

# marife

bilimsel birikim

yıl : 8 sayı :2 güz 2008



## İçindekiler / contents

editörden ♦ 5

### *makaleler*

- İLK İSLÂM FETİHLERİNDEKİ SAVAŞ STRATEJİLERİ İLE  
AVLANMA TAKTİKLERİ ARASINDAKİ BENZERLİK  
THE SIMILARITIES BETWEEN THE STRATEGIES OF WAR IN THE EARLY ISLAMIC  
VICTORIES AND THE PRACTICES OF HUNTING  
Metin YILMAZ 7
- İBN TEYMİYYE'NİN SÜNNET ANLAYIŞI  
VE ÇİZDİĞİ EHL-İ SÜNNET PROFİLİ  
THE CONCEPTION OF AHL AL-SUNNAH ELUCIDATED BY IBN TEYMIYYE AND THE  
PROFILE OF AHL AL-SUNNAH HE DEPICTED  
Muhammed YAZICI 45
- DİNİ İLETİŞİMİ OLUMSUZ YÖNDE ETKİLEYEN  
FAKTÖRLER  
SOME FACTORS AFFECTING NEGATIVELY THE RELIGIOUS COMMUNICATION  
Yusuf MACİT 85
- HADİSLERİN RİVÂYETİ VE KORUNMASINDA  
ŞAHSÎ KAYITLAR  
THE ROLE OF THE PRIVATE RECORDS IN NARRATION AND  
PRESERVATION OF THE HADITHS  
Mehmet Sait TOPRAK 99
- EYYÂMU'L-ARAB (ARAP SAVAŞLARI) BAĞLAMINDA  
ZÛKÂR SAVAŞI VE ŞİİRLERİ ÜZERİNE BİR İNCELEME  
A STUDY OF ZÛQÂR WAR AND THE POEMS CITED ABOUT IN RELATION WITH AYYÂM  
AL-ARAB (THE ANCIENT ARAB WARS)  
Kadri YILDIRIM 125
- UZUN SOLUKLU İSLÂMCI BİR DERGİ: SEBİLÜRREŞÂD  
(Tarihçesi ve Bazı Sosyo-Kültürel Problemlere Yaklaşımı)  
A LONG-DURABLE ISLAMIC REVIEW: SEBILURRESHAD (ITS HISTORY AND ITS  
APPROACH TO SOME SOCIOCULTURAL PROBLEMS)  
Adem EFE 155
- MESNEVÎ EKSENİNDE MEVLÂNA'NIN ANLAŞILMA(MA)SI ve  
NEDENLERİ ÜZERİNE

ON THE REASONS OF MISUNDERSTANDING MAWLANA IN THE FRAME OF  
MASNAWI

Osman Nuri KÜÇÜK 179

*araştırma notları*

MUHAFAZAKÂR DEĞERLER VE KADIN SORUNSALI:  
YENİ ŞAFAK GAZETESİ'NDE KÖŞE YAZARLARI ÖRNEĞİ  
Şebnem CANSUN 211

*tez / kitap / toplantı*

İslâmî Hükümlerin Esas ve Hikmetleri, Kavâidü'l-ahkâm fi mesâlihi'l-enâm,  
Necmettin KIZILKAYA 239

Tarihte ve Günümüzde Kur'an İlimleri ve Tefsir Usûlü  
(Kur'an ve Tefsir Akademisi)  
İsmail ÇALIŞKAN 251

Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu  
Uluslar arası İbn Rüşd Sempozyumu  
Abdullah KAHRAMAN 256

Hadislerde Mekkîlik Ve Medenîlik  
Mukaddes ÇİTE 260

*nostalji*

İSLÂM DÜNYASININ İNHİTATI SEBEBİ  
SELÇUK İSTİLÂSİ MIDİR?  
Şemsettin GÜNALTAY 265



## editörden

Selam ile...

Sürelî yayıncılıkta çalışma ekibini zorlayan hususlardan birisi de devamlılıktır. Pek çok dergi yayın hayatını belli bir süre geçtikten sonra bitirmek durumunda kalmaktadır. Allah'a hamdediyoruz ki **marife**, sekizinci yılın bu ikinci sayısıyla, Şîa konulu özel sayısını da çıkararak dokuzuncu yıla merhaba demektedir. Hatta diyebilirim ki, şimdiden dokuzuncu yıl ilk sayı yazıları neredeyse tamamlandı.

**marife** ekibi, ülkemizin bilimsel birikimini hakemlerimizin değerli katkılarıyla birlikte sizlerle paylaşmanın mutluluğunu yaşamaktadır. Arkadaşlarım adına, dergimizi basılmış olarak elimize almış olmanın, tüm yorgunluklarımızı unutturduğunu söyleyebilirim.

Yayınların, tarihe de tanıklık etmekte olduğunun bilincinde olarak Filistinli kardeşlerimize yapılan zulümlerin sona ermesini ve her türlü sonucun Müslümanların lehine tecelli etmesini bu yazı aracılığıyla niyaz ediyorum.

