toplumları araştırma yeteneğinden mahrum bırakmıştır. Tarihsel süreçte ortaya konan her görüş ve düşünce bize bilgi verdikleri için kıymetlidirler; ancak mutlak gerçeklik olarak değerlendirirken dikkatli davranmak gerekiyor. Mutlak gerçeklik inancın konusu

⁴ Farabi'nin Tevhit ve bilimsel yöntem yaklaşımını daha iyi anlayabilmek için, Kitabul Vahid ve'l Vahde ile Risaletün fi Taksimi'l Vahit el Vahde'ye bakılabilir.

olup, bilgi değişkendir ve güçlü yönünü de bu nokta oluşturur. Dini metinleri yorumlamaya çalışırken inanç boyutu ile bilime ilişkin gelişmeleri ayrı ayrı değerlendirek, yorumlamalarda karşılıklı ilişkilerini göz ardı etmemek gerekliliği karşımıza çıkmaktadır.

Sonuç

Yer küremizde ilk çağlardan başlayarak günümüze kadar ulaşmış olan yöntem üzerine birikimli çalışmalardan yararlanarak, gerek dini metinleri gerekse kültürel öğeleri bilimsel olarak ele alıp incelemeye çalışırken, klişeleşmiş fazlaca anlam ve düşünmeye fırsat vermeyen söylemler yerine bir taraftan kavramlar arası ilişkileri, diğer taraftan somut güncel konuların bir süreç içerisinde değerlendirilmesi İslami düşünce (yöntem) açısından daha doğru bir yaklaşım olarak görünmektedir. Böylece (normatif) değer koyucu yargılarla müspet bilimler arasındaki çatışmalar da en aza indirgenmiş olacak, uygarlık oluşturma yarışında İslam düşüncesi yerini sağlamlaştırabilecektir. Bilim genellikle insani ilişkiler içerisinde deneysel yaklaşımlarla yolunu bulmaya çalışırken, dini düşünce ve duygular sezgisel olarak bu çabaya katkılar sağlamaktadır. Bu da ancak dini yorumlamalarla mümkün görünmektedir. Yani bilimin maddi konulara ilgi gösterebildiği kadar yeni uygarlıklar oluşturabilmede tinsel (manevi) değerlere de ilgi göstermesi gerekir. İslâm'ın metafiziği yorumlama anlayışından başlayarak, hukuki, ahlaki temellerini yeniden ele alıp incelenmesi ve eleştiriden geçirilmesi gerekmektedir. Böylece hem yerel boyutlardaki hem de evrensel boyutlardaki toplumsal sorunlar çevre kirliliği, terör, işsizlik, bilgisizlik (cehalet) gibi sorunlara çözüm getirebilme yolları açılacaktır. Çünkü bilgi temeli olmayan eylemlerden dini, ahlaki ve hukuki kalıcı sonuçlar çıkarmak güç görünmektedir. Böylece bütün ve parça arasındaki ilişkiler de göz ardı edilmemiş olacak, parçalar arasındaki özde birliktelik gösterenler bir bütün olarak değerlendirilecektir.

KAYNAKÇA

- Barlas Tolan, Toplum Bilimlerine Giriş Murat-Adım Yay. Ankara 1996.
- Farabi, İhsau'l Ulum, (İlimlerin Sayımı) çev: Ahmet Ateş, M.E.B. Yay. İstanbul 1990.
-, El-Medinetü'l Fazıla, çev: Nafiz Danışman, Maarif Basımevi, 1956.
- Hamdi Onay, İslam Felsefesi Tarihi, TDV Yay. Ankara 2018.
- İbn Haldun, Mukaddime, çev: Zakir Kadiri Ugan, M.E.B. Yay. İstanbul 1990.
- Kur'an, Türkiye Diyanet Vakfı Yay. Ankara 2012.
- Mehmet Aydın, Din Felsefesi, İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İzmir 1999.

NİSÂ SÛRESİ 148. ÂYET EKSENİNDE YENİ BİR MEDYA AHLAKI OLUŞTURMANIN İMKÂNI ÜZERİNE

Fatma Asiye ŞENAT

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/ fasiye@yahoo.com

Kur'an-ı Kerim'in bazı ayetleri, Hz. Peygamber'in bazı cümleleri, yanında başka bir veri olmadan kendi başlarına ele alınsalar bile, üzerine medeniyet inşa edilebilecek kadar sağlam ve câmi ifadelerdir. Bu durum sadece ifadelerdeki belagat gücüyle değil, aynı zamanda onların farklı zamanlarda farklı formlarda yeniden yorumlanabilmesiyle ve muhatap kitle değiştikçe o ifadeden beslenme yönünün zenginleşmesiyle de yakından alakalıdır. Asr suresi hakkında İmam Şafii'ye atfedilen *"Kur'an'dan başka hiçbir şey nazil olmasa bile bu surenin tek başına insanları doğru yola sevketmeye yeterli olacağı"* cümlesindeki düşünce kalıbı, aslında daha pek çok ayet ve hadis metni için de geçerlidir. Nisâ sûresi 148. âyet de işte bu şekilde değerlendirilebilecek evsaptaki hükümlerden birini ihtiva etmektedir. Olumlu yönleri aşikâr olan, zararlı etkileri de sıklıkla dile getirilen ve toplumsal konulardaki gücü sebebiyle dördüncü kuvvet olarak tanımlanan medya, hatta onu takip eden 5. kuvvet internet¹ ve sosyal medya kullanımında çözüm odaklı arayışlara ihtiyaç vardır. Nisâ sûresi 148. âyet üzerinde farklı okumalar gerçekleştirmek, medya enstrümanlarını minimum zarar/hasarla kullanmanın yollarını aramak anlamına da gelmektedir. "Allah, zulme uğrayan kimseden başkasının, kötülüğü sözle bile olsa açıklamasını sevmez" hükmünü bildiren ayet, bir yandan "kırık kolun yen içinde" bırakılmamasını, öte yandan da çirkinliği açık etmenin onunla mücadelede uygun bir yol olmadığını nazara vermektedir. Çirkinliklerin sözle bile olsa ortalığa dökülmesini hoş bulmayan Allah'ın, öte yandan da böyle bir durumda karşılaşmaları durumunda müminlerin tutumunu "kulak vermeme ve uzak durma" olarak belirlediğini burada hatırlamak gerekir. Dolayısıyla

¹ İlker Erdoğan, "Dördüncü Güç Medyadan Beşinci Güç İnternete: Demokratik Bir Dönüşüm mü Yaşanıyor?", Selçuk İletişim, c.8, sayı:1, s.177-178.

iletişim bileşiklerinden olan kaynak için “çirkin olanı yaymamak” şeklinde bir sorumluluk söz konusu iken, hedef kitlenin de seçici davranması ve çirkin olana kendilerini kapatmaları gerekir. Konuyla ilgili Kur’anî yönlendirmeler üzerindeki mütalaalara geçmeden önce, medyanın toplumsal iletişim açısından konumuna dair verileri hatırlamak yerinde olacaktır.

Kitle iletişim aracı olarak medya enstrümanları: İmkân-sorun dengesi

Mektup, ferman vb. yazılı formlar hariç, insanlık tarihinin büyük bir bölümünde iletişim yüz yüze yürütülen bir faaliyet olarak tebarüz etmiştir. İnsanın sosyal ihtiyaçlarının temelini oluşturan haberleşme ve iletişim kurma gereksiniminin karşılanmasında, 19. ve 20. yüzyıllardan itibaren köklü değişimler yaşanmıştır. İnsanlık tarihinde benzeri görülmedik biçimde pek çok alanda ard arda yaşanan değişim ve dönüşümler, iletişimin doğasında da ciddi eksen değişikliklerine sebep olmuştur. Ekonomik, siyasi, sosyal, psikolojik ve teknolojik süreçlerin iç içe geçtiği bu yeni dönemde iletişim özü itibarıyla bireysel olmaktan çıkıp kitlesel bir nitelik kazanmaya başlamıştır. Matbaanın yaygın olarak kullanımıyla el ilanları, bültenler, gazeteler yazılı medyayı ön plana taşır ve iletişimin boyutunu değiştirirken, işitsel, görsel boyutlarıyla medyanın etki alanı gittikçe gelişmiştir. Son olarak internet teknolojisinin imkânlarını kullanan sosyal medya ile süreç şimdi bambaşka bir noktaya evrilmiş görünmektedir. Teknolojinin de desteğiyle iletişim döngüsünün zaman ve zemin kaydından tamamen kurtulduğu, insanın olduğu her yerde haber verme/alma imkânına kavuşulduğu bir zamanı yaşıyoruz. Geline bu nokta her ne kadar teknolojik gelişmelerin bir sonucu gibi görünüyorsa da, aslında çok önceden başlayan ekonomik ve siyasi süreçlerin bir neticesidir.

19. yüzyılın ortalarından itibaren ekonomik ve siyasi gücün hızla el değiştirmesi, toplumsal örgütlenmede birbirine bağlı olarak pek çok değişim ve dönüşümü beraberinde getirmiştir. Yönetim erkinin bir sülalenin, bir sınıfın inhisarından geniş halk kitlelerine tevdi edilmesi, demokratik toplum inşasının ilk adımıdır. Her ne kadar bu güç aktarımı zaman zaman suretâ da olsa, toplumun kendisiyle ilgili kararları almada söz sahibi olması, kamuoyunun oluşmasıyla yakından alakalıdır. Bu bağlamda demokratik toplumun devamlılığının sağlanması açısından doğru bilgi akışı son derece önemlidir zira halkın doğru haberi öğrenip etraflıca değerlendirmeden devlet yönetimine etkin katkısını sağlamak mümkün değildir.² Topluma bilgi akışının devamlılığını sağlama görevini üstlenen medya, bu görevi bazı hak ve sorumluluklar çerçevesinde yürütmeye devam etmektedir. Bu suretle “haber alma hakkı” olarak tanımlanan bir hak, temel insan hakları arasında yerini almıştır. Bir yandan iletişimde hedef kitle olan halk kesimlerinin hakları belirlenirken, büyük bir güç unsurunu elinde tutan medyanın da bağlı

² Levent Yaylagül, Kitle İletişim Kuramları, Dipnot Yayınları, Ankara 2010, s.15.

kalması gereken meslek ilkeleri ortaya konmuştur. Bu noktada basın birlikleri yazılı basınla ilgili etik ilkeleri belirlemiş olsalar da, bunların işitsel ve görsel medya için de geçerli olduğu açıktır. Hem ulusal, hem de uluslararası platformlarda açıkça beyan edilen bu ilkeler, kamuoyunun doğru haber alma hakkının kullanımıyla yakından alakalıdır. Bu bağlamda bugün yeni bir medya ahlaki vaz' edilebilmesine duyulan ihtiyacın çok derinden hissedilmesine sebep olan cinayet, şiddet, kaza, taciz, istismar olaylarının haberleştirilmesinde yaşanan sorunlar, aslında var olan ilkelerin uygulanmıyor olmasının tabii bir neticesidir. Bir örnekle anlatmak gerekirse; Sakarya'da 2017 yazında işlenen cinayete ilgili haber almama hakkı devreye girse edinilecek bilgiler sadece şunlardır: "9 aylık hamile Suriyeli bir kadının ve oğlu, Sakarya'da öldürüldü. Cinayet zanlısı kısa sürede yakalandı, ona yardımcı olanlar da ele geçirildi. Polis, zanlıları linç girişiminden güçlükle kurtardı, öfkeli kalabalığı dağıtmak son derece zor oldu." Oysa bu haberde öğrenilen detaylar bir parça insan kalbi taşıyan herkesi kavuracak ölçüde dayanılmaz boyuttaydı. Üstelik öğrenip de tedbir alınacak bir durum değildi, dolayısıyla bütün o detaylar boşu boşuna toplumun bilinçaltına gönderilmesi, güven duygusunu temelden zedeleyen bir etki yapmıştır.

Her türlü haber düşünce ve kanıların serbestçe öğrenilmesi ve toplanan bilginin serbestçe yayılabilmesi iletişim özgürlüğünün olmazsa olmaz ilk adımıdır. Birey bakımından haber alma hakkı, basın mensubu açısından habere ulaşmak ve yayınlamak anlamına gelir. Nitekim Anayasanın 28. maddesinde haber alma hakkından söz edilmiş, 31. maddede ise konu daha da açılarak haber almaya ve kamuoyunun serbestçe oluşumunu engelleyici kayıtların konulamayacağı ayrıca belirtilmiştir. Ancak yaşanan birtakım olumsuz durumlar neticesinde kamuoyunun haber alma hakkını serbestçe kullanmasının birtakım kayıtlara bağlanması, zaman içinde bir zorunluluk haline gelmiştir. Mesela 5187 nolu Yeni Basın Kanunu'nun 3/1 maddesinde "başkalarının şöhret ve haklarının, toplum sağlığının ve ahlakının, milli güvenlik, kamu düzeni, kamu güvenliği ve toprak bütünlüğünün korunması, devlet sırlarının açıklanmasının veya suç işlenmesinin önlenmesi, yargı gücünün otorite ve tarafsızlığının sağlanması amacıyla sınırlandırılabilirliği" hükme bağlanmıştır.³ Bu meyanda Yeni Basın Kanunu'nun 20. maddesinde "cinsel saldırı, cinayet ve intihar olayları hakkında, haber vermenin sınırlarını aşan ve özendirici yayın yapılamaz." dediği, bu kuralı ihlal edenlerin ağır para cezasına çarptırılacağı beyan edildiği de hatırlanabilir. İlke bu şekildedir ancak izlenen programlardaki uygulama, etik ilkenin sıklıkla çiğnendiğini göstermektedir. Böylece bilginin serbestçe edinimi ve yayılımı, başka temel insan haklarıyla telifi kabil olmaz şekilde zıt noktalara savrulduğu bir durum ortaya çıkmaktadır. Aslında medya ortaya çıkış sebebi itibarıyla kamu yararını temel

³ Kayıhan İçel-Yener Ünver, Kitle İletişim Hukuku, Beta Yayınları, İstanbul, 2012. s.69.

ölçüt olarak kabul etmesi gereken bir noktadadır⁴ ve bu kabulün gereği yerine getirmesi beklenir. Dolayısıyla kamuoyunun olup bitenden haberdar olmasını sağlamak amacıyla çalışan haberci ahlaki prensiple gerçeğin yayınlanması arasında kaldığında, tercihini gerçekten yana kullanabilmektedir.⁵ Bu noktada herkesin gerçeği/olayı bütün detaylarıyla öğrenmesinin, kamu yararını ahlaki ilkeler açısından tehdit ettiği durumlar hesaba katılmamaktadır. Yeni bir medya ahlakı oluşturma imkanını aramanın zorunluluğu da tam bu noktada ortaya çıkmaktadır: Toplumu bilgilendirme ve kamuoyu oluşturma amacıyla haber verme görevini yerine getiren medya organı, bu haberi bütün gerçekliğiyle verdiğinde toplum zarar göreceksen nasıl bir yol izlenecektir? Haberdeki detayları toplum sağlığını göz önünde bulundurarak filtrelemeyi teklif etme, teoride kalmış bir basın etik kuralının işlevsel bir şekilde hayata geçirilmesini hedeflemektedir.

Bu noktada kamusal faydayı önceleyerek haberi yapmayı tercih etmenin, uzun vadede kamuya gerçekten fayda verip vermeyeceğini, ahlaki olmayan adımların nasıl bir “değer” ortaya koyacağını ayrıca hesaba katmak gerekir. “Gerçeği önceliyorum” derken asıl öncelik, diğer habercileri atlatma, dikkat çekme ve başarıma hırsına, gelire tahvil edilebilen bir fırsata veriliyor olmasın? Zira bunlar madalyonun bir yüzünde görülenlerdir, olması istenendir. Madalyonun diğer yüzünde ise olması istenen değil, “olan” vardır ve bu “gerçekten olan” bazen görülenlerden daha farklıdır.

Hikmet bağından kopan diğer bütün haklarda olduğu gibi,⁶ haber alma-verme hakkının da ölçsüz yersiz kullanımı, birtakım suistimallere sebebiyet vermekte, sonuç olarak da sorumluluğundan azade olarak kullanılan bir hak, kamu zararına yol açan bir evsaf kazanmaktadır. “Gerçekleri bütün çıplaklığıyla” açıklama hevesi, sıklıkla medya etiği ilkelerinin ihlaline yol açmaktadır. Bu noktada medya suçu övmek, yaymak ve sıradanlaştırmakla itham edilmiştir.⁷ Özellikle aile içi şiddet, cinsel kimlik kaymaları, üçüncü cinsiyet, intihar, dolandırıcılık, sahtekârlık vb. konularda medya yayınları, orta ve uzun vadede bireysel ve toplumsal pek çok problemi tetiklemektedir. Görsel medyanın ilk formu olan televizyonla ilgili olarak 1950’li yıllarda Ernie Kovacs’ın “Eğer kapınızdan içeriye bir televizyon cihazının girmesine izin verirseniz, yaşam bir daha asla aynı olmayacaktır.”⁸ yolundaki kehaneti tamamen ve fazlasıyla gerçekleşmiş durumdadır. Bu

⁴ İçel-Ünver, age., s.57.

⁵ Feyyaz Bodur, “Haber Yazısı ve Haber Fotoğrafi Örnekleriyle Yazılı Basında Etik Sorgulaması”, Küresel İletişim Dergisi, Sayı:2, Güz 2006, s.6-8.

⁶ Osman Şekerci, İnsan Hakları Alanında Temel Belgeler ve İslam, s.18.

⁷ Çiler Dursun, Kadına Yönelik Aile İçi Şiddet ve Haber Medyası: Alternatif Bir Habercilik, KSGM Ankara, 2008, 67-68; Devrim Deniz Erol, “Toplumsal Cinsiyet Bağlamında Türkiye Yazılı Basınında Şiddet Haberleri ve Haber Fotoğrafları”, Selçuk Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi, Konya, 2013, yıl:8, sayı:1,192-211, s.196.

⁸ A. Briggs ve P. Burke, Medyanın Toplumsal Tarihi, çev. İbrahim Şener, İzdüşüm Yayınları, İstanbul, 2005, s.263.

etkiye bir de sosyal medyanın her yerde, her koşulda iletişime geçebilme imkanı yanında, yalan haberlerin, infial oluşturacak yaklaşım ve yorumların cirit attığı bir platform haline gelmesi eklendiğinde ortaya çıkan tablo gerçekten ürkütücüdür. Aslında kuralsız bir alan gibi gözükse de sosyal medya da hukuki ve etik temel ilkelere bağlı kalmak zorundadır. Ancak burada kural ihlallerine etkin bir şekilde müdahale edilemiyor olması, tabloyu daha da ağırlaştırmaktadır.

“Haber programlarını seyretmiyorum” ya da “Sosyal medyayı artık kullanmıyorum, hesabımı kapattım/ çok nadir hesabıma giriyorum” gibi ifadeler, son zamanlarda pek çok kişinin tekrar ettiği cümleler haline gelmiştir. Terör, cinayet, yaralama, hırsızlık, gasp, şiddet, vahşet vb. suçlara; kaza, kayıp gibi sarsıcı durumlara ait haber görüntüleri, muttali olunan detaylar, pek çok insanı korkuya, dehşete salmaktadır. Başkasına isabet ettiği öğrenilen derdin, facianın günün birinde kendisinin, sevdiklerinin başına gelme ihtimali, sağlıklı ruh yapısına sahip bireylerde bile paranoyak tutumlara zemin hazırlayabilmektedir. Ekranda bir suçun kurbanı olarak görülen kimsenin yerine kendisini, sevdiklerini koymak, ister istemez seyirciyi etkisi altına alan bir duygu oluşmaktadır. Böyle bir duygusal arka planla seyredilen görüntülerin olumsuz etkilerinin artarak derinleşeceği açıktır. “Ahlaki panik” medya profesyonellerini besleyen ve etki alanlarını genişleten duygulardan biridir.⁹ Çoğu kez bir birimlik zararlar atlatılabilecek vakalar, kat be kat artan ziyana sebep olmaktadır. Öğrenilen duruma düşmemek için tedbir alma bu tür haberlerin olumlu sonucu olarak kabul edilse bile, haber sunumunda haberin kendisinden ziyade kullanılan dil ve odağa yerleştirilen ana mesajın etkili olduğu gerçeği çoğu kez dikkatten kaç/ırıl/maktadır. Gazetelerde “üçüncü sayfa haberi” diye tanımlanan konsept de benzer özellikler taşımaktadır, tesir gücü görüntülü haber kadar olmasa da merak duygusuna dokunan bu tarz haberler, tiraj artırma çabasının bir sonucu olarak değerlendirilmektedir.

Sadece şiddet ve suç haberleri değil, görsel medyanın yayınlarında yer alan pek çok husus, bireysel ve toplumsal bazda bir takım risk alanları tarafından kuşatılmıştır. Serbest piyasa ekonomisinin zorunlu kıldığı rekabet, reklam piyasasını apayrı bir sektör haline getirdiği gibi; diziler, tartışma programları, aile dramlarının işlendiği yayınlar hatta belgeseller aracılığıyla bir fikrin, kanaatin, algının, bir yaşam tarzının bazen açık, bazen de örtük şekilde ifade edilmesi, hatta empozesi gerçekleştirilmektedir. Klasik sanatlar içine dâhil edilen sinema için de benzer durumlar söz konusudur. Zaman zaman bu etkiler medya savaşı olarak adlandırılabilir kültür emperyalizmi faaliyeti şeklinde de cereyan etmektedir. Bu nedenle medyada yer alan herhangi bir unsurun, gündemin, kavramın neyi amaçladığı, ne mesaj verilmek istendiği üzerinde derinlikli tahliller yapabilecek bir refleks geliştirmeye ihtiyaç vardır.

⁹ Sevil Yıldız ve H. Hadi. Sümer, “Medya ve Ahlaki Panik”, Akademia (Erciyes İletişim), 2010 Ocak, s. 39.

Medya etik ilkeleri irdelenirken ekranda görünür kılınanlar kadar görünmez hale getirilen hususlara da ayrıca dikkat kesilmek özel bir önem taşımaktadır.¹⁰ Zira görsel dil, bilinç kadar, belki ondan da fazla bilinçaltına hitap etme ve onu etki altına alma gücüne sahiptir. Bu özellik, onun birey ve kitleleri etkileme gücünü oluşturan temel unsurlardan birisidir. Subliminal mesaj olarak tanımlanan bu etki, teknolojik gelişmeleri de arkasına alarak hiç fark etmeden bilinçaltına gönderme ve yükleme yapmaktadır. İtinayla hazırlanıp servis edilen subliminal mesajlar bir yana, yazılı, işitsel ve görsel medyada yer alan bazı haberlerin de bilinçaltına tesir ettiğine dair bazı çalışmalar vardır. Bu etki özellikle intihar konusunda *Werther etkisi* olarak kavramlaştırılmıştır. Belirli zaman aralığı ya da mekânda birbirine benzer şekillerde yaşanan seri ya da kopya intiharları anlatmada bir kavram olarak geliştirilen *Werther etkisi*, bugün artık intihar dışında pek çok olumsuz durum için de geçerli hale gelmiştir.

Werther Etkisi

Alman yazar Goethe tarafından yazılıp 1774 yılında yayınlanan “Genç Werther’in Acıları” isimli romanı tek taraflı bir aşk yaşayan Werther’in hikâyesini konu alan bir eserdir. Aşkına karşılık bulamayan Werther, sevgilisini ilk gördüğü gün giydiği kıyafetleri giyip cebine de onun kurdelesinden bir parça koyar ve acıklı bir not bırakarak yaşamına son verir. Eserde onun intihar etmeden önce hazırlanması, giydiği kıyafetler ve hayatına nasıl son verdiği ayrıntılı olarak betimlenmiştir. Roman intiharla sona erer ama etkisi ilerleyen yıllarda Werther’in isminin bilimsel bir tanımlamada yaşamasına sebep olacak kadar uzun ömürlü olur. Çünkü romanın yayınlanmasından sonra roman kahramanının gibi bir veda mektubu bırakarak, aynı giysileri giyip aynı şekilde canına kıyan pek çok kişi olur. Kopya intiharların artması üzerine kitabın basımı durdurulur, intihar furyası da sona erer. Hatta bu olumsuz etkiden kurtulmak amacıyla “Genç Werther’in Neşeleri” adıyla bir hiciv bile kaleme alınır. İşte bu durum, belirli zaman aralığı ya da mekânda birbirine benzer şekillerde yaşanan seri ya da kopya intiharları anlatmada bir kavram geliştirilmesine sebep olmuştur: “Werther etkisi” Bu etki aslında 18. yüzyıldan beri bilimsel çevrelerde bilinmektedir. Viyana Metrosu intiharlarında da görülen Werther etkisiyle ilgili olarak, konuyla ilgili

¹⁰ “Türkiye’deki bir sette günde beş kez ezan için duyarsın, ‘aziz Allah’ dersin, beklersin, çay içersin ama filmde duyulmaz o ezan. Bir yabancı buraya geldiğinde mutlaka bir İstanbul sabahı uyanıyor, ezanı bir çeker. Sen de Batıcı kafalı biri isen ‘bunlar da bizi böyle gösteriyor’ dersin.” Ünlü komedyen Yılmaz Erdoğan’ın bu ifadeleri, medya profesyonellerinin ellerinin altındaki gücü istediklerini görünür kılmada kullandıkları gibi, görünmez hale getirmek için de istihdam ettiklerini net bir şekilde ortaya koymaktadır. <http://www.haber7.com/sinema/haber/877778-yilmaz-erdogan-ezan-sette-var-filmde-yok>. Erişim 10.10.2016.

yayınların kesilmesinden sonra intiharların %80 oranında azaldığı yönünde bir bilgi de kayda geçirilmiştir.¹¹

Ülkemizde Werther etkisi, 90'lı yıllarda Boğaziçi Köprüsünde gerçekleştirilen intiharlar ile 2000'li yıllarda Batman'da ard arda yaşanan kadın intiharlarında da görülmüştür. Boğaziçi Köprüsü'nün inşa edilmesinden kısa bir süre sonra başlayan köprü intiharları,¹² 1990 yılında bariz şekilde artış göstermiş, hemen bir sonraki yıl ise yarı yarıya azalarak her yıl gerçekleşen intihar oranlarına düşmüştür.¹³ Bir yıl içinde gerçekleşen intihar sayısındaki dramatik artış ve ardından azalış, o günlerde yayına giren özel kanalların konuyu ekrana taşıırken kullandıkları dille yakından alakalı bulunmuştur. Girişimin polise intikal etmesiyle beraber olay yerine giden medya ekipleri, polisle şahıs arasında geçen müzakereyi kayda alarak, ilginç anons ve ses-görüntü efektleriyle çarpıcı hale getirdikleri çekimleri akşam ana haber bültenlerinde servis etmeye başlamışlardır. Durum böyle olunca intiharının ses getirmesini isteyenler kadar, yaşadığı sorunlara çözüm arayan, şöhreti yakalamak isteyenler de sahte girişimde bulunarak gündem oluşturmak istemişlerdir. Durumun ulaştığı boyutun fark edilmesiyle bu tip haberler yayına verilmemiş, ardından da köprü intiharları "normal seviyesine" (?) gerilemiştir.

2000'li yılların başında Batman'da çoğu 20'li yaşlarında kadınlar ard arda intihar etmesi de Werther etkisini örneklendiren durumlardan biridir. Bir kısmı içinde yaşadığı koşullara isyan anlamı taşıyan, bir kısmı cinayetlere intihar süsü verildiği bu vakalar,¹⁴ haberleştirildikçe artış göstermiş,¹⁵ nihayet intiharları konu alan haberlerin yapılmasına son verilmesiyle birlikte konunun salgın gibi yayılmasının önüne geçilmiştir. Bütün bunlardan anlaşılmaktadır ki; herhangi bir durumun yanlışlığını, çirkinliğini ortaya koymak amacıyla bile olsa hatalı tutumların ilan edilmesi, öngörülemeyecek etkiler ortaya koyabilmekte, bazen o yanlışın reklamını yapma anlamına bile gelebilmektedir.

İntihar gibi sosyal uzantıları olmakla birlikte özü itibariyle bireysel bir kararın, medyada çıkan haberlerle bağlantısını kurmak için medyanın amaçları doğrultusunda insan tabiatının zafiyetlerini kullanmada mahzur görmediğini fark etmek gerekir. Merak uyandırmak, ilgi çekmek, daha fazla reyting kazanmak hırsı çoğu zaman etik ilkelerin önüne geçebilmektedir. Aslında basın ve medya ile ilgili

¹¹ Werther etkisiyle ilgili detaylı bilgi için bkz.: S.A. Cengiz, "Basında Yer Alan İntihar Ya da İntihar Girişimi Konulu Haberlerde Etik Sorunlar", *Kriz Dergisi*, 17 (2): 23vd.

¹² Umut Şumnu-Emin Özgür Özakin, "Just a Tic in the Face: Suicides at the Bosphorus Bridge", s.5. (<https://muse.jhu.edu/article/257583>. (Erişim tarihi: 22.07.2016)

¹³ Gürsel Çetin ve diğerleri, "Suicides by Jumping from Bosphorus Bridge in Istanbul", *Forensic Science International*, 2011, c.116, s.159.

¹⁴ Cengiz Yıldız, "Türkiye'de Töre Baskısına Bağlı İntiharlar ve Töre Cinayetleri", *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2008, Cilt:1, Yıl:9, Sayı:16, s.223vd.

¹⁵ Ferihan Ayaz ve diğerleri, "Presentation Of Suicide Stories In Online News Portals", *International Symposium Communication In The Millenium*, 5-7 May 2016, İstanbul, s.229.

dünya genelinde kabul edilmiş kurallar, toplumları Werther etkisi gibi bulaşıcı tesir yapacak etkenlere karşı korumak için teori bazında yeterli olacak evsattadır. Dünya Sağlık Örgütü'nün intihar haberleriyle ilgili yayın ilkeleri, aslında sorunun özünün başarıyla tanımlandığını göstermektedir. Örgütçe kabul edilen ilkelere göre intihar haberlerinde yöntemin belirtilmemesi, habere fotoğraf konmaması, nesnel bir dil kullanılması vb. esaslara dikkat edilecektir.¹⁶ Ne var ki teorinin pratiğe başarıyla uygulanması çoğu kez gerçekleştirilememekte, yukarıda verilen örneklerde olduğu gibi yayın yasağı zaman zaman bu tip sorunların tek çözümü olmaktadır. Yapılan araştırmalar da intihar haberlerinde etik kuralların ihlal edildiğini ifade etmektedir.¹⁷ Ünlü kişilerin intiharının başka intiharları peşinden sürüklemesi, medyada intihar haberlerinin potansiyel halinde duran intihar düşüncesini tetiklediğinin bilimsel araştırmalarla kanıtlanması,¹⁸ dolayısıyla hayata kast gibi bir konuda bile ortaya koyabildiği etkileşim gücü, medyanın gücünü ve etik kurallara riayet etmesinin önemini bir kez daha gözler önüne sermektedir.

Werther etkisi aslında kopya intihar vakalarını anlatmada kullanılan bir terim olmakla birlikte, bu etkinin şiddet ve benzeri infial yaratan diğer durumlar için de söz konusu olduğunu düşündürecek vakalar mevcuttur. Zira belirli bir olumsuz durumdan etkilenmeye meyilli kişilerde tekrar yoluyla biriken etki, gerekli şartlar oluştuğunda yüzeye çıkar.¹⁹ Belirli sonuçların elde edilmesinde tekrar son derece önemlidir. Çünkü bilinçaltı kişinin yaşadığı tecrübeleri kaydeden, ama aynı zamanda ortaya çıkması hoş karşılanmayacak olan dürtülerin baskı altında tutulduğu (deyim yerindeyse) bir depo, bir "kara kutu" gibidir.²⁰ Kara kutuda kayıtlı olan ama silik duran bir iz, dış tesirlerle belirgin hale gelebilir. Bu bilgi, bir dehşet olayı yaşanıp ekranda işlendikten sonra bir salgın şeklinde yayılmasının sebebini de bir noktaya kadar açıklamaktadır. Her seferinde "bu son olsun" anonsuyla verilen boşanmak isteyen kadınların kocaları tarafından öldürülmesinin yan sıra "biraz da erkekler ölsün" telkininin de²¹ işaret ettiği üzere 2017 yazında peş peşe gelen yeni gelinlerin işlediği cinayetler, Kasım ayında bir hafta içinde 3 babanın evlatlarını katletmesi gibi ilk anda akla geliveren seri suçlar, şiddetin ekran aracılığıyla bulaşıcı vasfının çarpıcı örneklerindendir.

¹⁶ Ferihan Ayaz ve diğerleri, agm., s.228-229.

¹⁷ Ferihan Ayaz ve diğerleri, agm., s.235; Elif Korap Özel-Şadiye Deniz, "Türk Medyasının İntihar Haberlerini Sunumunda Etik Sorunlar: Cem Garipoğlu ve Mehmet Pişkin İntiharları", Bilig, 2016, 77. Sayı, ss.233-270.

¹⁸ E. Korap-Ş. Deniz, agm., s.235.

¹⁹ Duane Shultz-s.E. Shultz, Modern Psikoloji Tarihi, çev.: Yasemin Aslay, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2002, s.500.

²⁰ Ali Köse, Freud ve Din, İz Yay.2000. İstanbul .s.11.

²¹ <http://www.haberturk.com/gundem/haber/1101177-hep-kadinlar-olmesin-biraz-da-erkekler-olsun>.

İşte bu noktada olumsuz örneklerin, olayların bütün detaylarıyla kamuoyuyla paylaşılmasını sağlayan ve bunu da haber alma hakkına bağlayan medyanın yeni bir paradigmayla değerlendirilmesi, zaten mevcut olan ama uygulamaya alınmayan bazı etik ilkelerin hayata geçirilmesi açısından önemlidir. Nisâ sûresi 148. Âyeti böyle bir çerçevede yeniden okumak, Kur'an ayetinden yola çıkarak medeniyet inşa etme gayretine iyi bir örnek teşkil etmektedir.

Çirkinliği yaymamayı öğütleyen bir ayet: Nisâ sûresi 148. âyet

Nisâ suresi, aile, ticaret ve savaş hukukuna dair ahkâm ayetleriyle, başta Ehl-i Kitâb olmak üzere münafıklar ve müşrikler gibi dönemin gayr-ı müslim toplumsal katmanlarını oluşturan gruplara yönelik eleştiriler vb. konuları içermektedir. Medine döneminin ortalarında nazil olan²² surenin 148.âyeti, münafıkların ahvalinden bahseden bir pasajın içinde yer almaktadır. Hicretten sonra ard arda büyük badireler atlatan, Bedir, Uhud, Hendek gibi savaşlar yaşamış olan İslam toplumu münafıklar, müşrikler, Yahudiler tarafından kuşatılmış durumdadır.²³ İşte bu kadar kritik bir süreçte müminleri riske atan ve güvenlik zafiyetine uğratan münafıklara bile tevbe kapısını aralayan bir pasajın içinde yer alan surenin 148. ve onu tamamlayan 149. ayetlerinde şöyle buyrulmaktadır:

“Çirkinliklerin sözle bile olsa açık edilmesinden Allah razı olmaz, meğer ki zulüm görenin feryadı ola. Allah her ne söylenirse işitir, her ne edilirse bilir. Sizler bir taati aşıkâr işler yahut gizli tutarsa yahut gördüğünüz kötülüğü bağışlarsanız iyi bilin ki Allah'ın hem affı çok, hem kudretine nihayet yok.”²⁴

Bu ayetin misafirlik hukukuna riayet etmeme sonucu ortaya çıkan mağduriyet²⁵ hakaret karşısından takınılması uygun olan tutumda azimet-ruhsat dengesini²⁶ ifade etmek ve tahminle bir insan hakkında olumsuz konuşmanın²⁷ kötülüğünü ifade etmek üzerine nazil olduğuna dair rivayetler bulunmaktadır.

²² M.Kamil Yaşaroğlu, “Nisâ Sûresi”, DİA, XXXIII, s.137.

²³ Ebu'-A'lâ Mevdûdî, Tefhîmu'l-Kur'ân, I-VII, terc: Kurul, İnsan Yayınları, İstanbul, 1986, I, 375-376

²⁴ Meal hazırlanırken M. Akif Ersoy'un eserinden istifade edilmiştir. M. Akif Ersoy, “Kur'an Meali”, Haz. Recep Şentürk, Asım Cüneyd Köksal, Mahya Yayınları, İstanbul, 2012.

²⁵ Ebû Bekr Cessâs, Ahkâmü'l-Kur'ân, I-III, Yay. Haz:Sıdkı Muhammed Cemil, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1993, II, 411; Ebu'l-Fidâ İbn Kesîr, Muhtasarı İbn Kesîr, Thk. M. Ali Sabuni, I-III, Darulfikr, Beyrut, 2000 I, 452-453; Ebu'l-Kâsım Zemahşerî, el-Keşşâf an Hakâik Gavâmidî't-Tenzîl ve Uyûnî'l-Ekâvîl fî Vucûhi't-Te'vîl, I-IV, Thk: Muhammed Abdusselâm Şahin, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1995.I, 570; Celaleddin es-Suyûtî, Lübbâbü'n-Nükûl, Alemu'l-Kutub, Beyrut, 2002, s.95; Alâuddîn Hâzin, Tefsîru'l-Hâzin, I-VI, Thk: Abdusselâm Muhammed Ali Şâhîn, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1995, II, 184-185.

²⁶ Fahrud-din Râzî, Mefâtihu'l-Gayb, I-IX, Yay. Haz: Mektebu Tahkîk Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, Beyrut, 1995, IV, 254. Ebu'l-Leys es-Semerikandi, Bahrul-Ulûm, Thk: Şeyh Ali Muhammed Muavviz vd; Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1994; I, 400; Hâzin, II, 184-185.

²⁷ İbn Âşûr, et-Tahrîr ve't-Tenvîr, I-XXX, ed-Daru'l-Tûnusîyye, Tunus, 1984, VI, 5.

Birbirinden farklı sebeb-i nüzül rivayetleri olsa da, bilgilerin tamamının kesiştiği nokta, çirkinliklerin sözle bile olsa uluorta ifade edilmesinden Allah'ın asla hoşnut olmadığını, dolayısıyla müminin her ne boyutta olursa çirkin işe bulaşmaması gerektiğini ifade etmektedir. Bunun tek istisnası zulme uğrayanın, çirkin bir halle karşılaşan bu durumu hakkını aramak üzere, örtük vaziyette dile getirebileceği iznidir. Ancak bu izin bile müfessirler tarafından üzerinde ince ince durularak değerlendirmeye alınmış, mağdur ve mazlumin hak aramak için bile olsa çirkin ifadeleri açıkça kullanmasına müsamaha gösterilmemiştir. Bu ayet çerçevesinde yapılan izahlar, müfessirlerin ayette mazluma verilen izni ifade etmekle yetinmediklerini, bu izni zulme uğrayan herkesin serbestçe, hiçbir ilkeye riayet etmeden konuşabileceği şeklinde anlamadıklarını ortaya koymaktadır.

Müfessirler bu ayetin tefsirinde zımnen sordukları sorulara cevap aramışlardır. Bu soruların en önemlilerinden biri, mağdurun bu açıklamayı yaparkenki niyetiyle alakalıdır. Kaynakların yaptığı açıklamalardan mazlumin sadece anlatmış olmak, içini dökmek için yaşananları anlatmasının uygun bulunmadığı anlaşılmaktadır. Bu son derece önemli bir sınırdır, hele benlik eğitiminin sağlıklı yürütülemediği, hayal edilen şeyleri elde edememeyi bile mağduriyete dâhil eden bir vasatta “niyet, amaç” sorgulamasının daha da önem kazandığı açıktır. Mazlum kuru şikâyet ya da sızlanmak için çirkinlikleri ortaya dökmeyecektir. Tefsirler, uğradığı zulmü ifade izninin mazluma kendisine bunu yapanlara karşı destek toplamak amaçlı olduğuna vurgu yapmışlardır.²⁸ Zulmün sebep olduğu hak gaspına son vermek kadar toplumu bilinçlendirerek benzer durumların yaşanmaması amacıyla zalimin tanınmasını sağlamak da mazlumin konuşmasının meşruiyet zeminini oluşturmaktadır.²⁹ Hatta bu amaçla ölümünden sonra bile bu bilgilen-dirme süreci devam ettirebilir.³⁰ Bu izahat, mağdurun intikam alma, kendisine yanlış yapan kişiyi rezil etme vb. hırslarla konuşamayacağını açıkça göstermektedir. Zalimin cezalandırılmasını talep etme başka, intikam alma ise başka saiklerle ortaya çıkan tutumlardır. Kişinin yaptığı haksız muameleye son vermesini sağlamak, bir başka deyişle zalimin üzerinde ciddi bir “mahalle baskısı” kurmak amacıyla durumun anlatılması da meşru bir amaç olmakla birlikte³¹ bu “silahın” çok özenli davranılması gerekir. Zira utandırmak vazgeçireceği gibi, hatalı tutuma kişiyi tamamen hapsedebilir de. Müfessirler bu noktada ne tür durumların ifşa edileceğini, hangilerinin örtük bırakılmasının uygun olacağı üzerinde de fikir yürütmüşlerdir. Hangi zulmün sabırla savılacak, hangisinin ortaya çıkarılacak kategoriden olduğunun anlaşılması son derece önemlidir. Nitekim Kur'an'da çirkin

²⁸ İbn Cerîr Taberî, Câmiu'l-Beyân an Te'vîl-i Âyi'l-Kur'ân, I – XXIV, Müessesetü'r-Risâle, yayın yeri yok, 2000, IX, 343-349; Cessâs, II, 410; İbn Kesîr, I, 452-453.

²⁹ Taberî, IX, 34; İbnü'l- Cevzî, Zâdu'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr, I-IX, nşr: Züheyr eş-Şâviş, el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrut, 1987, II, 238.

³⁰ Taberî, IX, 348.

³¹ Taberî, IX, 344-345.

söz ve tutumlar karşısında “yüz çevirmeyi”, bunu irtikâp edenlerin derekesine inmemeyi emreden, böyle davrananları öven ayetler vardır.³² Bu konu başlığında tefsir kaynaklarında ifade edilenlerden özellikle bireysel hataların ifşa edilmesinin uygun olmayacağı sonucuna varmak mümkündür. Bu meyanda “Gizlenmesi açıklanmasından daha maslahatlı olduğu durumda bir haksızlığı açıklamak uygun değildir.”³³ hükmü de tefsir metninde yer almıştır. İbnü'l-Cevzî de aynı doğrultuda, bireysel bir hatayı herkesin muttali olacağı şekilde ilan etmenin, kişiyi hataya mahkûm edeceği gibi, ileride pişman olup hatadan dönmesi durumunda onun mahcubiyetini artıracığı üzerinde durur.³⁴

Mazlumun durumu anlatırken nasıl bir yol takip edeceği de tefsirlerin üzerinde durduğu konulardan biri olmuştur. Zulme maruz kalanın yaşadığını anlatırken adil olması ve haddi aşmaması, olup biteni olduğu gibi aktarması önemlidir. Bu konuda bazı müfessirler Esmâu'l-Hüsna'dan ayetin sonuna getirilen السَّمِيعِ ve الْبَصِيرِ isimlerinin buradaki varlığının Allah'ın mazlumun ne yaptığını işittiği ve gördüğü³⁵ anlamına geldiğini bildirmişlerdir. Buna göre mazlum olmak haddi aşmanın, gerçekler dışında bir şey söylemenin bahanesi olamaz. Mazlum hakkını aramak için çıktığı yolda zalim de olsa başkasının hakkına tecavüz etme şansına sahip değildir.

Ayetin tefsirinde müfessirlerin üzerinde durduğu konulardan biri de z-l-m fiilindeki kıraat farklılığının manaya kattığı zenginliktir. Malum fiil kalıbı siyga-sıyla okunduğunda bu kelime, çirkinlikleri ortaya dökmenin ancak zalimlerin bir vasfı olabileceği anlamına gelir.³⁶ Kelimenin kök anlamını da hesaba katarak gerçeklerin, güzellik ve iyiliklerin üstünü örtmenin, çirkinlik ve hayâsızlığı ortaya çıkarmanın ancak inkâr tutumunun bir sonucu olabileceği³⁷ böylece tebeyyün etmiş olmaktadır.³⁸

“Bir bütün olarak toplumu etkileyen kötü davranışların, zarar gören tarafın -burada tüm toplumun- menfaatleri gerektirdiği takdirde teşhir edilebileceğine” işaret eden Muhammed Esed, bağlamı göz önünde bulundurmakla beraber, ayetin genel bir muhtevaya sahip olduğunu, zarar görenler hariç, kötü söz ve fiillerin toplum içinde ifşa edilmesinin bu ayetle yasaklandığını ifade eder.³⁹

³² Furkan, 25/63,72; Kasas, 28/55.

³³ Cessâs, II, 411.

³⁴ İbnü'l-Cevzî, 238.

³⁵ İbnü'l-Cevzî, II, 239; İbn Âşûr VI, 5.

³⁶ Taberî, IX, 343-349; Zemahşerî, I, 570; Râzî, IV, 253, Ebussuûd, I, 600.

³⁷ Nur, 24/19.

³⁸ Duran Ali Yıldırım, “İnanç, Amel ve Ahlak Ekseninde Kur'an'da Zulüm Kavramı”, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 9 (2016), s.40-41.

³⁹ Muhammed Esed, Kur'an Mesajı, I-III, çev. Cahid Koytak-Ahmet Ertürk, İşaret Yayınları, İstanbul, 1999, I, 174.

Ayet üzerinden psikolojik tahliller yapan Şa'râvî ise, insanın duyduğunu konuştuğunu, dolayısıyla kulağı kötü sözlerden, kötü işlerin anlatımından temiz tutmanın önemine değinir. Allah'ın bu ayetle iman toplumunu tedavülde olacak, böylece genç nesilleri de kötü işlere sürükleyecek kötü sözlerden korumak istediğini ifade eden müfessir, bunun hem dilin, hem kulağın korunmasıyla gerçekleştirilmesine vurgu yapar. Bir zulme maruz kalan kişinin öfkelenerek ya taşkınlık yapacağını ya da öfkeyi tamamen içine gömeceğini, her ikisinin de zararlı olacağına dikkat çeken müfessir, bu şekilde kontrollü bir şekilde mazlumun öfkesini ifade etmesinin hem bireysel hem de toplumsal faydasından bahis açar. Başkalarını da zalimin gadrine karşı uyarmanın önemine dikkat çeken Şa'râvî, bu meyanda mazlumun neyi ne kadar açıklayacağına karar vermesinin son derece önemli olduğu üzerinde durur. Kötülüğü iyilikle karşılamanın en büyük düşmanı bile dost yapma gücüne dikkat çeken Fussilet suresi 34. ayeti referans gösteren müfessir, iyi rol modelin önemine dair izahatta bulunur.⁴⁰

Müfessirin içinde bulunduğu şartlardan nasıl etkilendiğini gayet net bir şekilde açığa çıkaran açıklamalarıyla, çağın cinselliği ulu orta gündeme taşıyan halden duyduğu rahatsızlığı eserine yansıtan Zeki Duman, ayeti özellikle müstehcen ifadelerin yaygınlaşması bağlamında anlamış ve bunları da küfürlü cümlelerle örneklendirmiştir: "Akli zihni ve vicdanı temiz olan her insanı rahatsız eden şehvi duygularını tahrik edip zihni bulandıran ve kötü hayallere sebep olabilen her çeşit müstehcen sözün açıkça söylenmesi Allah'ı rahatsız eder, böylesi sözlerle ağzını lisanını kirletmeyi mümine yakıştırmaz." Şahitlik ya da şikâyet durumunda böylesi kelimeler illa söylenilecekse üstü kapalı ve istiare yoluyla olması tercih edilmelidir, mazlum bunları ancak "tırnak içinde" söyleyebilir.⁴¹

Sonuç olarak farklı noktaların altını çizip, farklı örnekler verseler de, bütün müfessirlerin üzerinde ittifak ettiği husus, Allah'ın her tür çirkinliğin, uğursuzluğun yayılmasını, gündem teşkil etmesini istemediğidir. Bunun tek istisnası olan mazluma verilen izin ise keyfi ve gelişigüzel şekilde konuşma ruhsatını içermektedir. Zulme maruz kalmış bile olsa duygusalığa kapılarak feryat figan bütün toplumu detayların tamamından haberdar etmek tasvip edilen bir husus değildir. Burada da ölçülü davranmak, olayı açmanın mı kapatmanın mı daha işlevsel sonuç vereceğine doğru karar vermek gibi bir dizi sorumluluğa riayet etmek gerekmektedir.

İlgili ayet ve tefsirinde ele alınan temel konularla içinde yaşanan ortamda medyadan bireyin zihin ve gönül dünyasına, bilinç ve bilinçaltına akan veriler arasında derin bir uçurum olduğu açıktır. Ayetin ışığında düşünüldüğünde ortaya mümkün olduğunca kirlilikten uzak tutulmuş bir zihin ve gönle sahip fertlerden oluşan bir toplum çıkar. Oysa medya dünyasının temel paradigması her şeyi

⁴⁰ Şa'râvî, Tefsiru's-Şa'râvî, Daru Ahbari'l-Yevm, I-XXIV, yayın yeri yok, 1991, V, 2757-2762.

⁴¹ Zeki Duman, Beyanu'l-Hak, I-III, Fecr Yayınları, İstanbul, 2008, III, 437.

ama özellikle de garip, çarpıcı olanı izleyiciye sunarak ilgi ve merak uyandırmayı başarmak, bu yolla da gündem oluşturarak gündemde kalmaktır. Gündemde kalmak bir medya kuruluşu açısından aynı zamanda para kazanmak demektir. 20.yüzyılın temel değerlerinden biri olan açıklık, alenilik her alanda olduğu gibi medyayı da derinden etkilemekte, üstelik etkilemekle kalmayıp medyayı bu sahada etkin bir enstrüman olarak da istihdam etmektedir. Çarpıcı olan, infial uyandıran, insanın bilinçaltındaki pek çok noktayı harekete geçiren bir faktör olarak şiddet, istismar, cinayet vb. haberlerde kullanılan dil, kötülüğü ve ona giden yolları alenileştirirken insanı bunlar karşısından çaresiz bırakmakta, derin bir güvensizlik ve yalnızlık duygusuna sürüklemektedir. Karamsarlık duygusunu da tetikleyen bu zemin, iyilik tutumlarının yok olduğu, kötülüğün ise her yerde kök saldığı sanısını kesin bir doğru gibi yerleştirerek insanın bununla mücadele azmini de tüketmektedir. Bu nedenle yeni bir medya ahlakı geliştirilmesine ihtiyaç açıktır. Ancak burada reyting üzerinden giden bir sistemde çıkar hesaplarını ahlaki ilkelerin gerisinde tutabilmek, medya profesyonellerinin iz'asına bırakılabilecek bir konu değildir. Bu noktada iletişimde mesajı kodlayan kaynağa sorumluluk düştüğü gibi, gönderilen mesajı çözümleyerek alan hedef kitleye de toplum menfaatini sağlamak adına ciddi görevler düşmektedir. Bunun en başında gözü, kulağı, gönlü temiz tutmak adına medyada yer alan çirkinliklerin verdiği zararı fark ederek bununla mücadele etmek, bu tür yayınlara kendini kapatmaktır. "Haber alma hakkının" karşısına "haber almama hakkı" olarak tanımlanabilecek bir ilkeyi hayata katmak için istikrarlı tutumlara ihtiyaç vardır. Bu tutum, Kur'an'ın *lağv* olarak adlandırdığı boş ve faydasız işlerden uzak durma sorumluluğu⁴² ile de yakından alakalıdır. Kişinin kendi varoluşuna yaramayacak tutumlardan, bilgilerden uzak durmayı başarması şu an içinde bulunan sosyal koşullarda zor olmakla birlikte gerçekleştirilebilecek bir hedeftir. Ancak bunun için ciddi bir iç disiplin geliştirmek ve emek vermek şarttır. Çünkü merak duygusunu harekete geçiren yayın dili, zaman zaman bazı programları seyretmekten kişinin kendisini alamaması sonucunu beraberinde getirmektedir. Bireyin kendisine ve seyrettiği yayınların bütün zararlarına dikkat çekilmesine rağmen reytinglerinin yüksek olması, önemli bir psiko-sosyal vakıya işaret etmektedir. Dolayısıyla sorumluluğu medya kuruluşlarına atarak işin içinden sıyrılmak mümkün görünmemektedir. Medyada hedef kitle olarak yer alanlara düşen sorumluluğu fark etmek bu açıdan önemlidir.

Sonuç

Medya dünyasının, özellikle görsel medyanın bilinci ve bilinçaltını temiz tutmak bir yana, aksine kirlüten yönü çok daha gelişmiş durumdadır. Bu durum ise zıt kutuplu tabiata sahip insanın karanlık yönünü beslemekte, şartlar

⁴² Müminun, 23/3; Furkan, 25/63,72; Kasas, 28/55.

oluştığında da harekete geçirmektedir. Bu noktada ekranda aydınlık yönümüzü besleyen, onu güçlendiren yayınlar görmek isteniyorsa atılacak adımlardan biri, haber almama hakkını devreye sokarak çirkinliklerin ekrandan üzerimize boca edilmesine karşı durmak sorumluluğunu yerine getirmektir. İçinde bulunduğu zaman diliminde haber alma hakkının sınırsız kullanımı rahatsızlık verecek boyutlara ulaşmıştır. Bilinçaltını temiz tutmak amacıyla suç, şiddet, facia haberlerine ait görüntülerin serbestçe yayınlanmasına mani olmak gerekmektedir. Haber alma hakkı adına rahatsız edici görüntülerin “buzlama” vb. yöntemlerle sözde örtülerek yayınlanmasının sebep olduğu Werther etkisini hesaba katmak durumundayız.

Haber almama hakkı, özellikle cinayet, taciz, şiddet ve benzeri suçlarla ilgili ya da kaza ve facialara ilişkin haberlerde gayr-ı ihtiyari olarak detayları öğren-meme, istenmeyen görüntüleri seyretmek zorunda kalmama hakkıdır. Böyle bir haber ekrana geldiğinde kumanda cihazını bularak kanal değiştirmeye çalışmak yerine, ruhu örseleyecek ayrıntılara muttali olmadan konunun özünü öğreneceğine güvenmektir. Yazılı ve görsel medyada yer alan pek çok haber detayı ancak konuyla profesyonel manada ilgilenen polisin, sağlık görevlisinin, adalet mekanizmasında yer alan personelin bilmesi gereken evsftadır. Konuyla ilgili olmayanların haberin detayını öğrenmek yerine sonucuna dair veriye sahip olmaları daha uygundur. Bu tip durumların haberleştirilmesi esnasında kamuoyunun olayın özünü kavrayacağı, herhangi bir sebepten konuyla ilgili detay öğrenmek isteyenlerin de internet vb. kanalları kullanacakları iki aşamalı bir yapılanma oluşturulması soruna çözüm olabilir. Bireysel ve toplumsal algılar daha fazla hasar almadan iletişim ağının alıcı ve verici yönünde duran bütün aktörlere önemli sorumluluklar düşmektedir.

KAYNAKÇA

- Bodur, Feyyaz, “Haber Yazısı ve Haber Fotoğrafi Örnekleriyle Yazılı Basında Etik Sorgulaması”, *Küresel İletişim Dergisi*, Sayı:2, Güz 2006, 1-11.
- Cengiz, S.A., “Basında Yer Alan İntihar Ya Da İntihar Girişimi Konulu Haberlerde Etik Sorunlar”, *Kriz Dergisi* 17 (2): 21-38.
- Çetin, Gürsel, “Suicides by Jumping from Bosphorus Bridge in Istanbul”, *Forensic Science International*, 2011, c.116, ss.148-161.
- Duane Shultz-s.E. Shultz, *Modern Psikoloji Tarihi*, çev.: Yasemin Aslay, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2002.
- Dursun, Çiler, *Kadına Yönelik Aile İçi Şiddet ve Haber Medyası: Alternatif Bir Habercilik*, KSGM Ankara, 2008.
- Erdoğan, İlker, “Dördüncü Güç Medyadan Beşinci Güç İnternete: Demokratik Bir Dönüşüm mü Yaşanıyor?”, *Selçuk İletişim*, c.8, sayı:1, s.176-191.

- Erol, Devrim Deniz, "Toplumsal Cinsiyet Bağlamında Türkiye Yazılı Basınında Şiddet Haberleri ve Haber Fotoğrafları", *Selçuk Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi*, Konya, 2013, yıl:8, sayı:1, 192-211.
- Esed, Muhammed, *Kur'an Mesajı*, I-III, çev. Cahid Koytak-Ahmet Ertürk, İşaret Yayınları, İstanbul, 1999.
- Hâzin, Alâuddîn, *Tefsîru'l-Hâzin*, I-VI, Thk: Abdusselâm Muhammed Ali Şâhîn, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1995.
- İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I-XXX, ed-Daru'l-Tûnusiyye, Tunus, 1984.
- İbnü'l- Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr*, I-IX, nşr: Züheyr eş-Şâviş, el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrut, 1987.
- İçel, Kayıhan – Ünver, Yener, *Kitle İletişim Hukuku*, Beta Yayınları, İstanbul, 2012.
- Köse, Ali, *Freud ve Din*, İz Yay. İstanbul, 2000.
- Râzî, Fahrüddin, *Mefâtîhu'l-Gayb*, I-IX, Yay. Haz: Mektebu Tahkîk Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, 1995.
- Semerikandi, Ebu'l-Leys, *Bahrul-Ulûm*, Thk: Şeyh Ali Muhammed Muavviz vd; Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1994.
- Suyûtî, Celaledin, *Lübâbü'n-Nükûl*, Alemlü'l-Kutub, Beyrut, 2002.
- Şekerci, Osman, *İnsan Hakları Alanında Temel Belgeler ve İslam*, Nun Yayınları, İstanbul, 1996.
- Şumnu, Umut - Özakin, Emin Özgür "Just a Tic in the Face: Suicides at the Bosphorus Bridge", (<https://muse.jhu.edu/article/257583>). (Erişim tarihi: 12.02.2019)
- Taberî, İbn Cerîr, Muhammed, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîl-i Âyi'l-Kur'ân*, I – XXIV, Müessesetü'r-Risâle, yayın yeri yok, 2000.
- Yaylagül, Levent, *Kitle İletişim Kuramları*, Dipnot Yayınları, Ankara 2010.
- Yıldırım, Duran Ali, "İnanç, Amel ve Ahlak Ekseninde Kur'an'da Zulüm Kavramı", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9 (2016), ss.35-67.
- Yıldız, Cengiz, "Türkiye'de Töre Baskısına Bağlı İntiharlar Ve Töre Cinayetleri", *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2008, Cilt:1, Yıl:9, Sayı:16, 209-231.
- Yıldız Sevil -H.Hadi Sümer, "Medya ve Ahlaki Panik", *Akademia* (Erciyes İletişim), 2010 Ocak, 35-46.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım, *el-Keşşâf an Hakâik Gavâmidit-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fî Vucûhi't-Te'vîl*, I-IV, Thk: Muhammed Abdusselâm Şahin, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1995.

DİNİ DÜŞÜNCEDE YENİLENMENİN GEREKLİLİĞİ, İMKÂNI VE SORUNLARI

Dini Düşüncede Yenilenmenin İmkân ve Gerekliliği

Hulusi ARSLAN

İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/hulusi.arslan@inonu.edu.tr

Giriş

İslam'da dini düşüncenin yenilenmesi, son asrın en çok tartışılan konularından biridir. Yenilenmenin ilim ve fikir adamlarının gündemini bu kadar işgal etmesinde Müslümanların içinde bulundukları durumun etkisi büyüktür. Bu durumdan kurtuluşun çaresi bağlamında yenilenme, hala geçerliliğini devam ettiren önemli bir konudur. Aslına bakıldığında dini düşüncede yenilenmenin bir realite olarak yeni bir şey olmadığı görülür. Zira Hz. Peygamberin vefatından hemen sonra başlayan siyasi, sosyal, dini, kültürel ve hatta ekonomik krizlerin çözümlenmesi için yönetici ve ulema tarafından yapılan içtihatları, yenilenme kapsamında değerlendirmek mümkündür. Yine Müslümanların fethettikleri yerlerde karşılaştıkları yeni dini ve kültürel çevrelerle etkileşimi neticesinde ortaya çıkan yeni dini, felsefi, bilimsel ve kurumsal gelişmeler, yenilenmenin öteden beri süregelen bir olgu olduğunu gösterir.

İslam düşüncesinde yenilenmeyi ifade eden birden çok kavramın bulunması da yenilenme olgusunun eskilere dayandığını göstermektedir. Tecdid, ihyâ ve ıslah yenilenmeyi ifade eden en önemli kavramlardır. Sözlükte “yenilemek ve yeni bir yol açmak” anlamına gelen tecdîd, bir işi ya da bir şeyi ciddiyetle ve bir yönlemlerle yeniden ve aslına uygun biçimde yenileme faaliyetini ifade eder. Tecdidi gerçekleştiren kimseye müceddid denir. Tecdid, İslâm'da içine şüphe veya fesat karıştığından yenileme ihtiyacı duyulan abdest (tecdîd-i vudû'), nikâh (tecdîd-i nikâh) ve akîde (tecdîd-i îman) bağlamında kullanılmıştır.¹ Tecdid sözcüğü, Hz.

¹ Tahsin Görgün, “Tecdid”, TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/tecdid> (10.04.2019); İbn Manzûr, Lisanü'l-Arab, (Beyrut: Dâru Sadır, t.y. 2: 516-17; Hüseyin Kazım

Peygambere isnat edilen “Allah, bu ümmete her yüz yılın başında dinini yenileyecek birisini (müceddid) gönderecektir” (Ebû Dâvud, Sünen, Melahim, 1.) sözüyle önemli bir kavrama dönüşmüştür. Sözlükte “iyi ve yararlı olma” anlamındaki salâh kökünden mastar olan ıslâh sözcüğü ise, “düzeltmek, daha iyi hale getirmek” manasında kullanılır ve çağdaş İslâmî literatürde daha ziyade Muhammed Abduh ve M. Reşîd Rızâ’nın öncülüğünü yaptığı dinî düşünce akımında sistematik anlamını kazanmış temel terimlerden biridir.² İslah; esas olarak bir şeyi daha önceki iyi haline çevirme anlamına geldiği gibi bozulan hususların yerine eskiden bulunmayan, yenilerini koymak manasını da taşımaktadır. Böylece ıslah kelimesi, tıpkı tecdit kelimesinde olduğu gibi iki yönlü bir manayı içermektedir. Bunlardan geçmişe dönük olanı, genel anlamıyla selefe, yani kendisinden önceki geleceğe bakış açısını içinde barındırırken diğeri, geleceğe dönük olanı ise hem yeni içtihatları, yorumları hem de evrensel bilgi ve kültür birikiminin ürünlerinden faydalanmayı ortaya koymaktadır.³ İhyâ ise kelime olarak canlandırma, diriltme, ölü toprak üzerinde tasarrufta bulunma, ölü araziye ekip dikmek gibi anlamlara gelmektedir.⁴

Bugün bu kavramlara İslam modernizmi, çağdaş İslam düşüncesi, reform gibi tabirler de eklenmiştir ki bu sonunculara bazen olumsuz anlamlar yüklenebilmektedir. İslam düşüncesinde yenilenmeyi ifade etmek için hangi kavramın daha uygun olduğuna ilişkin tartışmaları gereğinden fazla uzatmanın yararlı olmadığını düşünüyoruz. Burada asıl olan bu kavramlardan neyin kastedildiğidir. Bu anlamda tecdid, ıslah veya ihya kavramlarıyla ifade edilen yenilenmeyi, “eski zamanın ihtiyaç ve şartlarına bağlı olarak üretilen fikir ve düşüncelerin, İslam’ın ana ilke ve hedefleri doğrultusunda şimdiki zamanın ihtiyaç ve şartlarına göre yeniden yorumlanmasıdır” şeklinde tanımlamak mümkündür. Bir başka tanımla “İslami uyanış ve yenilikçilik, gerçek anlamda devamlı değişmekte olan beşeri durumlar karşısında İslam’ın yeniden daha canlı ve daha uygulanabilir bir şekilde tezahür etmesini⁵ ifade etmektedir.

Tanımlardan anlaşılacağı üzere, yenilenme kavramında süreklilik içerisinde daha iyiye doğru bir gelişme anlamı mevcuttur. Dolayısıyla yenilenme olgusunda İslam’ın asılları, ana ilke ve gayeleri değişmeyecek, daima geçerliliğini sürdürecektir. Yenilenmesi gerekenler ise artık zihinleri tatmin etmeyen, hayatın

Kadri, Türk Lugatı, (İstanbul: 1928, 2: 288, 3: 107-115; Seyyid Ebû'l-A'la Mevdudi, İslam'da İhya Hareketleri, çev. A. Ali Genç, (İstanbul: 1995), 43-45; İbrahim Maraş, “İslam Dünyasında Yenileşme Arayışları”, İslam Düşünce Ekolleri Tarihi, Editör: Hasan Onat, (Ankara: Ankuzem, 2005), 399.

² Ali Merad, “İslah”, TDV İslâm Ansiklopedisi, erişim: 09 Nisan 2019, <https://islamansiklopedisi.org.tr/islah#1-kavramin-icerigi-ortaya-cikisi-ve-gelismesi>.

³ Maraş, “İslam Dünyasında Yenileşme Arayışları”, 400

⁴ Bkz. Tehânevî, Kitabu Keşşafı Istılahatı'l Fünûn, (İstanbul: 1984), 40.

⁵ Alparslan Açıkgenç, “İslamî Uyanış ve Yenilikçilik Düşünürü: Fazlur Rahman’ın Hayatı ve Eserleri (1919-1988)”, İslâmî Araştırmalar IV/4 (1990): 232.

gerçekleriyle uyuşmayan ve ihtiyaçlara cevap veremeyen görüş ve düşünceler olacaktır. “Musa Carullah ‘ın da sık sık ifade ettiği gibi, başlangıçtan itibaren bün-yesinde ictihad gibi bir müessesenin varlığını bulunduran, hatta ictihadı hayatın en büyük farızası olarak gören bir düşünce geleneğinde, tarihin her anında orta-ya çıkan problemlere, İslam’ın evrensel mesajını esas alarak yeni çözümler getir-mek anlamında tecdid hareketini 19.yüzyıldan başlatmak doğru olmasa gerektir. Carullah’a göre ictihad, naslardan hüküm çıkartmak, yani istinbat değil, İslam’ın, her asırda hayat ile olan irtibatını kurmaktır.”⁶

Öte yandan İslam dünyasında bu kavramlara karşı ciddi bir direnç ve tepki-nin varlığı da gözlenmektedir. Yüzyıllar içerisinde oluşan geleneklerin duvarları o kadar güçlüdür ki yeni düşüncelere kolay kolay geçit vermemektedir. Ancak İslam’ın kıyamete kadar geçerli bir din olduğu iddiasını sürdürebilmesi için tec-did, ıslah veya ihya olarak dile getirilen yenilenme kaçınılmaz bir gerekliliktir.

Bu bağlamda çalışmamızda İslam düşüncesinde yenilenmenin bir ihtiyaç olarak karşımızda durduğu tezini destekleyen görüşleri ortaya koymaya çalışı-cağız. Ancak önce bunun mümkün bir iş olup olmadığını tartışmak istiyoruz. Do-layısıyla bu çalışmada dini düşüncede yenilenmenin imkânı ve gerekliliğini ana hatlarıyla tartışmaya çalışılacaktır.

1. Dini Düşüncede Yenilenmenin İmkânı

Evrendeki olgu ve olaylara bakıldığında yenilenmenin ontolojik bir gerçekli-ğe dayandığı görülür. Değişmeye konu olmaktan uzak olan yüce yaratıcı dışında-ki tüm yaratılmış varlıklar süreklilik içerisinde değişim ve yenileşme olgusuyla iç içedir. Bütün varlıkların temel yapı taşları olan atomların çekirdekleri etrafın-da dönen elektronları dikkate aldığımızda hareketsiz gibi duran varlıkların dahi hareketli ve değişken oldukları görülür. Özetle yenileşmeyi mümkün ve gerekli kılan ontolojik gerçeklik, içinde yaşadığımız evrenin, varlığını sürekli bir hareket ve devimine bağlı olarak devam ettirmesidir. İkbal’in ifadesiyle “varlık ve yoklu-ğun en temel özelliği eylem ve eylemsizliktir. İnsanı fiil ve infialden yoksun sayar-sak, onu yokluk (ma’dum) olarak isimlendirmemiz mümkündür ve ona mevcut denemez.”⁷

Varlıklar için geçerli olan bu prensibi acaba düşünce ve fikirler için de geçer-li sayabilir miyiz? Kanaatimizce sayabiliriz. Bir yönü yenileşmeye açık olmayan fikir ve düşünceler bir zaman sonra donuklaşmakta hatta kaybolmaktadır. Dinin temel ilkeleri değil fakat şartların etkisiyle oluşan düşünce ve fikirler o şartların ortadan kalkmasıyla birlikte hayata intibak etmekte zorluklar yaşayabilmektedir. Elbette sabit ve değişmeyen hakikatler vardır. Örneğin adalet nesnel ve objektif

⁶ Mehmet Görmez, “İslam Tecdid Geleneği ve Musa Carullah Bigiyev”, 2002, 123.

⁷ Sekban Halifat, “İkbal’in İhya Projesinin Analizi” (Muhammed İkbal Kitabı, Uluslararası Muham-med İkbal Sempozyumu Bildirileri, İstanbul, 1995), 172.

bir değerdir, değişmez. Ancak tarihe bakıldığında adaletin gerçekleşme biçimi daima değişmiştir. Adalet en yüce ahlaki ve hukuki bir değer olarak günümüzde de geçerlidir. Adaletin gerçekleşme formları olan kanun ve adetler ise bir şekilde değişmektedir. Sonuç olarak ontolojik bir gerçekliğe dayanan sabit ve değişken kavramlarının genel olarak dini düşünceler için de geçerli olduğunu ifade etmek istiyoruz.

Dini düşüncede yenilenmenin imkânını gösteren hususlardan biri de Kur'an'ın, insanları sürekli olarak iyi, doğru ve güzel istikametinde ilerlemeye çağırmasıdır. Zira kutsal kitabımız, insanları sürekli olarak hidayete, salaha, hayra ve takvaya doğru değişip gelişmeye davet etmektedir. Kur'an bu hedefi gerçekleştirecek imkânların insana verildiğini beyan eder; fakat değişimin öncelikle insanın kendisinden başlaması gerektiğini bildirir: *"Şüphesiz ki, bir kavim kendi durumunu değiştirmedikçe Allah onların durumunu değiştirmez."* (Ra'd, 13/11) Kur'an-ı Kerim'de biri uyulması, tamamlanması ve devam ettirilmesi istenen (el-En'am 6/90) peygamberler geleneği (İslam) diğeri terkedilmesi ve değiştirilmesi istenen (el-Bakara 2/170: el-Maide 5/104) atalar geleneği (asar, ümmet) olmak üzere iki geleneğe atıfta bulunulmuştur. Buradan hareketle Kur'an'ın bozulan veya baştan bozuk olan gelenekten, sahih geleneğe, başka bir deyişle şirkten tevhide doğru bir değişmeyi öngördüğü söylenebilir.⁸ Kur'an ıslahın yanında daha iyiye doğru olgunlaşıp gelişmeyi de öğütler. "Rabbim! İlmimi arttır, de." (Tâhâ,20:114) ayeti bilgi açısından sürekli gelişmeyi içerir. Mümin daima sözün ve davranışın en güzeline ulaşmayı hedefleyen insan olarak tarif edilir (Zümer, 39; Meryem,19:76)

İslam peygamberinin insanlık tarihi açısından kısa sayılabilecek bir zaman diliminde yaşadığı toplumu, inançlarından başlayıp davranışlarına varıncaya kadar köklü bir değişim ve yenilenmeye tabi tutması, İslam'ın bakış açısıyla yenileşmenin mümkün olduğunu gösteren tarihi bir gerçekliktir. İslam dini hayatın pek çok alanında yenilikler getirmiştir. İlk olarak ulûhiyyetten ahiret âlemine varıncaya kadar pek çok konuda insanların içine düştükleri hurafeleri ortadan kaldırıp yerlerine doğru inançları getirmiştir. Bu yönüyle İslam, akaid alanında Ortaçağ'ın karanlıklarını aydınlatan yenilikçi bir din olduğu gibi hukuk ve ahlak alanlarında da yenilikçi unsurları beraberinde getiren bir dindir.⁹ Bizzat Hz. Peygamber, Cahiliye döneminin değiştirilen geleneklerini Veda hutbesinde sıralamış ve onları ayaklarının altına aldığını ilan etmiştir.¹⁰

⁸ Hayrettin Karaman, "Fıkıhta Gelenek ve Yenileşme" (I. Uluslararası "Kutlu Doğum" İlmi Toplantısı, İstanbul, 1996), 30.

⁹ Yusuf Şevki Yavuz, "İslam'da Yenilikçi Hareketin Başlaması ve Kelam İlmi" (I. Uluslararası "Kutlu Doğum" İlmi Toplantısı, İstanbul, 1996), 81.

¹⁰ Mustafa Armağan, "Asr-ı Saadet Döneminde Gelenek ve Yenileşme" (I. Uluslararası "Kutlu Doğum" İlmi Toplantısı, İstanbul, 1996), 21.

Dini düşüncede yenileşmenin imkânını ortaya koyan hususlardan biri de gelenekimizde ve medeniyetimizde meydana gelen değişim ve yenileşmelerdir. Düşünce tarihimizde, bilimsel sahada olduğu gibi felsefe, kelam ve fıkıhta meydana gelen yenileşme ve değişimler, dini düşüncenin yenilenme imkânını ortaya koyan en büyük delillerdendir. “İkinci halife Hz. Ömer, İslam tarihinde “ilk” sayılan pek çok icraatıyla ve bir dizi radikal içtihadıyla aynı zamanda yenilikçi bir şahsiyet olarak görülebilir. Özellikle ilk üç asırda birçok kelâmî ve fikhî ıslahata imza atan müçtehit âlimler de bu bağlamda zikredilebilir.”¹¹

Bunun yanında İslam’da dini, felsefi ve tabii bilimlerin ortaya çıkması başlı başına bir yenilik hareketi olarak değerlendirilebilir. Bu ilimlerin tarih boyunca içerik ve yöntem itibarıyla geçirdikleri değişiklikler de yenilenmenin tarih boyunca devam ettiğini göstermektedir. Sadece sahamız olan Kelam ilmi açısından baktığımızda birçok değişim ve yenileşmenin olduğunu görürüz. Hicri ikinci asrın başlarından itibaren tarih sahnesine sistematik bir düşünce okulu olarak ilk önce Mutezile kelamcıları çıkmış, dini akideleri temellendirmek için akli etkin bir biçimde kullanmışlardır. Sonra Selef uleması Mutezile’nin sistematığına itiraz etmiş, dinin akılla yorumlanmasını (te’vil) reddetmiştir. Daha sonra Selef yönteminin yeterli bir çözüm üretmediğini gören Eşarî ve Mâturîdî âlimler hicri dördüncü asrın başlarından itibaren Ehl-i sünnet kelamı denilen yeni bir yöntem ortaya koymuşlardır. Bu sürece bakıldığında Selef uleması te’vile akla, kelam ve felsefeye tavır alırken onların halefi sayılan Ehl-i sünnet kelamcıları te’vili kabul etmişler, akıl ve felsefeyle uzlaşmışlar hatta Gazzâlî’den sonraki dönemde adeta felsefe ile kardeş olmuşlardır. Selef uleması çoğunlukla Kur’an’ın mahlûk olduğunu kabul etmezken, onların devamı sayılan Ehl-i sünnet kelamcıları “kelam-ı nefsi kelam-ı lafzi” ayırımına giderek en azından Kur’an’ın ses, harf, yazı ve kâğıdının mahlûk olduğunu kabul etmişlerdir. Yine ilahi adalet ve hikmet düşüncesi Maturidiler yoluyla Mutezile’den Ehl-i sünnet’e de girmiştir. Keza Şii inanç sisteminin tarihi seyir içerisinde teşbihten tenzihe doğru geçirmiş olduğu değişim süreci, sadece amelde değil itikadi yorumlarda da Müslümanların yaşadıkları değişime işaret etmektedir. Bu durum değişim ve yenilenmenin imkânına işaret eden önemli hususlardandır.

İzmirli İsmail Hakkı şeriatın her yeniliği reddettiği iddiasına karşı bunun doğru olmadığını, şeriatın faydalı her yeniliği hürmetle karşıladığını belirtir. Ona göre çeşitli fıkıh mektepleri tarafından kabul edilen ıstıslah, istishab, ibahe-i aslıyye gibi ilkeler dikkate alındığında bu ekollerin yenilenmeyi (teceddüd) inkâr ettiği söylenemez. Ancak yenilenme iyi ve kötü yönde olabilir. Teceddüd kötülüğe

¹¹ Mustafa Öztürk, “İslam Dünyasında Yenilik ve Yenilikçilik Karşıtlığının Zihniyet Kodları -Modern Türkiye Örneği-”, Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 9/1 (Haziran 2009): 2.

götürücü yönde ise elbette kabul edilemez.¹² Dolayısıyla teolojik yorumlarda olduğu kadar fıkhi yorumlarda da iyi yönde yenilenme ve gelişmenin imkânı ve gerçekliği vardır.

2. Dini Düşüncede Yenilenmenin Gerekliliği

Dini düşüncenin yenilenmesini gerekli kılan en açık hususlardan birisi, Müslümanların içinde bulunduğu güncel durumdur. Müslümanlar bugün birçok hususta maalesef tarihteki hâkim konumlarını kaybetmiştir; bilim, teknoloji, felsefe ve düşünce üretmekten uzaktır; modern batı medeniyetinin ürettiklerinin tüketici konumundadırlar. Bunun en önemli sebeplerinden biri de, Müslümanların tarihin uzunca bir döneminden beri düşünce ve eylemde kendilerini yenileyememeleridir. Eski zamanın şartlarına uygun olarak verilen cevaplar, bugünün sorularına yanıt oluşturamaz ve problemlerini çözemez hale gelmiştir. Bu durum, değişim ve yenileşme düşüncesini bir ihtiyaç olarak gündeme getirmektedir. Müslümanların İslâm akide ve şeriatını anlama faaliyetini “İslâm’da Dinî Düşünce” olarak isimlendiren İkbâl, bu düşüncede ıslah edilmesi veya değiştirilmesi gereken unsurların Müslümanların gerilemesine sebep olan kısımlar olduğunu belirtir. Bunları da kader düşüncesi, benliğin tahribi, tevhide şirkin bulaşması, saltanat nizamı ve batının körü körüne taklit edilmesi olarak belirler.¹³ İkbâl bunlar arsında en temel gerileme sebebi olarak merkeze mevcut kader anlayışını koyar.¹⁴

Dini yenilenmeyi gerekli kılan hususlardan biri de din-bilim ilişkisidir. Her ne kadar henüz ispatlanmamış bilimsel teoriler var ise de, her geçen gün yeni bilimsel keşiflerin yapıldığı, tabiat hakkındaki bilgilerimizin süratle arttığı bir dünyada yaşıyoruz. Bu durum bazen dini yorumlarla bilimsel gerçeklerin çatışmasına sebep olabilmektedir. Örneğin beş bilinmeyen hususu ifade eden ve “mugayyabât-ı hamse” olarak bilinen ayette şöyle denilmiştir: “Kıyametin ne zaman kopacağı bilgisi şüphesiz yalnızca Allah katındadır. O, yağmuru indirir, rahimlerdekini bilir. Hiç kimse yarın ne kazanacağını bilemez. Hiç kimse nerede öleceğini de bilemez. Şüphesiz Allah hakkıyla bilendir, (herşeyden) hakkıyla haberdar olandır.” (Lokmân, 31:34) Ulemanın bir kısmı ayeti, tabii olarak kendi dönemini nazar-ı itibara alarak yorumlamış ve çocuğun cinsiyetinin ve yağmurun yağış zamanının bilinemeyeceğini söylemişlerdir.¹⁵ Ancak gelişen teknoloji ile metreka-reye kaç gram yağmur yağacağı yahut çocuğun cinsiyetinin tespiti hatta tercihi söz konusu olunca, yapılan yorumlar da değişmeye başlamıştır. Geleneksel

¹² İsmail Hakkı İzmirli, “Cevazın Ahkâm-ı Şer’iden Olup Olmadığı”, *Sebilürreşâd* 12/304 (Rum 1332): 316-317.

¹³ Halifat, “İkbâl’in İhya Projesinin Analizi”, 165.

¹⁴ İbrahim Kaplan, “Muhammed İkbâl’in Islahat Projesinde İnsanın Kaderi Problemi”, *Kelam Araştırmaları* 1/1 (2003): 73-74.

¹⁵ Fethi Ahmed Polat, “Kuran Ayetleri Işığında Gayb Bilgisi ve Mugayyebatı Hams (Beş Bilinmeyen)”, *Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin Elmi Mecmuası* 02/02 (Temmuz 2004): 58.

anlayışımızda Allah'ın tabiata her an müdahale ettiği ve olay ve hadiseleri yaratıp yönettiği anlayışı hâkim konumdadır. Bugün insanların elleriyle yaptıkları yüzünden, küresel ısınmanın ortaya çıkması, buzulların erimesi, tabii kaynakların yok edilmesi ve bunların neticesinde çevresel dengenin bozulması gibi hususlar, bu yorumun yavaş yavaş değişmesine ve Allah'ın tabiata doğrudan değil dolaylı bir şekilde müdahale ettiği görüşünün ortaya çıkmasına sebep olmuştur.¹⁶

Dini düşüncede yenilenmeyi gerekli kılan hususlardan birisi de, İslam'ın evrensel bir din olma iddiasıdır. Dünyamızda meydana gelen zulüm ve haksızlıklara bakıldığında İslam'ın bütün insanlığın iyilik ve mutluluğunu hedefleyen evrensel değerlerine her zamankinden daha çok muhtaç olduğu görülmektedir. Eğer biz İslam'ı, gerçekleştirmeyi hedef edindiği, canın, aklın, malın, dinin ve neslin korunması, adalet ve barışın tesis edilmesi gibi kalıcı ve evrensel değerleri üzerinden okumaz da onu tarihi şartlara bağlı olarak oluşan yerel yorumlara mahkûm edersek, insanlığın İslam'dan ümidini kesmesine neden olmak gibi büyük bir vebale girmiş oluruz. Öyle ise İslam medeniyetinin yeniden inşası ve insanlığa yeniden ümit vadetmesi için dini düşüncede yenilik yapmamız, onu asrın idrakine sunmamız kaçınılmazdır. Aksi halde İslam Medeniyetinin de tarihte ömrünü tamamlamış medeniyetler arasında yerini almasına göz yummuş oluruz. "Geçmiş medeniyetleri zaman yok etmemiştir: aksine fikren ve kültür olarak diğer canlı medeniyetler tarafından yutulmuş ve sonuçta kendileri de o medeniyetlerin milletlerine dönüşmüşlerdir."¹⁷ Tarihi şartların ürünü olan düşünce ve uygulamalar, İslam'ın evrensel iddialarını asırlara taşıma gücüne sahip değildir. Bu gerçekliğe uygun olarak yenilenme kaçınılmazdır.

Yükseliş ve modernleşme öncesi Osmanlı âlimlerinin aslında bu ihtiyacı gördükleri anlaşılmaktadır. Mesela sadece şer'î ilimlerle veya edebiyatla meşgul olunması Katip Çelebi ve Mustafa Ali tarafından erken sayılabilecek bir dönemde tenkit edilmiştir. Osmanlıların son dönemindeki Batılılaşma hareketinin "İslam Düşüncesinde Yenilik Çabalarına Tesiri"¹⁸ konusuyla ilgili müstakil bir risale

¹⁶ Fazlur Rahman bu konuda şöyle bir yorum yapar: "Kur'an dikkatli bir şekilde incelenirse, yağmur yağmasından, toplumların yükseliş ve düşüşüne; savaş kaybetme, kazanma ve barıştan, kozmik varlıkların düzenli hareketlerine kadar bütün süreçlerin Allah'a izafe edildiği görülür. Bu açıkça gösterir ki O, sadece en aşkın değil, aynı zamanda en içkin olandır. Ancak, Allah'ın "içkinliği" doğal ya da insani hareket ve davranışların bilfiil O'nun tarafından yerine getirilmesi demek değildir. Allah olgu ve olaylar oluşturmada tabiat ve insanın ne rakibi, ne ikamesidir; ne de bunların işleyişine dışardan müdahale eder. O kadar ki, Allah'ın gerçek özne gibi görüldüğü her ifadede, söz konusu olan eğer doğal ve insani içerik ise, Allah'ı devreden çıkarıp onları tamamen "doğal/aklı (naturalistik) açıklamalara dönüştürebilirsiniz ve hiçbir şey kaybetmiş olmayabilirsiniz. Çünkü Allah olgular arasında bir olgu değildir. Ondan ziyade, onlara anlamlılık bahşedip, yeni bir boyut veren ve onları bir düzene sokandır." Fazlur Rahman, *İslâmî Yenilenme*, Makaleler II (Ankara: Ankara Okulu, 2000), 14-16.

¹⁷ Alparslan Açıkgenc, "İslâm Gelenek ve Yenileşme" (I. Uluslararası "Kutlu Doğum" İlmi Toplantısı, İstanbul, 1996), 285.

¹⁸ M. Sait Özervarlı, "Osmanlıların Son Dönemindeki Batılılaşma Hareketinin İslam Düşüncesinde

neşreden" Filibeli Ahmed Hilmi de (1865-1914) eskinin mantık ve bilgileriyle insanların tatmin veya ikna olamayacağını düşünür.¹⁹

Sonuç olarak İslam âleminin her tarafından bütün İslami ilimlerde bir değişim ve yenilenme talebinin yükseldiğini görmek mümkündür. Sadece bu istek bile bu talebin haklılığına işaret etmektedir. Diğer ilimleri şimdilik bir kenara bırakarak meseleye sadece Kelam ilmi açısından bakarsak, Osmanlı'nın son devir âlimlerinden başlayarak kelamda yenilik yapılması gerektiği yüksek sesle dillendirilmiştir.²⁰ Kelam'ın ortaya çıkmasına tesir eden problemler değişmiştir. İtikadı ispat için kullanılan kavramlar artık kullanılmamaktadır. Safistaiyye, Berahime, Zındık ve Melâhide'nin yerini materyalist ve pozitivist felsefeler, ateizm, deizm ve agnostisim gibi modern felsefi akımlar almıştır.²¹ Nitekim en değişmez alanmış gibi görüne bile kelam sahasında bile yeni yönelimler, yeni izahlar ve yeni kavramlar ortaya çıkmıştır. Bu da dini düşüncede yenilenmenin gerekliliğine işaret etmektedir.

Sonuç

İslam dini, bütün insanlığı muhatap alan ve kıyamete kadar geçerli olan evrensel bir dindir. Dini düşünce ise, bu evrensel ilkeler etrafında ihtiyaç ve zamana göre oluşan yorumlardır. İslam'ın evrensel niteliğini sürdürebilmesi için bu ilkeler esas alınarak düşüncede yenileşmenin sağlanması kaçınılmazdır. Yenileşmeyi mümkün kılan ontolojik bir zeminin varlığı yadsınamaz. Çünkü süreklilik içerisinde yenilenme ilkesel olarak varlık âlemine içkindir. Tabii sistemde var olan bu gerçekliğin sosyal sistemlerde de bulunduğu söylenebilir. Çünkü yenileşmeyen sosyal sistemler, varlığını sürdürememektedir. Kur'an'ın iyiye, doğruya ve güzele doğu değişim ve gelişmeye olan çağrısı ve Hz. Muhammed'in cahiliye Arap toplumunda meydana getirdiği değişim ve gelişme dini düşüncede yenileşmenin imkânını ortaya koyan önemli bir göstergedir. Hz. Peygamberin vefatından sonra karşılaştıkları krizleri aşmak için Müslüman idareci ve bilim insanlarının ortaya koydukları çözümler, yenileşmenin imkânını ortaya koyan diğer önemli bir husustur. Yine Müslümanların oluşturdukları ilmi disiplinler, geliştirdikleri usul ve yöntemler, tarihsel süreçte ilmi disiplinlerde meydana gelen değişim ve gelişmeler dini düşüncede yenilenmenin mümkün olduğunu göstermektedir.