Yine dolu bir muhteva ile karşınızdayız. Avlanma taktikleri ile savaş stratejileri arasındaki ilişkiyi ele alan makale, ilginç benzetmelerle dikkatimizi çekmektedir. İbn Teymiyye'nin Ehl-i Sünnet kimliği, dinî iletişimin olumlu gelişmesine yapılacak katkının nasıllığı ve bunun önündeki engeller, Mesnevî ve Mevlânâ'nın anlaşılma sorunu gibi makalelerle, sosyoloji ve Arap dili alanlarındaki yazılar, elinizdeki sayı aracılığıyla sizlerin takdir ve tenkitlerine sunulmaktadır.

Konferans ve kitap tanıtımı bölümleriyle bir **marife** klasiği olan nostalji bölümümüzün farklı bir soluk oluşturduğunu düşünüyorum.

Sizleri derginiz **marife**'nin *sekizinci yıl ikinci sayısı* ile baş başa bırakırken, gelecek sayımız Şîa özel dosyasının müjdesini şimdiden vermek istiyor, saygılar sunuyorum.

*Kamil Güneş*

## İLK İSLÂM FETİHLERİNDEKİ SAVAŞ STRATEJİLERİ İLE AVLANMA TAKTİKLERİ ARASINDAKİ BENZERLİK

Metin YILMAZ\*

### Özet

Ortaçağ İslam dünyasında avlanma ve savaş gündelik hayatın adeta bir parçası olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu araştırmada birbiriyle ilintisiz gibi görünen her iki sanatın tesadüfe dayanmayacak kadar bir birini tamamlayıcı yn kanıtları ile ortaya konmaya çalışılmıştır. Av, savaş alanına giden yolda askerin prova sahasıdır. Tarihe mal olmuş birçok önemli savaşta sayısal dengeleri alt üst eden önemli faktör, takip edilen savaş stratejileridir. Bu savaş stratejileri ise, av sahasında ve sosyal yaşamlarının diğer alanlarında kazandıkları becerilerin sergilenmesi ile uygulama alanı bulmuştur. Savaşta da kullanıldığı kanıtlanan av stratejileri ve silahları ava düşkünlüğü ile bilinen Müslüman Araçların ilk dönem fetih hareketlerinde, siyasi ve dini saiklerden daha öte zafere ulaşmalarında kendilerine katkı sağlamıştır. Dolayısıyla zaferlere ne hamasi söylem, ne de henüz elde edilmemiş ganimet arzusuyla değil, savaşı hayatının bir parçası kabul edenlerin av gibi doğal tatbikat alanlarında kazandıkları yiğitlik, atılganlık, çeviklik ve silahşorluk sayesinde ulaşmışlardır.

**Anahtar Kelimeler:** Savaş, Av, Strateji, Silah, Asker

### THE SIMILARITIES BETWEEN THE STRATEGIES OF WAR IN THE EARLY ISLAMIC VICTORIES AND THE PRACTICES OF HUNTING

#### Abstract

Hunting and battle were inseparable part of daily lives of people in the Muslim World of the Middle Age. This study deals with the relationship between these two practices that are hunting and war. In the first glance, one may consider that there is no connection between these two terms, but when we examine them in detail we see that there is a strong relationship between the practice of hunting and war. Hunting was a field of trial of a soldier in the way of war. As it is known, most of the victories were won by the strategies of war rather than the number of the soldiers or the strength of armies in the past. Most of these war strategies in the past were gained mostly through the practices of hunting. Thus, these war strategies based on the art of hunting contributed to victories more than religious and political motivations for the Arab Muslims. The article concludes that those battles were not won by the aim of booty or epical saying but through cou-

\* Dr., OM İlahiyat Fakültesi İslâm Tarihi ve Sanatları Bölümü. tahaeymen@hotmail.com

rage, dash, alacrity, and knighthood based on the art of hunting that was accepted as a part of life by the people of that time.

**Key Words:** War, Hunting, Strategy, Weapon, Soldier

## GİRİŞ

Tarihten bugüne her ne kadar savaşlarda kullanılan araç gereçlerde akla durgunluk verecek gelişmeler söz konusu olsa da, harp sanatının daha ziyade yiğitlik, çeviklik, zeka, disiplin, kurnazlık, önsezi, dayanıklılık vs. özellikler üzerine kurgulandığını kabul etmek durumundayız. Bu yetileri kazanmanın sadece savaş esnasındaki deneme yanılma yöntemleri ile mümkün olmadığına yakın tarihimizde şahit olduk ve olmaya da devam ediyoruz. Dünyanın en gelişmiş silahlarına sahip ordular gerilla savaşları sonucunda hezimete uğramış ve deneyimsizliğin ağır faturasını yüz binlerce askerini kaybederek ödemiştir. Bu kayıpları asgariye indirmek, nizami veya gayr-i nizami düşmana karşı muzaffer olabilmek için her ülkenin silahlı güçleri sık sık savaş tatbikatları yaparak, askeri birliklerini zinde tutma gayreti içerisinde olmuşlardır.