Dini düşüncede yenilenmenin gerekliliğini gösteren olgusal gerçeklik ise Müslümanların mevcut halleridir. Müslümanlar bugün maalesef felsefede, ilimde,

Yenilik Çabalarına Tesiri" (Osmanlı Dünyasında Bilim ve Eğitim Milletlerarası Kongresi Tebliğleri 12-15 Nisan, İstanbul, 1999), 263-264.

19 Özervarlı, "Osmanlıların Son Dönemindeki Batılaşma Hareketinin İslam Düşüncesinde Yenilik Çabalarına Tesiri", 669.

20 Özervarlı, "Osmanlıların Son Dönemindeki Batılaşma Hareketinin İslam Düşüncesinde Yenilik Çabalarına Tesiri", 667.

21 Özervarlı, "Osmanlıların Son Dönemindeki Batılaşma Hareketinin İslam Düşüncesinde Yenilik Çabalarına Tesiri", 671.

sanatta, ekonomide üretici bir ümmet olmaktan uzaktır. Çalışkan ve üretken bir neslin oluşabilmesi için öncelikle onu çalışmaya ve üretmeye motive eden bir inanç ve düşünceye ihtiyacımız vardır. Her şeyin tanrı tarafından belirlendiğine inanan zihinsel bir kodla şekillenen düşüncede insanın rolüne gereksinim duyulmayacaktır. Öte yandan İslam'ın evrensel olma iddiasının geçerli olması için insan akıl ve fitratını tatmin eden evrensel düşüncelere gereksinim vardır. Çünkü eski yorumlar eski sorunların tarihsel şartlarına bağlı olarak şekillenmiştir; bugünün sorunlarını çözemiyor veya zihinlerini tatmin edemiyorsa, insanların ondan yüz çevirmesi kaçınılmaz olur. Bütün bunları söylerken elbette her şeyin değişmesi gerektiğini iddia etmiyoruz. İslam'ın inanç ve ahlak sistemi ile evrensel hayat prensipleri varlığını daima koruyacaktır. Değişim ve yenileşme ise daha iyiye doğru gelişen bir istikamette öncelikle düşünce ve anlayışlarda vuku bulacaktır.

KAYNAKÇA

- Açıkgenç, Alparslan. "İslâm Gelenek ve Yenileşme". I. Uluslararası "Kutlu Doğum" İlmi Toplantısı, İstanbul, 1996.
- Açıkgenç, Alparslan. "İslamî Uyanış ve Yenilikçilik Düşünürü: Fazlur Rahman'ın Hayatı ve Eserleri (1919-1988)". *İslâmî Araştırmalar* IV/4 (1990): 232-252.
- Armağan, Mustafa. "Asr-ı Saadet Döneminde Gelenek ve Yenileşme". I. Uluslararası "Kutlu Doğum" İlmi Toplantısı, İstanbul, 1996.
- Görmez, Mehmet. "İslam Tecdid Geleneği ve Musa Carullah Bigiyev". program adı: Ölümünün 50. Yıldönümünde Musa Carullah Bigiyef (1875-1949) (Sempozyum), 2002.
- Halifat, Sekban. "İkbal'in İhya Projesinin Analizi". Muhammed İkbal Kitabı program adı: Uluslararası Muhammed İkbal Sempozyumu Bildirileri, İstanbul, 1995.
- İzmirli, İsmail Hakkı. "Cevazın Ahkâm-ı Şer'iden Olup Olmadığı". *Sebilürreşâd* 12/304 (Rum 1332): 315-319.
- Kaplan, İbrahim. "Muhammed İkbal'in Islahat Projesinde İnsanın Kaderi Problemi". *Kelam Araştırmaları* 1/1 (2003): 71-88.
- Karaman, Hayrettin. "Fıkıhta Gelenek ve Yenileşme". program adı: I. Uluslararası "Kutlu Doğum" İlmi Toplantısı, İstanbul, 1996.
- Merad, Ali. "İslah". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim: 09 Nisan 2019. <https://islamansiklopedisi.org.tr/islah#1-kavramin-icerigi-ortaya-cikisi-ve-gelismesi>.
- Özervarlı, M. Sait. "Osmanlıların Son Dönemindeki Batılaşma Hareketinin İslam Düşüncesinde Yenilik Çabalarına Tesiri". program adı: Osmanlı Dünyasında Bilim ve Eğitim Milletlerarası KONGRESİ Tebliğleri 12-15 Nisan, İstanbul, 1999.
- Öztürk, Mustafa. "İslam Dünyasında Yenilik ve Yenilikçilik Karşıtlığının Zihniyet Kodları -Modern Türkiye Örneği-". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (Haziran 2009): 1-21.
- Polat, Fethi Ahmed. "Kuran Ayetleri Işığında Gayb Bilgisi ve Mugayyebatı Hams (Beş Bilinmeyen)". *Bakü Dövlət Universiteti İlahiyyat Fakültesinin Elmi Mecmuası* 02/02 (Temmuz 2004): 16-62.
- Rahman, Fazlur. *İslâmî Yenilenme, Makaleler II*. Ankara: Ankara Okulu, 2000.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "İslam'da Yenilikçi Hareketin Başlaması ve Kelam İlmi". program adı: I. Uluslararası "Kutlu Doğum" İlmi Toplantısı, İstanbul, 1996.

MEZHEBÎ TAKLÎT ve TAASSUBİYETİN DİNÎ NASSLARI ANLAMA ve YORUMLAMAYA ETKİSİ

-Eş'arîler'in, Kerrâmiyye'ye Yönelik Eleştirilerinin Bir Analizi-

Hüseyin DOĞAN

Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/huseyindogan5555@hotmail.com

1. Taklit ve Taassup Kavramları Üzerine

Taklit", bir başkasına ait söz veya hareketlerin doğruluk ve değerini araştırmaksızın ve üzerinde iyice düşünmeden benimseme ve kabul etme anlamına gelmektedir. Daha açık ifade etmek gerekirse "taklit", *bir başkasına ait söz veya eylemlerin doğruluğuna, geçerliliğine ve tutarlılığına inanarak, o konuda ortaya konan kanıtları her hangi bir inceleme ya da araştırmaya tabi tutmadan olduğu gibi benimsemek ve uygulamak* demektir. "Taassup" kavram olarak, *"bir araya getirme/düzenleme", "birleştirme", "herhangi bir şeye rıza gösterme ve onu sevmek"* gibi değişik anlamlara gelmektedir.¹ Hatta "taassup" kavramının, *"asabiyet sahibi olmak"* gibi anlamları da söz konusudur.² Dinî bir kavram olarak "taassup", herhangi bir konuda haklı-haksız ayırımını yapmaksızın birinin, başkalarını kendi taraftarlığına çağırması, bir bakıma taraftarlık ve ırkçılık yapması anlamlarına gelmektedir. Başka bir söylemle "taassup", *bir konuda delil ortaya konduktan sonra, herhangi bir tarafa meyilden dolayı kasıtlı olarak gerçeği kabul etmemek* demektir.³

Taassup ve taklitte ortak olan temel unsur, insan aklının kullanılmaması, bir anlamda hatada ısrar edilmesi; yanlış veya doğru demeden herhangi bir otoritenin (dinî ya da insanî olabilir) sözüne ve eylemine ön kabullü ve endişe hissetmeksizin bağlanma ve tutunmadır. İnsanın zihninde ve kalbinde zamanla

¹ Ebu'l-Fazl Cemâluddîn b. Manzûr, Lisânu'l-'arab, (Beyrut: Dâru lisâni'l-'arab, ts.), 3: 54-55; Ebû Kâsım Râgıb el-İsfehânî, el-Müfredât fî garîbi'l-kurân, nşr. Kahraman Yay., (İstanbul: 1989), 336.

² İbn Manzûr, Lisânu'l-'arab, 3: 55; İsfehânî, Müfredât, 336.

³ İbn Manzûr, Lisânu'l-'arab, 3: 55.

kutsallaştırılan bu türden düşünce, inanç ve kanılar belli bir zaman sonra dogma haline gelmekte ve insanları, bu türden düşünce, inanç ya da kanılarının savunuculuğuna soyundurarak bu doğrultuda bazı kanıtlar bulmaya ve dinî bağınazlığa sevk etmektedir. Hiç kuşkusuz böylesi bir tutum, elbette ki insanları görüş ayrılığına ve kısır çekişmelerin içine sürükleyecektir.

Diğer yandan, aşırı taklit ve taassubun olduğu yerde zamanla bir görüş ve düşünce ayrılığının yaşanması kaçınılmazdır. Özellikle de, dinî metinleri anlama ve yorumlama konusunda çaba gösteren insanın taassup ve takliden eşliğine sürüklenmesi, kişinin sahip olduğu biyolojik ve fizyolojik donanımından başka bir deyişle, onun sinir ve ruh dünyasından kaynaklanabileceği gibi, var olan sorunu bütün detaylarıyla iyice ele alamaması ve kavrayamamasından da neşet edebilir. Hatta ve hatta İslâm kelimcilerine göre, böylesi bir hengâmeyi aşmanın temel ölçütlerinden birisi dinî inanç, görüş ve düşüncelerin çok sağlam oluşu, kelimcilerin deyişle, “kişinin itikatına mukayyed olmasıdır.”⁴

Taklit ve taassup, özellikle de dinî ve bilimsel bazda düşünüldüğünde dinî metinleri anlamak ve yorumlamak (te’vîl) isteyen insanı, söz konusu alanda tutuculuğa, dinî bağınazlığa ve aşırı yorumlara sürüklediğinde sadece kendi döneminin değil; bunun yanı sıra gelecek kuşakların bilgi, anlayış ve düşünsel kabiliyetlerinin önüne de adeta ket vurmaktadır. Bu yüzden ister dinî isterse felsefi karakterli olsun, herhangi bir alana ilişkin anlama ve yorumlama faaliyetinde bulunulduğunda taklit ve taassubun eşliğine saplanılmadığı, dolayısıyla da sağduyu ve akl-ı selimin galip geldiği bazı durumlarda doğruya ve gerçeğe erişmenin kolay olacağı muhakkaktır. Buna göre dinî metinleri anlama ve yorumlamaya koyulanlar, bunları “taassup” ve “taklit” içeren, öncü veya bir otoritenin sunumuna ve telkinlerine göre değil; bilakis bizatihi Kur’ân ve Sünnetin genel ruhuna göre anlamak ve yorumlamak zorundadırlar.⁵ Bilindiği üzere İslâm tarihi, insanların kendi siyasî erklerini devam ettirebilmek ya da siyasî eylem ve uygulamalarına uygun bir meşruiyet zemini kazandırabilmek için, zaman zaman kutsal metinleri anlama veya yorumlama faaliyetlerine girişmiş olduklarına şahittir. Çünkü insanlar, herhangi bir toplulukta yer edinebilmek ve bir yerlere gelebilmek için oluşturmuş oldukları kendi kişisel ve insanî tarafgirlikleri ya da ideolojik okumaları sayesinde bir anlamda dinî metinleri kendi görüş, düşünce, inanç ve yaşam biçimlerine alet etmişlerdir. Belki de bu, bir gerekliliktir. Çünkü din kurumu, dolayısıyla da onun

⁴ Muhammed Ramazan ‘Abdullâh, el-Bâkîllânî ve ârâ’uhu’l-keîmiyye, (Bağdat: Matba’atu’l-ümme, 1986), 300-302; Hans Daiber, Islamic philosophy and theology -Wâsil ibn atâ als prediger und theologe-, (Leiden: 1988), 11-12; Nûreddîn es-Sâbûnî, Mâtürîdiyye Akâidi, trc. Bekir Topaloğlu, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 1998), 168; M. Saim Yeprem, Mâtürîdî’nin Akîde Risâlesi ve Şerhi, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., 2000), 35-36.

⁵ Bülent Sönmez, Peygamber ve Filozof, (Ankara: Araştırma Yay., 2002), 82-85; Enver Arpa, “Modern Çağda Bilimsel Aklın Dinî Metinleri Yorumlamasının İçerdiği Problemler”, İslâmî İlimler Dergisi, 1/2, Ankara: Özkan Matbaacılık, 2006), 1: 112-113.

etrafında şekillenen metinler, insanın görüş ve düşüncelerini oluşturmada ve onların savunusunu yapmasında en önemli dayanak noktasını oluşturmaktadır. Bu bakımdan insanî ve kişisel tarafgirliği ya da ideolojik yorumlamayı yeşerten iki ortam olgusal olarak her zaman vardır ve var olmaya da devam edecektir. Bunlardan birincisi, anlama veya yorumlamanın ortaya çıkmasına sebep teşkil eden *siyasî otorite* ya da *iktidar*; diğeri de, bu anlama ve yorumlama sürecine eşlik eden *insanın zihinsel tutumu* ile içinde yetiştiği *inanç* ve *kültür ortamı*.

1.1. Art Niyet ve Kötü Düşünce

Bilindiği üzere insan, Kur'ân'ın ifadesine göre en güzel bir biçimde yaratılmış olmakla birlikte⁶ aynı zamanda genetik yapısı itibariyle hata ve yanlış işlemeye elverişli bir varlıktır. Öyle ki, "insan" kavramının semantiği ele alınırken onun, köken olarak "nisyân"dan geldiği, yani "unutkanlık" ve "hata edebilirlik" özelliği ile bire bir özdeşleştiği ifade edilmektedir.⁷ Nitekim Hz. Âdem (a.s.) cennetteki görev ve sorumluluğunu unuttuğu için ya da Şeytân kendisini yanlış yönlendirdiği için onun nesline de nihayetinde, "insân" denmiştir.⁸ Kaldı ki, Kur'ân'da Hz. Âdem için, "*Andolsun ki, biz, daha önce de Âdem'e (Cennetteki ağacın meyvesinden yeme diye) bir emir vermiştik. Ne var ki, o, bunu (ahdini) unuttu. Biz, onda bir kararlılık bulamadık*"⁹ denmektedir. Peygamberler için bile unutkanlık söz konusu iken, normal insanlar için bu zaafiyet çok daha açık olarak ortada durmaktadır. Nitekim Hz. Peygamber, her insanın insan olma özelliğinden dolayı hata ve yanlış yapabileceğini kendi hadislerinde açıkça beyân etmiştir.¹⁰ Görüldüğü üzere bu ve benzeri nasslar (dinî ifadeler), hata ve yanlış yapmanın insanın biyolojik ve fizyolojik yapısından kaynaklandığını göstermektedir. Söz konusu bu ayrıntı, dinî metinlerde her zaman için kendisinden kaçınılmaz bir gerçek olarak göz önünde bulundurulmuş ve insana sürekli olarak, "*Ey Rabbimiz! Unutur ya da yanılırsak (hata edersek) bizi [onlardan] sorumlu tutma!*"¹¹ biçiminde yaratanına karşı duâ ve niyazda bulunması tavsiye edilmiştir. Bu durumda, insanın kendi yapısından kaynaklanan hata ve kusurları genel olarak iki kategoride ya da iki aşamada ele almak veya değerlendirmek mümkündür:

- i. Üzerinde araştırma ve inceleme yapıldığı halde, her şeye rağmen kaçınılmaz olarak ortaya çıkan hatalardır ki, bu türden hata ve yanlışları yapan insanlar doğruyu, gerçeği ve nesnel olanı bulmaya çalıştıkları ya da böylesi bir aktivitenin içinde olduklarından her şeye rağmen mazur kabul edilirler. Bu

⁶ et-Tîn 95/4.

⁷ İsfahânî, Müfredât, 28.

⁸ İsfahânî, Müfredât, 28-29.

⁹ et-Tâhâ 20/115.

¹⁰ Ebû İshâ Muhammed b. et-Tirmizî, es-Sünen, (Kitâbu'l-kıyâmet), (İstanbul: 1981), 74: 49.

¹¹ el-Bakara 2/286.

kişiler, dinî metinleri anlama ve yorumlama (te'vîl) konusunda herhangi bir art niyetleri olmadığı halde, üstelik sağlam yöntemlerle de hareket etmiş olmalarına rağmen bir şekilde doğruya ve gerçeğe isabet edemeyen kişilerdir.

- ii. Bir diğeri ise, araştırılacak olan konu üzerinde doğru, tutarlı ve gerçekçi yöntemlere başvurmaksızın doğrudan doğruya maksatlı olarak art niyetli ya da kötü düşünceli kimselerce oluşturulan hata ve yanlış türleridir. Öyle ki bu türden değerlendirmeler, dinî metinleri yeniden okuma ve yorumlama sürecinde ortaya konan ve içine sıklıkla düşülen bir hata ve yanlış türüdür. Hatta bu türden bir yanılsama içinde olanların, dinî nassları kendi istek, hevâ ve arzularına göre yorumlamak istediklerini söyleyebiliriz. İslâm düşünce tarihinde dinî metinleri okunması, anlaşılması ve yorumlanması konusunda özellikle de kendi istek, hevâ ve heveslerine uygun bir tarzda hareket eden art niyetli veya kötü düşünceli kimselerin, dinî nasslar üzerinde yapmış olduğu bu tahrîf ve tahrîbâtı çağdaş müfessirlerden İzzet Derveze şu sözleriyle dillendirmektedir:

“Birçok hatanın siyasal, mezhepsel, etnik; hukuki ve kelâmî bölümlerden etkilenmiş olduğu; birçoğunun ise, kötü ve maksatlı kötü ve art niyetinden dolayı çarpıtıldığı, değiştirildiği ve hatta tahrif edildiği bir realitedir. Bunun nedeni, (saf) zihinleri bulandırmak, yanlış bilgilendirmek, bir anlamda da muhalifler hakkında olumsuz bir propaganda yapmaktır.”¹²

2. Kerrâmîler ile Eş'arîler Arasındaki Bazı Kelâmî Polemikler

2.1. Allah Tasavvuru Hakkındaki Tartışmalar

Muhammed b. Kerrâm'a göre Allah, zât ve sıfatlarında tek olup O'nun herhangi bir eşi ve benzeri yoktur.¹³ Kerrâmiyye tarihî sürece de paralel olarak Allah hakkında, *“O, cisim ve cevherdir; ancak bizim bildiğimiz veya tasavvur ettiğimiz cisimler gibi değildir”* biçiminde bir görüş ileri sürmüştür. Özellikle de Muhammed b. Kerrâm'dan sonraki süreçte Kerrâmî fırkalarca dile getirilen bu ifade veya bakış açısı, İslâm kültüründe Kerrâmiyye dönük ciddi anlamda eleştiri ve ithamların yapılmasına neden olmuştur. Eş'arî 'Abdülkâhir el-Bağdâdî, bu tartışmayı şöyle aktarmaktadır:

“‘‘Muhakkak ki Yüce Allah, Zât'ın birliğı ve Cevher'in birliğidir.’’ Bugün ona uyanlar, haberin yayılması ile rezil olmaktan korktukları için halkın yanında, Yüce Allah'a ‘cevher’ denmesine izin vermezler. Ancak O'na ‘cisim’ adını veremeleri, ‘cevher’ adını vermelerinden daha iğrençtir. [Kerrâmiyye] Allah'ın ‘cisim’

¹² İzzet Derveze, Kur'an'u'l-Mecîd - Ku'an'ı Anlamada Bir Yöntem Çalışması-, çev. Vahdettin İnce, (İstanbul: Ekin Yay., 1997), 185-186; Cemâleddin el-Kâsımî, Kur'an'ı Anlamak - Tefsir İlminin Temel Meseleleri-, trc. Sezai Özel, (İstanbul: İz Yay., 1990), 61-67.

¹³ Ebû Mûttî' Mekhûl b. Fazl el-Belhî en-Neseffî, Kitâbu'r-redd 'alâ ehli'l-bed'i ve'l-ehvâ'i ve'd-dâleti, thk. Marie Bernand, (Annales Islamologies: by.), 93; Seyfuddîn el-Âmidî, Gâyetu'l-merâm fî 'ilmi'l-keîâm, thk. Hasan Mahmûd 'Abdillâtîf, (Kahire: 1391/1971), 7-9, 14.

*olduğunu söylemesine rağmen, O'na "cevher" demekten kaçınmaları, Râfizîler'den Şeytân et-Tâk'ın, Allah'ın, insan suretinde olduğunu söylemesine rağmen, O'na "cisim" demekten kaçınması gibidir. Seçilen şeyler kötü olduğunda, herhangi bir kıyasla gitmek faydasızdır."*¹⁴

Bilindiği üzere ilk dönemlerde, yabancı ilâhiyat ve kültürlerin İslâm düşüncesine olan sirayetlerinden sonra "yoktan yaratma teorisi", "cevher-araz metafiziği" ve "ilâhî sıfatlar" gibi temel problemler tartışılmıştır. Özellikle de "cevher-araz metafiziği", ilk dönemlerde henüz kavramların yerli yerine oturmaması ve içeriklerinin de tamamıyla doldurulamaması sebebiyle, önemli boyutta fikrî çalkantı ve münâzaralara neden olmuştur.¹⁵ Dolayısıyla kelâmcılar ve filozoflar kendi aralarındaki tartışmalarda dahi, kimi zaman "cevher" kavramını "cisim" kavramı yerine; kimi zaman da "cisim" kavramını, "cevher" yerine kullanmaktan çekinmemişlerdir. Onlara göre, "Allah" kavramını ifade etmede veya nesnel alanda O'nun karşılığı bulma hususunda, ("Allah" kavramını) bazen "cisim" olarak, bazen de "cevher" olarak karşılamak/ifade etmek istemişlerdir.¹⁶ Bu nedenledir ki Ebû Hüseyin es-Sâlihî, "cisim" kavramını, "cevher" kavramının yerine kullanmış ve aralarında da herhangi bir fark gözetmemiştir.¹⁷ Aynı şekilde İslâm düşüncesinde Allah'ı, bir "cisim" olarak vasıflandırma anlayışının izlerine, ilk dönemlerde hem Müfessir Mukâtil b. Süleymân'da (öl.150/767) hem de Hâricî-kelâmcı Hişâm b. el-Hakem'de (öl.190/805) rastlamaktayız.¹⁸ Ebu'l-Yusr Muhammed el-Pezdevî'ye (öl.493/1099) göre Hişâm b. el-Hakem, Allah'ın cisim olduğunu kible ehlinde söyleyen ilk kişidir. O, şöyle demiştir:

*"Allah, cisimdir; O, et ve kandan müteşekkil insan suretindedir. O, nûrdur; hat-ta parlaklıkta billur gibidir."*¹⁹

Kerrâmiyye, tamamen dünyevî, insanî ve ahlâkî unsurlardan hareketle farklı bir bakış açısı geliştirerek Allah hakkında "cisim" kavramını kullanmıştır. el-Pezdevî'nin de vurguladığı gibi onlar, "cisim" sözcüğünü, aslında "isim" anlamında kullanmışlardır. Kerrâmiyye'nin teşekkül ettiği hicrî III. yüzyılın sonları ile IV. yüzyılın başlarında İslâm toplumunda Yahûdi ve Hristiyan dinlerinin etkisiyle "teşbihçi" ve "tecsîmci" görüşlerin çokça tartışıldığı malumdur. İlk dönemlerde felsefenin de etkisiyle İslâm Kelâmında, özellikle de Allah-âlem ilişkisi söz

¹⁴ Ebû Mansûr 'Abdilkâhîr el-Bağdâdî, Mezhepler Arasındaki Farklar, çev. Ethem Ruhi Fırlı, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 1991), 61.

¹⁵ Âmidî, Gâyetu'l-merâm, 246-258.

¹⁶ Ebû Mansûr 'Abdilkâhîr el-Bağdâdî, Kitâbu el-mîlel ve'n-nihal, thk. Elbîr Nasrî Nâdir, (Beyrut: 1986), 149.

¹⁷ Çağfer Karadağ, Bâkillânî'ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru, Bursa: Arasta Yay., 2003), 55.

¹⁸ Nureddin es-Sâbûnî, Mâtürîdiyye Akâidi, trc. Bekir Topaloğlu, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 1998), 67.

¹⁹ Ebu'l-Yusr Muhammed el-Pezdevî, Ehl-i Sünnet Akaidi, trc. Şerafeddin Gölcük, (İstanbul: Kayihan Yay., 2013), 46.

konusu olduğunda neredeyse bütün dinî, itikâdî ve felsefî oluşumlar, bu nazariyeden istifade etmişlerdir.²⁰

el-Bağdâdî, Kerrâmiyye'nin dillendirdiği "*Allah, cisimdir*" görüşleri yüzünden, "*onların Müşebbihe ve Mücessime'ye dâhil olduklarını*" kabul etmektedir.²¹

İslâm kelâmcılarının genel olarak Allah tasavvurlarına baktığımızda, tıpkı Kerrâmî söylemi desteklercesine Allah'ı, "zorunlu varlık" kategorisi içerisinde algılamaya çalıştıklarını gözlemlemekteyiz. Sözgelimi Ebu'l-Feth 'Abdülkerîm eş-Şehristânî (öl.469/1076), kendi düşünce sisteminde Allah'ı, "zorunlu varlık" statüsünde ele almış ve değerlendirmiştir.²² Dolayısıyla ona göre Allah, yapıp-etmeleri, eylemleri ve mahlukâta dönük bütün tasarruflarında mutlak yetkindir.²³ Allah, fiil, eylem ve tasarrufuyla değil; tam aksine bütün Zâtı ile "Vâcîp"tir.²⁴ Allah, zâtı, isimleri, sıfatları ve fiillerinde tektir ve herhangi bir eşi de yoktur. O, hiçbir şeye benzemediği gibi, mahlukâtta (yaratılmışlar) hiçbir şey de O'na benzemektedir.²⁵ Çünkü fizikî görünüm ve şekiller, suretler, değişiklik, sonradan meydana gelen yaratılmışların nitelikleridir. Allah, bu tür nitelik ve tanımlamalardan uzak ve münezzehtir.²⁶ Bu nedenle eş-Şehristânî'ye göre, "Allah cisimdir" derken, temelde "*Allah'ın zâtı ile kâim olduğu*" anlaşılmalıdır.

Kerrâmiyye'nin benimsediği, "*Allah, cisim ve cevherdir; ancak bizim bildiğimiz veya tasavvur ettiğimiz cisimler gibi değildir*" biçimindeki ifadesi iyice irdelendiğinde onların, muhalifleri veya karşıtlarınca savunulan görüş ve yaklaşımlardan çok da farklı şeyleri imâ etmedikleri anlaşılmaktadır. Şayet Kerrâmiyye Allah hakkında, "*O, bizim bildiğimiz bir cisim ve cevher gibidir*" demiş olsalardı, kuşkusuz onları en sıkı ve sert biçimde eleştiren el-Bağdâdî'ye haklılık payının tanınması icap ederdi. Hatta el-Bağdâdî'nin dilinden de anlaşıldığına göre Kerrâmiyye mensuplarının, o dönemde "*Allah cevherdir*" şeklindeki bir beyanı reddetmiş oldukları da anlaşılmaktadır.²⁷ Mevcut durumda Mâtürîdî kelâmcılardan el-Pezdevî'nin açıkça beyan ettiği gibi Kerrâmiyye, hakikatte şunu söylemek istemiştir:

"*Allah, hakikî olarak değil, isim olarak "cisimdir". Bizim bildiğimiz cisimler gibi değil, ama "cisimdir."*"²⁸

²⁰ Mehmet Dağ, İmâm el-Haremeyn el-Cüveynî'nin Âlem ve Allah Görüşü, Basılmamış Doçentlik Tezi, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1976), 36-79.

²¹ Bağdâdî, el-milel ve'n-nihal, 149; Sâbûnî, Mâtürîdiyye Akâidi, 67.

²² Ebu'l-Feth Muhammed b. 'Abdülkerîm eş-Şehristânî, Nihâyetu'l-ikdâm fî 'ilmi'l-kelem, nşr. Alfred Guillaume, (London: Oxford University Press, 1934), 28, 32.

²³ Şehristânî, Nihâyetu'l-ikdâm, 28-29.

²⁴ Şehristânî, Nihâyetu'l-ikdâm, 30.

²⁵ 'Ali b. Muhammed b. Ebî el-'İz, Şerhu't-tahâviyye fî'l-'akidetis-selefiyye, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1408/1988), 26-27.

²⁶ Âmidî, Gâyetu'l-merâm, 7; Şehristânî, Nihâyetu'l-ikdâm, 98-99, 105-106.

²⁷ Bağdâdî, Mezhepler, 161.

²⁸ Pezdevî, Ehl-i Sünnet Akâidi, 46.

Kerrâmiyye, “Allah, cisimdir” derken, tamamen içsel-bâtınî bir tasavvurla bunu söylemiştir. Kerrâmî söylem, kesinlikle teşbîhi ve tecsîmi reddeder. Onların tahayyülünde Allah’a bir mekân ve yer tayin etmek olmamıştır ki, Allah’ı belli bir mekân ve konumda tasavvur etsinler. Bu nedenle de onların, *Allah’ın bir mekânı vardır, dolayısıyla da Allah, o mekânı dolduran bir cisimdir* biçimdeki anlayışa kucak açmaları hiçbir biçimde geçerli ve tutarlı değildir. Muhtemelen o dönemde Horasan’da Mâtürîdî kelâmcılarca söylenen, “Allah, şeydir” sözünü, Kerrâmiyye biraz daha tasavvufî ve mistik bir çehreye bürümüş olabilir. Kerrâmiyye’ye göre nasıl ki, Mâtürîdîler’ce dillendirilen “Allah, şeydir” ifadesinden, “Allah, mevcuttur” manası çıkıyorsa²⁹; aynı şekilde “Allah, cisimdir” sözünden de, “Allah, vardır” anlamı çıkarılmalıdır. Bu cümleden hareketle Mâtürîdî kelâmcıların, “Allah şeydir; ancak bizim bildiğimiz şeyler gibi değildir” yaklaşımıyla, Kerrâmîler’in beyan ettikleri, “Allah cisimdir; ancak bizim bildiğimiz isimler gibi değildir” sözü arasında büyük bir benzerlik bulunmaktadır. Dolayısıyla Allah’a, “şey” denildiği gibi “cisim/isim” de denebilir:

“Allah hakkında “şey” demenin dinî açıdan bir sakıncası yoktur. Çünkü O’nun bir “şey” olmaması halinde, Allah’ın sıfatlarını reddetmiş oluruz. Çünkü “şey”in zıttı, bir “şey” olmayandır. Allah’ın sıfatlarının varlığı mümkün kılan hususlardan birisi de, O’nun bir “şey” olduğunun imkânını varsaymaktır. Mu’attıla, teşbihten kaçınmak maksadıyla Allah hakkında “şey” kavramının kullanılmayacağını savunmuştur.”³⁰

Eş’arî kelâmcılardan Seyyîd eş-Şerîf ‘Ali b. Muhammed el-Cürcânî (öl.816/1413) de, Kerrâmiyye’nin benimsediği “cisim” ve “cevher” anlayışı konusunda onlarla yapılan tartışmaların gereksizliğine işaret etmiştir. el-Cürcânî, Kerrâmîler’in, “cisim” kelimesini tıpkı Mâtürîdîler gibi, “mevcut” veya “kendi başına var olabilen (kıyâm bi-nefs)”³¹ anlamında yorumladıklarını kaydetmektedir.³² el-Cürcânî, bu konudaki temel problemin kavramların veya lafızların kullanılış

²⁹ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, Kitâbu’t-tevhîd, nşr. Fethullah Huleyf, (İstanbul: Meketebetü’l-İslâmiyye, 1979), 41-42. İmâm Mâtürîdî, “cisim” lafzının maddî âlemdeki işaretler ve göstergeler dışında yorumlanmak koşuluyla Allah hakkında kullanılmasının mümkün olabileceğini kabul eder. Bu anlamda o, Kerrâmiyye’nin, “Allah cisimdir; ancak bizim bildiğimiz cisimler gibi değildir” sözünü daha aklî ve rasyonel bir yaklaşımla ele almış ve değerlendirmiştir. Mâtürîdî, Kitâbu’t-tevhîd, 38-39.

³⁰ Ebu’l-Mu’in Meymûn b. Muhammed en-Neseî, Bahru’l-kelâm (Mâtürîdî Akâidi), trc. Ramazan Biçer, (İstanbul, Gelenek Yay., 2010), 36.

³¹ İmâm Mâtürîdî, şey lafzının Allah’a nispeti konusunda şu delilleri ileri sürmekte ve görüşüne meşruiyet kazandırmaktadır: “Birincisi, Cenâb-ı Hakk’ın, “Hiçbir şey O’nun benzeri değildir.” (eş-Şûrâ 42/11) mealindeki beyanından oluşan nakildir. Şayet Allah, “şey” olmasaydı, diğer şeylerin şey’iyyet niteliği yine şey’iyyet statüsü içinde O’ndan nefyedilmezdi. Zira son tahlilde “şey” kendisi için “şey” denilemeyecek bir varlığa dönük olarak kullanılmaz. Yine Allah’ın şu sözü: “De ki; hangi şey şahitlik etme açısından en büyüktür? De ki; o şahit ancak Allah’tır.” (el-En’âm 6/19) “Şey” ismi, Allah için kullanılan bir kelime olmasaydı ilâhî ifadenin bunu içermesi ve O’na nispet edilmesi ihtimal dâhiline girmezdi.” Mâtürîdî, Kitâbu’t-tevhîd, 41-42.

³² Seyyîd eş-Şerîf ‘Ali b. Muhammed el-Cürcânî, Şerhu’l-mevâkıf, (İstanbul: 1257), 3: 21-22.

biçiminden kaynaklandığını ifadeye çalışmaktadır.³³ Çünkü ona göre, Allah'ın, somut biçimde cisim olarak nitelendirilmesi, değişik nesne ve maddelerden mürekkep bir varlık olarak tasavvur edilmesini gerekli kılmaktadır.³⁴

Kerrâmîler'in büyük çoğunluğu Allah hakkında, "zâtıyla kâim bir cevher" anlayışını kabul etmişlerdir.³⁵ Kerrâmiyye'nin karşıtları, onların benimsediği "Allah cisimdir; ancak bizim bildiğimiz cisimler gibi değildir" anlayışından hareketle onların, Allah'ı birer cisim gibi algıladıklarını dolayısıyla da Allah'a "bir mahal" ve "yer tayin ettiklerini" ileri sürmüşlerdir.³⁶ Gerçekte Kerrâmiyye, az önce de işaret edildiği gibi "Allah'ın mekânı" veya "işgal ettiği yer" anlamına gelebilecek ne bir beyanda bulunmuş ne de böylesi bir tezin savunmasını yapmıştır. Muhtemelen böyle bir suçlamanın nedeninin, o dönemde tartışılan ve itikâdî gruplar arasında ciddi bölünmelere sebebiyet oluşturan "sıfatların te'vîl edilmesi" meselesiyle doğrudan bağlantılı olduğu anlaşılmaktadır.

2.2. Zât-Sıfat İlişkisi Hakkındaki Tartışmalar

Kerrâmiyye, Allah'ın, "kadîm" bir ilimle 'âlim olduğunu savunmuştur. Çünkü onlara göre fiilin muhkemliğinin (sağlam) tam bir mükemmellekle gerçekleşmesi ve ortaya konması, aynı zamanda fâilin de 'âlim olduğuna işaret eder. Onlar, "kudret" sıfatıyla ilgili olarak Allah'ın, ezeli ve kadîm olan bir kudret sıfatıyla "kâdir" olduğunu savunmuşlardır. Aynı şekilde Allah'ın, ezeli ve kadîm olan "hayat" sıfatıyla diri ve canlı olduğunu kabul etmişlerdir. Görüldüğü üzere Kerrâmiyye, tıpkı Ehl-i Sünnet kelâmında olduğu gibi subutî sıfatların tamamını ezeli ve kadîm olarak telakki etmiştir. Bu görüşleriyle de onların, Ehl-i Sünnet ulemâsına yakın oldukları ve Allah'ın sıfatları konusunda benzer görüşleri paylaştıklarını söylemek mümkündür.

Kerrâmiyye'nin sıfat görüşünü en iyi tasnif edenlerin başında eş-Şehristânî gelmektedir. O, bu konuda şunları söylemiştir:

"Allah, bir ilimle 'âlim, bir kudretle kâdir, bir hayatla diri, meşîetiyle de [evrende] dilediğini gerçekleştirendir. Bütün bu sıfatlar, kadîmdir, ezeldir ve Allah'ın zatıyla kâimdir. Bu sıfatlara bazen Eş'arî'nin yaptığı gibi sem'î ve basarî da ilave etmişler, bazen de yedeyn (iki el), vech (yüz) ve 'ayn (göz) gibi sıfatları da Allah'ın zâtıyla kâim olarak görmüşler ve kadîm olarak kabul etmişlerdir. Ancak Allah'ın elinin, yüzünün ve gözünün, mahlukâtın eli, yüzü ve gözü gibi olmadığını beyan etmişler ve Allah'ın âhirette görülmesinin, diğer yönlerden değil de, sadece yüksekte (fevk) olacak biçimde geçerli olacağını ileri sürmüşlerdir."³⁷

³³ Cürcânî, Şerhu'l-mevâkıf, 3: 22.

³⁴ Cürcânî, Şerhu'l-mevâkıf, 3: 22.

³⁵ Nesefî, Kitâbu'r-Redd, 64, 71.

³⁶ Şerîf Yahyâ el-Emîn, Mu'cemu'l-firakî'l-islâmiyye, (Beyrut: Dâru'l-Ezvâ'i, 1406/1986), 196.

³⁷ Şehristânî, Mîlel ve'n-nihâl, 1: 128-129; Ebi'l-'Îz, Şerhu't-tahâviyye, 45.

Daha önceden bahsettiğimiz gibi eş-Şehristânî, Kerrâmîler'den Muhammed b. el-Heysam'ın, Müşşebbihe'nin Allah hakkında kabul ettiği hey'et, suret, musâfaha gibi sıfatların tamamen insanî ve dünyevî kategoride kullanıldığını ifade etmiştir. Bu bağlamda İbn el-Heysam, kendilerinin Allah hakkında benimsemiş oldukları “Allah, Âdem'i iki eliyle yarattı”, “Allah, 'arşa istiva etti” ve “Allah, kıyamet günü hesaba çekmek için gelecek” gibi ifadeleri, aklın gösterdiği ve Arap dilinin tayin ettiği istikamette “te'vîl” etmiştir.³⁸

Kerrâmiyye'nin, “Allah'ın eli vardır, ancak bizim ellerimiz gibi değildir. Allah'ın yüzü ve gözü vardır; ancak bizlerinki gibi değildir”³⁹ biçimindeki beyanları, Selefiyye'nin haberî sıfatlar teorisini akla getirmektedir. Bilindiği gibi Selefiyye dinî nasslardaki müteşâbihlerin te'vîli konusunda, aynen yukarıda İbn el-Heysam'ın ifadelerine benzer tarzda açıklamada bulunarak tavakkuf etmiştir.⁴⁰ Bu sapta- ma, onların Selefiyye ile bazı noktalarda kesiştiklerini göstermeye yeterlidir.

Kerrâmiyye, sıfatların “gerçeklik” ve “asliyyetini” Allah'ın zât-ı ilâhisiyle bire- bir ve ezeli kabul etmekle birlikte, sadece sıfatların tecrübeler dünyasıyla ilişki- sini ve duyusallarla olan temasını izah etmede onların “hâdis” özellikleri ile bir fonksiyon icra etmiş olduklarını kabul eder. Onların bu yaklaşımı İbn 'Arâbî'nin, “sıfatlar, zâta oranla itibarî varlıklardır”⁴¹ görüşünü hatıra getirmekle birlikte sıfatların, Allah'ın zatının dışında ve O'ndan gayrı olarak ele alınmasını ön gör- mektedir.

“Kerrâmiyye'nin tamamı, birçok hâdis şeylerin Allah'ın zâtı ile kâim olmasının caiz olduğunu kabul ederler. Temel ilkeleri, Allah'ın zâtında hâdis olan şey, ancak O'nun kudretiyle hâdis olmuştur. Zâtına mübâyin olarak hâdis olan ise, O'nun ihdâs etmesi ile ortaya çıkmıştır. İhdâs ile Allah'ın zâtında kudretiyle vaki olan sözler ve iradeleri var ya da yok etmesini kastetmektedirler. Onlara göre muhdesten kastedi- len, Allah'ın gayrı olan cevher ve razlardır.”⁴²

Görüldüğü üzere Kerrâmiyye, sıfatların ezeliliğini inkâr etmediği gibi Allah'ın zâtını hâdislere mahal da kılmamıştır. Aslında onların bu konudaki hassasiyeti, “tevhîd”e olan bağlılıklarından ve duyarlılıklarından kaynaklanmıştır. Nasıl ki Mu'tezilî kelâmcılar, sıfatlar söz konusu olduğunda ezeli/kadîm sıfat nazariyesiyle şirke veya kadîmlerin çokluğu probleminde saplanacaklarını düşünerek sıfatla- rı “zâtın aynı” kabul ettikleri gibi; Kerrâmiyye'de Allah'ın zâtını bizâtihî nesneler dünyasına ve duyusallara indirgemek istemediğinden, O'nun sıfatlarını zâtındaki kudret sıfatına binaen hâdis kabul etmiş ve “zâtın gayrı” olarak tasavvur etmiştir.

³⁸ Şehristânî, Milel ve'n-nihal, 1: 129.

³⁹ Şehristânî, Milel ve'n-nihal, 1: 129.

⁴⁰ es-Seyyid eş-Şerîf er-Rızâ, Hakâ'iku't-Te'vîl fî Müteşâbihi't-tenzîl, nşr. Müessesetü'l-bi'se el-kı- mu'd-dirâseti'l-ilmîyye, (Tahran: 1406), 11-253.

⁴¹ Cağfer Karadaş, İbn Arâbî'nin İtikâdî Görüşleri, (İstanbul: Beyan Yay., 1997), 68, 117, 142.

⁴² Şehristânî, Milel ve'n-nihal, 1: 125-126.

Bu nedenle Ehl-i Sünnet kelâmında sıkça zikredilen “*sıfatlar zâtın ne aynı ne gayridir*” yaklaşımın ard alanında, yukarıda sözü edilen temel gerçeklik yatmaktadır:

“Kerrâmiyye’ye göre hâdis nesneler, Allah için birer vasıf olmayı gerektirmez; [onlar], O’nun için birer sıfat da değildirler. Sıfatları da zâtında, sözler, iradeler, duyulanlar ve görülenler türünden hâdis nesneler meydana getirmez. Allah, bu hâdis özelliklerle söyleyen, duyan, işiten ve dileyen olmadığı gibi, bu hâdisleri meydana getirmekle muhdis ve Hâlık da olmaz. Allah ancak söyleyiciliği ile söyleyen, hâlikliğiyle yaratan, irâde etmesiyle mürîd olandır, bunun manası da belirtilen şeyler üzerindeki kudretidir.”⁴³

İslâm Kelâmı’nda geliştirilen sıfat teorileri bağlamında Kerrâmiyye’nin kabul ettiği ve savunduğu sıfat telakkisi ayrıcalıklı bir yer işgal etmektedir. Şöyle ki Kerrâmiyye, Allah’ın “kudret” sıfatına ayrı bir değer ve önem atfetmiştir. Onlara göre “kudret”, *hayat, ilim, irâde ve meşîet gibi fiilin tam ve mükemmel şekilde gerçekleşebilmesini gerekli kılabacak bütün unsurları kendi içinde taşıyan bir sıfattır*. Kerrâmiyye hayat, ‘ilim, irâde ve meşîet gibi sıfatların mutlak suretle “kudret” sıfatı içerisinde değerlendirilmesi gerektiğini düşünmüştür. Bu nedenle onlar, ölülerde “ilim”, “irâde” ve “idrâk”in mümkün olduğunu; fakat “kudret”in mümkün olmadığını kabul etmişlerdir. el-Bağdâdî, bu hususta Kerrâmiyye’nin yaklaşımını şu şekilde aktarmaktadır:

“Kerrâmiyye, kâdir olmak dışında hayat sahibinin bütün vasıflarının ölüde bulunduğunu iddia etmiştir. Bu esasa göre onlar, gördükleri bütün cansızların bir fiile gücü yetmemesi ve konuşmaması dışında mürîd, âlim, sâmi’ ve bâsir olduğundan emin değildirlir.”⁴⁴

Kerrâmiyye, “kudret” sıfatını, “hâlikîyyet” anlamında ezelde Allah’a nispet edilen kadîm bir sıfat olarak algıladığından bunun, O’nun dışında herhangi bir varlıkta geçerli olabileceğini reddetmiştir. Dolayısıyla “kudret” sıfatı onların literatüründe özel bir sıfattır ve sadece Allah’a aittir.