Daha önce bedevi bir gelenekten gelen, düzenli birlikleri olmayan, Müslüman Arapların kısa süre içerisinde Arap yarımadası dışına taşarak, dönemin süper güçleri konumundaki Bizans ve Sasâni ordularına karşı kazandıkları büyük zaferleri tek başına Allah yolunda cihat arzusuna (İ'lâ-yi Kelimetullâh) dayalı olarak manevi motivasyona bağlamanın tarihi gerçekliklerle bağdaşmadığı kanaatindeyiz. Ayrıca, bu durum hangi toplumdan olursa olsun tarihe mal olmuş muzaffer komutanların ve orduların akıl dolu savaş stratejilerini ve gayretlerini hafife almak anlamına gelir ki, zaman zaman bazı doğu bilimciler tarafından İslâmî fetih hareketlerine yeni bir anlam kazandırmaya yönelik subjektif bir gerekçe üretme çabası olduğunu düşündüğümüz salt *ganîmet paylaşımı* teorisine karşı itirazın haklı dayanaklarını ortadan kaldırır.<sup>1</sup>

Gerek Arap yarımadasında gerekse Kuzey Afrika'nın büyük bölümünde göçebe yaşam süren Müslüman toplumların hayat şartları incelendiğinde zaten zorlu doğa koşulları ile sürekli savaşım içerisinde oldukları görülecektir.<sup>2</sup> Hamidullah, İslâmî tebliğ merkezi olarak Mekke'nin seçilişinin tesadüf olmayıp, coğrafi, sosyal, psikolojik, birtakım nedenleri bulunduğunu izah ederken, bir kısmını Napolyon'dan aktardığı, görüşümüzü destekleyen şu ifadelere yer vermiştir:

<sup>1</sup> Sir William Muire, Henri Lammens, Leoni, Caetani, Carl Heinrich Becker, M. A. Sahaban, C. Cahan gibi bazı müsteşrikler Müslüman fetih hareketlerinin amaç ve elde edilen başarıları Müslümanların ganimet düşkünlüğü, yağmacılık, çapulculuk gibi nedenlere bağlamışlardır. Fetih hareketlerindeki başarının temelleri hakkındaki farklı görüşler için bkz. Fayda, *Halid b. Velid*, s.301-310; amlf, "Fetih" md. *DİA*, XII s.469; Kapar, *Hız. Peygamber'in Savaşları*, s.404-405; Yüksel, *Bazı Batılı Araştırmacılara Göre İslam Fetihleri*, s.169-195.

<sup>2</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, Kahire, ty., s.271



“Müreffeh ve rahat bir hayat, tehlikelerle dolu büyük işlere atılma ve hatta ülkenin müdafaası gibi pek zaruri birçok vasıf ve kabiliyetleri medeni milletlerin elinden çeker alır. Ölüm korkusu medeni olanlarda hassaten kuvvetlidir...”

“Napolyon pek haklı olarak (Arapların fetih hareketlerine ilişkin) şöyle düşünüyordu:...İslam'ın ortaya çıkıp kendini kabul ettirmesinde, bilemediğimiz daha bir takım şeylerin yapıcı rol oynaması lazım gelmektedir. Bugün için bizce bilinmeyen bazı ilk sebeplerin bir neticesi olarak Hıristiyanlık nasıl mucizevi bir biçimde başlamışsa, belki de çölün içlerinden ani olarak ortaya çıkan bu milletlerin büyük karakterini, büyük meziyetlerini, mukavemet edilemez atılganlıklarını yahut böylesine bir tabiatın herhangi bir diğer hususiyetin, vs. oluşturan şey, aralarında çıkmış uzun süreli iç harplerle uğraşıp durmuş olmalarıdır.”<sup>3</sup>

M. Canard gibi bazı batılı araştırmacılarından da fetihlerdeki başarının nedenini Arapların savaş sahasındaki cesaretine, kahramanlığına, çölü tanınmasına bağlayanlar vardır.<sup>4</sup>

Toplayıcılıkla geçinen toplumların yaşamlarını idame ettirebilmesi, muhalif kabilelerle savaşarak elde ettikleri ganimete, doğanın kendilerine bahsettiği av hayvanlarından azami ölçüde istifade etmeye, otlattıkları sürülerin varlığına bağlıdır. Bu iâşenin temini de çelik gibi bir vücut, keskin bir zeka, sabır, strateji gerektirmektedir. Dolayısıyla, tali etkenler yanında, Müslüman Arap ordu birliklerinin çetin hayat şartlarında yetişen ve buna bağlı olarak sürekli savaş tatbikatı yapan bireylerden kurulu olması fetih hareketlerindeki başarının en temel taşlarından birisi olsa gerektir. Orta Asya'dan çıkarak birçok kıtaya yayılan ve fetih hareketleri sonucu imparatorluk kuran savaşçı Türklerin de benzer göçebe bir gelenekten gelişi, fetihlerdeki başarının temel gerekçesi olarak ortaya attığımız görüşü teyit etmektedir.