“Kudret” sıfatının bir sonucu olarak Kerrâmiyye, “ilâhî irâde” ile “ilâhî meşîet”i birbirinden ayırmıştır. Kerrâmîler, “irâde” sıfatını araz kabul ederek “hâdis” olarak telakki ederlerken; “meşîet” sıfatını ise, “kadîm” olarak anlamışlardır. Bu nedenle Kerrâmiyye, Allah’ın, “*kadîm bir meşîetle*” dileyebileceğini savunmuştur. Onlara göre, Allah dışındaki âlemi ve o âlem içindeki eşyayı ortaya çıkarmak (ihdâs) anlamına gelen “irâde” sıfatı, “hâdis”tir. Kerrâmiyye, âlemdeki işleyiş ve süreklilikle ortaya çıkmış olan “irâde”yi, bu anlamıyla Allah’a zıfâ etmez. Buna göre “irâde”, O’nun zâtında tecellî eder; ancak her ne olursa olsun Allah, bu sıfatla vasıflanamaz:

⁴³ Şehristânî, Mîlel ve’n-nihal, 1: 127.

⁴⁴ Bağdâdî, Usûlî’-d-dîn, 118.

“Allah’ın zâtında geçmiş ve gelecek olayları haber verme, peygamberlere indirilen kitaplar, kıssalar, hükümler, va’d ve va’id, görülmesi, duyulması caiz olan şeyler gibi hâdis nesneler mevcut bulunmaktadır. Var etme ve yok etme söz ve iradedir; bir şeyin olmasını istediğinde ona “ol” (kün) der, iradesi o şeyin varlığı yönündedir. Zira “ol” sözünün, var olma veya yok etmeye dönük iki sureti vardır.”⁴⁵

Buna göre Kerrâmiyye, “irâde” sıfatını “hâdis” olarak kabul etmekle, gerçekte Mu’tezilî anlayışla doğrudan dirsek teması sağlamış olmaktadır. Çünkü Mu’tezilî de, Allah’ın “irâde” sıfatını, “hâdis” kabul etmiştir.⁴⁶ Kerrâmiyye’ye göre Allah, âlemde olacak şeyleri ezeli ve kadîm bilgisiyle bilmektedir. Bu, aynı zamanda O’nun ezeli olan meşîetinin de bir gereğidir. Allah, ezeli ilminde dilediği şeyin gerçekleşmesi hatta O’nun bilgisinde bir değişiklik olmaması için, onu irâde eder (diler) ve vakti saati geldiğinde onu “hâdis” olarak yaratır.

Kerrâmiyye tarafından “irâde” ile “meşîet” sıfatlarının birbirinden ayrı iki sıfat olarak algılanmış olması, özellikle de Eş’arî kelâmcıların onlar hakkında, *Allah hakkında iki ayrı ilim (bilgi)* kabul ettikleri biçiminde bir tezi ileri sürmelerine neden olmuştur. el-Bağdâdî, *“Allah ile Kâim Olan Sıfatların Açıklanması”* başlığı altında Allah’ın ilim ve bilgisini açıklamaya çalışırken Kerrâmiyye ile görüş ayrılığına düştüklerini beyan etmekte ve şöyle demektedir:

“Arkadaşlarımız, Allah’ın ilminin bir olduğunu, zorunlu ve kazanılmış (mükteseb), istidlâlî (akıl yürütülerek) ya da nazarî (kuramsal) nitelikte olmadığını ifade etmişlerdir. [Arkadaşlarımız], O’nun bütün bilgileri bildiğinde icma ettiler. O, onunla (ilmiyle) olmuş olanı, oluyor olanı, olmayanın olsaydı nasıl olacağını bilir. Yine [Allah], muhallerin imkânsızlığını bilir ve zâtını bildiğini bilir. Bu hususta bazı gruplarla ihtilaf vardır:

Üçüncü ihtilaf, Kerrâmiyye’den bir gruptur. Onlar, Allah’ın iki ilmi olduğunu; birisiyle bilgileri bildiğini, bu bilgiyi de diğerleriyle bildiğini iddia etmektedirler. Bunlar, Allah için bilgisi sayısınca ilimler ispat edenlerden farklı değillerdir. Bu, bozuk bir görüştür. Yanlış sonuca götüren delil (görüş) de bozuktur-bâtıldır.”⁴⁷

Kerrâmiyye, Allah’ın âlemleri yani mahlukâtı var etme (ihdâs) iradesinin temelini, O’nun “ol” (kün) ilâhi emrine istinat ettiğini düşünmektedir. “Ol” ilâhî emri, Allah’ın zâtıyla kâimdir. “Ol” sözünden sadır olan bütün işler, bu sözün dışında olan şeylerdir. Onlara göre “mahlûk”, ancak “halk” (yaratma) ile gerçekleşmektedir. Allah, kendi zâtındaki kudretle “halk”ı gerçekleştirirken, yine kendi zatındaki i’dâm ile de “ma’dûm”u gerçekleştirir. Dolayısıyla onlara göre Allah’ın bir şeye “ol” demesi, mahlûk için “halk” (yaratma) anlamına gelirken, muhdes için de “ihdâs” (ortaya koyma) manasınadır.

⁴⁵ Şehristânî, Mîlîl ve’n-nihâl, 1:126.

⁴⁶ el-Kâdî Ebu’l-Hasan ‘Abdülcebâr, Şerhu’l-usûli’l-hamse, thk. ‘Abdülkerîm ‘Osman, (Kahire: Mek-tebetü Vehbe, 1408/1988), 440-441.

⁴⁷ Bağdâdî, Usûli’l-dîn, 95.

Daha önce de söylemeye çalıştığımız gibi Kerrâmiyye'ye göre, Allah'ın bütün sıfatları "kudret" sıfatına bağlıdır. Aynı şekilde "irâde" sıfatı da hâdis olup, "meşîet" sıfatına dayanmaktadır. Kerrâmîler, Allah'ın, kendi zâtında olan bir güçle yaratıcı (*Hâlık*) yine zât-ı ilâhîsinde bulunan bir güçle rızık verici (*Râzık*) olduğunu kabul etmiştir. Allah, yaratmayı ortaya koyarken O'nda bunu gerçekleştirmeye dönük bir kuvvet vardır, ancak bu, "halk" demek değildir. O'nu yaratıcı veya rızık verici yapan temel faktör, hiç kuşkusuz kendisinde ayrıca bulundurmış olduğu "kudret"idir. O'nun "kudret"i ise, "*kadîm*"dir. Diğer sıfatlar ise, "kudret" sıfatına binaen oluşmuş ya da bu sığata dayalı olarak faaliyet gösteren sadece dış unsurlardır. Nitekim 'Ali Sâmî en-Neşşâr'ın şu cümleleri bu konuya ışık tutar mahiyettedir:

"Bağdâdî, Kerrâmiyye'nin sıfatlar konusundaki düşüncesini yorumlarken, İbn Kerrâm'ın yahut Kerrâmiyye'nin, Allah'ın kadîm sıfatlarının olduğunu kabul ettiğini söyler: "Allah Teâlâ, ef'alinden müştâk olan esmâsıyla mevsûftur." Fakat fiillerin ezelde var olması müstakildir. Allah ezelde halk etme, rızıklandırma ve nimet verme olmadan da Hâlık, Râzık ve Mün'im idi. Burada Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'le aynı görüştedir. Yani Allah, kendisinde bulunan bir "hâlikiyyetle" Hâlık'tır, kendisinde olan bir "râzikiyyetle" Râzık'tır. Allah'ın, "hâlikiyyeti" demek, O'nun halketmeye olan kudretidir; "râzikiyyeti" de, yine O'nun rızık vermeye olan kudretidir. Allah'ın kudreti ise, "kadîm"dir. Ancak Kerrâmiyye, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'ten, "halk ve rızık, O'nda kudretiyle meydana gelen iki hâdistir" görüşüyle tamamen ayrılmaktadır. İbn Kerrâm daha sonra şunu ikrâr eder: "Mahlûk kendisini bilen yaratmasıyla yaratılmış olur ve daha sonra kendisine verilen rızıkla da rızıklanmış olur.""⁴⁸

3. İmânın Mahiyeti Hakkındaki Tartışmalar

İmânın mahiyeti ve içeriği üzerinde yoğunlaşan Kerrâmîler, imânı, tamamen insanî, ahlâkî ve dünyevî hükümler açısından yorumlamaya çalışmışlardır. Kerrâmiyye içinde bulunduğu mevcut koşul ve imkânlar itibarıyla hemen herkesi kucaklayacak, dinî dairenin içine yerleştirecek ve gönlünü İslâm'a ısındıracak bir projenin peşinde olmuştur. Bu yüzden de onların imân telakkisinde başat unsur "*ikrâr*"dır.⁴⁹ "*Niyet ve ikrâr*"ın üzerinde yoğunlaşan Kerrâmiyye⁵⁰, imânın asliyeti ve ana gövdesi konusunda bunu yeterli ve geçerli görerek, bir bakıma kendinden önceki Mürcîî anlayışı biraz daha geliştirmiş ve kuramsallaştırmıştır. Bu istikamette Kerrâmiyye'nin imân nazariyesi kaynaklarda şöyle aktarılmaktadır:

⁴⁸ 'Ali Sâmî en-Neşşâr, İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu-II, çev. Osman Tunç, (İstanbul: İnsan Yay., 1999), 41.

⁴⁹ Emîn Mu'cemu'l-firaki'l-islâmiyye, 197. İmân, kişinin başlangıçtaki ikrârıdır. Şayet mürted değilse, onun tekrar edilmesi imân olmaz. İmân, ma'rifet olmaksızın dille ikrâr etmektir. Bkz. Mu'cemu'l-firaki'l-islâmiyye, 197.

⁵⁰ Bağdâdî, Milel ve'n-nihal, 152.

“Kerrâmiyye, imânın sadece “ikrâr” olduğunu ileri sürmüştür. Bu, Allah’ın, zerr-i evvelde (ilk yaratılış) yaratıklara: “Ben, sizin Rabbiniz değil miyim? Onlar da: Evet (belâ) dediler”⁵¹ sözündeki “evet” (belâ) ifadesidir. Kerrâmiyye, bu sözün kıyâmete kadar susmuş olsa veya dilsiz kalsa da bunu söyleyen herkeste devam edeceğini; bunun ancak dinden dönmekle (riddet) geçersiz olabileceğini ileri sürmüştür. [Bir kimse], irtidât ettikten sonra ikinci kez ikrâr ederse, dinden döndükten sonraki ilk ikrârı, imân olmuş olur. Dolayısıyla onlar (Kerrâmiyye), ikrârın tekrarı-
nın imân olmadığını benimseyerek münâfıkların imânının aynen peygamberlerin, meleklerin ve diğer mü’minlerin imânı gibi olduğunu ileri sürmüşlerdir. Hatta onlar, münâfıkların gerçek mü’min olduklarını dahi ileri sürmüşlerdir. Gerçek mü’minin, münâfıkların lideri ‘Abdullah b. ‘Ubeyy gibi cehennemde ebedî olarak kalmasını; gerçek kâfirin de küfür ifadesine/davranışına zorlanarak ölmesi durumunda, tıpkı ‘Ammâr b. Yâsir’de olduğu gibi cennette kalmasını mümkün görmüşlerdir.”⁵²

Kerrâmiyye, imânı “ikrâr”la sınırlandırırken, bunun “soyut veya niyet ve kardan bağımsız bir lisan ile olduğunu” asla beyan etmemiştir. Kerrâmiyye, ilk yaratılış yani zerr-i evvelde Allah’a verilen sözün niyeti de kapsadığını ve kişinin kalbinde karar kılmış olduğunu kabul etmektedir.⁵³ Aslında bu kabulde onlar, benimsemiş olduğu din ve hayat telakkisine de uygun biçimde, gerçek imânın insanı mükemmelleştireceğini, özüne ve hakikate döndüreceğini hatta biraz daha ileri gidersek tasavvufî ve mistik söylemle ilâhî varlıkta kaybolacağını (fenâfillâh) söylemek istemişlerdir. Kerrâmiyye, gerçek tevhîd ve adaletin bu şekilde geçerli olacağını; cenneti elde etmenin veya rûz-i mahşerde mutluluğa erişmenin selâmet ve usûlünü burada aramaktadır. Dolayısıyla onlar, “belâ” ikrârının, imânın asliyyetini ve özünü oluşturduğunu tasarladıklarından, benimsemiş oldukları teolojilerini Kur’ân’la da uyumlu hale getirmenin çabasına koyulmuşlardır. Eğer bu çabada olmasalardı, dinden dönen kimseler (ehlul-ridde) konusunda onların ikinci kez “ikrâr”larını zorunlu addetmezlerdi. Kerrâmiyye’ye göre kişi, küfre girmedikçe kâfir olmaz. Şayet küfre girecek olursa, bu durumda kesinlikle yeniden imân etmesi gerekir. Dinden dönmedikçe, zerr-i evvelde alınan “ikrâr” geçerli ve yeterlidir. Hak din insanın fitratına tevdi edildiğinde, alınan söz (mîsâk) gereği insanın bu fitratı değiştirmede müddetçe ya da ona müdahil olunmadıkça, bu yapıda bir değişme ve dönüşümün olmayacağı kabul edilmiştir.⁵⁴

“Kerrâmiyye, imân konusuyla da uğraşmış ve imânın, bir ferdin tâ zamanın başlangıcındaki ikrârı olduğunu ve bunu tekrar edip durmanın, -dinden dönmüş birinin dinden dönüşünden sonra yeniden imâna gelmesi dışında- imân

⁵¹ el-A'râf 7/172.

⁵² Bağdâdî, Usûlî'd-dîn, 248; Şehristânî, Mîl ve'n-nihâl, 1: 130.

⁵³ Bağdâdî, Mîl ve'n-nihâl, 152.

⁵⁴ ‘Abbâs b. Mansûr es-Seksekî, el-Burhân fî ma'rifeti 'akâidi ehli'l-edyân, nşr. Halîl 'Ahmed İbrâhîm el-Hâc, (Beyrut: 1425/2004), 20.

sayılmayacağını ve imân olmadığını iddia etmişlerdir. Onlar şu iddiada bulunmuşlardır: “İmân, selâm olsun Neb’î’nin istenmesi hususunda ilk nesillerin eski ikrârı olup bu konudaki sözleri, “Evet, şüphesiz (belâ)’dır”. Bu sözün, din değiştirmedikçe kaybolmayacağını, ebedî olarak sürüp gideceğini ileri sürmüşlerdir...”⁵⁵

Onların bu konuda kendilerine temel referans aldıkları âyet şu şekildedir:

“Hani Rabbin (ezelde) Âdemoğullarının sulblerinden zürriyetlerini almış, onları kendilerine şahit tutarak: “Ben, sizin Rabbiniz değil miyim?” demiş, onlar da: “Evet, şahit olduk (ki Rabbimizsin)” demişlerdi. Böyle yapmamız, kıyâmet günü, “Biz, bundan habersizdik” dememeniz içindir.”⁵⁶

“İmân”ı sadece dilin ikrârı olarak tanımlayan Muhammed b. Kerrâm ve taraftarlarına göre, kalb ile bilmek (*ma’rifet*) imân olmadığı gibi dil ile ikrârın dışında hiçbir şey de imân değildir.⁵⁷ Aynı şekilde onlara göre “küfür”, Allah’ı dil ile tanınamama ve inkâr etmedir. Kerrâmiyye’nin imân anlayışı hakkında bilgi veren Ebû Mûtî’ Mekhûl en-Neseî, bu hususta şunları söylemekte ve meseleyi temellendirmeye çalışmaktadır:

“İmân, Allah’tan başka ilâh olmadığına şehadet getirmektir ki bu da, amel ile değil, kelâmıla olur. Çünkü Allah, Yüce Kitabı’nda, “...Bizimle sizin aramızda bir olan kelimeye geliniz...”⁵⁸, “...Size selâm veren kimseye sen mü’min değilsin demeyin...”⁵⁹ buyurmuştur. Bu iki âyette ve diğer bazı ayetlerde imân, “kelime” ve “kavl” olarak isimlendirilmiştir. “Kelime” ve “kavl” kavramlarından maksat ise, “Lâ ilâhe illallâh” ifadesidir. Hz. Peygamber de insanlarla, bu kelimeyi söyleyinceye kadar savaşmakla emir olunmuştur.⁶⁰

Mâtürîdî kelâmcılardan el-Pezdevî bu hususta şunları söylemektedir:

“Hz. Peygamber (s.a.v.), insanları söze çağırarakla memûr idi. Buna göre insanlara vâcip olan sözden başkası değildir. Zira teklîf, kalbin amelidir. Ki bu meydana gelmeyen, hazır olmayan bir itikâttir. Çünkü kalp değiştirmek, mecbûr kılmak için insanın elinde değildir. Bundan dolayı sevgide kadınlar arasında eşitlik gerekmemiştir. Zira sevgi, kalbin amelidir, işidir; ancak eşitlik ve adalet, söz ve iştendir. Aynı şekilde hâkim (kadı), hasımlar arasında adaletle emrolunmuştur. Hâkime kalbinin eğilimlerine göre adalet yapması gerekmez; ancak fiillerde ve sözlerde âdil olması gerekir. Bunun için Hz. Peygamber, münâfıklara İslâm’ın hükümlerini uyguluyordu. Fakat onlar, kâfirdiler. Bizim zamanımızda da kim münâfık ise, o kâfirdir. Çünkü bu

⁵⁵ Bağdâdî, Mezhepler, 166.

⁵⁶ el-A’râf 7/172.

⁵⁷ Neseî, Kitâbu’r-redd, 136.

⁵⁸ el-Âl-i İmrân 3/64.

⁵⁹ en-Nisâ 4/94.

⁶⁰ Neseî, Kitâbu’r-redd, 71; Pezdevî, Ehl-i Sünnet Akaidi, 222.

kişinin söylediği yalandır, bu kimse söylediğinden sonra döner. “Allah, onların yalan söylediklerinin şahididir”⁶¹ buyurmuştur.”⁶²

el-Pezdevî, Kerrâmiyye’nin görüşünü izaha çalışırken onların Kur’ân’da şu âyetlere dayandıklarını da ifade eder:

“‘Allah’a, bize indirilene, İbrâhîm’e, İsmâ’il’e, İshâk’a, Ya’kûb’a ve torunlarına indirilene, Mûsâ ve ‘İsâ’ya verilene ve (diğer) peygamberlere Rabbleri tarafından verilene inandık, onlar arasında bir ayrım yapmayız, biz Allah’a teslim olanlarız” deyiniz.”

“...Rabbimiz! İnandık, bizleri şahitlerden yaz. Rabbimizin, bizleri iyi milletle birlikte bulundurmasını umarken niçin Allah’a ve bizlere gelen gerçeğe inanmayalım? Allah onlara dediklerine karşılık, temelli kalacakları ve içlerinden ırmaklar akan cennetler verdi. Bu iyi davrananların mükâfatıdır.”⁶³

el-Bağdâdî, Kerrâmiyye’nin görüşünün aksine “dil ile yapılan ikrâr”ın yetersizliği üzerinde durmakta ve bunu Kur’ân’dan aktardığı delillerle geçersiz kılmaya çalışmaktadır. Çünkü ona göre imânın yeri, “kalp”tir:

“Tâ’atlerin hepsini imân olarak kabul eden kimseler, Kur’ân ve Sünnetin lafzını delil getirmişlerdir. [Nitekim], Allah’ın şu sözü onlardandır: “Allah, sizin imânınızı zâyî edecek değildir.”⁶⁴ Yani, Beytü’l-Makdis’e [yönelerek] kılmış olduğunuz namazlarınızı geçersiz kılacak değildir. Bu [söz], namazın, imân olduğuna bir delildir. Birçok âyette, Kerrâmiyye’nin görüşüne aykırı olarak imânın aslının kalpte olduğuna dair işaretler vardır ki, Allah’ın şu sözleri onlardandır (bu işaretlerdendir): “Göçebe Araplar: ‘İnandık’ dediler. De ki: ‘Siz inanmadınız; fakat ‘İslâm’ olduk’ deyiniz. [Zira] imân, kalplerinize henüz yerleşmedi”⁶⁵, “Ey Peygamber! Ağızlarıyla inandık dedikleri hâlde, kalpleri inanmamış olanlardan küfürde yarışanlar seni üzmesin.”⁶⁶ Hz. Muhammed (s.a.v.) de şöyle demiştir: “İmân, süslenme ve dilekte bulunma değildir. Ancak o, kalpte olan ve kendisini dini rituellere (‘amel-i sâlih) tasdik ettiği bir şeydir.”⁶⁷

el-Bağdâdî’nin kendi eserinden alıntılarımız bu pasajda bahsedilen durum, Kerrâmiyye’nin benimsediği ve savunduğu imân nazariyesiyle ilgili değildir. Kerrâmiyye insanın gönlünde karar kılınan, içselleştirilen ve daha sonra da sadece zâhiren lisanla beyan edilen (ikrâr) imânı, geçerli ve yeterli olarak görmüştür. Bu nedenle de onların imân algısı, sonradan olma veya teşekkül etmiş değildir.

⁶¹ et-Tevbe 9/107.

⁶² Pezdevî, Ehl-i Sünnet Akaidi, 223.

⁶³ Pezdevî, Ehl-i Sünnet Akaidi, 221-222.

⁶⁴ el-Bakara 2/143.

⁶⁵ el-Hucurât 49/14.

⁶⁶ el-Mâ’ide 5/41.

⁶⁷ Bağdâdî, Usûlî’-d-dîn, 250-251.

İşte tam bu noktada Kerrâmiyye, Elest Bezmi'nde yapılan ikrârı hatırlatmakta ve insanın daha varlık aşamasına gelmeden önce imân olayının gerçekleştiğini⁶⁸; bir bütün olarak, bütün benlikle insanın buna tepki verdiğini düşünmekte ve imânı, dinden dönülmediği müddetçe de geçerli saymaktadır. Ancak el-Bağdâdî, koşullandığı ve içinde bulunduğu inanç dizgesine de paralel olarak imân olayında mutlak suretle “kalp” fonksiyonuna vurgu yapmakta ve kalp olmaksızın yapılan imânı geçersiz görmektedir.

Teolojik olarak bakıldığında Kerrâmiyye'nin imân anlayışında geçerli olan “ikrâr”, elbetteki içten gelen, kabullenilen ve ilk yaratılıştaki verilen söz (*mîsâk*) tes-cil edilmiş bir imândır. Kanaatimizce Kerrâmiyye, imânın mahiyetini iki aşamalı kabul etmiştir. *İlk aşamada*; zerr-i evvelde yapılan şahit ve konuşma dolayısıyla insanın özünde ve ruhunda; kısacası kalbinde böyle bir durum tecelli etmiştir. Bu durum onlara göre, bir karar ve bir niyettir. İşte Kerrâmiyye, özellikle de dinî anlamda imânı konuşlandırırken temel ilhamını buradan almakta ve böylesi bir imânın, her türlü tarif ve tanımlamadan berî olduğunu düşünmektedir. Bu imânın, “*bir fitrat imânı*” olduğunu düşünen Kerrâmîler, insanı insan yapan ve yaratılmışlar içerisinde onu farklı kılan yegâne unsurun bu olduğunu tasarlamaşlardır.

İkinci aşamada ise; daha çok insanî, ahlâkî ve dünyevî faktörleri hesaba katarak hareket etmişlerdir. Bu imânın, “*bir hukuk/ahlâk imânı*” olduğunu kurgulayan Kerrâmîler, nesnel alanda bu imânı yeterli ve geçerli görerek sadece ikrârla sınırlandırmışlardır. Çünkü dünyevî ahkâmın icrası için *ikrâr* yeterlidir.⁶⁹ Bu sınırlandırma hiçbir şekilde, ne tasdikine ne de amelin ötelendiği veya bertaraf edildiği anlamına gelir. Anlaşıldığına göre Kerrâmiyye, imân hükmünün gerçekleşmesini öncelikle içte; daha doğrusu gönül/kalpde, daha sonra da onun bir şartı olarak dille ikrârı/ilanını ön görmüştür. Bundan dolayı onlar, insanın içinde hissettiklerini ve duygularının coşkunluğunu dışa yani nesnel alana yansıtma larını ilk etapta ikrâra bağlamışlardır. Şayet muhaliflerinin iddia ettikleri gibi olsaydı, bu durumda onların ameli de ötelediklerini veya âhîret inancını reddettiklerini de kabul etmemiz gerekirdi. Oysaki onlar, ne ameli ne de âhîret inancını reddetmişlerdir.⁷⁰

⁶⁸ Kur'ân'da geçen şu âyet de, Kerrâmiyye'nin, Elest Bezmi'nde yapılan ikrâra ve bu ikrârın kendisi üzerinde gerçekleştiği “fitrat” a doğrudan işaret etmektedir: “Sen, yüzünü, Allah'ı belirleyici olarak doğruca dine çevir: Allah'ın yaratma kanununa (uygun olan dine dön) ki, insanları ona göre yaratmıştır. Allah'ın yaratması değiştirilemez. İşte, doğru din odur. Fakat insanların çoğu bilmezler.” Bkz. er-Rum 30/30.

⁶⁹ Sa'duddîn Mes'ûd b. 'Ömer et-Taftâzânî, Şerhu'l-'akâ'idî'n-nesefiyye, thk. 'Abdusselâm b. 'Abdillâh el-Hâdî Şennâr, (Beyrut: Dârul-beyrut, 1428/2007), 150; Neseffî, Kitâbu'r-Redd, 244, 247.

⁷⁰ İmân konusunda Ebû Mansûr el-Mâtûrîdî'nin, Kerrâmiyye'ye dönük şu beyanları Kerrâmîler'in kalple desteklenmemiş ve niyet edilmemiş soyut bir dil ikârını geçerli ve yeterli görmediklerini göstermekte ve onların teolojilerinde amelin önemine vurgu yapmaktadır: “İmânın, ikrârdan ibaret olduğunu kabul edenlere sorulur: Zâhirî hükümlerin uygulanması sırasında münâfik ve benzeri grupların imân beyanlarının yeterli görülmesi imânın sadece ikrârdan ibaret olduğunun delilini teşkil ediyorsa, beyanlarının mevcudiyetine rağmen neden mağfiretten ve imânın

Kerrâmiyye'ye kendi eserinde özel bir başlık açan ve onları Mürcie'nin devamı olarak gösteren Makâlât müellifi İmâm el-Eş'arî'nin (öl.324/936), Kerrâmiyye'nin imân anlayışını tanıttığı yerde ayrıca onların, "*kalbin ma'rifetini de inkâr etmiş olduklarından*"⁷¹ bahsetmektedir. Buradaki "*kalbin ma'rifeti*" ifadesi ilginçtir ve Kerrâmiyye'nin benimsemiş olduğu imân anlayışını ortaya koyması bakımından üzerinde durulmaya değer bir detaydır. Bizler bunun, yukarıda sözünü ettiğimiz "*fitrat imânı*" ile yakından ilintili olduğunu düşünmekteyiz. Başka bir söylemle dillendirmek gerekirse, kişinin "*kalbinin ma'rifeti*", onun zerr-i evvelde yani ilk yaratılıştaki kalbine atılan özüdür. Aslında el-Eş'arî'nin yorumladığı biçimde Kerrâmiyye, "*kalbin ma'rifeti*"ni inkâr etmiş veya dışlamış değildir.⁷² Bu, onların teolojik sistemlerinde benimsemiş oldukları imân anlayışlarında zaten zımnen var olan ve geçerli bir durumdur. Kerrâmiyye'ye göre "*ma'rifet*", ilk yaratılıştaki insana verilen, dolayısıyla da onun asliyetini, özünü ve varlık nedenini ortaya koyan bir "söz"dür.⁷³ Bu nedenle Kerrâmiyye, "*ma'rifet*"i inkâr etmemekte⁷⁴, onu yeniden ifade etmemesi ve imân tarifine dâhil etmemesi inkârından ya da ötele-
diğinden değil; tam aksine imânın mahiyeti açısından tekrara düşmemek içindir.

Objektif bir bakış açısıyla bakıldığında imânı, "*soyut bir ikrâra*" indirgemek ne denli eksik ve yetersizse, aynı şekilde onu "*soyut bir tasdîke*" indirgemek de o denli eksik ve yetersizdir. Çünkü "*tasdîk*"i, sadece "*tekzîb*"in karşılığı olarak ele alıp değerlendirsek bu algı, bizleri içselleştirilmemiş, özümsememiş, yani kalbî ve ruhsal olmayan bir imân anlayışına götürür. Bu nedenle "*kalbî tasdîk*"in, bir süre sonra "*kalbî ma'rifet*"le birleşmesi icab etmektedir. Daha doğru bir ifadeyle bilkuvve halinde bulunan "*kalbî ma'rifet*"e ulaşılması, onun harekete geçirilmesi ve kişinin bütün benliğine yansımaları gerekir.⁷⁵ Bunun için de, dünyevî ve nesnel anlamda kendi irâde, meşîet, akıl, duygu ve düşünceleriyle kendini yeniden bulacak olan insan, bu sayede edineceği muhabbet, tavâzu, inkiyâd ve boyun eğişle sürekli "*kalbî ma'rifet*" kapısına doğru yürüyecektir. Bu manada Kerrâmiyye, "*inanç*" ile "*imân*"ı birbirinden ayırmıştır. Onların zerr-i evveldeki ilk imânları, yani "*fitrat imânı*" toplu bir kabul ve içselleştirme olduğundan "*inanç*" (*belief*) kavramı içerisinde değerlendirilebilir. Bu, içselleştirilmiş bir kategoriye yansıttığından bu düzeyde herhangi bir çabalama ve mücadele söz konusu değildir. Buna

karşılığı olarak va'd edilen ebedî nimet ve sonsuz mükâfattan mahrum bırakılmışlardır? Bir de münâfıkların, gerçek anlamda ibâdetlerinin olamayacağına ve bununla Allah nezdinde bir dereceye ulaşamayacaklarına göre, bu durum onların mü'min olmadıklarının kanıtını oluşturur" Mâtürîdî, Kitâbu't-tevhîd, 376.

71 Ebu'l-Hasan 'Ali b. İsmâil el-Eş'arî, Kitâbu makâlâtü'l-islâmiyyîn ve'htilâfî'l-musallîn, thk. Helmut Ritter, (Beyrut: Dâru'n-Neşr, 1400/1980), 1: 141.

72 Neseî, Kitâbu'r-redd, 155, 248.

73 Neseî, Kitâbu'r-redd, 136, 165.

74 Eş'arî, Makâlâtü'l-islâmiyyîn, 1: 141; Neseî, Kitâbu'r-redd, 136, 165.

75 Neseî, Kitâbu'r-redd, 136.

karşılık dünyevî ve nesnel alanda gerçekleşen muhabbet, samimiyet, tavâzu, eşitlik, adâlet, huzur ve mutluluğu da “imân” (*faith*) kavramı içinde ifade etmek mümkündür.⁷⁶

3.1. Münâfığın İmânı Hakkındaki Tartışmalar

Kerrâmiyye, benimsemiş olduğu imân anlayışına paralel olarak münâfığın da mü'min olduğunu savunmuştur. Ancak onların bu savunusunun temelinde tamamen dünyevî ve insanî unsurlar belirleyici olmuştur. Eş'arî 'Abdülkâhîr el-Bağ-dâdî bu konuda şu bilgileri vermektedir:

“...Dolayısıyla onlar (Kerrâmiyye), ikrârın tekrarının imân olmadığını benimseyerek münâfıkların imânının aynen peygamberlerin, meleklerin ve diğer mü'minlerin imânı gibi olduğunu ileri sürmüşlerdir. Hatta onlar, münâfıkların gerçek mü'min olduklarını dâhi ileri sürmüşlerdir. Gerçek mü'minin, münâfıkların lideri 'Abdullah b. 'Ubeyy gibi cehennemde ebedî olarak kalmasını; gerçek kâfirin de küfür ifadesine/davranışına zorlanarak ölmesi durumunda, tıpkı 'Ammâr b. Yâsir'de olduğu gibi cennette kalmasını mümkün görmüşlerdir.”⁷⁷

“Yine iddialarına göre şehâdet kelimesinin iki bölümünü (Allah'tan başka ilâh bulunmadığına şehadet ederim ve Hz. Muhammed'in de O'nun kulu ve resûlü olduğuna şehâdet ederim) ikrâr eden kimse, risâlet konusunda küfre inansa bile, gerçek bir mü'mindir. Yine onlar, Yüce Allah'ın haklarında küfürle suçlanmaları konusunda birçok âyet indirdiği münâfıkların da gerçek birer mü'min olduklarını ve imânlarının, peygamber ve meleklerin imânı gibi olduğunu iddia etmişlerdir. Muhaliflerinden olan Ehlu'l-Ehvâ ve Ehl-i Sünnet'in muhalifleri hakkında, “onların âhiretteki azapları ebedî olmayacaktır” demişlerdir. Ehlu'l-Ehvâ ise, Kerrâmiyye'nin temelli cehennemde kalacağına inanmaktadır.”⁷⁸

Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'ye göre Kerrâmiyye, Hz. Peygamber dönemindeki münâfıkları da hakikî mü'min olarak kabul etmiştir.⁷⁹ Şunu ifade edelim ki Kerrâmiyye, gerçekte el-Eş'arî'nin söylediği gibi doğrudan münâfıkları mü'min olarak kabul etmemiştir. Şayet muhaliflerinin iddia ettikleri gibi bu görüş doğru olsaydı, o takdirde onların mü'min kabul ettikleri insanları âhirette cehenneme değil, cennete göndermeleri gerekirdi. Zaten eş-Şehristânî'nin Kerrâmîler hakkında vermiş olduğu, “Kerrâmîler'e göre münâfık, dünyada hakikaten mü'mindir, âhirette ise ebedî azaba duçar olacaktır”⁸⁰ şeklindeki bilgi, bizleri destekler mahiyette bir kayıttır. Aslında eş-Şehristânî'nin bu beyanı, Kerrâmîler'e bu hususta

⁷⁶ İlhami Güler, Özgürlükçü Teoloji Yazıları, (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2011), 57-59.

⁷⁷ Bağdâdî, Usûli'd-dîn, 189, 251; Şehristânî, Milel ve'n-nihal, 1: 130.

⁷⁸ Bağdâdî, Mezhepler, 166.

⁷⁹ Eş'arî, Makâlâtul-islâmiyyîn, 1: 141; Bağdâdî, Milel ve'n-nihal, 152.

⁸⁰ Şehristânî, Milel ve'n-nihal, 1: 130.

göndermede bulunan ve onları itham eden bütün Eş'arî geleneğe müntesip kelâmcıları susturacak bir cevaptır.

Bu konuda Eş'arî kelâmcılarca Kerrâmiyye'ye karşı yöneltilen itirazların tutarsız, geçersiz ve anlamsız olduklarını ispat sadedinde, 'Ali Sâmî en-Neşşâr'ın şu cümlelerine yer açmanın ahlâkî ve ilmî bir gereklilik olduğunu düşünmekteyiz:

*"Bu iddialar yanlıştır. Çünkü Kerrâmiyye bu tür düşünceleri savunmamıştır. Kerrâmiyye, zürriyetler âleminde, mîsâk âleminde tüm insanların Müslüman ve mü'min olduklarını farz etmişlerdir. Ancak bâtinî imânlarının ne olup olmadığı hususu Allah'a râcidir. Bunu, insanlar bilemez. Kim kendi içinde küfür ve nifakı gizlerse, hesabı Allah'adır. Bu kadarı ile Kerrâmiyye, Mürcie'dir."*⁸¹

3.2. Çocukların İmânı Hakkındaki Tartışmalar

Kerrâmiyye'nin, küçük çocukların imânı ile ilgili görüş ve yaklaşımları da, İslâm düşüncesinde yansımasını bulmuş ve bu minvalde değişik tartışmalar yaşanmıştır. el-Bağdâdî, bu tartışmayı kendi eserinde şu şekilde aktarmaktadır:

*"Kerrâmiyye, ilk yaratılış (zerr-i evvel) sırasında herkeste imânın bulunduğunu ileri sürmüştür. Sonra onlar, kendi aralarında görüş ayrılığına düşmüşlerdir: Onlardan el-Esram diye bilinen birisi, bugün zürriyetin imânla sorumlu (me'mûr) olmadığını iddia etmiştir. [Hiç kuşkusuz] onlara tevhîdden sorulsa, tâ'at olarak değil de, ancak imân olarak cevap verirler. Onların çoğunluğu sorumlu olduklarını söylemişlerdir. Onların cevabı da, tâ'attir."*⁸²

*"Çocukların imânı konusundaki tartışma, birazdan değineceğimiz farklılıklara dayanmaktadır: Kerrâmiyye'ye göre çocuklar, ister mü'min isterse de kâfir olarak doğmuş olsunlar, ilk yaratılış esnâsında geçmiş olan ikrârlarıyla mü'min olarak doğmuşlardır. [Şu hâlde], onlardan birisi ergenlik dönemine erişirse, onun durumuna bakılır: Eğer onun anne-babası kâfir ise, onun da küfrüne karar kılınır. Yok, eğer onun anne-babası veya onlardan her biri mü'min ise, o [çocuk] dinden dönmüş (mürted) kabul edilir."*⁸³

"[Bu durumda] onlara şöyle deriz: Bu değerlendirmeye göre, anne-babası kâfir olan bir çocuk mü'min olup ergenliğe erişmeden önce ölse, tıpkı mü'minlerin çocuklarına yapıldığı gibi Müslümanların kabristanlığına defnedilmesi, onun yıkanması ve namazının da kılınması gerekir. Hatta onun malı, kâfirlere değil de Müslümanlara kalması gerekir. Aynı şekilde ergenliğe erişip anne-babasının dinini seçmiş olsa, dinden dönmüş olması dolayısıyla öldürülmesi ve kendisinden cizyenin kabul edilmemesi gerekir. [Diğer taraftan], Kaderiyye'den el-Gaylânîyye, âlemin sonradan yaratılışını (hudûs) ve Allah'ın varlığını zarûrî olarak bilip bunu ve Allah katından

⁸¹ Neşşâr, İslâm'da Felsefî Düşünce, 48.

⁸² Bağdâdî, Usûlî'd-dîn, 257.

⁸³ Bağdâdî, Usûlî'd-dîn, 257.

geleni ikrâr eden bir çocuğun mü'min olduğunu; bunun zıttına inanan ve bunun zıttını ikrâr eden bir çocuğun da kâfir olduğunu ileri sürmüştür.”⁸⁴

Kerrâmiyye, küçük çocukların, mü'min ya da kâfir anne-babadan doğmuş olsun her halükârda Müslüman olarak kabul edilmeleri gerektiğini savunmuştur.⁸⁵ Onların buna en büyük delil i ise, zerr-i evvelde onlardan mîsâk alınmış olmasıdır.⁸⁶ Tıpkı imânı ikrâr olarak tanımlarken hangi delile istinat etmişlerse, çocukların imânı meselesinde de aynı anlayışa dayanarak hareket etmişlerdir. Kerrâmiyye daha sonradan kendi öz ve yaratılış gayesine aykırı hareket eden çocuk şayet küfre girecek olursa, onun anne-babasına bakılarak karar verilmesi gerektiğini belirterek bu durumda anne-babası kâfir iseler, çocuğunda kâfir kabul edilmesini savunmuşlardır. Şayet anne-babasından ikisi veya birisi kâfir iseler, bu durumda da çocuğun dinden dönmüş (*ehlu'r-ridde*) olduğuna karar vermişlerdir.

el-Bağdâdî'nin, bu tartışmada Kerrâmiyye'ye çok şiddetle karşı koyduğunu veya kesinkes onları reddetmiş olduğunu söylemek imkânsızdır. Öyle ki o, satır arasında istemede de olsa küçük çocukların kâfir veya müşrik addedilmeleriyle ilgili bir problemde İslâm ümmetinin onlara olan bakışını ve uygulamalarını sorgulamak istemiştir. Zira küçük çocukların köleleştirilmeleri, öldüklerinde cenazelerinin yıkanmaması, cenaze namazlarının kılınmaması ve Müslüman kabristanlığına defnedilmemeleri gibi temel fikhî meseleler bunlardandır. Bu cümleden hareketle diyebiliriz ki, çocukların inançları gereği hiçbir sorumlulukları yokken köle olarak çalıştırılmaları, öldüklerinde de yıkanmamaları, cenaze namazlarının kılınmaması ve Müslüman kabristanlığına defnedilmeleri gibi tamamen insanî ve dünyevî hükümler konusunda, bu pasajda olduğu gibi Kerrâmiyye'yi yermek ve kötülemek mi gerekir yoksa bu olumlu ve ahlâkî bakış açıları ve katkıları dolaşısıyla kendilerini takdir mi etmek gerekir? Buna göre küçük bir çocuğun, daha kendi varlığını bile algılayamadan veya insanlığını (fitrat) henüz doğru biçimde içselleştiremeden böylesi bir hukukî duruma maruz kalması hiçbir şekilde anlamlı değildir.

Sonuç

Kerrâmî teoloji, insancıldır, herkesi içine alan sempatik ve ahlâkî bir zeminde seyretmıştır. Onlar, “*vahiy olmasaydı insan hiçbir şeye yaramazdı*” demeyecek kadar seküler ve laikdir. İnsan aklını vahiyle bütünleştiren bir felsefeye sahip olan Kerrâmî kelâm sistemi, yeri geldiğinde akılcı kalmış ve öylece konuşlanmış; kimi zaman da naklî önceleyen ve ona bağlı kalan bir anlayışı savunmuştur. Nitekim

⁸⁴ Bağdâdî, Usûlî'd-dîn, 257-258.

⁸⁵ Bağdâdî, Milel ve'n-nihal, 151.

⁸⁶ Kerrâmiyye, zerr-i evveldeki “Evet [Sen, bizim Rabbimizsin!]” sözlerinden dolayı, bütün çocukların mü'min olduklarını kabul etmiştir. Onlardan bulûğa ermeden ölenler, geçmiş imânlarından dolayı cennete giderler. Bağdâdî, Usûlî'd-dîn, 259.

onlar, peygamberin gerekliliği ve ona duyulan ihtiyaç ile “hüsûn-kübûh” meselelerinde tamamen akılcı ve rasyonalist bir tutum sergilemişlerdir. Şöyle ki, Allah peygamber gönderme dahi insan, aklının ilke ve kanunlarına göre hareket etmeli ve mutlak suretle Allah’ın peygamber gönderdiğine kesin bir itikatla inanmalıdır. Bu anlamda bütünüyle Mu‘tezîli bir bakış açısına sahip olan Kerrâmiyye, kader meselesinde ise tamamen Ehl-i Sünnet’le aynı kategoride yer almıştır. Kerrâmiyye, insanî irade ve tercihin olmadığı yerde “*ilâhî kadere*” sığınmıştır. Bu doğru bir yaklaşımdır; insanın yapıp-etmeleri, tercihleri ve iradesi, ona tanınacak bir özgürlüğe bağlıdır. Kerrâmiyye kader konusundaki bu görüşüyle, kendisinden sonra aynı coğrafyada mezhepleşecek olan Mâtürîdîliğe de önemli ölçüde kapı açmıştır.

Bu sebeple Eş‘arîler’in onlara yönelttikleri eleştiri ve tenkitleri, ilmî ve bilimsel verilerin kıstaslarına göre değerlendirmekten çok duygusal temelli ve kötüleme acına matuf olduğunu söylemekte yarar vardır.

KAYNAKÇA

- ‘Abdullâh, Muhammed Ramazan. *el-Bâkılânî ve arâuh’l-keîlâmiyye*. Bağdad: Matba’atu’l-Ümme, 1986.
- ‘Abdülcebbar, el-Kâdî Ebu’l-Hasan. *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, thk. ‘Abdülkerîm ‘Osmân. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1408/1988.
- el-Âmidî. Seyfuddîn. *Gâyetu’l-merâm fî ‘ilmi’l-keîlâm*, thk. Hasan Mahmûd ‘Abdillatif. Kahire: 1391/1971.
- Arpa, Enver. “Modern Çağda Bilimsel Aklın Dinî Metinleri Yorumlamasının İçerdiği Problemler”. *İslâmî İlimler Dergisi*. ½. (Ankara: Özkan Matbaacılık, 2006): 103-124.
- el-Bağdâdî, Ebû Mansûr Muhammed b. ‘Abdülkâhir. *Mezhepler Arasındaki Farklar*. çev. Ethem Ruhi Fırlalı. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 1991.
- el-Bağdâdî. *Kitâbu usûli’l-dîn*. İstanbul: Matba’atu’t-devle, 1346/1928.
- el-Bağdâdî, *Kitâbu el-milel ve’n-nihal*. thk. Elbîr Nasrî Nâdir. Beyrut: 1986.
- el-Cürcânî, es-Seyyîd eş-Şerîf ‘Ali b. Muhammed. *et-Ta’rifât*. Beyrut: Dâru’l-kütübîl-‘ilmiyye, 1416/1995.
- el-Cürcânî, es-Seyyîd eş-Şerîf ‘Ali b. Muhammed. *Şerhu’l-Mevâkıf*. İstanbul: 1257.
- Dağ, Mehmet. *İmâm el-Haremeyn el-Cüveynî’nin Âlem ve Allah Görüşü*. Basılmamış Doçentlik Tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1976.
- el-Emîn, Şerîf Yahyâ. *Mu’cemu’l-fıraki’l-islâmiyye*. Beyrut: Dâru’l-Ezvâ’î, 1406/1986.
- el-Eş‘arî, Ebu’l-Hasan ‘Ali b. İsmâil. *Kitâbu Makâlâtî’l-İslâmiyyîn ve’htilâfî’l-Musallîn*. thk. Helmut Ritter. Beyrut: Dâru’n-neşr, 1400/1980.
- Güler, İlhamî. *Özgürlükçü Teoloji Yazıları*. Ankara: Ankara Okulu Yay., 2011.
- el-İsfehânî, Ebû Kâsım Râgıb. *el-Müfredât fî garîbî’l-kurân*. nşr. Kahraman Yay., İstanbul: 1989.
- el-İsferâyînî, Ebu’l-Muzaffer. *et-Tabsîr fî’l-dîn ve temyîzi’n-fırakati’n-nâciye ‘an fıraki’l-hâlikîn*. thk. Zâhid el-Kevserî. Beyrut: 1403/1983.

- el-İz, 'Ali b. Muhammed b. Ebî, *Şerhu't-tahâviyye fî'l-'akîdeti's-selefiyye*. Beyrut: Dâru'l-fıkr, 1408/1988.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâluddîn. *Lisânu'l-'arab*. Beyrut: Dâru lisâni'l-'arab, ts.
- Karadaş, Cağfer. *Bâkillânî'ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru*. Bursa: Arasta Yay., 2003.
- Karadaş, *İbn Arâbî'nin İtikâdî Görüşleri*. İstanbul: Beyan Yay., 1997.
- el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Kitâbu't-Tevhîd*. nşr. Fethullah Huleyf. İstanbul: Meketebetü'l-İslâmiyye, 1979.
- en-Neseî, Ebu'l-Mu'în Meymûn b. Muhammed. *Bahru'l-keîâm (Mâtürîdî Akâidi)*. trc. Ramazan Biçer. İstanbul: Gelenek Yay., 2010.
- en-Neseî, Ebû Mûti' Mekhûl b. Fazl el-Belhî. *Kitâbu'r-redd 'alâ ehli'l-bed'i ve'l-ehvâ'i ve'd-dâleti*. thk. Marie Bernand. Annales İslamologies: 1980.
- el-Pezdevî, Ebu'l-Yusr Muhammed. *Ehl-i Sünnet Akaidi*. trc. Şerafeddin Gölcük. İstanbul: Kayıhan Yay., 2013.
- er-Rızâ, es-Seyyid eş-Şerîf. *Hakâ'iku't-te'vîl fî müteşâbihi't-tenzil*. nşr. Müessesetü'l-bi'se el-kısmu'd-dırâseti'l-'ilmiyye. Tahran: 1406/1986.
- es-Sâbûnî, Nureddîn. *Mâtürîdiyye Akâidi*. trc. Bekir Topaloğlu. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 1998.
- es-Seksekî, 'Abbâs b. Mansûr. *el-Burhân fî ma'rifeti 'akâidi ehli'l-edyân*. nşr. Halîl 'Ahmed İbrâhîm el-Hâc. Beyrut: 1425/2004.
- Sönmez, Bülent. *Peygamber ve Filozof*. Ankara: Araştırma Yay., 2002.
- eş-Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. 'Abdilkerîm. *Nihayetu'l-ikdâm fî 'ilmi'l-keîâm*. nşr. Alfred Guillaume. London: Oxford University Press, 1934.
- et-Taftâzânî, Sa'duddîn Mes'ûd b. 'Ömer. *Şerhu'l-'akâ'idi'n-nesefiyye*, thk. 'Abdusselâm b. 'Abdilâh el-Hâdî Şennâr. Beyrut: Dâru'l-beyrut. 1428/2007.
- et-Tirmîzî, Ebû 'İsâ Muhammed b. 'İsâ. *es-Sünen*. Kahire: 1962.

FIKİH USULÜNDE TECDİD ANLAYIŞI ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

Doç. Dr. Mehmet Selim ASLAN

Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/mehmet.selim.aslan@hotmail.com

GİRİŞ

Fıkıh, ortaya çıkan fikhî meselelere belli bir metodu kullanarak cevaplar veren bir ilim dalıdır. Fıkıh usulü ise, fikhin delillerini ve bunlardan hükümleri istinbat etme yöntemlerini inceleyen bir ilimdir. Fikhî meselelerin çözümünde hangi metoda başvurulacağını belirleyen husus, meselenin yapısı ve fakihin meseleye yaklaşım biçimidir. Sınırsız sayıdaki fikhî meselelerin hükmünü sınırlı naslarla belirlemenin mümkün olmaması, genel ilkelere dayanan bir yaklaşım tarzını zorunlu kılmaktadır. Bu nedenle klasik dönem usulcüler, fikhî meseleleri çözüme kavuşturmak için usul kaidelerini vaz etmiş ve bu kaidelere riayet etmişlerdir. Ancak yeni şartların ortaya çıkmasıyla birlikte teknolojik gelişmeler ve ilmî değişiklikler daha önceden bulunmayan yeni fikhî meselelerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Günümüzde ortaya çıkan ve fıkıh problemleri olarak ifade edilen bu meselelerin çetrefilli olması, yani nitelik ve nicelik yönünden çeşitlilik arz etmesi nedeniyle bazı çağdaş İslam hukukçuları fıkıh usulü alanında tecdîdi gerekli görmektedirler. Onlara göre fıkıh usulünden güdülen gaye, delillerden hüküm elde etme yollarının bilinmesi olduğuna göre hayat şartlarına bakışın ve dolayısıyla metodun yenilenmesi kaçınılmazdır. Çünkü günümüze baktığımızda fıkıh usulünün esas işlevi, fıkıh problemleri denen meselelere fikhî çözümler üretmesi ve değişimlere cevap vermesidir. Böylece fikhin yeni şartlara intibakı sağlanmış olur.

Fıkıh usulünde tecdîd fikri biraz dikkatli incelenecek olursa, bu fikrin İslam âleminde görülen sıkıntılarla doğrudan alakalı olduğu görülecektir. Zira herhangi bir konuda problem hissedildiğinde tecdîdden söz edilmeye başlanır. Nitekim günümüzde fikhî meselelerin klasik dönemdeki meselelerden daha fazla

karmaşık, hatta bir fakih tarafından çözüme kavuşturulması hayli zor olduğu için fıkıh usulünün tecdîd edilmesi gerektiği ifade edilir. Bu noktada problemlerle tecdîd düşüncesi arasında doğrudan bir ilişkinin bulunduğunu söyleyebiliriz. Zira Batı'daki gelişmeler karşısında İslam dünyasının zayıf düşmesinin sebepleri üzerinde duran âlimlerin bir kısmı fıkıh usulünü de eleştirmiş ve usulcülerin asırlarca kelâmî konularla ve lafızlarla uğraşıp fıkıhla insan hayatı arasında ilişkiyi ihmal ettiklerini ileri sürer.¹ Fıkıh usulü kendisinden beklenen işlevi hakkıyla yerine getirmediği düşüncesinden hareketle tecdîdin gerekli olduğu düşünülür.

Klasik dönem fıkıh eserlerinde farklı konularda tecdîd kelimesinin kullanıldığını görüyoruz. Mesela niyetin yenilenmesi tecdîdü'n-niyye, abdestin yenilenmesi tecdîdü'l-vudû, tevbenin yenilenmesi tecdîdü't-tevbe, nikâhın yenilenmesi tecdîdü'n-nikâh, yeniden dava açılması tecdîdü'd-dava şeklinde ifade edilir. Günümüzde ise daha çok dinî yapının yenilenmesini ifade etmek için tecdîdü'd-dîn, İslam anlayışının yenilenmesi için tecdîdü'l-fikri'l-İslamî, İslam hukuk metodolojisinin yenilenmesi için de tecdîdü usulî'l-fıkıh tamlamaları kullanılmaktadır. Bu çalışmada sadece fıkıh usulünde tecdîd meselesini inceleyeceğiz. Fıkıh usulünün tecdîdi konusunda ayrıntılara inildiğinde tecdîd fikrini savunanlar arasında yenileşmenin usulün hangi konularına, ne ölçüde ve nasıl uygulanacağı konusunda yaklaşım ve görüş farklılıklarının ortaya çıktığı müşahade edilmektedir. Bu bağlamda fıkıh usulünde tecdîd mümkün mü? Mümkün ise tecdîdden ne kastedilir? Tecdîdin alanı ve sınırları nelerdir? Tecdîdi kim/kimler yapabilir? gibi hususlar tecdîd hakkında tartışılan meselelerdir. Bu noktada tanımını, tarihsel gelişimini, dayanaklarını, ana hatlarıyla olmak üzere reform, ıslah, ihyâ gibi bazı kavramlarla olan ilişkisini ve fıkıh usulünün tecdîd edilmesi gerektiği söylenen konularını irdeleyeceğiz. Özetle söylemek gerekirse fıkıh usulünde tecdîd imkânının bulunup bulunmadığı ve kabul edilirse alanı ve sınırlarının ne olduğu/olacağı ile ilgili usulcüler ve fakihlerin görüşlerini ele alacağız.

1. TECDÎDİN KAVRAMSAL MAHİYETİ

Tecdîd, sözlükte düz yer, düz yol, yeni, taze, yenilemek anlamına gelmektedir. Cedîd yeni elbise demektir.² Tecdîd meselesinde kavramsal çerçevenin son derece iyi çizilmesi gerekir. Bu nedenle fıkıh usulü ile ilgili tecdîdi tarif etmeden önce din hakkındaki tecdîdi tarif etmek yerinde olur. Çünkü tecdîd ile neyi kastettiğimizi doğru bir şekilde ortaya koymazsak mesafe almamız çok zor olur. Tecdîd, "bir hükmü başka bir hükümle değiştirmeksizin zamanla zayıflayan dinle

¹ Bu hususla ilgili bk. A. Cüneyd Köksal - İbrahim Kâfi Dönmez, "Usûl-i Fıkıh", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42: 209.

² Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekerîyyâ, Mu'camu mekâyisi'l-Luga, thk. Abdüsselam Muhammed Harun, (b.y.: Dâru'l-Fikir, 1399/1979), 1: 407-409; Ebü'l-Fazl Cemâluddîn Muhammed b. Mukrib el-Efrîkî el-Mısırî İbn Manzûr, Lisânu'l-'Arab (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), 3: 109, 111.

irtibatın yeniden güçlendirilmesi” şeklinde tanımlanmaktadır.³ Buna göre tecdîd İslam’ın içinde bulunan, fakat zamanla amacından saptırılmış veya şeklinden uzaklaştırılmış uygulamaların düzeltilmesi ve canlandırılması demektir. Buradan hareketle İslam’la ilgisi bulunmayan hususların ıslah, yenileme adı altında İslam’a sokulmasının tecdîd olmadığını söyleyebiliriz. Bu genel tanımdan hareketle fıkıh usulünde tecdîd, fıkıh usulünün çağın ihtiyaçlarına uygun olarak yeniden yorumlanması ve fıkıhla insan hayatı arasında bağ kurulması” olarak tarif edilebilir. Buna göre fıkıh usulünün tecdîdinden güdülen amaç, fıkıh ile hayat arasındaki bağlantıyı canlandırmaktır. Bu anlamdaki yenileme kalıcı bir tarzda ve belirli bir yöntemle bağlı kalınarak gerçekleştirilmelidir. Bu da ortaya çıkan fikhî meselelerin çözümünde fıkıh usulünün temel unsurlarına dokunmadan günün şartlarına göre meseleleri çözüme kavuşturma hususunda usulün bazı ilkelerini düzenlemekle olur. Bu durumda usulcü yeni bir metot getirmemekte, ancak fıkıh ile insan hayatı arasında zayıflayan bağı yeniden güçlendirmektedir. Hukuk literatüründe tecdîd faaliyetinde bulunan kimseye *müceddid* denir.

Tecdîdin ihyâ, ıslah ve reform gibi yenilemeyi ifade eden kelimelerle bulunan ilişkisi üzerinde kısaca durmak faydalı olacaktır.

Islah kavramı, toplumsal ve siyasal kurumlarla ilgili tasarrufları ve projeleri belirtmeyi ifade ederken *tecdîd* ile *ihyâ*, daha çok kişisel ve toplumsal hayatın dinle bağınyı güçlendirme gayreti için kullanılmaktadır.⁴ Şu var ki, ihyâ kelimesi tecdîd gibi yenilemeyi ifade etmekle birlikte onun kadar yaygın kullanılmamaktadır.

Dinde reform ise “dinde değişiklik yapılarak bazı unsurların çıkarılıp yeni bazı unsurların eklenmesi şeklinde dinin yeniden tanımlanması” demektir.⁵ Buna karşılık dinin tecdîdi ile ilgili yenilemede, dinin unsurlarından ziyade insanların dinle olan ve zamanla zayıflayan bağının yeniden güçlendirilmesi söz konusudur. Ayrıca tecdîdde vahiy ölçü alınırken reformda ise insan merkezci bir yaklaşım olarak salt akıl ölçü alınır. Bu açıdan tecdîdin tedrici bir değişimi ifade ettiğini, buna karşılık reformun ise dayatmacı bir değişim olduğu söylenebilir.⁶

Yukarıda tecdîd için tanım getirilmiş, gerekli açıklamalar yapılmış ve tecdîdin mahiyeti üzerinde durulmuştur. Burada ise fıkıh usulünde tecdîdi savununlar ile karşı çıkanların kimler olduğunu gerekçeleriyle birlikte inceleyeceğiz.

³ Muhammed Zahid el-Kevserî, Makâlâtü’l-Kevserî (Kahire: el-Mektebetü’t-Tevfikiyye, ts.), 116. Tecdid kavramı ile ilgili detaylı bilgi için bk. Tahsin Görgün, “Tecdîd”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40: 234.

⁴ Görgün, “Tecdîd”, 40: 237.

⁵ Görgün, “Tecdîd”, 40: 234. Dinde reform adı altında İslam’da kabul edilen hususların özünden uzaklaştırılarak düzenlemeler yapılmasına yönelik örnekler için bk. Yasin Aktay, Reform, İctihad ve Tecdid Bağlamında İslâm ve Hayat”, Milet ve Nihal 5/2 (Mayıs-Ağustos 2018): 44-45.

⁶ Ramazan Yazıcı, “Din, Tecdid ve Reform Kavramları Üzerine Mülâhazalar”, Milet ve Nihal 5/2 (Mayıs-Ağustos 2018): 115. Reformla ilgili daha detaylı bilgi için bk. a.mlf., a.e.g., 118-120.

2. FIKİH USULÜNDE TECDÎDİN GEREKLİ OLDUĞUNU SAVUNANLAR VE GEREKÇELERİ

Yukarıda geçtiği üzere fıkıh usulündeki tecdîd, fikhî meselelerde günün şartlarına göre çözümler üretebilmek için usul alanında bazı yeniliklerin yapılması demektir. Tecdîd fikrini savunanlar, fıkıh usulünün ümmetin her çağda ve şartta fıkıhla ilgili ihtiyaçlarına cevap verebilmesi tecdîdin büyük bir önemi haiz olduğunu gösterdiğini belirtmektedirler. Onlar, tecdîdin neden gerekli olduğu hususunda fıkıh usulünün günümüzde fıkıhla ilgili problemleri çözemediğini gerekçe gösterirler.⁷ Hayat şartlarının değişmesi neticesinde günümüzdeki fikhî meseleler nitelik ve nicelik açısından klasik dönem meselelerinden farklılık arz ettiği için, fikhın yenilenmesi ve modernleştirilmesi (tecdîd) hususunda onun metodu olan fıkıh usulünün bazı konularının değiştirilmesi veya yenilenmesi ile ancak çağdaş fikhî bir yaklaşım mümkün olabilecektir.⁸

Bu noktada fıkıh usulünde tecdîdi savunanların gerekçelerine baktığımızda, yenilenmenin delillerden hüküm çıkarma yolları, delil getirme (istidlâl) ve delil çeşitleri ile ilgili olduğunu görüyoruz. Fıkıh usulünün yenilenmesi gerektiği kanaatinde olanlar, genellikle hükümlerin delilleri üzerinde meseleyi incelemektedirler. Örneğin bunlar, Kitap ve Sünnet'in literal olarak ifade ettikleri fikhî çözüm yerine, onlarda yer alan fikhî hükümlerin arkasında saklı olan ahlakî değerler ve evrensel ilkelerin istinbat sürecinde/esnasında dikkate alınması gerektiğini savunmaktadırlar.

Fıkıh usulünde yenilenmenin gerekli olduğu kanaatini taşıyanların bir kısmı, günümüzdeki fikhî meselelerin makâsıdü's-şerî'a, yani fikhın genel amaçları doğrultusunda çözüme kavuşturulmasını önermektedir. Böylece fikhî meselelerin zaman ve zemine göre değerlendirilmesi imkân dâhilinde olacaktır.⁹ Bunlar, özellikle Şâtıbî'nin makâsıda dair görüşlerine vurgu yapmakta ve bu bağlamda sadece nasların lafzî yorumuyla yetinilmemesi, aynı şekilde nassın teşri' hikmetleri üzerinde durulmasının لازم olduğunu belirtmektedirler. Hatta nasların makâsıd doğrultusunda yorumlanması gerektiği ve hadislerin sahih veya zayıf olması hadisçilerin yöntemiyle değil, makâsıda uygun olup olmadığına göre karara bağlanmasının önemi ve lüzumu üzerinde dururlar.¹⁰

Diğer bir kısmı, fıkha kaynaklık eden hadislerin büyük kısmının haber-i vâhid olmasından hareketle fikhî çözümler üretmede bu hadisler yerine, mütevâtir hadisin ön planda olması gerektiğini söylemektedir. Bunlardan kimisi de kavli

⁷ Tecdîd fikrini savunanların bu hususla ilgili gerekçeleri için bk. Adnan Muhammed Emâme, et-Tecdîd fi'l-fikri'l-İslâmî (Riyad: Dâru İbni'l-Cevzî, h. 1424), 431.

⁸ Bk. Köksal - Dönmez, "Usûl-i Fıkıh", 42: 209.

⁹ Bu husus hakkında bk. Muhammed Emâme, et-Tecdîd fi'l-fikri'l-İslâmî, 149-150.

¹⁰ Muhammed Emâme, et-Tecdîd fi'l-fikri'l-İslâmî, 367.

olanlarla değil, sadece fiilî sünnetlerle amel edilmesi gerektiğini söyler. Hatta bazıları, hiçbir konuda haber-i vâhidle amel edilmemesi taraftarıdır.¹¹ Bu gerekçe-ye hadisin neredeyse edille-i şer'îye kapsamı dışına itildiği ile itiraz edilebilir. Çünkü mütevâtir hadislerin sayısı oldukça azdır. Haber-i vâhidin deliller arasında sayılmaması hadisle amel edilmemesi anlamına gelmektedir.

Tecdîd fikrini savunanlar, kıyasın teorik kayıtlarla sınırlandırılmasına karşı çıkmaktadırlar. Onlara göre hayat şartları değişmiş ve gelişmiştir. Klasik dönem usul eserlerinde kıyas için ileri sürülen şartlarla onun günümüz ihtiyaçlarını gidermesi çok zordur. Dolayısıyla bizzat kıyas kelimesinden anlaşıldığı üzere kıyasın alanını bu tür kayıtlarla daraltmak yerine, fikhî problemleri çözme noktasında onu biraz daha aktif kullanmak için alanını geniş tutmak gerekir. Kıyasın geniş tutulması daha kapsamlı bir vasfın illet (menât) kılınması ile olur. Mesela bir gün birisi Hz. Peygamber'e "Ramazan gününde eşimle cima ettim" der. Hz. Peygamber de "bir köle azat et." buyurur.¹² Oruçlu olanlar oruçlarını bazen yeme veya içme ile de bozarlar. Hadiste geçen olayda hükmün illeti orucun özellikle cima ile bozulması mı yoksa orucun bozulması mı? Fakihler bu konuda ihtilaf etmişlerdir. Şâfiîler ile Hanbelîler keffâreti gerektiren durumun orucun özellikle *cima ile bozulması* olduğunu savunurken Hanefîler ile Mâlikîler *orucun bozulması* gibi daha kapsamlı bir vasf olduğu kanaatindedirler. Fıkıh usulünde tecdîdi savunanlar kıyasta illet olacak olan vasfın geniş tutulması halinde fikhî problemlerin daha kolay çözüleceğini ve bunu fıkıh usulünde bir tecdîd faaliyeti olduğunu söylerler. Hasan Abdullah et-Turâbî, bu kıyasa *el-kıyasu-vâsi'*, *kıyasu'l-mesâlihi'l-mursele* der.¹³

Klasik dönem kıyas anlayışının dar olduğu düşüncesine ve dolayısıyla tecdîd faaliyetleriyle alanının geniş tutulacağı tarzındaki iddiaya klasik dönemde kıyasın çok aktif bir şekilde kullanıldığı, hatta bazen bir asıla yüzlerce fer' hamledilerek kıyasın işletildiği şeklinde itiraz edilebilir.¹⁴ Ayrıca klasik dönem usul eserlerinde *kıyasu's-şebih* denen iki cüz'î mesele arasında genel bir benzerliğe dayanan bir kıyas çeşidi savunulmaktadır.¹⁵ Kıyasu's-şebih ihticac alanı geniş bir kıyas şekli olduğuna göre bu durumda kıyasu'l-illet denen kıyasın alanının genişletilmesine gerek kalmaz.

Bunlar, fikhın değişen ve gelişen sosyal olaylarla uyum sağlayabilmesi ve hükümlerin zaman ve zemine göre verilebilmesi hususunda maslahatı da dayanak olarak görmektedirler.¹⁶ Zira ancak bu şekilde Müslümanların önü açılır ve önlerindeki fikhî engeller kaldırılabilir.

¹¹ Bk. Muhammed Emâme, et-Tecdîd fi'l-fikri'l-İslâmî, 366, 437-443.

¹² Buharî, "Edeb", 68.

¹³ Hasan Abdullah et-Turâbî, Tecdîdu usûli'l-fikhi'l-İslâmî, (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1980), 23-25.

¹⁴ Bu hususla ilgili bk. Çâmidî, Muhâvelâtu't-tecdîd fi usûli'l-fıkıh, 2: 671-672.

¹⁵ Kıyas-ı şebih ile ilgili bilgi için bk. Ebû Hamîd Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, el-Müstasfâ min 'ilmi'l-usûl, nşr. Necvâ Davv, (Beyrut: Dâru lhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1997), 2: 141-144.

¹⁶ Bk. Muhammed Emâme, et-Tecdîd fi'l-fikri'l-İslâmî, 445.

Tecdîd fikrinde olanların bir kısmı da örfü ön planda tutmaktadır. Onlara göre Müslümanların önündeki fikhî engellerin ortadan kaldırılması ancak meseleleri çözümlemede örfe hukukî değer vermek ve onu hakem kılmakla mümkündür. Zira dinin tecdîd edilmesi vakıayı göz önünde bulundurmakla olabilir. Şâri, yerine göre sahih denen örfü dikkate aldığına göre müctehidler de problemleri örfe göre çözüme kavuşturabilirler.¹⁷

Tecdîd taraftarları, ayrıca istishâb¹⁸ gibi ihtilaf konusu edilen delillerden daha çok faydalanılmasını gerekli görmektedirler. Fıkıh usulünde tecdîd fikrini savunan Turâbî istishâbın geniş bir şekilde kullanılmasını önermektedir. Çünkü İslam dini daha önce var olan âdetlerin tamamını yasaklamamıştır. Uygun olanlarını olduğu gibi kabul etmiş. Bir kısmını düzeltmeye tabi tutarken zararlı ve kötü olanlarını ilga etmiştir. İslam hukukunda hükümlerden güdülen gaye, insanlardan sıkıntıları gidermek, aralarında adaleti sağlamak, durumlarını düzeltmek vb. hususlardır. İslam dini, yok olmuş insanî değerleri ihya etmiş, bozulmuş olanları düzenlemelere tabi tutmuş ve eksik olanları da tamamlamıştır. Hakkında nas bulunan âdetler mutlak bir şekilde dikkate alınırken nas bulunmayanlar ise dinin prensiplerine göre değerlendirilir. İslam'ın prensiplerine aykırı olmayan örf ve âdetler dikkate alınmalıdır. Bu hususu istishâb prensibine göre ele aldığımızda “eşyada asıl olan helal olmadır; fiillerde ibahadır; sorumluluklarda berâet-i zimmedir.” gibi genel kullar çerçevesinde düşündüğümüzde, günümüzde birçok fikhî mesele çözüme kavuşturulabilir. Özellikle İstishâb prensibi mesâlih-i mürsele ile birlikte işletildiğinde birçok meselenin fikhî yönü çok kolay bir şekilde çözümlenebilir. Tecdîdi savununlar buna *el-istishâbu'l-vâsi'* derler.¹⁹ Aslında klasik dönem istishâb anlayışına baktığımızda el-istishâbu'l-vâsi' denen istishâb ile bir farkının olmadığını söyleyebiliriz.

Fıkıh usulü alanında tecdîdin gerektiğini savunanlar görüşlerini aklî istidlâl yoluyla da ispatlamaya çalışırlar. Şöyle ki, her asrın kendine göre problemleri vardır. Her fikhî meselenin de nevi şahsına münhasır durumları bulunmaktadır. Bu nedenle günümüz fıkıh problemleri denen yeni meselelerin hükmünü belirlemede yenilenmiş fıkıh usulüne dayanmak hakkaniyete daha yakındır. Bunlara göre içtihadın dayanağı olan istidlâl yollarının tıpkı hayatın gelişmesi ve değişmesi gibi yenilenmesi gerekmektedir.²⁰

Klasik dönem fıkıh usulü, kendine has şartları olan bir gerçeklikte ortaya çıkmıştır. Bu husus usulün yapısını, mahiyetini, yöntemini ve dolayısıyla neticelerini

¹⁷ Buna benzer bir yaklaşım için bk. Muhammed Emâme, *et-Tecdîd fi'l-fikri'l-İslâmî*, 354.

¹⁸ İstishâb, geçmişte sabit olan bir durumun, -değiştiğine dair delil bulunmadıkça- hâlihazırda varlığını sürdürdüğüne hükmetmek demektir. Zekiyuddîn Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fıkıh)*, trc. İbrahim Kâfi Dönmez (Ankar: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001), 216.

¹⁹ Turâbî, *Tecdîdu usûli'l-fikhi'l-İslâmî*, 26-27.

²⁰ Buna benzer bir yaklaşım için bk. Turâbî, *Tecdîdu usûli'l-fikhi'l-İslâmî*, 12.

belirlemiştir. O dönemin problemlerine çözümler üretmiştir. Günümüzde ise hem ihtiyaçlar hem zihniyet²¹ hem de toplumsal yapı değişmiştir. Dolayısıyla bu ilim günün şartlarına uygun bir tarzda çözümler üretebilecek duruma getirilmelidir. Zira fıkıh usulü ebediyete kadar mutlak olarak değişmeyecek değildir.

Bu hususta özetle şunlar söylenebilir: Fıkıh usulünde tecdîdin gerekli olduğunu söyleyenler, makâsîd ve maslahatı ön planda tutarak bu alandaki yenilenmenin bu yönde olması gerektiği kanaatindedirler. Şu kadar var ki, makâsîdın metodoloji açısından değeri ne olacaktır ve nasıl bilinecektir? Makâsîdda izafilik söz konusu olduğu için onu hangi ölçülerle belirleyeceğiz? Tıpkı makâsîd gibi yararlar ve zararlar izâfî olduklarından, yani bunların halden hale, kişiden kişiye ve zamandan zamana değişkenlik gösterdiklerinden ötürü²² fukahâ maslahatın itibara alınabilmesi için onunla ilgili esasları zapturapt altına alma hususunda çaba sarf etmiştir. Şöyle ki maslahatın belirlenmesindeki sübjektifliğin, hukukî istikrara zarar verebileceğini düşünen Gazzâlî, maslahatın/makâsîdın dikkate alınmasının onun vazgeçilmez (zarûrî), kesin (kat'î) ve herkesi ilgilendiren tarzda kapsamlı (küllî) olmasına bağlı olduğunu söyleyerek sınırlarını belirtmiştir.²³ Said Ramazan el-Bûtî de maslahatın delil olarak kullanılması halinde keyfiliğin önüne geçilebilmesi için onun sınırını şu şartları ileri sürerek çizmektedir: 1. Maslahat, Şâri'in maksatları içerisinde bulunmalıdır. 2. Kitab ile çatışmamalıdır. 3. Sünnet'e aykırı olmamalıdır. 4. Kıyasa ters düşmemelidir. 5. Daha önemli bir maslahatın zayi edilmesine yol açmamalıdır.²⁴ Ayrıca maslahat gözetilerek yapılacak ictihad faaliyetlerinin sağlıklı ve doğru bir şekilde yapılabilmesi, fakihin bir yandan nassların ruhuna ve gayelerine nüfuz edebilme, diğer yandan da olayın mahiyetini kavrayıp içerdği yarar ve zararları buna göre değerlendirebilme hususunda gerekli birikime ve melekeye sahip olmasına bağlıdır.²⁵ Makâsîd ve maslahatın belirlenmesinde söz konusu olabilen izâfiliğin sebep olabileceği istikrarsızlığa ve kargaşaya mahal vermemek için maslahat fikrine karşı ihtiyatlı davranmaktır. Dolayısıyla fıkıh usulünde tecdîd edilecek meselelerin dikkatle incelenip onlardaki faydaların ve varacakları sonuçların tespit edilmesi gerekmektedir.

²¹ Bu hususta bk. Tuncay Başoğlu, "Fikhî Tefekkürün Sorunları", İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi 2 (2003): 22.

²² Muhammed Ebû Zehra, Mâlik hayâtuhu ve 'asruhu - ârâ'uhu ve fıkhuhi (by.: Dâru'l-Fikri'l-Arabî), ts., 413. Ebû Zehra, Hanbelî fukahâsından Tûfî'nin maslahata ilişkin görüşlerini aktardıktan sonra özellikle günümüzde sosyal çatışmaların bulunduğunu, çağdaş meselelerin girift olduğunu ve bu meseleler karşısında ilim ehlinin çaresiz kaldığını ve dolayısıyla onların da görüşlerinin birbiriyle çatıştığını; birinin maslahat gördüğü şeyi diğerinin mefsedet telakki ettiğini söyleyerek maslahatın değişkenlik arz ettiğine ve kişiden kişiye değişebileceğine işaret etmektedir. a.mlf., Mâlik, s. 422.

²³ Gazzâlî, el-Müstasfâ min 'ilmi'l-usûl, 1: 218.

²⁴ Muhammed Said Ramazan el-Bûtî, Davâbitu'l-maslaha fi's-şer'i'ati'l-İslamiyye, 4. Baskı (Dimaşk: Dâru'l-Fikir, 2005), 131, 141, 176, 229, 260.

²⁵ Dönmez, Fıkıh Usulü İncelemeler, 305.

Burada dikkati çeken husus, Hasan et-Turâbî gibi fıkıh usulünde tecdîd fikri-ni savunanlar, müctehidin teorik olarak öncelikle açıklayıcı fıkıh kaidelerini kulanarak naslara bakacağını, daha sonra maslahat ve istishâb gibi alanı geniş olan usul kurallarını işleteceğini söylemesidir. Ancak uygulamada, yani müctehid ictihad ederken nasları maslahatla birlikte değerlendireceğini belirtir. Zira fakih ister istemez edindiği fikhî kültürle birlikte içinde yaşadığı toplumun maslahatını da göz önünde bulundurarak naslardan hüküm istinbatında bulunur. Daha sonra müctehid Kur'an'dan ve sünnetten anladığı hükmü, uygulamak istediği vakıya arz eder. Bu hükmün vakıya uygulanması daha büyük bir sıkıntıya sebep olmayacaksa hüküm uygulanır. Buna karşılık bu hüküm bir sıkıntıya sebep olacaksa veya başka bir nasla yasaklanan bir netice doğuracaksa veyahut bir maslahatla çatışırsa bu hüküm uygulanmaz.²⁶ Turâbî'nin bu yaklaşımı, ayet ve sünnetten anlaşılan hükme nazaran vakıya öncelik tanıdığı için eleştirilmektedir.²⁷ Sosyal realite ile fıkıh arasındaki ilişkiye dikkat etmek gerekli olmakla birlikte İslam hukukunda nassın olduğu yerde nas öncelenir ve sosyal hayat nassın ifade ettiği hükme uyarlanır. Dolayısıyla bir hükmün geçerliğini veya geçersizliğini tayin edici faktör olarak "bugünün realitesini" görmek sakıncalı görünmektedir. İctihad ve fetva faaliyetlerinde elbette hükmün doğuracağı olası sonuçların ve realitenin dikkate alınması gerekir, ama bunları dikkate almak kayıtsız şartsız olmamalıdır. Üstelik nassın sosyal realiteye uymadığını ileri sürerek nas ihmal edilmemelidir.

Fıkıh usulünde tecdîdi savununlar özellikle kıyas maslahat ve istishâb gibi prensiplerin çok geniş tutulması gerektiğini savunurlar. Ancak bunlar geniş tutuldukları zaman birbiriyle çatışan birçok görüş ortaya çıkar. Onlar bu olumsuz durumun şura veya devlet başkanının emriyle bir görüşte karar kılınarak ortadan kaldıracağını belirtirler.²⁸

Çağımızda fıkıh usulünde tecdîdin, usulün hüsün-kubuh, madumün mükellef tutulması, nimete karşılık şükretmenin vacip olup olmadığı, peygamberlerin nübüvvetten önce günahsız olup olmadıkları vb. usulle bir ilişkisi bulunmadığı gibi fıkıhta da karşılığı bulunmayan kelâmî konulardan, farazî meselelerden ve felsefe ile ilgili tartışmalardan arındırılmasıyla mümkün olabileceğini düşünüyoruz. Benzer şekilde fıkıh usulü kaideleri hakkında aklî gerekçeler ve kelâmî yöntem yerine ayet ve hadislerle dayanmak tecdîd faaliyeti olarak görülmektedir. Zira bazı usul eserlerinde ayet ve hadislerin bulunmadığı birkaç sayfa peş peşe gelmektedir. Usulle ilgili eserlerin anlaşılır bir dille yazılması da tecdîddir. Çünkü bu alanda eser yazan müelliflerin bir kısmı anlaşılması çok zor ve bilmece gibi öz ifadelere yer vermiştir. Bu yüzden birçok usul kitabının birden fazla şerhi, haşiye, taliki bulunur. Makâsıd ilmine vurgu yapılması, insanların makâsıdı

²⁶ Turâbî, Tecdîdu usûli'l-fıkhi'l-İslâmî, 28.

²⁷ Çâmidî, Muhâvelâtü't-tecdîd fî usûli'l-fıkıh, 2: 686.

²⁸ Turâbî, Tecdîdu usûli'l-fıkhi'l-İslâmî, 29-30.

öğrenmeye teşvik edilmesi ve günümüz problemlerin çözümünde makâsıddan istifade edilmesi de tecdîd sayılır. Zira bazı fıkıh usulü eserlerinde büyük ölçüde lafzî tartışmalara ve cedele yer verilmiş, ancak fıkıhın genel ilkeleri ve makâsıd fıkıhı ihmal edilmiştir.²⁹ Daha öz bir ifade ile, fıkıh usulü pratik ihtiyaçlarla alakası bulunmayan tartışmalardan ve sırf teorik olan konulardan, yani fikhî bir karşılığı bulunmayan meselelerden arındırılmalıdır.³⁰ Neticede usul ile fıkıh teorik ve pratik açıdan birbirine sağlam bir tarzda bağlanmış olur.

Ayrıca ichtihadla ilgili tecdîdden de söz edilebilir. Şöyle ki klasik dönemde başvurulana bireysel ichtihad yerine heyet tarafından yapılan içtihad (el-İctihādü'l-cemâ'î) yönelmek mümkündür. Hatta heyet, konu uzmanlarının raporları doğrultusunda meseleyi karara bağlayabilir. Şunu da söylemekte fayda vardır: Yenileme mevrîd-i nasla alakalı olmamalıdır. Yenilemenin yoruma dayalı ichtihādî konularda söz konusu edilebileceğini düşünüyoruz.

3. FIKIH USULÜNDE TECDÎDİN GEREKLİ OLMADIĞINI SAVUNANLAR VE GEREKÇELERİ

Diğer ilmi disiplinler gibi fıkıh usulünün tecdîdi her şeyden önce yenilenecek olanın ne olduğunu anlamaya ve kavramaya bağlıdır. Usulün hangi konuları yenilecektir? Yenilenmesi gerektiğini söylediğimiz konuların fikhî yansımaları ne olacaktır? Bu alanda yapılacak olan tecdîd ne demektir? Bu ve buna benzeri problemleri beraberinde getiren tecdîd ne kadar anlamlı ve savunulabilir?

Tecdîdin gerekli olup olmadığı meselesinde problemlerden birisi de fıkıh usulünü kimin/kimlerin tecdîd edeceğidir. Her ne kadar bazı hususlarda tecdîdden söz ediliyorsa da önemli olan, yenilemenin insanlar tarafından kabul görmesi ve fıkıh usulünün hangi noktalarında ve nasıl yapılacağıdır. Bir diğer önemli husus da fıkıh usulünde tecdîd derken ne anlaşılabileceğidir. Nitekim çağdaş İslam hukukçularından Muhammed Said Ramazan el-Bûtî, şayet bu alanda yapılacak olan tecdîdden fıkıh usulünün kaide ve hükümlerini zapturapt altına almak, bozulmuş kurallarını düzeltmek, anlaşılmasına engel durumları gidermek, muhataplara daha kolay ve anlaşılır bir şekilde anlatmak kastediliyorsa hiçbir usulcünün buna karşı çıkmayacağını söyler. Hatta günümüzde bu anlamdaki tecdîd faaliyetini savunmak tahsil-i hâsıl, yani var olan bir şeyi tekrar söylemek olduğunu belirtir. Çünkü usulcüler, klasik dönemden günümüze kadar fıkıh usulünde bu tür faaliyetlerde bulunmuşlardır. Bûtî sözlerinin devamında ancak tecdîdle kastedilen hususun fıkıh usulünü değiştirmek, (yeni) kaideler oluşturmak ve onun ifade ettiği hükümleri bırakıp başka hükümlere yönelmek olduğunu ve tartışma konusunun da bu anlamdaki tecdîd olduğunu vurgular.³¹

²⁹ Emâme, et-Tecdîd fi'l-fikri'l-İslâmî, 149-150.

³⁰ İbrahim Kâfi Dönmez, Fıkıh Usulü İncelemeleri (İstanbul: İSAM Yayınları, 2014), 176.

³¹ Bk. Muhammed Said Ramazan el-Bûtî, İşkâliyetu tecdîd usulü'l-fıkıh (Dimaşk: Dâru'l-Fikir, 2006),

Fıkıh usulü, müctehidi fikhî meselelere çözüm üretirken keyfilikten kaçınmasını sağlayan bir yöntemdir. Meseleye bu açıdan bakıldığında fıkıh usulünde müctehidi keyfiliğe sürükleyecek birtakım yeniliklerin yapılması sakıncalı olabilir. Çünkü böyle bir durum hüküm istinbatında tutarsızlıklara götürebilir. Dolayısıyla bu alanda tecdîd adı altında yapılacak yeniliklerde lafzî istidlâl şekilleri görmezlikten gelinmemelidir. Nitekim fıkıh usulünde tecdîd faaliyetine karşı çıkanların tereddütlerinin ve tecdîde karşı çekingen davranmalarının sebebi, fıkıh usulünün özünü kaybetmesi, salt insan aklının kaynaklık ettiği bir metot halini alması, meşru olmayanın meşrulaştırılması vb. tehlikelerdir. Hatta bu konuda aşırı gidildiğinde fıkıh usulünden güdülen maksada aykırı olan sonuçlar meydana gelebilir.

Fıkıh usulünde var olan kural ve kaideleri değiştirme anlamındaki tecdîdi kabul etmeyenler, fıkıh usulünün yeni bir üslupla ve anlaşılır bir tarzla anlatılmasını tecdîd olarak görmezler. Zira malum olduğu üzere bu ilmin ifade tarzında farklı yöntemler bulunmaktadır. Mütekellimîn ve fukahâ metodu iki farklı ifade tarzıdır. Hatta mütekellimîn metodunu takip edenlerin de üslupları birbirinden farklıdır. Örneğin Gazzâlî'nin kendisi gibi mütekellimîn metodunu takip eden Fahrettin er-Râzî, Âmidî, Sübkî vs. usulcülerden farklı ve kendine has bir anlatım tarzı vardır. Bu farklılık hiçbir zaman tecdîd olarak görülmemiştir. Ayrıca İbn Teymiyye'nin müceddid olduğu söylenir. Bununla birlikte onun fıkıh usulünde farklı bir şey söylediğine şahit olamıyoruz. İbn Teymiyye'nin savunduğu farklı görüşlerin daha önceki usulcülerin bir kısmı tarafından savulduğunu biliyoruz.³²

Özellikle makâsîdû's-şerîa veya maslahat bağlamında yapılacak yenilenmeler hatalı metotlara, dolayısıyla hatalı hüküm istinbatına neden olabilir.³³ Şunu belirtmek gerekir: Her ne kadar makâsîdı göz önünde bulundurma tecdîd olarak nitelendiriliyorsa da klasik dönemde de bu prensibin dikkate alındığı ortadadır.³⁴

Fıkıh usulünde edille-i şeriyye, yani İslam hukukunun kaynakları bellidir. Ayrıca bu delillerden hükümleri istinbat etme metotları da klasik dönem fıkıh kitaplarında ortaya konmuştur. Dolayısıyla bu delilleri ve istinbat metodunu değiştirmek anlamındaki tecdîdden söz edilemez. Çünkü usulcünün/fakihin bu diller yerine başka delilleri araması düşünülemez. Bir de fıkıh usulünde tecdîd fikrini savunanların, iddiaları için delil getirmeleri gerekir.³⁵

156-157. Ramazan el-Bûtî ve Ebû Ya'rib el-Merzûkî bu eseri yazmışlardır. Ancak bunların yazdıkları bölümler belli olduğu için dipnotlarda her müellifin yazdığını kendisine nispet edeceğiz.