Türkler, Araplarda olduğu gibi süreklilik avlarını aradaki benzerlikten dolayı askeri stratejinin bir parçası olarak kullanmışlardır. Orta Asya'daki Türk boylarında avlanma bir töre halini almış, yeni doğan çocuklarına Alakuş, Alpkuş, Ak-sungur, Afşin, Çağrı, Çavuk, Karaca, Karakuş, Laçın, Toğan, Tuğrul gibi avcı kuş isimlerini vermişlerdir. Savaşçı Moğal Han'ı Cengiz Han'a göre ise, '*av savaşın okuludur*'. Bu nedenle avcılığı yasa ile devlet düzenine sokan, avın yapılışını ve kurallarını kayda aldırın ilk kişi Cengiz Han'dır.<sup>5</sup>

Daima doğada yaban hayatıyla iç içe olan topluluklar; korunma, yiyecek, giyecek ve aydınlatma<sup>6</sup> gibi bireysel ihtiyaçlar dışında, kabile yaşamının topyekün

<sup>3</sup> Hamidullah, *İslam Peygamberi*, I, 19-20.

<sup>4</sup> Yüksel, s.186.

<sup>5</sup> Avcılığın Kısa Tarihi  
[http://www.taf.gov.tr/Portals/taf.gov.tr/Documents/Belge\\_168\\_avctarih.pdf](http://www.taf.gov.tr/Portals/taf.gov.tr/Documents/Belge_168_avctarih.pdf)

<sup>6</sup> Av hayvanlarının aydınlatma maksatlı kullanımından kasıt, vücutlarından elde edilen yağın eritilerek kullanımınıdır.

ayakta kalmasını sağlayan sürekli teyakkuz halinde, savaşçı bir toplum inşa etmenin gayreti içerisine girmişlerdir.<sup>7</sup> Yerleşik bir hayat biçimine ve düzenli orduya sahip olmayan toplulukların organize olmuş büyük ordulara karşı farklı harp taktikleri uygulayarak savaşlarda başarı elde etmesinde, onların sosyal yaşamlarındaki kazanımlarının payının büyük olduğunu kabul etmek durumundayız. Bizans ve Sasâniler'in her ne kadar dağınık kabileler halinde çölün derinliklerinde yaşayan göçebe Arapları kendileri için çok ciddi bir tehlike olarak görmedikleri ve küçümsedikleri algısı zaman zaman tarih kaynaklarında yer bulsa da,<sup>8</sup> bu ülkelerin tehlikeyi bertaraf için Gassânî ve Hire gibi iki tampon bölge oluşturmak zorunda kaldıklarını göz ardı etmemek gerekir.<sup>9</sup>

Arapların silah kullanmada ve binicilikteki ustalığında av yaşamının önemli bir yeri vardır. İyi bir avcının aynı zamanda iyi de bir savaşçı olduğunun toplum nezdinde genel kabul gördüğü anlaşılmaktadır. Örneğin, aslan avında mahir olan Hz. Hamza aynı zamanda çok iyi bir savaşçıdır.<sup>10</sup> Ayrıca bireysel savaş yeteneğinin geliştirilmesi dışında strateji belirlemede elde edilen kazanımlarda zaferlerde önemli bir faktör olmuştur. Örneğin, 98/716 yılında Yezid b. Mühelleb komutasındaki ordu Cürcan şehrini kuşatma altına almış ancak aradan yedi ay geçmesine rağmen şehre girememiştir. Zira şehre tek bir yaklaşma yolu vardır, orası da sık ormanlarla kaplıdır. Mühelleb'in askerlerinden biri avlanmak için karargâhtan ayrıldığında av peşine takılarak şehrin arka tarafından giriş yapılabilecek yeni bir yol keşfeder ve durumu komutana haber verir. Bunun üzerine Mühelleb ormanlık araziden kestirdiği kütükleri yığın yapıp çok büyük bir ateş yaktırmak suretiyle gece karanlığında şehir halkının gözlerinin kamaşmasını sağlar. Daha sonra ordu sürünerek bu geçitten şehre girer ve fethi gerçekleştirir.<sup>11</sup> Bu tarihi olay, avcının zafere giden yoldaki katkısını örnekleme açısından önemlidir.

Avlanma, kabilelerin sosyal yaşamında iz bırakmış ve hiyerarşik yapılanmanın oluşumunda belirleyici rol oynamış, fiziki güce ve üstün zekaya dayanan av sanatında başarılı olan fert, toplumda kendinden söz ettiren ve siyasi ağırlığı olan bir statü kazanmıştır. Böylelikle de av sanatı göçebe toplumun bir parçası olmuş, ileride dünyanın süper güçlerini dize getirebilecek yeteneğin kesbinde fark

<sup>7</sup> Metin Yılmaz, *Arap Toplumunda Av Sanatı*, s.250.

<sup>8</sup> Bizans ve Sasânî imparatorlarının Hz. Peygamber'in gönderdiği davet mektuplarına verdikleri tepki dönemin devletlerarası diplomatik üslubunun dışında küçümseyici bir tavır olarak karşımıza çıkmaktadır. Hamidullah, *el-Vesâiku's-Siyasiyye*, No: 26, 53

<sup>9</sup> Fayda, *Halid b. Velid*, s.308.

<sup>10</sup> Bâşâ, *es-Sayd I'nde'l-Arab*, s.33.