³² Bu hususla ilgili bk. Bûtî, *İşkâliyetu tecdîd usûli'l-fıkıh*, 165-166.

³³ Bu hususla ilgili bk. Tahsin Görgün, "Yeni Anlama ve Yorumlama Yöntemlerinin Fıkıh Usûlüne Göre Durumu", *İslamî İlimlerde Metodoloji/Usul Mes'elesi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 693-694.

³⁴ Hezzâ' b. Abdillâh b. Salih el-Ğâmidî, *Muhâvelâtü't-tecdîd fî usûli'l-fıkıh ve da'vatuhi dirâseten ve takvîmen* (Riyad: Mektebetü'l-Melik Fehd, 2008), 2: 673.

³⁵ Bûtî, *İşkâliyetu tecdîd usûli'l-fıkıh*, 170-173.

Günümüzde yapılacak olan yeniliklerin klasik dönem fıkıh usulünden müstağni olmadığını/olmayacağını göz ardı etmemek gerekir. Her asrın müctehidleri, kendi zamanlarında ve bölgelerinde ortaya çıkan yeni fikhî meseleleri değişen şartları ve maslahat - mefsedet dengesini gözetip klasik dönem fıkıh usulü kurallarını işleterek meseleleri hükme bağlamışlardır. Benzer durumum günümüz İslam hukukçuları için de söz konusu olduğunu söyleyebiliriz.

4. FIKIH USULÜNDE TECDİD FAALİYETİNİN TARİHİ SÜRECİ

Hicri V. ve VI. asırlarda diğer İslamî ilimler gibi fıkıh usulünde de duraklama ve taklit döneminin başladığı belirtilir. Bu dönemden sonra gelen usulcülerin daha önce yazılmış usul eserlerine dayandıkları söylenir. Şöyle ki, yazılan usul eserleri daha önceki bir eserin ya şerhi ya haşiyesi ya taliki ya da ihtisarı mahiyetindeydi. Bu hususun fıkıh usulü alanında yenilik yapan müceddidlerin ortaya çıkmasına sebep olduğu ifade edilir. Bu noktada İzz b. Abdüsselam, Şihâbuddîn el-Karrâfî, İbn Teymiyye, İbn Kayyim, Ebû İshak eş-Şâtıbî, Bedruddîn ez-Zerkeşî, Şah Velîyullah ed-Dihlevî ve Muhammed b. Ali eş-Şevkânî vb. isimlerin fıkıh usulünde tecdîd faaliyetlerinde bulundukları belirtilir.

Usul alanında müceddid olduğu söylenen birkaç usulcünün tecdîd faaliyetini ele almayla yetineceğiz. Bu bağlamda İzz b. Abdüsselam (ö. 660/1262), fıkıh usulü alanında en önemli müceddidlerden sayılır. Onun, mesâlih ve mefâsid konularını özel bir tarzda ele alması, İslam hukukunda onlara önem atfetmesi, genel ve özel makâsîd ve maslahat arasında tercih kaidelerini belirlemesi fıkıh usulünde birer tecdîd faaliyeti olarak görülür. Her ne kadar te'âruz ve tercih kaideleri klasik dönem usul eserlerinde bulunuyorsa da İzz b. Abdüsselam'ın bu kaideleri mesâlih ve mefâsid gibi özel bir konuya hasretmesi ve bunun için *Kâvâ'idu'l-ahkâm fî mesâlihi'l-enâm* adlı bir eser yazması bir tecdîd faaliyetidir. O, bu meyanda İslam hukukunun insanların maslahatını celbetmeyi ve onlardan mefsedeti defetmeyi hedeflediğini söyler. Ayrıca onun maslahat ile mefsedet veya iki maslahat ya da iki mefsedet arasında te'âruz söz konusu olduğunda çelişkinin giderilmesinde aklın ölçü alınması da tecdîd faaliyeti olarak kabul edilir.³⁶

Ebû İshak eş-Şâtıbî'nin (790/1388) *el-Muvâfakât fî usûli's-şerî'a* adlı fıkıh usulü eserinde usul konularını ele alış biçimi tecdîd faaliyeti sayılır. Onun fıkıh usulüne getirdiği yeniliklerin şunlar olduğu söylenir.

1. Fıkıh usulünü yeni bir şekil üzerine bina etmesi

Şâtıbî, fıkıh usulünü yeni bir yöntem ve düzen ile ele almıştır. Şöyle ki söz konusu usul kitabını beş bölüme ayırmıştır. Birinci bölümde yöntemle ilgili

³⁶ İzzuddîn Abdülazîz b. Abdisselâm, *el-Kavâidu'l-kübrâ el-mevsûm bi Kavâidi'l-ahkâm fî is-lâhi'l-enâm*, thk. Nezih Kemal Hammâd - Osman Cuma Zamirîyye, (Dımaşk: Dâru'l-Kalemler 1421/2000), 1: 7-9. Bu husustaki değerlendirmeler için bk. Ahmed b. Abdüsselam er-Ray-sûnî, *et-Tecdîdu'l-usûlî* (Herndon: el-Ma'hedu'l-Âlemî li'l-Fikri'l-İslâmî, 2014), 49-50.

konuları; ikinci bölümde teklîfi ve vaz'î hükümleri; üçüncü bölümde Şâriin makâsıdı ve mükellefin makâsıdı şeklinde makâsıd konusunu; dördüncü bölümde edille-i şer'iyyeyi ve beşinci bölümde de ictihad meselelerini incelemiştir.³⁷

2. Makâsıd konusunu fıkıh usulünün temel konuları arasına alması

Şâtıbî, makâsıd meselesini detaylı bir şekilde ele alır ve onu Şâriin makâsıdı ve mükellefin makâsıdı tarzında ikili bir taksime tabi tutar.

3. Bütün İslamî ilimlere uygun olan yönteme dair kurallar belirlemesi

Şâtıbî, usul eserinde bütün İslamî ilimlerin yöntemi kabul edilebilecek kuralları on üç başlık altında incelemektedir.

Şâtıbî'nin usul alanına getirdiği yeniliklerden birisi de hükümleri istinbat etmede bir katkısı bulunmayan meseleleri *el-Muvâfakât*'ta zikretmemesidir. Çünkü daha önceki bazı usul eserlerinde istinbat hususunda katkısı bulunmayan kelâmî konular, nahiv, sarf, beyan, hadis vb. ilimlerin meseleleri yer almaktaydı. O ise bu konuları eserinde zikretmeyerek fıkıh usulünü yalın hale getirdi. Bu nedenle o, ibahanın teklifi bir hüküm olup olmadığı, maduma emretme, Hz. Peygamber'in önceki şeriatlarla sorumlu olup olmadığı gibi fıkıh istinbatında etkisi bulunmayan kelâmî konulardan söz etmemiştir. Aynı şekilde Müslüman olmayanların fûru-i fıkıhla mükellef olup olmadıkları gibi pratiği olmayan meseleleri de zikretmemiştir.³⁸

Şevkânî'nin (1250/1834) insanları ictihada davet edip taklide karşı çıkması da fıkıh usulünde tecdîd hareketi olarak kabul edilir. İctihad kapısının kapandığı bir zamanda Şevkânî'nin taklide karşı çıkıp içtihadı çağırması fıkıh usulü alanında çok önemlidir. Hatta bu hususla ilgili *el-Kavlü'l-müfîd fî edilleti'l-ictihâd ve't-taklîd* adında bir eser yazmıştır. O, bu eserinde Allah'ın, ictihadı önceki müctehidlere müyesser kılmadığı kadar sonraki dönem müctehidlere müyesser kıldığını belirtir.³⁹ Zira Kur'ân'ın birçok tefsiri yazılmış, hadisler tedvin edilmiş ve ictihadla ilgili konular hakkında çok değerli bilgiler ortaya konmuştur. Şevkânî fıkıh usulü ile ilgili olan *İrşâdu'l-fuhûl ilâ tahkiki ilmi'l-usûl* adlı eserinde de fıkıh alanında bir karşılığı bulunmayan meseleleri zikretmemiştir. Fıkıh usulünün konusu olmadığı halde hükümlerin istinbatında etkisi bulunan meseleleri gerektiği kadar incelemiştir. Örneğin bazı usul eserlerinde uzun bir şekilde ele alınan harf konusunu kısaca ele alır ve bu kadarıyla yetindiğini söyler. Şevkânî'nin ictihada

³⁷ Ebû İshak İbrahim b. Musa b. Muhammed el-Lahmî eş-Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, nşr. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan (b.y.: Dâru İbn Affân, 1997), 1: 9-10.

³⁸ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 1: 37-38. Bu husustaki değerlendirmeler için bk. Raysûnî, *et-Tecdîdu'l-usûlî*, 54-55.

³⁹ Bu hususla ilgili bk. Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *el-Kavlü'l-müfîd fî edilleti'l-ictihâd ve't-taklîd*, thk. Abdurrahman Abdülhalik (Kuveyt: Dâru'l-Kalem, 1976), 62-70.

çağrısı her ne kadar kendi döneminde pek rağbet görmemişse de daha sonra hem Yemen hem de diğer İslam beldelerinde yankı bulmuştur.⁴⁰

Fıkıh usulünü yeni bir tarzda inceleyen, farklı yöntemlerle okuyucularına sevdiren ve gelecek nesillere yeni örnekler sunan usulcüler arasında Muhammed el-Hudarî Bek, Muhammed Mustafa eş-Şelebî, Muhammed Ebû Zahra, Abdulvehhab Hallâf, Muhammed Tahir b. Aşûr, Allâl el-Fâsî, Maruf ed-Devâlibî gibi çağdaş usulcüler de sayılır.⁴¹

Tarihe baktığımızda farklı âlimlerin müceddid oldukları söylenir. Örneğin Ömer b. Abdulaziz (ö. 101/720) hadislerin tedvin edilmesine öncülük ettiği için İslam'da ilk müceddid kabul edilir. İmâm Şâfiî'nin (204/820) fıkıh usulünü tedvin ettiği için bu alanda müceddid olduğu ifade edilir.⁴² Aynı şekilde Şâfiîler İbn Süreyc'i (ö. 306/919) mezhep fikhını sistematize ettiğinden fıkıh sahasında müceddid olarak nitelendirirler. Ayrıca Ahmed b. Hanbel, Bâkılânî, Gazzâlî, İbn Teymiyye gibi âlimlerin de müceddidler arasında sayıldığını görebiliyoruz.⁴³ Dört mezhep imanının da birer müceddid olduğu belirtilir.⁴⁴

Sonuç olarak denilebilir ki tecdîd faaliyetinin fıkıh usulünün ana unsurlarının, temel kabullerinin⁴⁵ ihmal ve ihlaline yol açabileceği hatırdan çıkarılmalıdır. Yukarıda geçtiği üzere fıkıh usulünde tecdîd fikrinin önemi ve lüzumu üzerine görüş beyan edenlerin bir kısmı klasik dönem fıkıh usulünün imkân ve potansiyelini görmezlikten geldiği gibi temel kabullerini de dikkate almamaktadır. Tecdîdin temel var sayımları, onu savunanların iddiaları ve bu çerçevede fıkıh usulüne yönelttikleri eleştirilerin bu disiplin hakkında büyük riskler taşıdığı ortadır. Çünkü fıkıh usulünün tecdîd faaliyeti adı altında temel kabulleri ihmal edilirse, fikhın gelişim gösterdiği zamandaki fıkıh usulünün yerine çok farklı ve geçmişle ilişkisi bulunmayan ya da zayıf olan bir usul husûle gelebilir.

Bu çerçeve açısından, tecdîdi kabul etmede veya reddetmede aşırı gitmemek gerekir. Her şeyin eski hali üzere devam edeceği düşüncesinde olanlar, her türlü yeniliğe karşı çıkarlar. Bunlar öncekilerin sonrakilere hiçbir şey bırakmadığını düşünüyorlar. Aynı şekilde tecdîdde aşırı gitmek de doğru değildir. Bunlar da her eskinin yenilenmesi gerektiğini savunurlar. O kadar aşırı gidiyorlar ki "dünü

⁴⁰ Raysûnî, et-Tecdîdu'l-usûlî, 57.

⁴¹ Raysûnî, et-Tecdîdu'l-usûlî, 58.

⁴² Emâme, et-Tecdîd fi'l-fikri'l-İslâmî, 91-92.

⁴³ Emâme, et-Tecdîd fi'l-fikri'l-İslâmî, 59, 75, 88, 96, 105, 146.

⁴⁴ Ebu'l-A'lâ el-Mevdûdî, Tecdîdu'd-dîn ve ihyâuhu 2. Baskı (Lübnan: Dâru'l-Fikir, 1967), 70.

⁴⁵ Fıkıh usulünün temel kabullerinden mevrîd-i nasta ictihad etmeme, nassı maslahata öncelemek, haber-i vâhidi şer'î delillerden sayma, sınırları çizilmiş bir kıyasla ihticacda bulunma, her hâlükârda nasla amel etme vb. hususlar kastedilmektedir.

zamandan, fiil-i maziye lugattan, tarih ilmini beşeri bilimlerden silip atmayı” bile düşünüyorlar.⁴⁶

Tecdîdde aşırı giden yenilikçilerin⁴⁷ öne sürdükleri görüşlerin klasik dönem fıkıh usulünün süzgecinden geçirilmesine rıza göstermeyecekleri büyük bir olasılıktır. Çünkü onlar tecdîde yönelik görüşlerinin İslam âleminde görülen sıkıntıların ve geri kalmışlığın sebeplerinden biri olarak gördükleri klasik dönem fıkıh usulünün süzgecinden geçirilmesinin bir meşruiyet şartı olmasını, var olan fıkıh usulü genel prensiplerinin hakem tayin edilmesi, savundukları görüşlerine ve amaçlarına aykırı göreceklerdur.

SONUÇ

Kur’an ve sünneti yorumlarken lafızları ihmal etmeme şartıyla Şâriin maksadını ve toplumum maslahatını esas almakla günümüzde fıkıh usulünde tecdîd olarak kabul edilirse bu yönde tecdîdden söz edilebilir. Bunun dışında kalan alanlarda tecdîd nasıl ve nelerde yapılacağını belirlemek hayli güçtür. Çünkü tecdîdin sağlıklı bir şekilde yapılması fıkıh usulünün değişkenleri ile sabitelerini/değişmezlerini tespit etmeye bağlıdır. Zira sabiteleri zamana göre değiştirmek tecdîd kavramı kapsamında değerlendirmek doğru değildir. Tecdîd faaliyetinde önemli olan husus, fıkıh usulünün unsurlarına dokunmadan ve İslam’ın genel prensiplerine ters düşmeden düzenlemelerin yapılmasıdır. Fıkıh usulünde tecdîd yapılabaksa İslam’ın genel prensiplerine, sabitelerine bağlı kalınmalı, çağın şartlarına ve zamanın gereklerine uyumlu olmalıdır.

Hayat değişmekte ve gelişmektedir. Bunun neticesinde günümüzdeki fikhî problemler klasik dönemin problemlerine nazaran halledilmesi daha zor ve karmaşıktır. Hatta öyle meseleler var ki, sadece fıkıh usulü ve fıkıh bilgisi ile çözülemez, ilgili alan bilginlerinden yardım alarak hükme bağlanabilir. Dolayısıyla hayatla doğrudan ilişkisi bulunan fıkıh alanındaki değişim ve gelişmeler nispetinde fıkıh usulünde de değişim ve yenileşme ilke olarak gerekli görülebilir. Mezhep imamları döneminden sonra gelen dönemde fıkıh usulü ile fikhin gelişimine baktığımızda bu iki disiplinin karşılıklı bir etkileşim içerisinde olduğuna şahit oluyoruz. Günümüzü düşündüğümüzde ise fıkıh usulü sistematik, üslup ve anlatım tarzı bakımından yeniden ele alınabilir ve neticede yenilenebilir. İçerik açısından bir yeniliğe gidilebilir mi? Bu konuda dikkatli olmakta fayda vardır.

Tecdîd söz konusu edildiği zaman kavramsal çerçevenin son derece iyi çizilmesi lazım. Fıkıh usulü konuları içerisinde edille-i şer’iyye dediğimiz fikhin

⁴⁶ Yusuf el-Karadâvî, “İctihad ve Tecdîd”, İlim 5 (Temmuz- Ağustos 2013): 40.

⁴⁷ Tecdîdde aşırı gidenler arasında Hayruddin (ö. 1890), Abdullah en-Nedîm (ö. 1896), Mustafa Abdürazzak (ö. 1946), Muhammed Mustafa el-Merâğî (ö. 1945), Abdülvehhap Hallâf (ö. 1956) gibi birçok isim zikredilmektedir. Bunların tecdîd faaliyeti hakkında bilgi için bk. Muhammed Emâme, et-Tecdîd fi’l-fikri’l-İslâmî, 344-368.

kaynakları, bu delillerden istinbat edilen hükümler, onlardan hüküm çıkarma metodu (istinbat metodu) ve icthad dediğimiz alanlar içerisinde yenileşmeyi hangisinde ve ne ölçüde gerçekleştireceğiz. Bu disiplinde tecdîdi savunuyorsak örneklendirmelerde bulunmamız lazım. Böylece somut sorulara yine somut cevaplar aramalı ve vermeliyiz.

KAYNAKÇA

- Aktay, Yasin. "Reform, İctihad ve Tecdid Bağlamında İslâm ve Hayat". *Milel ve Nihal* 5/2 (Mayıs-Ağustos 2018): 43-73.
- Başoğlu, Tuncay. "Fikhî Tefekkürün Sorunları". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 2 (2003): 15-24.
- Bûtî, Muhammed Said Ramazan. *Davâbitu'l-maslaha fi'ş-şer'ati'l-İslamiyye*. 4. Baskı. Dimaşk: Dâru'l-Fikir, 2005.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. *Fıkıh Usulü İncelemeleri*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2014.
- Ebu Ya'rib el-Merzûkî ve Bûtî, Muhammed Said Ramazan. *İşkâliyetu tecdîd usûli'l-fıkıh*. Dimaşk: Dâru'l-Fikir, 2006.
- Ebû Zehra, Muhammed. *Mâlik hayâtuhu ve 'asruhu – ârâ'uhu ve fıkhuhu*. by.: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, ts.
- Emâme, Adnan Muhammed. *et-Tecdîd fi'l-fikri'l-İslâmî*. Riyad: Dâru İbni'l-Cevzî, h. 1424.
- Gazzâlî, Ebû Hamîd Muhammed b. Muhammed. *el-Müstasfâ min 'ilmi'l-usûl*. 2 Cilt. Nşr. Necvâ Davv, Beyrut: Dâru İhyâ't-Türâsî'l-Arabî, 1997.
- Görgün, Tahsin. "Tecdîd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40: 234-239. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Görgün, Tahsin. "Yeni Anlama ve Yorumlama Yöntemlerinin Fıkıh Usûlüne Göre Durumu". *İslamî İlimlerde Metodoloji/Usul Mes'elesi*. 675-698. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005, 693-694.
- Ğamidî, Hezzâ' b. Abdillâh b. Salih. *Muhâvelâtu't-tecdîd fi usûli'l-fıkıh ve da'vâtuhu dirâseten ve takvîmen*. 2 Cilt. Riyad: Mektebetu'l-Melik Fehd, 2008.
- İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Zekerîyyâ. *Mu'camu mekâyisi'l-Luga*. 6 Cilt. Thk. Abdüsselam Muhammed Harun. b.y.: Dâru'l-Fikir, 1399/1979.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâluddîn Muhammed b. Mukrib el-Efrîkî el-Mısırî. *Lisânu'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- İzzuddîn, Abdülazîz b. Abdisselâm, *el-Kavâidu'l-kübrâ el-mevsûm bi Kavâidi'l-ahkâm fi islâhı'l-enâm*. 2 Cilt. Thk. Nezih Kemal Hammâd - Osman Cuma Zamiriyye, Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1421/2000.
- Karadâvî, Yusuf. "İctihad ve Tecdîd" *İlim* 5 (Temmuz-Ağustos 2013): 36-42.
- Kevserî, Muhammed Zahid. *Makâlâtü'l-Kevserî*. Kahire: el-Mektebetü't-Tevfikiyye, ts.
- Köksal, A. Cüneyd - Dönmez, İbrahim Kâfi. "Usûl-i Fıkıh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42: 201-210. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Mevdûdî, Ebu'l-A'lâ. *Tecdîdu'd-dîn ve ihyâuhu*. 2. Baskı. Lübnan: Dâru'l-Fikir, 1967.

- Raysûnî, Ahmed b. Abdüsselam. *et-Tecdîdu'l-usûlî*. Herndon: el-Ma'hedu'l-Âlemî li'l-Fikri'l-İslâmî, 2014.
- Şa'bân, Zekiyuddîn. *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fıkh)*. Trc. İbrahim Kâfi Dönmez. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001.
- Şâtıbî, Ebû İshak İbrahim b. Musa b. Muhammed el-Lahmî. *el-Muvâfakât*. Nşr. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan, 6 Cilt. b.y.: Dâru İbn Affân, 1997.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali. *el-Kavlu'l-müfîd fî edilleti'l-ictihâd ve't-taklîd*. Thk. Abdurrahman Abdülhalik. Kuveyt: Dâru'l-Kalem, 1976.
- Turâbî, Hasan Abdullah. *Tecdîdu usûli'l-fıkhî'l-İslâmî*. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1980.
- Yazçıçek, Ramazan. "Din, Tecdid ve Reform Kavramları Üzerine Mülâhazalar". *Milel ve Nihal* 5/2 (Mayıs-Ağustos 2018): 103-127.

TEYEMMÜMDE “TEMİZ TOPRAK” KAVRAMININ GÜNÜMÜZ ŞARTLARI AÇISINDAN YORUMLANMASI¹

Muhammed ÇUÇAK

Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/md.cucak@gmail.com

Giriş

Anne oldu, istedi ve imamlık yaptı manalarına gelen “e-m-m” kelimesinden türemiş olan “Teyemmüm” kelimesi sözlükte, bir şeyi kastetmek manasına gelir.² Kelime, Kur’an’da üç yerde geçmektedir ve sözlük manasıyla aynı anlamı vermektedir.³ Teyemmümün terim anlamıyla ilgili mezheplerin görüşleri şöyledir:

Hanefilerce teyemmüm, hususi şartlar dâhilinde temizlenmeyi niyet ederek toprağı iki uzuv üzerinde kullanmaktan ibarettir.⁴ Malikilere göre teyemmüm, (temizlenme) niyetiyle yüz ve iki ele toprağı sürerek gerçekleştirilen bir temizliktir.⁵ Şafililerin ileri sürdüğü tanım; hususi şartlar dâhilinde yüz ve iki ele su yerine toprağı ulaştırmaktır,⁶ şeklindedir. Hanbelilerde ise toprak ile yüz ve iki eli mesh etmektir.⁷

¹ Bu bildiri, “İslam Hukukunda Azınlıkların İbâdet Hakkı” adındaki basılmamış doktora tezinden geliştirilerek hazırlanmıştır.

² Ebû'l-Fazl Cemaluddin Muhammed b. Mükerrrem b. Menzûr el-İfrikî el-Mısırî, “e-m-m” Lisânü'l-Arab, Beyrut, Dârü Sadır, ts., c. 12, s. 22; Mecme'u'l-Luğatî'l-Arabiyye, “e-m-m” el-Mu'cemü'l-Vesît, 2. Bs, İstanbul, el-Mektebetü'l-İslamiye, ts., s. 27; Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerif el-Cürcânî, “et-Teyemmüm”, Mu'cemü't-Ta'rîfât, thk., Muhammed Sıddık el-Minşâvî, el-Kahira, Dârü'l-Fadile, ts., s. 64.

³ Bkz; el-Bakar, 2/267; en-Nisâ, 4/43; el-Mâide, 5/6.

⁴ Alâeddin Ebû Bekr b. Mes'ud el-Kâsânî el-Hanefî, Bedaiü's-Sanâi' fî Tertibi's-Şerâi', 2. Bs, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986, c. 1, s. 309.

⁵ Muhammed el-Arabî el-Karevî, el-Hulâsatu'l-Fıkhiyye alâ Mezhebi's-Sâdeti'l-Mâlikiyye, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts., c. 1, s. 26.

⁶ Şemseddin Muhammed b. Hatib eş-Şirbînî, Mugni'l-Muhtâc ilâ Ma'rifeti Meâni Elfâzi'l-Minhâc, i'tina bih Muhammed Halil İtanî, Beyrut, Dârü'l-Me'rife, 1997, c. 1, s. 142.

⁷ Ebû İshâk Burhaneddin İbrâhim b. Muhammed b. Müflih, el-Mübdî' fî Şerhi'l-Mukni', thk., Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail eş-Şâfiî, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997, c. 1, s. 177.

Mezheplerin ileri sürdükleri tanımlardan teyemmümün sebepleri ortaya çıktığında temiz toprakla yapılan ve abdest yerine geçen bir çeşit temizlik işlemi olduğunu söyleyebiliriz.

Teyemmüm, başka ümmetlerde olmayan sadece İslâm ümmetine has Allah'ın lütfu, ayrıcalıkları ve bu ümmet için sağlanan bir kolaylık ve nimettir.⁸ Bu hususta Allah'ın Elçisi (a.s.) şöyle buyurmuştur: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فضلنا على الناس بثلاث جعلت صفوفنا كصفوف الملائكة وجعلت لنا الأرض كلها مسجدا وجعلت تربتها لنا طهورا إذا لم نجد الماء **Biz, üç şeyle diğer ümmetlere üstün kıldık. Saflarımız meleklerin safları gibi kılındı. Yeryüzünün her yeri bize mescid kılındı. Su bulamadığımızda toprak bize temiz ve temizleyici kılındı.**⁹ Bu hadisten, toprağın temiz ve temizleyici olması sadece İslâm ümmetine mahsus bir ayrıcalık olduğu anlaşılmaktadır.

İslâm hukuku kaynaklarında teyemmümün, Müslümanların “Beni Mustalık”¹⁰ savaşından dönüşü sırasında yolda meşru kılındığı ileri sürülmüştür. Kaynaklara göre Allah'ın Elçisi (a.s.) bu savaşa Aişe (ö. 58/678) (r.)'i götürür. Dönüşte, Aişe (r.)'nin gerdanlığı kaybolur. Allah'ın Elçisi (a.s.) gerdanlığın aranmasını emreder. Bu esnada namaz vakti olur. Müslümanların yanlarında abdest almak için su yoktur. Dolayısıyla teyemmüm ile ilgili ayet inmiştir.¹¹

Hadis ve siyer kitaplarındaki Aişe (r.)'nin gerdanlığının kayboluşuyla ilgili rivayetler incelendiğinde teyemmümün “Beni Mustalık” savaşından dönüş sırasında değil, başka bir seferden dönüş sırasında meşru kılındığı anlaşılmaktadır. Rivayetlere göre Aişe (r.)'in “Beni Mustalık” savaşından dönüşünde gerdanlığını kaybettiğinde, gerdanlığını aramak için kendisi gitmiş, biraz gecikince ordu hareket etmiş, bu durum Aişe (r.)'e iftira atılmasına neden olmuştu.¹² Teyemmüm ile ilgili ayetin inmesine sebep olan Aişe (r.)'nin kaybettiği gerdanlık, devenin altında bulunmuştu.¹³ Dolayısıyla teyemmümün fakihlerin ileri sürdüğü gibi “Beni

⁸ Şehabeddin Ahmet b. İdris el-Karâfi, ez-Zahîre, thk., Muhammed Hacci, Beyrut, Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1994, c. 1, s. 334; İbn Müflih, el-Mübdî, c. 1, s. 177.

⁹ Ebû'l-Hüseyn Müslim b. Haccac el-Kuşeyri en-Nisâbü'rî, Sahîhü Müslim, i'tina, Ebû Kuteybe Nazer Muhammed el-Fariyabi, Riyad, Dârü Tayyibe li'n-Neşr ve't-Tevz, 2006, el-Mesacid 5, (522); Ebû Bekr Ahmet b. el-Hüseyn b. Ali el-Beyhakî, es-Sünenü'l-Kübrâ, thk., Muhammed Abdul Kadir Ata, 2. Bs, Beyrut, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003, et-Tehâre, (1061).

¹⁰ Bu savaş kime göre hicretin beşinci yılında, kime göre altıncı yılında olmuştur. Bkz: Ebû'l-Feth Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Seyyidi'n-Nasi el- Ye'mûrî, Uyûnu'l-Eser fi Funûni'l-Megâzi ve's-Şemâil ve's-Siyer, thk., Muhammed el-Eydi'l-Hatraviyî ve Muhyiddin Mestu, Medine, Dârü't-Tûras, Dımişk ve Beyrut, Dârü İbn Kesir, ts., c. 2, s. 134.

¹¹ Heyet, “Teyemmüm”, el-Mevsûâtü'l-Fıkhiyye, 2. Bs, Kuveyt, Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1983, c. 14, s. 249.

¹² Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhârî, Sahîhü'l-Buhârî, Dımişk ve Beyrut, Dârü İbn Kesir, 2002, “el-Megâzi” 64, (4141); Ali Muhammed Sallabî, es-Sîretü'n-Nebeviyye: Arzu Vekâi' ve Tahlîlu Ahdâs, 7. Bs, Beyrut, Dârü'l-Me'rife, 2008, s. 581.

¹³ Bkz: Buhârî, “et-Teyemmüm” 7, (334).

Mustalık" savaşından dönüş sırasında değil, başka bir seferden dönüş sırasında meşru kılınmış olduğu düşünülmektedir.

1. Teyemmümün Meşruiyeti

Teyemmüm hicretten sonra meşru kılınmıştır.¹⁴ Meşruiyeti ise ayet, hadis ve icmâ ile sabittir. Bu hususta ileri sürülen ayetler şunlardır:

وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُم مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوْهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ

Hasta olursanız veya seferde bulunursanız veya biriniz abdest bozmaktan (def-i hacetten) gelir veya kadınlara dokunur (cinsel ilişkide bulunur) da su bulamazsanız, o zaman temiz bir toprağa yönelin. Onunla yüzlerinizi ve ellerinizi meshedin (Teyemmüm edin).¹⁵

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغْتَسِلُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُم مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوْهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُورًا

Ey iman edenler! Sarhoş iken ne söylediğinizi bilinceye kadar, bir de -yolcu olmanız durumu müstesna- cünüp iken yıkanıncaaya kadar namaza yaklaşmayın. Eğer hasta olur veya yolculukta bulunursanız veyahut biriniz abdest bozmaktan gelince ya da eşlerinizle cinsel ilişkide bulunup, su da bulamazsanız o zaman temiz bir toprağa yönelip, (niyet ederek onunla) yüzlerinizi ve ellerinizi meshedin. Şüphesiz Allah çok affedicidir, çok bağışlayıcıdır.¹⁶

Aşağıdakiler ise konuyla ilgili hadislerdir:

قال النبي صلى الله عليه و سلم: أعطيت خمسا لم يعطهن أحد قبلي نصرت بالرعب مسيرة شهر وجعلت لي الأرض مسجدا وطهورا فأيما رجل من أمتي

¹⁴ Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib el-Mâverdi el-Bâsrî, el-Hâvi'l-Kebîr fi Fıkhı Mezhebi'sh-Şâfiî, thk., Ali Muhammed Muavviz ve Adil Ahmet Abdülmevcud, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994, c. 1, s. 233.

¹⁵ el-Mâide, 5/6.

¹⁶ en-Nisâ, 4/43.

أدرّكته الصلاة فليصل وأحلت لي المغنم ولم تحل لأحد قبلي وأعطيت الشفاعة
وكان النبي يبعث إلى قومه خاصة وبعثت إلى الناس عامة

Bana, benden önce kimseye verilmediği beş verildi; Bir aylık mesafede bulunduğum halde, (düşmanlarımin kalbine) korku salmakla yardım edildim. Yeryüzü bana mescid, toprağı da temizleyici kılındı, dolayısıyla ümmetimden herhangi birine namaz vakti gelirse namazını kılsın. Ganimetler bana helal kılındı. Benden önce ise hiç kimseye helal kılınmamıştı. Bana şefaatt verildi. Her peygamber sadece kendi kavmine gönderilirken Ben ise bütün insanlara gönderildim.¹⁷

Daha önce zikredilen hadiste geçen “وجعلت لنا الأرض كلها مسجدا وجعلت”
تربتها لنا طهورا إذا لم نجد الماء Su bulamadığımızda toprak bize temiz ve temizleyici kılındı” ibaresi.¹⁸

Hz. Peygamberin Ebü Zer’e söylediği şu sözü: إنَّ الصَّعِيدَ الطَّيِّبَ طَهُورٌ وَإِنْ لَمْ
تجد الماء إلى عشر سنين On sene su bulamazsan da temiz toprak, (Müslüman) temizler.¹⁹

Ayrıca teyemmümün meşruiyeti hususunda icmâ da bulunmaktadır. Fakihler, suyun bulunmaması gibi teyemmümü gerektirecek sebeplerin ortaya çıkması durumunda bir çeşit temizlenme aracı olarak teyemmüme başvurulacağı hususunda icmâ etmişlerdir.²⁰

2. Teyemmümün Rükünleri, Şartları ve Keyfiyeti

Rükün, hükmün varlığı ve yokluğu kendisinin bulunup bulunmamasına bağlı olan ve onun yapısından bir parça teşkil eden unsurdur. Şart ise varlığı, hükmün varlığını zorunlu kılmayan, ancak hükmün varlığı kendisine bağlı olan bununla birlikte onun yapısından bir parça teşkil etmeyen şeydir.²¹

Gerçi mezhepler arasında bazı hususlarda ihtilaf olmasına rağmen kaynaklarda teyemmümün rükünleri; niyet, temiz toprak, yüzü mesh etmek ve iki eli dirseklere kadar mesh etmektir. Niyet etmenin şartları mezheplere göre farklılık arz etmektedir: Hanefilerde niyet; teyemmüm ile mevcut olan hadesten

¹⁷ el-Buhârî, “et-Teyemmüm” 7, (335); el-Beyhakî, et-Tehâre, (1017).

¹⁸ Müslim, “el-Mesacid” 5, (522); el-Beyhakî, “et-Tehâre”, (1061).

¹⁹ Ebû Dâvûd Süleyman b. Eş’as el-Ezdi es-Sicistânî, Kitâbü’s-Sünen=Sünenu Ebû Dâvûd, thk., Muhammed Avvâme, Cidde, Dârü’l-Kible li’s-Sekâfeti’l-İslâmiyye, 1998, “et-Tehâre” 1, (336).

²⁰ Kâsânî, Bedaiü’s-Sanâi’, c. 1, s. 308; Ebû Muhammed Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmet İbn Kudâme, el-Mugnî, thk, Abdullah b. Abdülmuhsin Türkî ve Abdülfettah Muhammed el-Hulv, 3. Bs, Riyad, Dârü Âlemi’l-Kütüb, 1997, c. 1, s. 310.

²¹ Saffet Köse, İslâm Hukukuna Giriş, İstanbul, Hikmetevi, 2016, s. 88.

temizlenmek, namazı kılabilecek hale gelmek ya da abdestsiz kabul olmayacak bir ibadeti yerine getirmek için; Malikilerde, abdest şartı olan ibadetleri yapabilmek için; Şafililerde, hadesten temizlenmeyi değil namaz ve benzeri ibadetleri yerine getirmek için ve Hanbelilerde ise farz olsun nafil olsun teyemmüm ne için yapıldıysa onu yerine getirmek için yapılır. Niyetin vakti teyemmümün yapılmaya başlandığı veya ellerin toprağa temas ettiği vakittir. Temiz toprak ile ilgili mezheplerin görüşleri daha sonra ayrı olarak ele alınacaktır. Yüz mesh edilirken sakal dâhil yüzün tamamı veya çoğu tek el ile olsa da mesh edilmesi ve kolların da mesh edilmesi şarttır.²²

Eller ve kollar mesh edilirken yüzük ve bilezik gibi takılı olan şeylerin çıkarılması gerekmektedir. Hanefiler, bu tür takıların çıkartılmaya gerek olmadığı sadece biraz gevşetilmesinin yeterli olacağı görüşündedirler. Ellerin mesh edilmesi hususunda yaşanan başka bir ihtilaf meshin nereye kadar yapılacağıdır. Hanefi ve Şafililer meshin dirseğe kadar yapılması görüşünü benimsemişlerdir. Sahabeden İbn Ömer (ö. 73/692) ve Cabir (ö. 78/697), tabiinlerden Saîd b. Müseyyeb (ö. 94/713), Saîd b. Cübeyr (ö. 95 /714) , Hasan el-Basrî (ö. 110/728) ve İbn Sîrîn (ö. 110/729), fakihlerden Leys b. Sa'd (ö. 175/791) ve Süfyân es-Sevrî (ö. 161/777) de bu görüştedirler. Maliki ve Hanbeliler, meshin dirsek kemiğine kadar yapılması görüşündedirler. Sahabeden Abdullah b. Mes'ûd (ö. 32/651) ve İbn Abbâs'ın (ö. 68/687) tabiinlerden İkrime'nin (ö. 105/723), fakihlerden Evzâvî (ö. 157/774) ve İshâk'ın (ö. 238/853) görüşleri de bu yöndedir. Başka bir rivayete göre Maliki ve Hanbelilerin görüşü meshin dirsek kemiğine kadar yapılmasının farz, dirseğe kadar yapılmasının sünnet olduğu doğrultusundadır.²³

Fakihlerin üzerinde ihtilaf yaşadığı başka bir konu ise teyemmümün nasıl yapılacağıyla ilgilidir. Hanefi ve Şafililer, teyemmümün biri yüzü mesh etmek, diğeri de elleri mesh etmek için iki kere toprağa vurmak ile yapılacağını ileri sürerken; Maliki ve Hanbeliler ise yüzü ve elleri mesh etmek için toprağa bir kere vurmanın yeterli olacağını benimsemişlerdir. Hanefi ile Şafililerin delili Allah'ın Elçisi'nin (a.s.): **تَيَمَّمُ التَّيَمُّمُ ضَرْبَتَانِ : ضَرْبَةٌ لِلْوَجْهِ وَضَرْبَةٌ لِلْكَفَيْنِ إِلَى الْمَرْفَقَيْنِ** (a.s.): **teyemmüm biri yüzü ve öbürü dirseğe kadar iki eli mesh etmek için iki defa vurmak**tır, söz-züdüdür.²⁴ Maliki ve Hanbelilerin delili ise Allah'ın Elçisi'nin (a.s.) teyemmüm hakkında kendisine soru soran Ammâr b. Yâsir'a (ö. 657/37) söylediği: **ضَرْبَةٌ وَاحِدَةٌ** (a.s.): **yüz ve iki eli (mesh etmek) için bir kere vurmak**tır, söz-züdüdür.²⁵

²² Abdurrahman el-Cezîrî, Kitabu'l Fıkh ale'l Mezahibi'l Erbaa, Beyrut, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999, c. 1, s. 144-147.

²³ el-Cezîrî, Kitabu'l Fıkh ale'l Mezahibi'l Erbaa, c. 1, s. 144-147; el-Mâverîdî, el-Hâvî, c. 1, s. 234.

²⁴ Beyhakî, "et-Tehâre" (999).

²⁵ Ebû Dâvûd, "et-Tehâre" 9, (331).

Teyemmümde bir kere vurmanın yeterli olacağını söyleyen Maliki ve Hanbeliler de iki kere vurmanın daha iyi olacağı görüşündedirler.²⁶

3. Kendisiyle Teyemmüm Yapılabilen Şeyler

Teyemmüm toprak ile yapılan bir çeşit temizlenme yöntemidir. Su abdestin bir unsuru olduğu gibi toprak da teyemmümün bir unsurudur. Fakihler sebepleri bulunması halinde üzerinde toz olan toprak ile teyemmüm yapılabileceği hususunda icmâ etmişlerdir.²⁷ Üzerinde toz olmayan şeylerle teyemmüm yapıp yapılmayacağı hususunda da görüş ayrılığına düşmüşlerdir.

İmam Şâfiî (ö. 204/820), Ahmet b. Hanbel (ö. 241/855), Hanefîlerden Ebû Yusuf (ö. 183/798), İshak Raheveyh (ö. 238/852), Davud ez-Zahiri (ö. 270/884)'ye göre teyemmüm sadece tozlu toprak, üzerinde toz bulunan duvar, ahşap, taş ve elbiseler ile de yapılır. Üzerinde toz bulunan toprağın münbit, sert, kayalık ve renginin farklı olup olmamasının arasında bir fark yoktur. Üzerinde toz bulunmayan tuzlu ve kayalık yerler, üstübeç, pişirilmiş alçı, pişirilmiş tuğla tozu, seramik tozu, sürme, sırf kum, mermer ve kavanoz gibi topraktan sayılmayan herhangi bir şeyle teyemmüm yapmak caiz değildir. Ancak İmam Ebû Yusuf ve İmam Ahmet teyemmümün toprak dışında kum ile yapılmasını doğru buluyorlar. Bu fakihlere göre teyemmüm için istenilen toprak bulunulmadığı takdirde, namazı abdestsiz ve teyemmümsüz kılmak caizdir.²⁸ Bunların delilleri şunlardır:

- a. Allah'ın “فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا” ayetinde geçen “صَعِيدًا/saîden” kelimesidir.

Kelime “üzerinde toz olan toprak” manasına gelmektedir. Sahabeden İbn Abbas da kelimeye söz konusu anlamı vermiştir. Ali (ö. 40/661) ve Abdullah b. Mes'ud'a kelimenin anlamı sorulduğunda onlar “elinin toz olmasını sağlayan topraktır” diye cevap vermişlerdir. Dolayısıyla bu görüşteki fakihlere göre mezkûr kelime kapsamı içine sadece ekin ekmeye uygun ve üzerinde toz olan toprak gibi temiz olsa bile hiçbir şeyle karışmamış saf toprak girer ve teyemmümün sadece üzerinde toz olan temiz toprak ile yapılması caiz olur. Kireç, un ve saman gibi şeylerle karışık topraklar, mezkûr kelime kapsamı içine girmez. Dolayısıyla başka şeylerle karışık olan topraklar, kireç, sürme

²⁶ Heyet, “Teyemmüm”, el-Mevsûâtul-Fıkhiyye, c. 14, s. 262-263.

²⁷ Ebû Bekr Muhammed b. İbrahim İbnü'l-Münzir en-Nisâbü'rî, el-İcmâ', thk ve thrc., Ebû Hemmad Sağır Ahmet b. Muhammed Hanîf, 2. Bs, Mektebetü'l Furkân ve Mektebetü Mekket's- Sekafiyeti, el-İmaretu'l- Arabiyye, 1999, s. 36.