<sup>11</sup> Cürcan kuşatmasına ilişkin geniş bilgi için bkz. Cennâbî, *Tanzîmatü'l-Ceyşî'l-Arabiyyi'l-İslâmî*, s.191-192.

edilemeyen bir rol oynamıştır.<sup>12</sup> Kısacası barış ortamında avlanmak, ne zaman çıkacağı belli olmayan savaşa hazır olmanın bir gereği sayılmıştır.<sup>13</sup>

Cahiliye Araçlarındaki av sanatına ilişkin kaleme alınan şiirler<sup>14</sup> ve h. II. asırdan itibaren av sanatı, av hayvanlarını anlatan kitapların<sup>15</sup> hacmi ve muhtevası incelendiğinde av sanatının bir hobinin ve ihtiyaç temininin ötesinde savaş tatbikat aracı olarak kullanıldığı çok rahat anlaşılacaktır.

İslâm'ın yayılması ve karşılaşılan medeniyetlerden etkileşimle birlikte bedevilikten hadariliğe geçiş göçebe yaşamın etkilerini tam olarak ortadan kaldırmamış, bazı yaşam biçimleri çehre değiştirerek şehir yaşamındaki yerini almıştır.<sup>16</sup> Av sanatı komutanları ve askerleri savaşa hazırlamadaki gerekliliği, toplumdaki statü belirleyici özelliği nedeni ile daha modern bir görüntü ile şehirlielerin, daha ötesi saray erkânının vazgeçilmezi haline gelmiştir. Daha ilk dönem Emevî halifelerinin hilafet merkezi dışında oldukça uzak avlak vahalara sadece avlanma amaçlı inşa ettikleri şatafatlı saraylar, başta seçkinler arasında olmak üzere, avın Arap toplumunda ne denli önemli yerinin olduğunu göstermek için yeterlidir.<sup>17</sup>

<sup>12</sup> Mukadimenin tercümesini yapan Süleyman Uludağ giriş kısmında İbn Haldun'un, bedevilik ve hadarilik farkını ortaya koyan düşüncelerini ifade ederken, avcılığı bedevî yaşamın ayırıcı unsuru olarak nitelendirmiştir. İbn Haldun, *Mukaddime*, trc. Süleyman Uludağ, I, 134.

<sup>13</sup> Bâşa, s.33.

<sup>14</sup> Cahiliye döneminden itibaren Arap toplumunun gözü kulağı olan şiirlerde av hayatına ilişkin sayısız örnekle karşılaşmak mümkündür. Bu zengin hazine birtakım Arap edebiyatçıların dikkatini çekmiş olmalı ki, şiirlerdeki av hayatını, içeren müstakil çalışmalar yapılmıştır. Arap şiirinde av yaşamına ilişkin geniş bilgi için bkz. Abbas Salih, *es-Sayd ve't-Tard* ; Tarâvine, *et-Tard fi's-Şi'r'i'l-Abbâsi*.

<sup>15</sup> Örneğin Ebû Sa'id es-Sukkerî (öl.212/827) *Vuhûş*, el-Asmaî (öl.216/831), *Kitâbu'l-Hayl ve Kitâbu'l-Vuhûş*, isimli kitaplar bu dönemde kaleme alınmıştır. Bu çalışmalar, Cahiz'la (öl.255/869) daha da ilmi bir hüviyet kazanmıştır. Doğal hayata ilişkin geçmiş hurafelerin bir kenara bırakılarak, eski yunan geleneğindeki Aristo mantığının hakikati sembolize eden unsurlarının kullanılmış olması, doğal hayatın daha iyi algılanmasına vesile olmuştur. (Câhiz, *el-Hayavân*, IV, 311-313.) Abbasî halifelerindeki zaman zaman ifrata kaçan bu av düşkünlüğü, kaleme alınan kaynaklarda, canlı hayatını ihtiva eden bilgilendirmelerin daha da ötesine gidilmiş, bizim çalışmamızda sıkça müracaat ettiğimiz av, avlanma av hayvanlarının yetiştirme tekniklerini ortaya koyan eserlerin kaleme alınmasına kadar ulaşmıştır.

<sup>16</sup> İlk dönem İslâm devletlerinin başkentliğini yapmış Kûfe, Bağdat, Samarrâ vb. bir çok şehrin ilk kuruluş amaçlarından biri, yapılacak fetihler için bir askeri üst oluşturmaktır. (Mahfuz Söylemez, *Bedevilikten Hadariliğe Kûfe*, s.21-22.) İlk kuruluş süreçlerinde askeri kamp olarak düşünülen bu şehirlerdeki sosyal yaşamı bugünkü anlamdaki şehir yaşamıyla mukayese etmemek gerekir. Oysa içerisinde yaşadığımız modern çağda dahi, şehir yaşamının sosyolojik analizi yapıldığında, karşımıza çıkan varoşlar, "hangi hadarilik veya medenilik?" sorusunun cevabını bulmamıza imkân tanımamaktadır.

<sup>17</sup> Velid b. Abdülmelik'in (86-96/705-714), Emevî dönemi av geleneği içerisinde özel bir yeri vardır. Bugün Ürdün sınırları içerisinde yer alan ve bizzat ziyaret imkânı bulduğumuz Velid'in yaptırdığı *Kusayr'i'l-Amrâ*, senenin belirli aylarında, yani av sezonunda avlanma gayesine yönelik inşa edilmiştir. Herhangi bir meskun mahal içerisinde yer almayan ve hilafet merkezi Şam'a o günün şartları içerisinde oldukça uzak olan saray, genelde müstehcen bir tezyinatı bünyesinde barındıran küçük ancak muhteşem bir sanat abidesidir. Bugün su rezervlerinin çekilmesi nedeniyle çöl özelliği taşımasına rağmen, geçmişte ormanlık ve sulak arazi yapısına sahip olduğu tahmin edilen bölgede özellikle ceylan avı yapıldığı sarayın kitabesinde yer almaktadır.

Abbasilerle birlikte daha profesyonel bir hale gelen av yaşamı savaşta kullanılan tekniklerin ve silahların tam anlamıyla denendiği bir alan olmuştur. Öyle ki, savaş kumandanlarının ve saray korumalarının beceri ve güvenilirlik testi av sahasında yapılmış, başarılılar makam veya para ile ödüllendirilerek savaşa hazır hale getirilmiştir.<sup>18</sup>

Bugün nasıl ortak ya da münferit olarak her ülke modern silahlarını ve savaş tekniklerini doğrudan muharebe meydanında denemeden önce tatbikat sahasında test etmekte ve silahlı güçlerinin potansiyelini görerek verimliliği artırma gayreti içine girmekte ise, ortaçağ Müslüman orduları da büyük ölçüde av sahasında fetih hareketlerinin başarısı için hazırlıklarını tamamlamaktaydı.

Çağımızda tüm gelişmiş silahlara rağmen bir bölgenin ele geçirilme yönteminin ancak gerilla savaşı ile mümkün olacağı, bunun içinde özel eğitimli güçlere ihtiyaç duyulduğu bütün stratejistlerin nerede ise ortak kabulüdür. Ülkelerin özel eğitimli birlikleri -örneğin ülkemizdeki özel harekât timleri ve bordo bereliler- en sert doğa koşullarında dahi mücadele yeteneğine sahip, bizzat savaşacağı koşullar içerisinde eğitilmiş silahlı birliklerdir. Başından itibaren vurgulamaya çalıştığımız gibi İslam ordularının fetih hareketlerindeki başarısında, her ne kadar bugünkü anlamda disiplinli bir eğitim söz konusu olmasa da, bizzat savaş provası şeklindeki av sahasında edindiği tecrübenin payının büyük olduğunu düşünmek durumundayız. Bu görüşü somutlaştırabilmek için av ve savaş tekniklerini karşılaştırmak yerinde olacaktır.

### AVLANMA VE SAVAŞ ARASINDAKİ TAKTİKSEL BENZERLİKLER

Avlanma tekniklerini incelediğimizde son derece ilginç ve hassas hesaplanmış planlamalarla karşılaşırız. Bir taraftan aslan, kaplan vb. yırtıcı hayvanlardan zarar görmeden onları avlayabilmek, diğer taraftan eti için avlanan ve süratli kaçabilen av hayvanlarını tuzağa düşürmek suretiyle avlamak tam bir stratejiye dayanmaktadır. Aynı şekilde muharebe meydanında düşman birliklerinin saldırısına karşı koyup direnci kırmak, kaçanı ise kovalamak için benzer taktikler gerekmektedir.<sup>19</sup> Bu açıdan aşağıda ele alacağımız av sahasındaki birçok

→

Velid'in ava olan bu aşırı düşkünlüğü devlet işlerini aksatacak boyuta ulaşmıştır. (Taberi, *Tarih*, IV, 28,33) Bu saray, sayıları otuzu bulan, dinlenme veya avlanma sarayları da diyebileceğimiz sarayların en önemlilerinden biridir. Halifenin istirahati ve göz zevki için tüm inceliklerin düşünüldüğü sarayın iç tezyinatında geyikleri kovalayan köpek sürülerini sembolize eden minyatürler mevcuttur. Bu resimler halifelerin avlanma zevklerine ve şekillerine ilişkin bize ipuçları vermektedir. (Yetkin, s.33.)

<sup>18</sup> Yılmaz, s.260.

<sup>19</sup> Geçmişten bugüne muharebe taktikleri uygulama anlamında çok büyük değişimlere uğrasa da, ayrıntılı incelendiğinde hâlihazırdaki birçok taktik eski taktiklerin prototipi olarak karşımıza çıkacaktır. Dolayısıyla, modern muharebe taktikleri ile günümüz avlanma yöntemleri tarihi süreçteki paralellliğini bu günde muhafaza etmektedir.

taktik ve teknik, savaş alanında uygulanan taktiklerle karşılaştırıldığında aradaki benzerlik belirgin şekilde ortaya çıkacaktır.