²⁸ Kâsânî, Bedaiü's-Sanâi', c. 1, s. 335; Muhammed b. İdris Şâfiî, el-Ümm, thk., Rifat Fevzi Abdülmuttalib, Mensura, Dârü'l-Vefa, 2001, c. 2, s. 105; el-Mâverdi, el-Hâvî, c. 1, s. 239-240; Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref b. Nuri en-Nevevî, el-Mecmû' Şerhü'l-Mühezzebe li's-Şîrâzî, thk., Muhammed Necib Mutî, Cidde, Mektebetü'l-İrşad, ts., c. 2, s. 246; İbn Kudâme, el-Mugnî, c. 1, s. 324, 327.

ve taş gibi tozlu toprak olmayan veya tuğla gibi işlenmiş şeyler ile teyemmüm yapılması caiz değildir.²⁹

- b. Teyemmümle ilgili Mâide süresinin 6. ayetinde geçen “مِنْهُ” ve “مَسَحَ” kelimeleridir. Bu görüşteki fakihlere göre ayetteki “مِنْ” tab’id yani bir kısmı, bir parçası anlamını ifade eden harftir. Bu anlama göre teyemmüm yapılırken toprağın bazı parçalarının ellere yapışması gerekmektedir. Oysa o harfin anlamı ifade edilmiş sayılmaz. Mesh etmek anlamına gelen “مَسَحَ” kelimesi de ellerde bir kısım toprak parçalarının bulunduğuna işaret etmektedir. Bu, teyemmüm ancak toz halindeki toprak ile yapıldığında gerçekleşecektir.³⁰
- c. Allah’ın Elçisi’nin (a.s.) şu hadisleridir: **فضلنا على الناس بثلاث جعلت صفوفا: جعلت لنا الأرض كلها مسجداً وجعلت تربتها لنا طهوراً كصفوف الملائكة وجعلت لنا الأرض كلها مسجداً وجعلت تربتها لنا طهوراً** Biz, üç şeyle diğer ümmetlere üstün kıldık. Saflarımız meleklerin safları gibi kılındı. Yeryüzünün her yeri bize mescid kılındı. Su bulamadığımızda toprak bize temiz ve temizleyici kılındı.³¹ Allah’ın Elçisi (a.s.) bu hadiste mescidden bahsederken “الأرض/yer” kelimesini, teyemmümden bahsederken “تربتها/toprak” kelimesini kullanmıştır. Dolayısıyla teyemmüm sadece toz halindeki saf toprak ile yapılır. قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أُعْطِيتُ مَا لَا يُعْطَى نَبِيٍّ مِنْ أَنْبِيَاءِ اللَّهِ فَقُلْنَا: مَا هُوَ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ فَقَالَ: نَصَرْتُ بِالرُّعْبِ، وَأُعْطِيتُ مَفَاتِيحَ الْأَرْضِ، وَسَمِيتُ أَحْمَدَ Hz. Peygamber: “Bana Allah’ın peygamberlerinden hiçbir peygambere verilmeyen şeyler verildi.” dedi. Biz: “Ey Allah’ın Elçisi onlar nelerdir?” dedik. Allah’ın Elçisi şöyle dedi: “(Düşmanlarımla) korku salmakla yardım edildim. Yeryüzünün anahtarları verildi. Adım Ahmet oldu. Bana toprak temizleyici kılındı ve benim ümmetim ümmetlerin en hayırlısı kılındı.”³² Hadiste temizleyicinin sadece toprak olduğu zikredilmiştir. Şayet topraktan başka

²⁹ Kâsânî, Bedâi’ü’s-Sanâi’, c. 1, s. 335; Şâfiî, el-Ümm, c. 2, s. 105-106; Mâverîdî, el-Hâvî, c. 1, s. 237; İbn Kudâme, el-Mugnî, c. 1, s. 324; Şeyh Mansur b. Yunus b. İdris el-Buhûtî el-Hanbelî, Keşşafü’l-Kınâ’ anî’l-İknâ’, thk., Lecnetün Müttehassise fi Vizâreti’l-Adli, 2000, c. 1, s. 407.

³⁰ Muhammed er-Râzî Fahreddin b. Allame Ziya’u’d-Din Ömer el-Müştehir bi Hatîbî’r-Rey, et-Tefsîrû’l-Kebîr=Mefâtihü’l-Gayb, Beyrut, Dâru’l-Fikr, 1981, c. 10, s. 117; Karâfî, ez-Zahîre, c. 1, s. 347; Muhammed b. Salih el-Useymin, eş-Şerhü’l-Mumtî’ alâ Zâdi’l-Mustakni’, thrc., Ömer Süleyman el-Hafyan, Demmâm, Dâru İbni’l-Cevzi, 2002, c. 1, s. 394.

³¹ Sahîhü Müslim, “el-Mesacid” 5, (522); Beyhakî, es-Sünenü’l-Kübrâ, “et-Tehâre”, (1061).

³² Beyhakî, “et-Tehâre”, (1024).

bir şeyin temizleyici özelliği olmuş olsaydı Allah'ın Elçisi (a.s.) kendisine nimet olarak verilen şeylerin içinde elbet ondan da bahsetmiş olurdu.³³

Hanefilerden İmam Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ve Muhammed (ö. 189/805)'e göre teyemmüm, toprak cinsinden olan tüm şeylerle yapılabilir. Yani üzerinde pislik bulunmayan toprak, kum, taş, alçı, kireç, sürme, zırnık, kırmızı toprak boyası, kanyon, zümrüt, sarı yakut, sudan değil yerde oluşmuş tuz, duvar, toprak cinsinden başka bir şey karışmamış seramik ve pişirilmiş tuğla gibi toprak cinsinden olan her şeyle teyemmüm yapılabilir. Teyemmüm yapılacağı zaman bu şeylerin toprak cinsinden olma özelliğini kaybetmemesi ve üzerinde bir işlem yapılmaması şarttır. Bu sebepten dolayı bu özelliği kaybeden (asıl maddesi kum olsa bile) camla teyemmüm yapılamaz. Odun, ağaç gibi yanarak küle dönüşecek şeylerle, demir gibi eriyip şekil değiştiren ve yumuşayan madenlerle, un, kül, inci ve buz ile teyemmüm yapılması caiz değildir. Çünkü bu şeyler toprak cinsinden sayılmaz. Fakat bunların üzerlerinde belli bir miktarda toz bulunursa, o zaman onlarla teyemmüm yapılması caizdir.³⁴

Başta İmam Mâlik (ö. 179/795) olmak üzere çoğu Mâlikîler'e göre teyemmüm yapılacak şeyler ister toprak, kum, kireç, zırnık, kırmızı toprak boyası ve taş gibi toprak cinsinden olsun ister ağaç, ot, kar gibi toprak cinsinden olmasın yeryüzündeki her şeyle teyemmüm yapılabilir. Bu şeyler ile teyemmüm yapılabilmesi için onların üzerlerinde tozun olması şart değildir. Ancak söz konusu eşyaların doğal halinde kalması ve üzerinde herhangi bir işlemin yapılmamış olması şarttır. Yerlerinden taşınan altın, gümüş ve yakut gibi madenlerle teyemmüm yapmak caiz değildir.³⁵

Hanefî ve Mâlikîlerin delilleri şunlardır:

- a. Teyemmümle ilgili yukarıdaki ayette geçen "صَعِيدًا" kelimesidir. Bu görüşteki fakihlere göre "صَعِيدًا" kelimesi yükseklik, tırmanma anlamına gelen "صعود"

³³ Mâverdî, el-Hâvî, c. 1, s. 238; Nevevî, el-Mecmû', c. 2, s. 246; İbn Kudâme, el-Mugnî, c. 1, s. 325.

³⁴ Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmet b. es-Serahsî, el-Mesut, Beyrut, Dârü'l-Me'rife, 1989, c. 1, s. 108-109; Kâsânî, Bedaiü's-Sanâi', c. 1, s. 335; Burhanuddin Ebi'l-Hasen Ali b. Ebî Bekr el-Merğînânî, el-Hidâye Şerhü Bidâyetü'l-Mübtedi, (el-Allame Abdülhay el-Leknevî'nin şerhi ile birlikte), thrc., Nefî Eşref Nur Ahmet, Karaçi, İdâratü'l-Kur'an ve'l-Ulûmî'l-İslâmiyye, 1996, c. 1, s. 176-177; Zeynüddin b. İbrahim b. Muhammed Mısri Hanefî İbn Nüceym, el-Bahrü'r-Râik Şerhü Kenzî'd-Dekâik, thrc., Zekeriyâ Umeyrat, Beyrut, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997, c. 1, s. 257; Kemâleddin Muhammed b. Abdülvahid b. Abdülhamid İbnü'l-Hümâm, Şerhü Fethi'l-Kadir, thk ve thrc., Abdurrezzak Galip el-Mehdi, Beyrut, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003, c. 1, s. 131; Mâverdî, el-Hâvî, c. 1, s. 237.

³⁵ Karâfî, ez-Zahîre, c. 1, s. 346; Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah b. Muhammed b. Abdulber en-Nemri el-Kurtubî, el-Kâfî fi Fıkhi Ehli'l-Medineti'l-Mâlikî, 2. Bs, Beyrut, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1992, s. 29; Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Abdurrahman Ruayni Hattâb el-Megrebî, Mevâhibü'l-Celîl li-Şerhi Muhtasarı Halîl, zbt ve thrc., Zekeriyâ Umeyrat, Beyrut, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995, c. 1, s. 513-514.

kelimesinden türetilmiş ism-i fail yani “صاعدا” kalıbındadır. Manası yeryüzü ve yeryüzünde yükselen her şey demektir. Dolayısıyla kelimenin ayetteki anlamı, sadece yerin bir parçası olan toprağı değil, yeryüzündeki ve yerin parçası sayılan her şeyi kapsamına alır. Kelimenin sadece toprağı ifade edeceğini söylemek demek, Kur'an-ı Kerim'in mutlak bir ayetini tahsis etmek sayılır. Mutlak bir ayetin haber-i vâhid ile tahsis yapılması doğru olmazken sahabe sözleriyle tahsis yapılması nasıl doğru olur? Fakihler, kelimenin söz konusu anlama geldiğini ileri sürerken kimi dilbilimci âlimlerin görüşlerine de başvurmuşlardır.³⁶

- b. Allah'ın Elçisi'nin (a.s.) başka bir kimseye verilmeyen sadece kendisine verilen beş nimetten bahsederken yeryüzünün kendisine ve ümmetine mescid ve temizleyici kılındığını beyan ederek dediğı şu sözüdür: **وَجَعَلْتُ لِي الْأَرْضَ مَسْجِدًا وَطَهْرًا** **Yeryüzü benim için mescid ve temizleyici kılınmıştır.**³⁷ Bu hadiste temizleyici olarak toprak anlamına gelen “تراب/turab” kelimesi değil, “الارض/el-Ard” kelimesi geçmektedir. Kelime toprağı ve ondan başka yeryüzünün tüm parçalarını kapsar.³⁸
- c. Allah'ın Elçisi'nin (a.s.) Medine'nin duvarlarıyla teyemmüm yapmış olduğu rivayet edilmiştir.³⁹ Medine duvarları siyah taşlardan yapıldı. Şayet Medine'nin duvarlarıyla yapılan teyemmüm ile abdestsizlik giderilmeseydi, Allah'ın Elçisi (a.s.) o duvarlarla teyemmüm yapmazdı.⁴⁰ Bu hadisten taş gibi toprak olmayan ancak toprak cinsinden olan şeylerle de teyemmüm yapmanın caiz olacağı anlaşılmaktadır.
- d. Mâide süresinin 6. ayetinde geçen “مِنْهُ” harfine gelince, bu harf “tab'id” yani bir kısmı ve bir parçası manalarına geldiğı gibi “ibtidâu'l-gaye” ve “beyânu'l-cins” gibi manalara da gelir.⁴¹

Toprak cinsinden ve yeryüzünde olan her şeyle teyemmüm yapılabileceğini ileri süren Hanefi ve Mâlikîler'e göre de günümüzdeki boyalı veya çimento duvarlar gibi üzerinde işlem yapılmış şeyler ile teyemmüm yapmanın caiz olmayacağı anlaşılmaktadır. Çünkü yukarıda zikredildiğı gibi bu görüşteki fakihlerin toprak cinsinden olan şeylerle teyemmüm yapmanın caiz olmasının şartı, o şeylerin

³⁶ Kâsânî, Bedaiü's-Sanâi', c. 1, s. 336-337; İbnü'l-Hümâm, Şerhü Fethi'l-Kadîr, c. 1, s. 132-133; Karâfî, ez-Zahîre, c. 1, s. 347; Megrebî, Mevâhibü'l-Celîl, c. 1, s. 513.

³⁷ Buhârî, “et-Teyemmüm” 7, (335); Beyhakî, “et-Tehâre”, (1017).

³⁸ el-Kâsânî, Bedaiü's-Sanâi', c. 1, s. 337; el-Karâfî, ez-Zahîre, c. 1, s. 348.

³⁹ Bkz: Buhârî, “et-Teyemmüm” 7, (337).

⁴⁰ Serahsî, el-Mebcut, c. 1, s. 109; İbn Nüceym, el-Bahrü'r-Râik, c. 1, s. 260.

⁴¹ Karâfî, ez-Zahîre, c. 1, s. 347.

doğal halinde kalması ve herhangi bir işleme tabi tutulmamasıdır. Aksi takdirde o şeylerle teyemmüm yapılması caiz değildir.

Günümüzdeki kimi âlim fakihlerin ileri sürdüğü mezkûr şartları değerlendirek o şartların zayıf olduğunu savunmuş ve dolayısıyla toprak cinsinden olan şeyler, ister doğal halinde olsun ister çimento, seramik gibi işleme tabi tutularak değişikliğe uğramış olsun yeryüzündeki her şeyle teyemmüm yapılabileceğini söylemiştir. Çünkü Allah Teâlâ, insanların kumluk ve taşlık arazilerde yolculuk yapacaklarını biliyordu. Ancak Allah, teyemmümün yapılabilmesine belli bir nitelikteki araziye tahsis etmemiştir. Ayrıca Hz. Peygamber kumluk arazilerde yolculuk yapmıştır. Hz. Peygamber'in yanında toprak taşıdığı veya teyemmümsüz namaz kıldığı rivayet edilmemiştir.⁴²

Günümüzdeki gibi her şeyin işleme tabi tutularak doğallığını kaybettiği ve her yerin betonlaşarak şehirleştiği bir dönemde teyemmüm yapmak zorunda kalan kimsenin, ister değişime uğrasın ister uğramasın yeryüzündeki necis olmayan her şeyle teyemmüm yapabileceğini söyleyen görüşün günümüzün şartlarına daha uygun ve tercihe şayan olduğu kanaatini taşımaktayız. Ayrıca bu görüş, Allah Teâlâ'nın teyemmümü meşru kılmanın sebebi ve hikmetine de münasip gelmektedir. Zira Allah Teâlâ, hangi durumdaki kişilerin teyemmüm edeceğini zikrettikten hemen sonra teyemmümü neden meşru kıldığı hikmetini açıklama mahiyetinde şöyle demiştir: مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ Allah, size herhangi bir güçlük çıkarmak istemez. Fakat O, şükredesiniz diye sizi tertemiz yapmak ve üzerinizdeki nimetini tamamlamak ister.⁴³ Apartman ve beton evlerde yaşayan bir kimseye, teyemmüm yapmak zorunda kaldığında tozlu toprak ile teyemmüm yapması gerektiği söylemek, ona Allah'ın istemediği güçlüğü istemek olur. Teyemmüm onun için bir nimete değil de bir külfete dönüşür.

Sonuç

Hükmü ayet, hadis ve icmâ ile sabit olan teyemmüm, sebepleri ve şartları ortaya çıkması halinde toprak ile yapılan bir çeşit temizlenmedir. Hicretten sonra Hz. Peygamberin bir yolculuktan dönüş esansında meşru kılınmıştır. Kaynaklarda bu yolculuğun "Beni Mustalık" savaşından dönüş yolculuğu olduğu ileri sürülmektedir. Fakihlerin kanaati de bu yöndedir. Ancak teyemmümün meşru kılınmasına sebep olduğu düşünülen tarihi olaylar dikkatli incelendiğinde bunun başka bir seferden dönüş yolculuğu olduğu anlaşılmaktadır. Hadisin ve kimi âlimlerin tabirine göre teyemmüm Allah'ın sadece İslam ümmetine lütfettiği bir nimetidir.

⁴² Useymîn, eş-Şerhü'l-Mumtî, c. 1, s. 392-393.

⁴³ el-Mâide, 5/6.

Teyemmümün rükünlerinin niyet, temiz toprak, yüzü mesh etmek ve iki eli dirseklere kadar mesh etmek olduğu anlaşılmaktadır. Niyetin ne zaman ve nasıl kılınacağı, yüzü ve iki eli mesh edilirken neleri ve nereye kadar mesh edilmesi gerekliliği fakihlerin arasında ihtilafa yol açmıştır. Fakihlerin arasında en çok ihtilaf yaşanan konulardan birinin “صعيد/temiz toprak” kavramı olduğu görülmektedir. İçinde İmam Şafii ve Davud ez-Zahir’inin bulunduğu bir grup fakihler, teyemmümün sadece tozlu toprak veya üzerinde toz bulunan şeyler ile yapılmasının caiz olacağı görüşündedirler. Bunların gerekçisi, İbn Abbas gibi bazı sahabe’nin mezkûr kelimeye “tozlu toprak” manasını vermiş olmaları ve teyemmümle ilgili ayette yer alan başka kelimelerin manalarıdır.

Hanefiler ve çoğu Mâlikîler “صعيد/temiz toprak” kavramına, kelimenin sözlük manası açısından yaklaşarak tozlu toprak gibi toprağın ya kendisi veya taş, alçı, kum gibi toprak cinsinden olan tüm temiz şeyler ile teyemmüm yapılmasının caiz olacağı sonucuna varmışlardır. Bunlar görüşlerini, Hz. Peygamberin teyemmümle ilgili hadislerinde geçen birtakım ibareleri, kendi uygulamaları ve dilbilimcilerinin “صعيد/saîd” kelimesi hakkında ileri sürdükleri görüşleri ile desteklemeye çalışmışlardır. Hanefiler ile Mâlikîler, gerçi toprak cinsinden olan tüm şeyler ile teyemmüm yapılabilmesi için o şeylerin doğal halinde kalmasını ve herhangi bir işleme tabi tutularak değişime uğramamasını şart koşmuşlardır.

Günümüz âlimlerinden kimileri, “صعيد/saîd” kelimenin sözlük anlamını esas alarak ve Hz. Peygamberin hayatından örnek vererek tozlu toprak, ister doğal halinde olsun ister değişime uğramış olsun tüm toprak parçaları ile teyemmüm yapılabileceği görüşüne varmıştır. Kanaatimizce bu görüşün günümüz şartlarına ve Cenab-ı Allah’ın teyemmümü meşru kılmanın hikmetine daha uygun gelmektedir.

KAYNAKÇA

- el-BEYHAKÎ, Ebû Bekr Ahmet b. el-Hüseyn b. Ali: *es-Sünenü'l-Kübrâ*, thk., Muhammed Abdul Kadir Ata, 2. Bs, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- el-BUHÂRÎ, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail: *Sahîhü'l-Buhârî*, Dımişk ve Beyrut, Dârü İbn Kesir, 2002.
- el-BUHÛTÎ, Şeyh Mansur b. Yunus b. İdris el-Hanbelî: *Keşşâfü'l-Kınâ' ani'l-İknâ'*, thk., Lecnetün Mühassisetün fi Vizâretü'l-Adli, 2000.
- el-CEZÎRÎ, Abdurrahman, *Kitabu'l Fıkh ale'l Mezahibi'l Erbaa*, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- el-CÛRCÂNÎ, Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerif: *Mu'cemü't-Ta'rifât*, thk., Muhammed Sıddık el-Minşâvî, el-Kahira, Dârü'l-Fadile, ts.
- EBÛ DÂVÛD Süleyman b. Eş'as el-Ezdi es-Sicistânî: *Kitâbü's-Sünen=Sünenu Ebû Dâvûd*. thk., Muhammed Avvame, Dârü'l-Kible li's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, Cidde, 1998.

- İBN KUDÂME, Ebû Muhammed Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmet: *el-Mugnî*, thk., Abdullah b. Abdülmuhsin Türkî ve Abdülfettah Muhammed el-Hulv, 3. Bs, Riyad, Dârü Âlemi'l-Kütüb, 1997.
- İBN MENZÛR, Ebû'l-Fazl Cemaluddin Muhammed b. Mükerrrem el-İfrîkî el-Mısırî: *Lisânü'l-Arab*, Beyrut, Dârü Sadır, ts.
- İBN MÜFLİH, Ebû İshâk Burhaneddin İbrahim b. Muhammed: *el-Mübdî' fî Şerhi'l-Muknî'*, thk., Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail eş-Şâfiî, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- İBN MÜNZİR, Ebû Bekr Muhammed b. İbrahim en-Nisâbü'rî: *el-İcmâ'*, thk ve thrc., Ebû Hemmad Sağır Ahmet b. Muhammed Hanif, 2. Bs, Mektebetü'l Furkân ve Mektebetü Mekket's-Se-kafiyeti, el-İmâretü' l-Arabiyye, 1999.
- İBN NÜCEYM, Zeynüddin b. İbrâhim b. Muhammed Mısri el-Haneî: *el-Bahrü'r-Râik Şerhü Ken-zî'd-Dekâik*, thrc., Zekerıyyâ Umeyrat, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- İBNÜ'L-HÜMÂM, Kemâleddin Muhammed b. Abdülvahid b. Abdülhamid: *Şerhü Fethi'l-Kadîr*, thk ve thrc., Abdurrezzak Galip el-Mehdi, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- HEYET, "Teyemmüm", *el-Mevsûâtu'l-Fıkhiyye*, 2. Bs, Kuveyt, Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâ-miyye, 1983, c. 14.
- el-KÂSÂNÎ, Alâeddin Ebû Bekr b. Mes'ud el-Haneî: *Bedaiü's-Sanâi' fî Tertibi's-Şerâi'*, thk., Ali Muhammed Muavvez ve Adil Ahmet AbdülMevcud 2. Bs, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- el-KARÂFÎ, Şehabeddin Ahmet b. İdris: *ez-Zahîre*, thk., Muhammed Hacci, Beyrut, Dârü'l-Gar-bî'l-İslâmî, 1994.
- el-KAREVÎ, Muhammed el-Arabî: *el-Hulâsatü'l-Fıkhiyye alâ Mezhebi's-Sâdeti'l-Mâlikiyye*, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- KÖSE, Saffet: *İslâm Hukukuna Giriş*, İstanbul, Hikmetevi, 2016.
- el-MÂVERDÎ, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib: *el-Hâvi'l-Kebîr fî Fıkhı Mezhebi's-Şâfiî*, thk., Ali Muhammed Muavviz ve Adil Ahmet abdülmevcud, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İl-miyye, 1994.
- Mecme'u'l-Luğati'l-Arabiyye: *el-Mu'cemü'l-Vesît*, 2. Bs, İstanbul, el-Mektebetü'l-Islamiye, ts.
- el-MEGREBÎ, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Abdurrahman Ruayni Hattâb: *Mevâ-hibü'l-Celîl li-Şerhi Muhtasarı Halîl*, zbt ve thrc., Zekerıya Umeyrat, Beyrut, Dârü'l-Kütü-bi'l-İlmiyye, 1995.
- el-MERĞİNÂNÎ, Burhanuddin Ebî'l-Hasen Ali b. Ebî Bekr: *el-Hidâye Şerhü Bidâyeti'l-Mübtedi*, (el-Allame Abdülhay el-Leknevî'nin şerhi ile birlikte), thrc., Neîm Eşref Nur Ahmet, Ka-raçı, İdrâatü'l-Kur'an ve'l-Ulûmî'l-İslâmiyye, 1996.
- en-NEMRÎ, Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah b. Muhammed b. Abdulber el-Kurtubî: *el-Kâfî fî Fıkhı Ehli'li-Medîneti'l-Mâlikî*, 2. Bs, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992.
- en-NEVEVÎ, Ebû Zekerıyyâ Muhyiddin Yahya b. Şeref b. Nuri: *el-Mecmû' Şerhü'l-Mühezzeb li's-Şîrâzi*, thk., Muhammed Necib Mutîî, Cidde, Mektebetü'l-İrşad, ts.
- en-NİSÂBÛRÎ, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. Haccac el-Kuşeyri: *Sahîhü Müslim*, i'tina. Ebû Kuteybe Nazer Muhammed el-Fariyabi, Riyad, Dârü Tayyibe li'n-Neşr ve't-Tevz, 2006.

- er-RÂZÎ, Muhammed Fahreddin b. Allame Ziya'u'd-Din Ömer el-Müştehir bi Hatîbi'r-Rey: *et-Tefsîrü'l-Kebîr=Mefâtihü'l-Gayb*, Beyrut, Dârü'l-Fikr, 1981.
- SALLABÎ, Ali Muhammed: *es-Sîretü'n-Nebeviyye: Arzu Vekâi' ve Tahlilu Ahdâs*, 7. Bs, Beyrut, Dârü'l-Me'rife, 2008.
- es-SERAHSÎ, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmet b. Sehl: *el-Mebsut*, Beyrut, Dârü'l-Me'rife, 1989.
- ŞÂFÎÎ, Muhammed b. İdris: *el-Ümm*, thk., Rifat Fevzi Abdülmuttalib, Mensur, Dârü'l-Vefâ, 2001.
- eş-ŞİRBÎNÎ, Şemseddin Muhammed b. Hatib: *Mugni'l-Muhtâc ilâ Ma'rifeti Meâni Elfâzi'l-Minhâc*, i'tina bih Muhammed Halil İtanî, Beyrut, Dârü'l-Me'rife, 1997.
- el-USEYMÎN, Muhammed b. Salih: *eş-Şerhü'l-Mumti' alâ Zâdi'l-Mustakni'*, thrc., Ömer Süleyman el-Hafyan, Demmâm, Dârü İbni'l-Cevzi, 2002.
- el-YE'MÛRÎ, Ebû' l-Feth Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Seyyidi'n-Nasi: *Uyûnu'l-Âser fî Funûni'l-Megâzi ve's-Şemâil ve's-Siyer*, thk., Muhammed el-Eydi'l-Hatraviyî ve Muh-yiddin Mestu, Medine, Dârü't-Türâs, Dımişk ve Beyrut, Dârü İbn Kesir, ts.

TBMM'NİN BİRİNCİ DÖNEM MEBUSU, MÜTEFEKKİR ÂLİM MUSTAFA TAKÎ EFENDİ (1873-1925)'NİN “DİYANETİN MEDENİYETE LÜZUMU” ADLI MAKALESİ BAĞLAMINDA MEDENİYET ANLAYIŞI

Musa TEKTAŞ

Darende Şeyh Hamid-i Veli Camii İmam Hatibi/musatektas@gmail.com,

GİRİŞ

İslâm tarihine baktığımızda medeniyetimizin olağanüstü, insanı hayrete düşüren yenilikler ile dolu olduğunu görürüz. İslâm'ın getirdiği bu güzellikler ve yenilikler insanın başta maddesini, sonra kalp ve ruhunu mükemmel şekilde inşa ve yenilemiştir. İslâm kültür ve medeniyetinin cihanşümul medeniyeti, şayet madde ile manayı, kalp ile ruhu bir potada eritmesiydi, İslâm güneşinin ilk ışıklarını saçtığı Cahiliye Dönemi, ibtidai ve ilkel düşünce ile varlığını sürdürmeye devam edecekti.

Güzel olan şudur ki, İslâm medeniyetinin tezahürü bu yenilik ve değişiklikler, bu medeniyetin ortaya çıkmasını sağlamış, bir taraftan namütenahi zenginlik olan medeniyetin ortaya çıkmasını hızlandırmıştır. Bu medeniyet kendi içinde büyük bir hızla insan ve toplumu aslı hüviyetine kavuştururken, diğer taraftan ortaya çıkardığı eserleri insanlığın hizmetine sunarak faydalanmasını sağlamıştır.

İslâm medeniyetinin öne çıkan biricik ve bariz özelliği kendinden önce ve sonra ortaya çıkan tüm yenilikleri bünyesine almak, onlardan yararlanmak, insanlığın hizmetine sunarak herkesin faydalanmasını ve günlük hayatın daha rahat yaşanmasını sağlamaktır. Bunu Kur'an'ın ana ilkeleri doğrultusunda yapmış, düşünce ve sanat dünyamıza birçok güzellikler katarak zenginleştirmiştir.

İslâm medeniyeti ilk vahyin ortaya koyduğu tüm yenilik ve güzellikleri içine almış, gelmiş geçmiş bütün peygamberlerin hakikat adına yapılan çalışmalarını asla küçümsemeden bünyesinde eritmiş, bunu yaparken de insanlığın hayrına ve yararına olmasına oldukça önem vermiştir. Çünkü vahiy, ilk insandan son Nebi'ye gelince kadar, tek bir doğrunun peşinde olmuştur.

Bu çalışma ve yenilikler, başta müspet ilimler olarak adlandıracağımız tıp, matematik, fizik, astronomi ve geometri gibi alanlardaki çalışmaları artırarak ve hızlandırarak devam ettirmiş, bunları kendi usul ve erkânına göre güncellemeyi bilmiştir. “Efradına cami ağyarına mani” dediğimiz kötülükleri dışarda tutmak, tüm güzellikleri içine almak olarak tarif edeceğimiz bir tarzda kendinden öncekilere de bigâne kalmamış, onlardan da faydalanmasını bilmiştir. İslâm’ın en temel ilim hakikati olan; *“Hikmet, değerli bilgiler mü’minin yitik malıdır, onu nerede bulursa almaya daha hak sahibidir.”*¹ hadis-i nebevisini esas almak olmuştur.

Medeniyet üzerine fikir yürüten Tanzimat Dönemi, Kamusu'l-A'lâm yazarı Şemsettin Sami, İslâm medeniyetinin sadece, Arabistan’da ortaya çıkmış, Arapların bir eseri ve emeği olarak görülmeyeceğini şu düşünceleri ile dile getirir:

“İslâm medeniyeti sâdece İslâm dininin semeresi ve mahsulüdür deriz. Çünkü bu medeniyet İslâm dininin ortaya çıkışıyla beraber meydana geldi. İslâm dininin yayılmasıyla beraber yayıldı. Her nereye İslâm dini ulaştıysa, bu medeniyet de oraya ulaştı. Her hangi bir kavim İslâm dinini kabul ettiyse, bu medeniyet dairesine dâhil oldu. Bu medeniyet İslâm dininin semeresi (ürünü)dir.”²

“Müslümanlar yalnız (vaktiyle bir medeniyetin dönüp dolaşıp yeri bulunmuş olan) Suriye ve Irak ile Mısır ve İran’da yeniden bir medeniyet meşalesi yakmakla yetinmeyip, o meşale ile (daha medeniyet görmemiş olan) Tataristan’ın buzullu ovalarını, Afrika’nın yanmış çöllerini de aydınlatmaya çalıştılar. İslâm medeniyetinin Bağdat’ta, Şam’da, Mısır’da, İsfahan’da, Buhara’da, Semerkant’ta, Herat’ta, Şiraz’da, Kayrevan’da, Fas’ta, Kurtuba’da, Gırnata’da kurulmuş olan ilim ve irfan meşaleleri Batı Asya’nın yarısını, Doğu Afrika’nın yarısını, Avrupa’nın büyük bir bölümünü aydınlatmakta idi...”³

İslâm medeniyetinin teşekkülü, bu düşünceye mensup tefekkür ehli, ilim insanı, şair, yazar ve devlet adamlarının düşünceleriyle ortaya çıkmıştır. Medeniyet sahasında çalışma yapan aydınlarımız, hangi milletten olursa olsunlar, ister Türk, ister Arap veya Fars uyuğundan olmalarının temelinde ortak düşünce hep “İslâm” olmuştur. Dolayısı ile ortaya çıkan medeniyete de İslâm medeniyeti denmesi gayet doğaldır.

İslâm medeniyetinin tarihî teşekkülü ve bugünkü oluşumuna baktığımızda temel nedeni, dinin, İslâm merkezli ve vahiy kaynaklı olmasıdır. İslâm medeniyeti, oluşumunu İslâm ile başlatır. Diğer ahlâkî ve düşünce oluşumlarına baktığımızda, Aztek, Çin, Hint, Roma, Yunan veya uzak doğu, bunların yaşam biçimleri olan Budizm, Hinduizm gibi görüşler kültürel olup, asla dayanağını ilahi, vahiy kaynağından almazlar.

¹ Tirmizi, İlim 19; İbn Mâce, Zühd 17.

² Şemseddin Sâmî, İslâm Medeniyeti (Sadeleştiren: Fahri Erdem), İstanbul 1980, s. 25-26

³ Sâmî, age, s. 27.

Yukarıda saydığımız medeniyetlerde, din sadece, sonradan oluşmuş, kültürel ve sosyal bir olgu olarak karşımıza çıkar. Bu olgular, hukuk normu, siyaset, ticaret, coğrafik ve çevre faktörleri, şehir ve mimarî yapıların bu inançlara etkisi ve kattığı değerler söz konusudur. Bu yapıda aktif olan kültürel unsurlardır.⁴

İslâm medeniyeti, vahye muhatap olmuş ilahi bir Peygamber'in ortaya koyduğu mesaj ve müjdelar bütününden teşekkül etmiştir. Din, medeniyeti şekillendiren ana omurganın iskeletini meydana getirir. Ortaya çıkan tüm teşekkül ve oluşumlar, dinin ana kaynağından beslenir. Oluşan medeniyet, hayat iksirini, bu havzadan ve ikliminden alır. Rengini, şeklini, desenini, ana omurgasını ve kimyasını bu atmosferde hayat bulmuş olarak görürüz.

A. MUSTAFA TAKÎ EFENDİ'NİN HAYATI VE ESERLERİ

a. Hayatı

Mustafa Takî Efendi, M. 1873/ R.1289 yılında Sivas'ta dünyaya gelmiştir. Takî Efendi'nin iyi bir eğitim sürecinden geçtiğine resmî kaynaklar şahitlik etmektedir.⁵ Bu kaynaklarda verilen bilgilere göre Takî Efendi, "Kelâm ve Ferâiz" bölümünden mezun olmuş, "Tefsir-Hadis" hocalığı yapmış, Türkçe, Arapça ve Farsçaya son derece hâkim birisidir. Takî Efendi'nin medrese mezunu ve yüksek tahsil sahibi birisi olduğu kaynaklarda zikredilmesine rağmen hangi medreseden mezun olduğu ve hocalarının kimler olduğu konusunda kaynaklarda bilgi bulunmamaktadır.⁶

Takî Efendi, ilk resmî görevine 19 Ekim 1887'de Sorgu Hâkim Yardımcısı olarak başlamıştır. 1 Kasım 1891 tarihinde Hafik İlçesi Sorgu Hâkim Yardımcısı olmuş ve 17 Nisan 1894-29 Haziran 1913 tarihleri arasında Sivas Adliyesi'nde Zabıt Kâtibi, Başkâtip ve Mahkeme Üyesi olarak görev yapmıştır.⁷ Takî Efendi, 13 Kasım 1914 tarihinde "Sivas Sultanisi Arapça Öğretmenliği"ne atanması ile adliye teşkilâtından ayrılmıştır. Mustafa Takî Efendi, öğretmenlik görevini de mebus seçilip Ankara'ya gidinceye kadar (22 Nisan 1920) devam ettirmiştir.⁸ 23 Nisan 1920 ila 15 Nisan 1923 arasında Sivas mebusluğu yapmıştır.⁹

⁴ Nevzat Fırat Kunduracı, "İslam Medeniyetinde Birlikte Yaşama Kültürü", Sosyal Politika Çalışmaları Dergisi, Yıl: 15, Sayı: 34, Ocak-Haziran 2015 ss: 61-88, s.66

⁵ İsmail Palakoğlu, Gönüller Sultanı: Osman Hulusi Efendi, Somuncu Baba Araştırma ve Kültür Merkezi Yay., Ankara 2004, s.100.

⁶ Necmettin Sarioğlu, Mustafa Takî Efendi, Somuncu Baba, 2005 Haziran, Sayı:68, s.48-49.

⁷ Ebubekir Yücel, Salname-i Vilâyet-i Sivas, Buruciye Yayınları, Sivas 2007, s.70.

⁸ Resul Kesenceli, Mütefekkir Olarak Mustafa Takî Efendi'de Mebus Olmanın Nitelikleri, Somuncu Baba, Kültür Edebiyat ve Araştırma Dergisi, Kasım-Aralık 2000, Yıl:7, Sayı:29, s.14; İsmail Palakoğlu, Gönüller Sultanı: Osman Hulusi Efendi, Somuncu Baba Araştırma ve Kültür Merkezi Yay., Ankara 2004, s.90.

⁹ İbrahim Yasak, Mustafa Takî Efendi'nin TBMM'de Yapmış Olduğu Konuşmalar, Mustafa Takî Sempozyumu, (Haz: Alper Duran). Sivas Vilayet Kitaplığı Sivas, 2016, s. 92.

Mustafa Takî Efendi, İlk TBMM'deki Sivas Mebusluğu görevinin ardından tekrar görev isteminde bulunmuş ve "Sivas Sultanisi Tefsir, Hadis-Arapça Öğretmenliği"ne atanmıştır.¹⁰ Meclis arşivinden temin ettiğimiz "Olumluluk Belgesi"nde onun, "Sivas İmam-Hatip Lisesi"ne atandığı bilgisine yer verilmektedir. Burada dikkat etmemiz gereken husus, anılan tarihte "İmam-Hatip Liseleri"nin faaliyetlerine başlamadığı gerçeğidir. Muhtemelen, "Sivas Sultanisi"ndeki Takî Efendi'nin bu görevi, sehven, "Sivas İmam-Hatip Okulu" olarak kayıtlara geçmiş ve Takî hakkında bilgi sunan bazı kaynaklar da bu bilgi aynen nakledilmiştir.

Takî Efendi, öğretmenlik görevini devam ettirirken, Gürün'e gerçekleştirdiği bir ziyaret esnasında rahatsızlanmış ve burada vefat etmiştir. 1 Ağustos 1925'te burada vefat eden Takî Efendi'nin cenazesi Sivas'a getirilmiş ve halk arasında "Yukarı Tekke" olarak bilinen "Sivas Şehir Mezarlığı"na defnedilmiştir.¹¹ Takî Efendi'nin cenaze işlemlerini kendisinden sonra manevî görevini devralan halifesi İhramcızâde İsmail Hakkı Toprak (ö.1969) yerine getirmiştir.¹²

Takî Efendi; tasavvufi yolla Tokatlı Mustafa Hakî Efendi'den aldığı manevî terbiyeyi hayatına tatbik eden örnek bir şahsiyet olmuştur. Aynı zamanda İhramcızade İsmail Hakkı Efendi (k.s.) gibi herkesin saygı duyduğu önemli bir zat-ı muhteremin hayatına önemli katkıları olmuştur. Sivas'tan bütün dünyaya manevîyat şuleleri saçan İhramcızade İsmail Hakkı Efendi'yle olan manevî münasebetleri vesilesiyle iki büyük zatın birbirine olan kalbî rabıtası bu kopmaz zincirin halkaları olarak günümüze ulaşan silsilenin en müstesna unsurlarını oluşturmuştur. Aynı silsilenin halkası olan Es-Seyyid Osman Hulûsi Efendi Hazretleri (k.s.) de çeşitli sohbetlerinde sıkça Takî Efendi (k.s.)'nin hatıralarından bahsetmiş, eserlerinin bir nüshasını özel kitaplığında bulundurmak için özel gayret göstermiştir.¹³

b. Eserleri

b.1. Târîh-i Nûr-i Muhammedî

Mustafa Takî Efendi'nin en meşhur eseridir. Kendisi bir makalesinde bu eserinin yirmi kısımdan oluştuğunu, İslâm dininin yayılış şekillerinden, tarihî olaylardan ve şahitlerin dilinden anlattığını ifade etmiştir. Fakat günümüze bu bölümlerin sadece bir, sekiz, on yedi ve on sekizinci bölümleri ulaşabilmiştir.¹⁴

¹⁰ Fahri Çoker, Türk Parlamento Tarihi, c.III, TBMM Vakfı yayınları, 1995, s.890.

¹¹ Fatih Çınar, Mustafa Takî Efendi Hayatı ve Makaleleri, Nasihat Yayınları, 2017, s.23.

¹² Lütfi Alıcı, İsmail Hakkı Toprak Efendi, Somuncu Baba Kültür Yay., Ankara 2002, s.17 vd.

¹³ Bkz: H. Hamidettin Ateş, Takdim Yazısı, Mustafa Takî Efendi Hayatı ve Makaleleri, Nasihat Yayınları, 2017, s.11.

¹⁴ Mustafa Takî, Târîh-i Nûr-i Muhammedî, Birinci Cildin Birinci Cüzü, Sivas, 1339-1341, Sivas Matbaası, s.2-9.

b.2.Kırk Hadis

Bu eser R.1327-M.1922 tarihinde “Mithat Paşa Sanayi Mektebi Matbaası”nda basılmıştır. Orijinal nüshası Millî Kütüphane’de 297.336 numarada kayıtlı olarak bulunmaktadır.¹⁵ “Kırk Hadis” alanındaki önemli çalışmaları ile tanınan Abdükâdir Karahan bu eser hakkında şunları söylemektedir: “Belirlediği hedefe uygun, ortanın üstünde bir değere sahiptir. Türünün dikkate şayan bir ürünü olarak nazara alınmak ve mütalaa edilmek konumundadır.”¹⁶

b.3.Mevlîd-i Şerif

Mustafa Takî Efendi, bu eseri, nesir olarak kaleme almış, kendisinden sonra eser, İhramcızâde İsmail Hakkı Toprak (ö.1969) tarafından manzum hâle getirilmiştir.¹⁷

b.4.Ağaç Dikmenin Fazileti¹⁸

B. “DİYANETİN MEDENİYETE LÜZUMU” ADLI MAKALESİ BAĞLAMINDA MEDENİYET ANLAYIŞI

Mustafa Takî Efendi’nin Basın ile İlişkileri

Mustafa Takî Efendi’nin yaşadığı dönemde, himaye ve mandanın kabul edilmesi yönünde yayın yapan birçok yayın organının yanı sıra Millî Mücadele’yi destekleyen ve istibdata karşı çıkan yayın organları da bulunmaktaydı.¹⁹ Takî Efendi, istibdadı Osmanlı’nın çöküşüne zemin hazırlayan önemli sebeplerden birisi olarak görmüştür. İstibdat yönetimine karşı meşrutiyet sistemini savunan Takî Efendi, meşrutiyeti, sorunları çözmede ve İslâm dünyasının önündeki engellerin kaldırılmasında alternatif bir yol olarak kabul etmiştir.²⁰ Takî Efendi’nin yazılarını yayımlandığı mecmuaların başında Sırât-ı Mustakîm ve Sebilürreşad mecmuaları gelmektedir. Takî Efendi’nin üstadı Tokatlı Mustafa Hakî Efendi’nin (ö.1338/1920) dayısı Mustafa Sabri Efendi’nin (ö.1954) yayın hayatının sonuna

¹⁵ Çınar, age, s. 30.

¹⁶ Abdülkâdir Karahan, İslam-Türk Edebiyatında Kırk Hadis, Toplama, Tercüme ve Şerhleri, Ankara 1991, DİB Yay., s.341.

¹⁷ Çınar, age, s. 31

¹⁸ Mithat Doğruyol, Sivas’ta Yetişen Mümtaz Şahsiyetlerden: Hacı Mustafa Takî Efendi, Revak Dergisi, Sivas, Aralık 1995, s.82–84.

¹⁹ Fatih M. Dervişoğlu, “Millî Mücadele Döneminde Basın İrade-i Milliye Gazetesi”, Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi(The Journal of International Social Research), Volume 2/6 Winter 2009, 159–166.