### 1-Gerekli Ön Hazırlıkların ve Planlamaların Yapılması

İncelediğimiz dönem içerisinde av hazırlığı denildiğinde ilk akla gelen husus av köpeklerinin, yırtıcı kuşların (doğan, şahin, kartal) ve diğer yırtıcı (kaçar) avcılarının (pars, kaplan, aslan vs.) eğitimidir. Bugün ülkemizin belirli bölgelerinde olduğu gibi Arap ülkelerinin çoğunluğunda kara avı denildiğinde akla yırtıcı kuşlar gelmektedir. Ehlileştirilmiş ve avlanmaya hazır hale getirilmiş yırtıcı kuşlar avcılar için paha biçilmez bir değere sahiptir. Geçmiş dönemdeki av partileri içinde en temel avlanma araçlarından birisi bu yırtıcı kuşlardır.<sup>20</sup> Ava çıkmadan önce kuşlar ve diğer avcı yırtıcılar hazırlanır, bunları taşımak ve kontrol altında tutmak için at veya deve sırtına özel bölümler yapılır, hangi avcı hayvanın ne zaman kim tarafından kullanılacağı daha önceden belirlenir, halifenin sağında ve solunda hayvanları taşıyıp ona takdim için görev yapacak kişiler tayin edilirdi.<sup>21</sup>

Aslan, kaplan, ayı, domuz gibi avlanması güç ve tehlikeli hayvanlar için avlanma esnasında kullanılacak düzenekler hazırlanır ve kurulacağı yerler tespit edilir, avcı başı (genellikle ava katılan halife, vezir, üst rütbeli komutanlar) tarafından avlanacak hayvanın türüne ve avlanma şekline göre ekipler gruplara ayrılır ve onlara av esnasında izlemesi gereken plan hakkında bilgi verilerek görev taksimatında bulunulurdu. Tüm bu planlamalarda hava ve doğa şartları önemli rol oynamaktaydı.<sup>22</sup>

Avlanmadan arta kalan zamanlarda nelerin yapılacağı, zamanın nasıl değerlendirileceği önceden planlanır ve kamp yerlerine tedarikli gidilirdi. İlk Abbasî Halifesi Seffâh (132-136/749-754) av partilerine amcaları, kardeşleri başta olmak üzere yakın akrabalarını, vezirlerini ve diğer devlet büyüklerini de götürürdü. Avda günler adeta bir tören havası içerisinde geçer, eğlenceler tertip edilirdi.<sup>23</sup> Zevkli, başarılı bir av partisi için ön hazırlık ve planlama şarttı.

İslâm'ın ilk dönemlerinde Hz. Peygamber'in komutasındaki İslâm orduları düşmanı hazırlıklı olarak karşılayabilmek veya saldırabilmek için savaş öncesi ordusunu maddi ve manevi olarak hazır hale getirmenin yollarını aramıştır. Örneğin Bedir savaşında daha önce Arapların aşına olmadığı "hamis" denen beşli düzen sistemi uygulanmış, ordu savaş öncesi bizzat Hz. Peygamberin gayretleri ile saf nizamına sokularak savaşa hazır hale getirilmiştir.<sup>24</sup> Nasıl halife veya av kabile başkanı, av verimli ve zevkli geçtiği takdirde ekipte bulunanlara hediye

<sup>20</sup> Nehyân, s. 15-29; Tâzî, s.15-20.

<sup>21</sup> İbn Menglî, s.67-75.

<sup>22</sup> Bazı büyük avların avlanma stratejileri hakkında geniş bilgi için bkz. İbn Menglî, s.101-123.

<sup>23</sup> Bâşâ, s.40.

<sup>24</sup> İbn Hişâm, *es-Sire*, II, 620 vd.; saf düzeni hakkında geniş bilgi için bkz. Terzi, *Hz. Peygamber ve Hulefa-i Raşidîn Döneminde Askerî Teşkilat*, s.103-105.

vaadinde bulunursa, savaş öncesi komutanlar da her askerin elde ettiği ganimetlerin kendilerinde kalacağı sözünü vererek askeri savaşa hazırlamıştır.<sup>25</sup> Bu hazırlıkların ve uygulanılacak planların gizliliğine son derece önem verilir, hatta yanlış bilgiler sızdırılarak düşman kafa karışıklığına sürüklenirdi.<sup>26</sup> Ava yaklaşırken de dikkat edilmesi gereken en önemli hususlardan birinin gizlilik, dolayısıyla av hayvanlarını ürkütmeme olduğunu unutmamak gerekir.

Ayrıca, binek hayvanı olarak kullanacakları atların ve develerin en iyilerini orduya kazandırmak, taksim edilen birliklerin başına “arîf” ve “nakib” ismiyle komutanlar atamak, her bir bölük veya tabur için parola belirlemek, bölünmeye sebebiyet vermemek için askerleri kendi fikir yapısına yakın gruplardan seçmek, ordu komutanının yapması gereken önemli hazırlıklardan bazılarıdır.<sup>27</sup>

Planlama ve ön hazırlık yönüyle av ve savaş hazırlıkları arasındaki benzerlik verilen örneklerden rahatlıkla anlaşılacaktır. Kullanılan ağır silahlar ve eleman sayısı bir kenara konulacak olursa av planlaması ve hazırlığı savaşın minyatürize edilmiş şeklidir diyebiliriz.