²⁰ Mustafa Takî, “Kırk Hadis Yahut Siyasî-İçtimai Muharriri”, Sivas 1327, s.1–2.

kadar başyazarlığını yaptığı Beyânü'l-Hak Dergisi'nde de makaleleri yayınlamıştır.²¹

1909, 1910 ve 1911 yıllarında Beyânü'l-Hak Dergisi'nde makaleler kaleme alan Takî Efendi, yeni bir yönetim şekli arayışına giren halkı, meşrutiyet eksenli bir medeniyet teorisi ile yönetilmeye ikna için çalışmıştır. Bu anlamda bir seri halinde “*Diyânetin Medeniyete Lüzumu*” başlıklı yazılar kaleme almış ve medeniyetin şekillenmesinde dinin etkisi konusunda uzun ve detaylı bilgiler sunmuştur. Medeniyete tesir eden çeşitli unsurları değerlendirdikten sonra dinin medeniyet üzerindeki etkisine değinen Takî Efendi, diğer unsurların medeniyeti şekillendirirken aciz kaldıkları noktaları ve dinin medeniyet üzerindeki kusursuz etkisini izah etmeye çalışmıştır.²²

Medeniyet ve Din İlişkisi

Medeniyet, ilk insanın tarihi kadar kadim bir değere sahiptir. İnsan, ister bir topluluk içinde yaşasın, ister bir ormanda, ister bir çöl ortasında hayatını sürdürmek zorunda kalsın, yapısı gereği bir takım ihtiyaçlarını karşılamak için bir başkasının yardımına muhtaçtır. Giyimini ilkel metotla karşılasa bile, hastalandığında yine bir başkasının yardımına ihtiyaç duyacaktır. Beşerî ve sosyal ilikliler ağı, bir normatif ilke ve değer etrafında gelişir. Bireysel ihtiyaçları, aile ilişkileri, toplumsal dayanışması, teknolojik ve bilimsel faaliyet içinde olmasından kaynaklı hep bir ihtiyaçlar ağı etrafını saracaktır.

Medeniyeti; maddî olanın, teknolojik olanın dış cephesi ile kültürü ve hars olarak tanımlayacağımız manevî ve günlük değerler bütünü olarak de değerlendirebiliriz. Burada en kaba ve yalın ayırım, medeniyetin evrensel olması, kültürün ise millî ve yerli olmasıdır.

Din ise, bazen kültürün alt bir unsuru bazen de medeniyetin içinde oluşmuş manevî normatif değerler olarak tarif edenler de olmuştur. Kendini yenileyen, yenilikleri hayatında uygulayan toplumlar, her zaman modernliğe de bir adım atmış sayılır.

Medeniyeti içerik ve değer olarak baktığımızda, asla gelişmiş veya geri kalmış diye bir ayırma tabi tutamayız. Afrikalı bir kabilenin de, yirminci yüzyıl sanayi devrimini yapmış bir Avrupalının da günlük hayatını karşılayan değerlerler skalası/göstergesi aşağı yukarı aynıdır.

Medeniyetleri, uzun soluklu ve geniş milletler topluluğunun ürettiği merkez algı olarak tanımlayabiliriz. Milletler, geçmişlerinden devraldığı, her türlü maddî

²¹ Kadir Özköse-Halil İbrahim Şimşek, Altın Silsileden Altın Halkalar, Nasihat Yayınları, Ankara, 2009, s.417.

²² Fatih Çınar, “Bir Süfînin Gözüyle Medeniyetin Unsurları ve Dinin Medeniyete Tesiri: Mustafa Takî Efendi'nin Medeniyet Anlayışı”, Avrupa İslam Üniversitesi İslam Araştırmaları Dergisi, Yıl:2, Sayı:3, Mayıs 2009, s.151-165.

ve manevî/teknolojik ve bilimsel çalışmaları bugüne devrederek, yaşamın kolaylaşmasını sağlayabilirler.

İnsanın, bir tarafı ile kendi kendine yeterken, diğer yönüyle kendi kendine yetmeyen, başkasının kural ve kaidelerine muhtaç bir varlık olduğu tartışmasız bir gerçektir. Edindiği tecrübeler, gözlemleri, devraldığı maddî ve manevî miras, bir anlamda kişiyi başkasına muhtaç etmeden hayatını idame ettirebilir.

Kişi var, dinî değer ve inançlar bütünü ile kendi sınırlandırır; kişi var, en güçlü kanun ve kaideleri delmek için kendini dünyanın en yetenekli ve mahir kişisi gibi görür. Böylece, farklı kabiliyet ve isteklerin bir arada olduğu insan topluluğunu yönetmek belli kural ve kaideler gerektirir. Medeniyetin oluşması, gelişmesi, insanın bu yönünün güçlenmesi ile hayat bulmuştur.

Kişisel hırs, başkasında olan mal ve makama ulaşma arzusu, ister istemez bir liyakat ve kurallar bütününe içine alan hukuk kurallarının oluşmasını sağlar. Elindeki ile yetinmeyen insan, daha çok olsun, çok güzeli benim olsun duygusu ile toplumda ister istemez bir kaos/kargaşa çıkaracaktır.

Medeniyet, kişilerin ve toplumların gelişimini sağlamak için, kesin kurallar bütünü oluşturur. Gelişmesi de yıkılması da insanın mutluluk ve temel ihtiyaçlarına yaptığı katkı oranında hayatîyet kazanır.

Dinî kuvvenin bir özelliği da vicdanı rahatlatan, insanı derin bir iç huzura kavuşturan özelliğe haiz olmasıdır.

Din ile hukuk, sanat ile hukuk, kültür ile medeniyet ilişkisi modern insanın temel ihtiyaçlarının karşılanmasında sağladığı kolaylık ile değer kazanmıştır. Vicdanen rahat olan kişi bazen hukukun acımasız yüzü ile karşılaşmak zorunda kalabilir. “Benim teknolojik yeniliklerle ne işim olacak?” diyen biri de, başkasının büyük bir emek ve gayret sonucu yaptığı bir bilgisayarı seve seve kullanabilir. Dinî olgunluk ve ahlâkî yeterlilik, bir anlamda medeniyetin koruyup kolladığı, dinî hayatımızın bütünü olarak tarif edeceğimiz Diyânet müessesesini ayakta tutar. Sadece vicdanı rahatlatan seküler değer, zaman zaman tartışma çıkarmıştır. Kişileri, mutluluk dünyasında yalnız bırakan, kendi içine hapsetmiş bir medeniyet, dünyada varlığını fazlaca sürdüremez. Toplum ve kişinin, tarihten devraldığı, nesilden nesile yaşattığı kültürel hayat, insan için aslında dar ve yetersiz kalındığında, hep devreye evrensel değer olan medeniyet girmiştir.

Kültür ne kadar yerli ise, medeniyet de o oranda evrenseldir. Din ise, bu hayatın içinde vicdanı rahatlatan, ahlâkî öğretileri besleyen bir ana damar olarak, yolunu ve izini her zaman bulmaya devam edecektir.

“Diyânetin Medeniyete Lüzumu”

Takî Efendi “Diyânetin Medeniyete Lüzumu” başlığı altında dört sayıda neşrettiği makalesinde insanın medenî ve sosyal bir varlık olduğunu şu cümlelerle vurgulamaktadır:

“Beni Adem münferiden dağlarda gezip ot yemeleri farz olursa bile hararet ve bürüdetin şiddetinden ve hayvanat-ı vuhuşun (vahşi hayvanların) tecavüzünden nefsinin muhafaza için elbise, kalacağı ev ve esliha (silahlar) ve bunları tedarik için yekdiğeri ile istiane ve ictimaya ve hele bekay-ı nev-i için herhalde bir olmaya evlenmeye muhtaç olur...”²³

Takî Efendi, hukuk müktesebatı ile öne çıkardığı, derinlikli görüşünü ifade ettiği bu çalışmasında, sorumluluk, iç hukuk, dış hukuk, teknoloji, ahlâk ve erdem, vicdanî sorumluluk, kanun ve kişi hakları konusunda ifadelerde bulunur. Tartışılmaz ve herkesçe kabul edilen bir kanun skalasının oluşması için şu beş esası zorunlu görür:²⁴

“Birincisi tecrübe ehlidir. Bunlar kendisinde ve kendilerinin dışındakilerde meydana gelen olayların sonuçları birer birer değil tür tür tetkik edilip çözmeye çalışırlar. Yani bir işin sonucu zihinlerce düşünülerek onun çeşitlerinden olan her türlü fiilleri o sonuca kıyas ederek her hak ve görevi o işlerin iyiliğine ve değerine göre değerlendirirler.

İkincisi; istişare yapanlardır. Bunlar herkesin düşüncesini sorarak buna göre bir netice çıkaranlardır.

Üçüncüsü; ilim ehlidir. Bunlar dünyevî ilimleri çok mütalaa ederek görev ve sorumlulukları, iyiyi ve kötüyü belirlerler.

Dördüncüsü; teknoloji ehlidir. Teknolojinin hepsi insan aklı üzerine kurulduğu için, bunlarla çok fazla meşgul olanlar, güzel fikirlere ve sonuçlara ulaşırlar.

Beşincisi; din adamlarıdır. Dinlerin çoğunda hükümler ve ibadetler hep aynı hikmeti gözettiklerinden görev ve sorumlulukların hepsi; eşyanın ve işlerin iyi ve kötüsü olduğundan insan din tarafından açıklanan emir ve yasakları uygulamakla güzelliklere ulaşır.”²⁵

Takî Efendi bu beş maddeyi sırası ile açıklarken, önemli noktaları şöyle ifade etmektedir: Kişinin yaşadığı tecrübe doğrudan verilerle, istatistik ile doğru orantılıdır. Kişinin yaşamı, elde ettiği tecrübe göstermiştir ki, sosyalist düşünce sahiplerinin iddia ettiği gibi, ana servetin, oluşmuş millî değerlerin, eşit dağıtılması gibi düşünce asla kabul edilmez. Toplumun birden fazla ortak akılla elde ettiği

²³ Mustafa Takî, Diyânetin Medeniyete Lüzumu I, Beyânü'l-Hak, c.1, sayı:26, Yıl: 1327, s.604.

²⁴ Ali Aksu, Beyanü'l-Hak Gazetesinde Mustafa Takî Efendi'nin Makaleleri, Mustafa Takî Sempozyumu, (Haz: Alpar Duran), Sivas Vilayet Kitaplığı, Sivas, 2016, s.120.

²⁵ Mustafa Takî, Diyânetin Medeniyete Lüzumu II, Beyânü'l-Hak, c.2, sayı:27, Yıl: 1327, s.636.

istişare, danışma, uzun bir söyleşi ile temel fikirlere diyoruz. Bütün bu dikkate alınan maddeler genel hatlarıyla düşünüldüğünde, din ve din adamının önemi ve etkisi üzerinde durulmuş, şu doğrultuda tespitlerde bulunmuştur:

“Din, diğer dört sebebe tercih edilmelidir ki bunun iki sebebi vardır: Din, hürriyeti sağlar ve tam eşitliği getirir. Bilim ve teknoloji sadece bilenlerin dediğine bilmeyenlerin uyması ile mümkün olduğu için eşitliğe aykırıdır. İstişare ilkesi de herkesin bu konulardan anlaması mümkün olmadığı içi yine eşitlik ilkesine aykırıdır. Din ise ilahi güç tarafından konulduğu için köle ile padişahı eşit görür ki bu eşitlik ilkesinin ta kendisidir. Bir de eğer kanun için dine başvurulursa, ilim, teknoloji ve istişareye de başvurulmuş olacaktır. Çünkü “içtihat” yani “hüküm çıkarma” için zaman, mekân, ilim ve teknolojik gelişmelerin bilinmesi şarttır.”²⁶

Dinin Verilerinden Hareketle Din/Din Adamları ve Medeniyetin Dinamikleri

Mustafa Takî Efendi'ye göre din ve din anlayışı, gerçek anlamda emir ve yasakların uygulanması ile insanı huzur ve mutluluğa götüren bir güzellik demetine dönüşür. İslâm'ın, insanın mutluluğu ve refahı için ortaya koyduğu güzelliklerin yolunu açmakta, çirkin ve kötülüklerinde önünü kapatmakta, set çekmektedir. Takî Efendi, medeniyet anlayış ve algısının oluşmasında farklı tarafların olduğunu kabul eder. Din, aynı zamanda eşitlik ve hürriyet ilkesi gibi iki farklı düşünceyi içine alan esası kabul eder. Bu düşüncesini şöyle dile getirir:

“Örneğin tecrübe ile sabit olan bir gerçek için millet fertlerinin geneli tarafından ayrı ayrı denenerek herkesin vicdanında kanaat oluşturma imkânı olmayıp sadece kanun düzenlemeye yetkili olanlar tarafından yaşanan tecrübe edilmiş olacağı ve bu durumda başkalarının tecrübesi ile sabit olduğu anlaşılan bir gerçek, diğerlerinin onlara uymaları sekliyle, onların hem hürriyet ve hem de eşitliklerinin çiğneneceği açıktır.

Bilim ve teknoloji ile belirlenen bir gerçekte o yönde yetişmiş ve o ilme vakıf olmayanların yetişmiş ve o ilmi bilenlere uyma zorunlulukları aynı seklide hürriyet ve eşitliklerine zarar getirir. İstişare seklinde de -daha önce geçtiği gibi seçme hakkı v görüşlerinin azınlıkta kalması yönüyle hükümsüz kalan birçok kimse- nin yine hürriyet ve eşitlikleri tamamen gözetilmemiş olur. Çünkü azınlıkta olan görüşlerin yanlış olduğu belirlenmiş olsa bile herkes vicdanen kendi görüşünü beğeneceği yönüyle vicdanın tersine olan görüşlerin kendi üzerine uygulanması elbette hürriyet ve eşitlik hakkını tamamen ihlal etmiş olur. Kişisel faziletler etrafında da tercih sebebi olamaz. Çünkü bir insanın aklı, ileri görüşlülüğü, ilmi ve bilgisi ancak kendi nefisini terbiyesini sağlar ve başkasına fayda vermez. Bir insan

²⁶ Ali Aksu, Beyanü'l-Hak Gazetesinde Mustafa Takî Efendi'nin Makaleleri, Mustafa Takî Sempozyumu, (Haz: Alpar Duran), Sivas Vilayet Kitaplığı, Sivas, 2016, s. 121.

ne kadar akıllı ve faziletli, bir başkası da ne kadar cahil olursa olsun her ikisi de insan olduğu ve dolayısıyla haklarında eşit olmaları gerektiğinden birinin diğeri üzerine hüküm sürmesi herkesin birbirinin hakkını ihlal etmesinden dolayı eşitlik ilkesine aykırıdır.”²⁷

Bu açıdan bakıldığında Takî Efendi, dile getirilen bütün esasları, hemen herkesi içine alan, bir medeniyet fikrinin tüm insanlık âleminin dışında kalmayacağı, herkesi kuşatan, emir ve isteklerin istenilen doğrultuda, kanun esaslarını istenen bir medeniyet anlayışı oluşturmayı arzu içinde hedefler.

Gerçek insan ölçüsü ve kriterine değinen Takî Efendi, kimden ve hangi milletten olursa olsun, kişiyi emir ve yasaklara çağıran, onu hatırlatan her vicdan, kabul görür, tasdik edileceğini ifade eder. İnsan, kendisine sunulan bu ilahi mesaj ve kutsal emirleri hiçbir itiraza meydan vermeden kabul eder, onaylar. Bu ilahi mesaj, hiçbir müdahale olmadan kabul edilir, Yaratan tarafından kullarına bir uyarıcı olduğunu şek ve şüphe etmeden tasdik eder.

İnsanlık, kendinden yüce ve mübarek bir varlık tarafından bu tür tavsiyelere maruz kaldığı için, bir baskı ve zorlama altında olduğunu asla düşünmez.

Yüce emir ve güzelliklere maruz kalan kişi, her şeyi içine alan kanunlar bütününü ve ideal olan insanlık medeniyetinin gücünün tesirini oluşturmaktan ötürü, farklı ve dolaylı düşünceyi de kabul etmiş olur. Bu anlayış, medeniyetin tüm güzellikleri kuşatmasıyla da ifade edilebilir. Bundan mütevellit, buradan hareketle, Takî Efendi'nin ve Diyânetin kuşatıcı diğer özelliklerinin de önemini ısrarla dile getirir.²⁸

Mustafa Takî Efendi, “Birçok dinin hüküm sürdüğü toplumlarda hangi dinin verileri ile hareket edilerek kapsayıcı bir medeniyet anlayışına ulaşılabileceği?” sorusuna ise şu cevabı verir:

“İnsanlar arasında hak ve görevi fiile ve eşyadaki iyiliği tamamen açıklayan ve tarif eden, tecrübe, ilim, teknoloji ve istişare hükümlerini de mükemmel olarak içinde barındıran hangisi ise onun uygulanacağı açıklamaya gerek duyulmayan bir konudur. Bundan başka o toplumsal grubun çoğunluğu o dine mensup kimseler ise ve o toplumsal grubun resmî dini o din olduğu durumlarda bu keyfiyetler de ekstra tercih sebeplerinden olurlar. Bu durumda diğer dinlerin mensuplarının iddia edecekleri hürriyet ve eşitlik hakları da dinden çıkarılarak kanun

²⁷ Mustafa Takî Efendi, Diyânetin Medeniyete Lüzûmu III, Beyânü'l-Hak, c.2, sayı:27, Yıl: 1327 s.654.

²⁸ Çınar, Fatih, Bir Sûfinin Gözüyle Medeniyetin Unsurları ve Dînin Medeniyete Tesiri: Mustafa Takî Efendi'nin (ö.1925) Medeniyet Anlayışı, Avrupa İslam Üniversitesi İslam Araştırmaları Journal of Islamic Research, Yıl 2, Sayı 3, Mayıs 2009, s.157-158.

düzenlenmesine, akıl sahibi kimseler tarafından diğer dört sebebe yani tecrübe, ilim ve teknoloji ve istişareye bas vurularak temin edilmiş olur.”²⁹

Takî Efendi’ye göre, din her devirde geçerliliğini ve önemini korumuş, kişi ve toplum üzerindeki nüfuz ve tesirini artırarak devam ettirmiş, genel geçer bir evrensel değerdir. Dinin, insanın fitratına uygun olması, yani fitrî olması bu özelliğinden dolayıdır. Bu düşünce bugün için, dini ve toplumu her türlü hurafe ve yanlış düşünceden uzak, nezih bir din anlayışının olması gereğini belirtir. Kültürlerin korunması, kimlik ve kişiliklerin hayatiyet bulması, ancak dinin etkisi ile olacağı, bu rolün küçümsenmemesi gerektiğini, bu nitelik ve değerden dolayı Batı’nın misyonerlik faaliyeti ile saf zihinleri bozmaya çalışmasına dikkat çeker. Mustafa Takî Efendi, Avrupa’nın Osmanlı’ya karşı bazı düzenleme ve ıslahat yönündeki tavsiyelerinin de, ne kadar samimi ve doğru bulunulacağını anlaşılmamasını ısrarla ister.

Dinin güzel ve müspet yönü, bireysel olmakla beraber aynı zaman toplumsal seviyede de kendini gösterir. Toplumun ahlâkî ve sosyal kurallarının oluşmasında, dinin bu yönünün gerekli önem ve etkisinin, rolünün inkârı mümkün olmayan bir tasdik gerektirir, der. Bu dinî anlayış, toplumda doğal olarak suç oranlarının düşmesine, azalmasına gerçek, kalıcı etkiyi yapar. Toplumda ve devletlerde kanun ne kadar mükemmel olursa olsun, ahlâkî çöküntü varsa, bunlar etkisini yüzde yüz sağlayamaz. Bundan dolayı da toplumu güzelleştirmek, ahlâkî olarak yüceltmek, dinin faal olması ile mümkün olur. Geçmişe baktığımızda, mükemmel kanun olmadığı, bir şekilde kanunların ve kuralların, insanlar eliyle zaafa uğratıldığı gözlenmiştir. Toplumların, ileriye gitmesi, yükselmesi, insanların bu yasalara riayet edip, itaat etmenin gerekliliğini ifade eder. Bu itaatin temelini, ahlâk olduğunu, toplumda kanuna uymanın ancak güzel ahlâk ile devam edeceğini ve yaşatılacağını belirtir.

Takî Efendi’nin ısrarla vurguladığı bir düşünce de, dönemin yaygın fikri, dinin gelişmeye, ilerlemeye engel olduğu tezini ve fikrini reddetmesi olmuştur. Asıl geri kalma, dinin kendinden değil, tembellikte olduğunu söyler. Ayrıca insanları bu hale teşvik eden, ilim ve medeniyet düşüncesinden uzaklaşmaları olmuştur. Ahiret, asla dünyaya sırt çevirerek kazanılmaz. Bundan dolayı da, dünya hayatı, dinin hayat bulması ve yaşanması için de lüzumludur. Ne zaman ve hangi dönemde olursa olsun, geri kalmışlığın faturasını dine asla mâl edemeyiz. Bu tür yaklaşımlar, insanlık için, samimi ve gerçek bir davranış olmaz.³⁰

²⁹ Mustafa Takî Efendi, Diyânetin Medeniyete Lüzûmu III, Beyânü'l-Hak, c.2, sayı:27, Yıl: 1327 s.654.

³⁰ Cemal Ağırman, Sivas Mebusu Mustafa Takî Efendi ve Kırk Hadisi, Mustafa Takî Sempozyumu, (Haz: Alper Duran). Sivas Vilayet Kitaplığı Sivas, 2016, s. 192

C. AHLÂK MEDENİYETİ

Medeniyetlerin çeşit ve sınıflandırılmasına baktığımızda, zirveye ulaşmış, bütün mükemmellikleri içinde barından, kemal derecesine ermiş medeniyet, İslâm medeniyetidir. Bu medeniyet, taşıdığı ve ortaya koyduğu tüm inanç, itikat, ahlâk, cemiyet ilişkisi, yönetim prensipleri, insanın yaratılış yapısına uygun bir medeniyet olarak, tüm dünyaya hitap eden, farklı görüş ve düşünceleri bünyesine alan, her türlü güzel ve faydalı fikri içinde barındıran, zamanın tüm ihtiyaçlarını ifa eden, en ileri ve en mükemmel bir medeniyettir.

Bu medeniyeti doğru ve sağlıklı anlamanın tek ve biricik yolu, sağlam bilgilerden öğrenmek, ana kaynağımız olan Kur'an'ı iyi özümsemek, O'nun tatbiki yönü olan Sünnet-i Nebevî'ye ölçüsünü iyi kavramak ve anlamak olmalıdır.

Müslüman milletler, tarih boyunca kurduğu her medeniyet ve devletin temelini Asr-ı Saadet'teki uygulamalardan örnek alarak, kendilerini ve eserlerini ölümsüzleştirmişlerdir. Afrika'da kurulan, hatta Türk milletinin Asya'da kurdukları, (Harzemşahlıları buna örnek verebiliriz) tüm devletler, hedef ve hayalini bu altın çağın pırıltıları ile süslemiştir. Gıpta edilen ve özlenen bu medeniyet, bugün bile değerini fazlası ile korumaktadır.

İslâmiyet, sadece bir millete ait güzellikleri söylemekle kalmamış, insanlığın beklediği çözümleri her sınıf ve millete, çağlar öncesinden sunmaya devam etmiştir. İslâmiyet, bu özelliği ile tüm dünyayı içine alan evrensel bir değerdir. Milletlerin medeniyet seviyesini artırmaları, ancak İslâmiyet gibi cihanşümul bir değeri iyi anlamak ve yaşamaktan geçmektedir. Bu anlama ve yaşama, milletten millete, ülkeden ülkeye farklılık göstermiştir. En iyi yaşamış, günlük hayatına yansıtmış milletlerin başında Osmanlı gelmektedir. Dünya buhranına, adeta zirvede bir yönetim ve medeniyet meşalesi yakmıştır. Özellikle bazı dönemleri İslâm medeniyetinin örnek dönemi, bu medeniyetin merkez şehri de İstanbul olmuştur. Bu sembol şehrin insanları da mutlu ve sembol insanlar olarak anılmayı hak etmişlerdir.

İslâmiyet, insanın günlük hayatında lazım tüm bilgi ve ihtiyaçlarını eksiksiz olarak, bir kurala bağlamıştır. Bunlar, görgü ve medeniyet sahibi toplulukların, ahlâk, ibadet, inanç gibi günlük hayatlarında uyması gereken her şeydir. Bu medeniyetin temeli, Yüce Allah'ın bildirdikleri, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in insanlara öğrettiği, dünya işlerimizi kolaylaştırmak için ölçü aldığımız mezhep âlimlerinin açıkladığı güzellikler manzumesidir. İnsanlık, dün olduğu gibi bugünde sıkıntı ve bunalıma girdiğinde, yine bu kutsal öğretilerden çözüm ve çare bulacaktır.³¹

Kutlu Nebi'nin başlattığı bu yolculuk, Medine şehrinin oluşturduğu yaşam biçimi, tevhibi ölçü olarak mübarek yoluna koyulmuştu. İnsanların kendi

³¹ Şemsettin Karcı, Hz. Peygamber'in Medeniyet Tasavvuru, İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Malatya, 2015, s.26

aralarında kurduğu otokontrol, ahlâkî yaşam biçimi, bu medeniyetin temelini oluşturmuştur. İnsanlar arasındaki ilişkilerde, doğru ile yanlışın ortaya çıkmasında bu medeniyet esas alındığı için, örnek bir hayat ortaya çıkmıştı. Dolayısıyla insanlar arasında, içten ve doğal bir bilinç ve şuur oluştu.

Bilinen bir gerçektir ki, her medeniyetin kendine has bir yapısı ve özelliği vardır. Tabidir ki İslâm medeniyetini de, diğer yaşamış medeniyetlerden ayıran bir özelliği bulunmaktadır. Bu özellikleri ile medeniyetler, insanlığa yaptığı katkı, sunduğu faydalar ile anılırlar ve başat bir yapı arz ederler. Bu aynı zamanda medeniyetin büyüklüğünü ve değerini de ortaya koyar. Medeniyet ne kadar ahlâkî, ne kadar dünyayı içine alan, ahlâkî ve pratik ilke sunuyorsa, günlük reel olayları çözüyorsa, bu medeniyet, daha kalıcı ve uzun soluklu olmasını öne çıkarabiliriz.³²

Hız. Peygamber (s.a.v.)'in Asr-ı Saadet'te ortaya koyduğu İslâm medeniyetinin temelinde insan vardır. Bu medeniyetin en belirgin özelliği insanı yüceltmek ve yaşantısında hür kılmak olmuştur. İnsanın günlük hayatını özgür ve kusursuzca idame ettirmesi, gaye ve düşüncelerini en iyi şekilde yaşaması hep bu medeniyet sayesinde olmuştur. İslâm, insanı maddesi ile içine aldığı gibi manası ile de en titiz bir şekilde kuşatır. Kişi, Müslüman olmakla, hak, adalet, dostluk, barış, hikmet, sanat ve estetik yönü ile de insanı yaşatmaya çalışır.³³

Hız. Peygamber (s.a.v.), sadece bir bölgeye veya bir beldeye değil, bütün bir âleme rahmet elçisi olarak gönderilmiştir. Mekke'den Medine'ye yapılan kutlu hicret yolculuğunun ardından ilk icraatı ve fiilî davranışı, insanlar arasında kardeşliğin vesikası olan "Medine Vesikası"nı gerçekleştirmiştir. Bu vesikanın esası, farklı kültürlerin bir arada yaşadığı evrensel bir kardeşlik (Ensar-Muhacir)'in temelini oluşturmuştur. Müslümanlar, ruh ve seciye kurdukları tüm devlet ve yönetimlerinde, başta Endülüs'ten, Fas'a, Asya'dan, Maverâünnehir'e kadar adalet ve kardeşliğin geçiş ve kavşak noktalarını inşa etmişlerdir. Bu tutum ve davranışları ile de dünyaya örnek teşkil etmişlerdir. Kurdukları bu şehirleri ki, Kurtuba, İsfahan, Şam, Kahire, Bağdat, Konya, İstanbul, Erzurum, Antakya, Bursa, Saraybosna, Üsküp, Kosova gibi şehirleri ahlâkın, güzelliğin, kardeşlik ve dostluğun geçit yeri yapmışlardır. Osmanlı Devleti ise, altız yüzyıllık bir yönetim anlayışı ile kardeşliğin, çok kültürlü ve farklı milletlerin bir arada yaşadığı örnek bir dönem ve ahlâkî bir hayat biçimine dönüştürmeyi tüm dünyaya göstermiştir.³⁴

Ahlâkî, nefis ve ruh terbiyesi ile ilişkilendiren Mustafa Takî Efendi, şu şekilde açıklamaktadır: "Şahısların, milletlerin ve devletlerin mutluluk ve fazilete

³² www.hakikatınmerkezi. com adlı web sitesinden, a.g.m. , 1 Ocak 2019.

³³ Mehmet Zeki Duman,, İslâm Medeniyeti: Allah Merkezli, İlk ve Tek Evrensel Medeniyet, , Dağıstan Devlet Üniversitesi'nin Mohaçkale'de düzenlemiş olduğu "İslâm Medeniyeti ve Çağdaş Dünya Sempozyumu", 13-14 Ekim 2011, s. 1.

³⁴ Mehmet Görmez, 2015 Kutlu Doğum "Hz. Peygamber ve Birlikte Yaşama Ahlâkı" temalı konuşması, 9. 4. 2015, İstanbul, www. Diyânet. gov. tr.

ulaşması ahlâk ile mümkündür. Ahlâkın güzelleşmesinin ise, iki yolu vardır: “Nefis ve ruhun terbiye ve tezkiyesi, ahlâkî bakımdan suçun ortaya çıkmasından dolayı ceza vermek.”

Takî Efendi, insanların ancak “ahlâk” anlayışlarındaki ölçü sayesinde medenî toplumlar meydana getirebileceklerini, ahlâkın ise, insanlar arasında çok değer verilen bir olgu olmasına rağmen, ölçülü bir ahlâk anlayışına “azın azı” şeklinde nitelediği insan gruplarının sahip olduğunu, birçoğunun ifrat/aşırı ve tefrit/eksik noktalarında olduklarını belirttikten sonra ölçülü bir ahlâk anlayışını kişiye kazandıracak yolları dile getirir. Bunu yapmasının sebebi, istenilen nitelikteki kanun maddelerine ve arzu edilen nitelikteki bir medeniyet anlayışına ancak ölçülü bir ahlâk ile ulaşılabileceği fikridir. Takî Efendi, kişiyi ahlâka ve ahlâkta ölçülü olmaya götürecekt etmenleri iki genel başlıkta inceler:

Birincisi, ruh ve nefsin tezkiye edilmesi, ikincisi ise suç islendikten sonra kişinin tekrar suça yönelmesini önleyecek olan tedbirlerdir.³⁵ Takî Efendi, ahlâkın güzelleşmesi için ilk yol olarak nefsin ve ruhun tezkiye edilmesini benimser ve bunu tesis edecek aşamaları da şöyle özetler:

“Birinci olarak, ahlâken iyyinin ve kötünün ne olduğunun bilinmesi gereklidir. İkinci olarak nefis ve ruh, ibadet ve itaatlerle temizlenebilir. Üçüncü vesilede “Allah’tan utanma” duygusunu gündeme getirir. Dördüncü vesile olarak güzel ahlâklı ve faziletli kimseleri çok ziyaret etmeyi önerir. Beşinci vesilede ilim ve teknoloji ile çok uğraşmanın gereği üzerinde durur. Altıncı vesileyi vicdanla hesaplaşmak olarak tespit eder. Yedinci vesile namusun korunmasıdır. Sekizinci vesile yaşanan olaylardan ibret ve ders çıkarmaktır. Dokuzuncu vesile kanunî cezalardan korkmak duygusu olmalıdır. Onuncu vesile ise yapılan işin ahiretteki cezasını düşünmektir.” Bunları söyler ve ekler: “Bu on vesile insanı suç işlemekten alıkoyar. On birinci vesile olarak da polis kontrolünü sıralar. Suç işledikten sonra tekrar suç işlemeye engel olacak şeyleri de şu şekilde sıralar: “Vicdanî pişmanlık, utanma duygusu ve namus, ahiret azabı ve kanunî cezalar.” Son yazılan kanunî cezaların ise çok uzun ve şiddetli olmaması gerektiğinin ve herkesin gözü önünde uygulanmasının şart olduğunun üzerinde ısrarla durur.³⁶

Takî Efendi, medeniyetin en temel unsuru olarak “Kanun Maddeleri”ni gördüğü için “mükemmel bir medeniyet anlayışı ortaya koyacak mükemmel bir kanun maddesinin nasıl tesis edilebileceği” sorusuna aradığı cevaplardan hareketle “medeniyet” kavramına bakışını şekillendirmeyi amaçlamıştır. Ahlâk temelli medeniyet inşasını şöyle özetler:

Artık istenilen ve mükemmel kanunu bulduk farz edelim ve takdir edeceğimiz de o kanun hükümlerince toplumun fertlerinin hepsinin uyacağı bir durumu

³⁵ Çınar, Mustafa Takî Efendi’nin (ö.1925) Medeniyet Anlayışı, s. 159.

³⁶ Aksu, agm, s. 122.

sağlamanın sebepleri üzerinde duracağız. Bunun temelinin temeli esastır. Ahlâk aşırılık ve acizlik -ifrat ve tefrit- noktalarından sakınarak itidal -ölçülü olma- yoluna yönelme ile sağlanırsa, insanları yüce derecelere ulaştırır. Hâlbuki insan şehvet ve gazap gibi iki kötü gücün birleşimi ile yaratılmış olup, bunlardan biri kendisi için bir başkasının hakkını tecavüz etmeyi ve diğeri de başka bir şahsın tecavüzlerine karşı savunmaya doğru çekerek iki kötü güç arasında kalan biçare insanın itidal yolunu bulması yücelik yoluna girmesinin ne kadar zor olduğunu gösteren işaretlerdendir. Genel ahlâk ölçülü olsa ne kimse kimsenin hakkına tecavüz eder ne de kimse birbirine karşı olan sorumluluklarını yerine getirmekten kaçınır. Ne kavga olur ne de tartışma. Hükümetlerin, milletlerin oluşmasına zaptiye ve askerlerin kurulmasına gerek kalmaz. Ne yazık ki, yaratılışı ve karakteri, insanın, buna müsait değildir.

Ölçülü bir ahlâk anlayışı insanların arasında azın azı oranında olup, hemen hemen hepsi ya ifrat ya da tefrit yönlerine sapmaktadırlar.

Şu kadarı var ki, insanlar iyiliğe ve kötülüğe güç yetirecek bir derece de olmayıp nefislerinin âdetleri oranında farklıdırlar.

İnsanlık âleminde ahlâk pek rağbet edilen bir ölçüdür. Bir şahsın, bir kavmin, bir milletin, bir devletin mutluluk ve fazilet dercesine ulaşması ancak ahlâkî ile kıyaslanabilir. Güzel ahlâk, gerek fertler ve gerek toplumlar arasında ölçülü olarak ne derece yükselir ve medenileşirse; kötü ahlâkın da geliştiği ortamlarda o oranda insanların kötülüğe gitmesine sebep olur.

Dolayısıyla bir milletin, bütün sebeplerle mutluluğunu sağlamak için genel ahlâkın düzelmesi gerekir.

Ahlâkın güzelleşmesi için başlıca iki yol vardır:

Birincisi; yaratılıştan güzel ahlâk ile hukukî kanunları yani yararlı kanunları bir kötü duruma sebep olmadan önce insanın nefsinin ve ruhunu terbiye ve tezkiye etmektir.

İkincisi; bir ahlâkî suçun ortaya çıkmasından sonra kendisinde tekrar olmasına fırsat vermemek ve başkasına ibret olmak üzere bir muamelede bulunup bir ceza vermektir. Birinci kısım yani nefsi ve ruhu tezkiyenin birkaç sebebi vardır ki: Birinci sebebi, güzel ve ölçülü yaratılışı kesinlikle ve şüphesiz bilmektir. Çünkü ahlâkın iyisini kötüsünü bilmeyince nefsi kötülükten korumak ve iyisine yönelmek mümkün olmaz. İlmi sebepler ise daha önce açıklanmış olup Diyânet maddesinin hepsinden güçlü olduğu söylenmişti. Yine tekrar ederiz ki, Diyânet fillerin ve eşyanın hakikatini insanların vicdanına, kalplerin derinliğine yazar. Onun kalplere yazdığı satırlar ebediyen silinmez.³⁷

³⁷ Mustafa Takî, Diyânetin Medeniyete Lüzûmu IV, Beyanu'l-Hak, c:2, Sayı:29, 1909, s.685.

SONUÇ

Mustafa Takî Efendi'nin medeniyet anlayışına gelince; her şeyden önce o, medeniyeti insanlar için vazgeçilmez bir argüman/kanıtı olarak görmüştür. Medeniyet hakkında kaleme aldığı bu çalışmaları göstermektedir ki Takî Efendi, medenî yasama ve medeniyet unsurlarına son derece önem vermektedir ve bundan dolayı mükemmel bir medeniyet anlayışını tesis edebilmenin yollarını araştırma gereği hissetmiştir. Medeniyet anlayışına etki ettiğini düşündüğü bütün etmenleri tek tek ele alıp incelemiş, zikredilen unsurların tek başlarına köklü ve kuşatıcı bir medeniyet anlayışı ortaya koyabilmek için yeterli olmadığını çeşitli örneklerle ispatlamaya çalışmıştır. Bütün bu etkiler içerisinde (Tecrübe Ehli, İstişare Ehli ve İlim Ehli gibi) dinin ve din adamlarının etkisine vurgu yapmış, bütün bu unsurlara karşın dinin ve din adamının nasıl kapsayıcı ve üstün bir etmen olduğunu mantikî delillerle ortaya koymaya çalışmıştır.

Takî Efendi, hayatın gerçeklerini gören ve hayalperest olmayan bir yaklaşım tarzı ile meselelere yaklaşmış, kendisine yöneltilebilecek her türlü muhtemel eleştiriye cevap olabilecek bir tarzda çalışmasını oluşturmuştur. Esas amacı olan, dinin medeniyete etkisi konusunda Takî Efendi, mantikî ve bilimsel değerlendirmelerde bulunmuş, dinin medeniyet ve birey üzerindeki inkâr edilemez etkisini insanüstü bir kaynaktan gelmesine bağlamıştır. Dinin hiçbir şeyi dışarıda bırakmayacak yapıya sahip bir medeniyet anlayışı için vazgeçilmez olduğunu savunmuş, dinin bu etkisini hissettirebilmesi için gerekli olan ahlâkî gelişim ve değişime vurgu yapmıştır. Ahlâklı bireyleri, ahlâklı toplumları ve medeniyet seviyesi yüksek insanlar topluluğunu meydana getirebilmek için alınması gereken maddî ve manevî tedbirleri sıralamış, medeniyet anlayışını besleyen bu ana damarların medeniyet üzerindeki etkisini açıklamaya çalışmıştır. Onun medeniyet anlayışı sadece maddî unsurlara dayanan bir medeniyet anlayışı değildir. Maddî unsurların yanı sıra manevî unsurların özellikle de dinin medeniyet için nasıl vazgeçilmez bir unsur olduğunu anlatmaya çalışmıştır. Takî Efendi, bağımsızlık mücadelesini gerçekleştiren ve yeni bir medeniyet anlayışının peşinde olan milletine bu gayretleri ile yol göstermeye çalışmıştır.

KAYNAKÇA

- Abdülkâdir Karahan**, *İslâm-Türk Edebiyatında Kırk Hadis, Toplama, Tercüme ve Şerhleri*, DİB Yay, Ankara 1991.
- Ali Aksu**, Beyanü'l-Hak Gazetesinde Mustafa Takî Efendi'nin Makaleleri, *Mustafa Takî Sempozyumu*, (Haz: Alpar Duran), Sivas Vilayet Kitaplığı, Sivas, 2016.
- Cemal Ağırman**, Sivas Mebusu Mustafa Takî Efendi ve Kırk Hadisi, *Mustafa Takî Sempozyumu*, (Haz: Alper Duran), Sivas Vilayet Kitaplığı Sivas, 2016.
- Ebubekir Yücel**, *Salname-i Vilâyet-i Sivas*, Buruciye Yayınları, Sivas 2007.
- Fahri Çoker**, *Türk Parlamento Tarihi*, c.III, TBMM Vakfı yayınları, 1995.

- Fatih Çınar**, *Mustafa Takî Efendi Hayatı ve Makaleleri*, Nasihat Yayınları, 2017.
- Fatih Çınar**, “Bir Sûfinin Gözüyle Medeniyetin Unsurları ve Dinin Medeniyete Tesiri: Mustafa Takî Efendi’nin Medeniyet Anlayışı”, *Avrupa İslâm Üniversitesi İslâm Araştırmaları Dergisi*, Yıl:2, Sayı:3, Mayıs 2009, s.151–165.
- Fatih M. Dervişoğlu**, “Millî Mücadele Döneminde Basın İrade-i Milliye Gazetesi”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* (The Journal of International Social Research), Volume 2/6 Winter 2009, 159–166.
- H. Hamidettin Ateş**, Takdim Yazısı, *Mustafa Takî Efendi Hayatı ve Makaleleri*, Nasihat Yayınları, 2017.
- İbrahim Yasak**, Mustafa Takî Efendi’nin TBMM’de Yapmış Olduğu Konuşmalar, *Mustafa Takî Sempozyumu*, (Haz: Alper Duran). Sivas Vilayet Kitaplığı Sivas, 2016.
- İsmail Palakoğlu**, *Gönüller Sultanı: Osman Hulusi Efendi*, Somuncu Baba Araştırma ve Kültür Merkezi Yay., Ankara 2004.
- Kadir Özköse-Halil İbrahim Şimşek**, *Altın Silsileden Altın Halkalar*, Nasihat Yayınları, Ankara, 2009.
- Lütfi Alıcı**, *İsmail Hakkı Toprak Efendi*, Somuncu Baba Kültür Yay., Ankara 2002.
- Mehmet Zeki Duman**, İslâm Medeniyeti: Allah Merkezli, İlk ve Tek Evrensel Medeniyet, , Dağistan Devlet Üniversitesi’nin Mohaçkale’de düzenlemiş olduğu “İslâm Medeniyeti ve Çağdaş Dünya Sempozyumu”, 13-14 Ekim 2011, s. 1.
- Mehmet Görmez**, 2015 Kutlu Doğum “Hz. Peygamber ve Birlikte Yaşama Ahlâkı” temalı konuşması, 9. 4. 2015, İstanbul, www. Diyânet. gov. tr.
- Mithat Doğruyol**, Sivas’ta Yetişen Mümtaz Şahsiyetlerden: Hacı Mustafa Takî Efendi, *Revak Dergisi*, Sivas, Aralık 1995.
- Mustafa Takî Efendi**, “Kırk Hadis Yahut Siyasî-İçtimai Muharrii”, Sivas 1327.
- Mustafa Takî Efendi**, Diyânetin Medeniyete Lüzumu I, *Beyânü’l-Hak*, c.1, sayı:26, Yıl: 1327.
- Mustafa Takî Efendi**, Diyânetin Medeniyete Lüzumu II, *Beyânü’l-Hak*, c.2, sayı:27, Yıl: 1327.
- Mustafa Takî Efendi**, Diyânetin Medeniyete Lüzûmu III, *Beyânü’l-Hak*, c.2, sayı:27, Yıl: 1327.
- Mustafa Takî Efendi**, Diyânetin Medeniyete Lüzûmu IV, *Beyanu’l-Hak*, c:2, Sayı:29, 1327.
- Mustafa Takî Efendi**, *Târîh-i Nûr-i Muhammedî*, Sivas Matbaası, Sivas, 1339–1341.
- Necmettin Sarıoğlu**, Mustafa Takî Efendi, *Somuncu Baba*, 2005 Haziran, Sayı:68, s.48–49.
- Nevzat Fırat Kunduracı**, “İslâm Medeniyetinde Birlikte Yaşama Kültürü”, *Sosyal Politika Çalışmaları Dergisi*, Yıl: 15, Sayı: 34, Ocak-Haziran 2015 ss: 61-88, s.66
- Resul Kesenceli**, *Mütefekkir Olarak Mustafa Takî Efendi’de Mebus Olmanın Nitelikleri*, Somuncu Baba, Kültür Edebiyat ve Araştırma Dergisi, Kasım-Aralık 2000, Yıl:7, Sayı:29.
- Şemseddin Sâmî**, İslâm Medeniyeti (Sadeleştiren: Fahri Erdem), İstanbul 1980.
- Şemsettin Karıcı**, Hz. Peygamber’in Medeniyet Tasavvuru, İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Malatya, 2015.
- www. hakikatınmerkezi. com adlı web sitesinden, a.g.m. Erişim tarihi: 1 Ocak 2019.