## 2-Av ve Muharebe Alanının Tespit ve Tayini

Cahiliye’den Emevîlere kadar olan süreçte sosyal, siyasi, ekonomik vb. nedenlerle daha önceden av sahasının tayin edildiği organizeli bir avlanma yöntemine rastlama imkânımız yoktur. Daha ziyade, bireysel veya küçük gruplar halinde zaruri ihtiyaçlarını karşılamak veya merakını gidermeye yönelik günübirlik avlanmalardan söz edilebilir. Zaten, vahalarda yaşayan göçebe toplum için av alanı tayinine ve tespitine gerek yoktur. Zira onlar daima arazide av hayvanlarının arasında bir hayat sürmektedirler.<sup>28</sup>

Bizim üzerinde durduğumuz muharebe tatbikatı boyutundaki geniş çaplı av partileri Emevî dönemi ile başlamaktadır. Saplantı derecesinde av ve eğlence düşkünü olduğu bilinen Yezid b. Muaviye’nin (60-64/680-684) devlet imkanlarını kullanarak planlı ve organizeli av partilerini başlatan ilk kişi olduğu söylenebilir.<sup>29</sup>

<sup>25</sup> Reşid , s.142

<sup>26</sup> Hz. Peygamber, Mekke’ye yapacağı sefer hazırlıkları esnasında hedefi gizli tutmuş, eşi Hz. Aişe’ye dahi planından bahsetmemiştir. (İbn Hişâm, *es-Sîre*, IV, 297) Daha sonraki dönemlerde benzer örnekler için bkz. Avn, *el-Fennü’l-Harbî*, s.211-213.

<sup>27</sup> Terzi, *Abbasiler Döneminde Askeri Teşkilat*, s. 134,135.

<sup>28</sup> Bâşa, s.33.

<sup>29</sup> Belâzûrî, Yezid’in siretine ilişkin el-’Umerî’den naklettiği rivayette onun ava olan düşkünlüğü ile birlikte aşırıya kaçan birçok kötü alışkanlıklarda ilke imza attığını belirtmektedir. Daha geniş bilgi için bkz. Belâzûrî, *Ensâbü’l-Esrâf*, V, 299. Mes’ûdî’nin belirttiğine göre ise, Yezid, av partilerinde tüm yırtıcı kuş çeşitlerini, köpekleri ve çitaları kullanmaktaydı. Köpeklerine altından halkalar, bilezikler taktırıyor, altın sırmalı çullar giydiriyor, her köpeğin hizmetine bir köle tahsis ediyordu. (İbn Tiktaka, *el-Fahrî*, s.116.) Ayrıca, ilk defa at sırtında çita taşıyan kişi de Yezid idi. (Mes’ûdî, *Murûcu’z-Zehab*, III, 77.) Onun döneminde avlanma, spordan öte en önemli eğlence aracı ve zenginlik göstergesi haline gelmişti. (Bâşa, s.33). Başta halife olmak üzere, elit tabakanın düzenlemiş olduğu av partileri, devlet bütçesine son derece ağır bir yük getirmekteydi. Yüzlerce yırtıcı hayvanların yetiştirilmesi ve bakımı, av organizasyonu için birçok insa-

Daha sonraki Emevî halifeleri senenin belirli zamanlarında ordu kalabalığında bir grupla birlikte çıkacakları av partileri için yaptırdıkları ön araştırmalar sonucu; avın bol, suya yakınlık gibi, coğrafi koşulların av için uygun olduğu yerleri av sahası olarak seçmekte ve av sahası içerisinde görüş mesafesinin olabildiğince uzun olduğu hâkim bölgelere kamp kurdukmaktaydılar. İşte bu amaçla şehir yerleşim alanlarından oldukça uzak bölgelerde sayıları otuzu bulan, avlanma amaçlı saraylar inşa edilmiştir. Velîd b. Abdülmelik'in (86-96/705-714) inşa ettirdiği *Kusayru'l-Amrâ* Hişâm b. Abdülmelik'in (105-125/723-743) 728 yılında yaptırmış olduğu *Kasru'l-Hayri'l-Garbî*<sup>30</sup> bu saraylardan sadece birkaçıdır. Saraylardaki av tasvirleri tespit edilen bölgelerin ceylan, geyik başta olmak üzere zengin av rezervleri olduğunu ve bu bölgelerin özenle seçildiğini ortaya koymaktadır. Yine Hişâm'ın bir av partisinin detayları aktarılırken çok sayıda avcının araziye dağıldığından, değişik silah ve yırtıcı hayvanlarla avlandıklarından, Hişâm'ın ise yüksek bir yerden tüm olup bitenleri izlediğinden bahsedilmektedir.<sup>31</sup> Bu da gösteriyor ki halifeler avda avlak ve kamp yerlerini tesadüfi değil büyük bir titizlikle tayin ve tespit etmektedir.

"Sâmerrâ" şehrinin yerinin tespit edilmesi de avlanma esnasında olmuştur. Mu'tasım (218-227/833-842) iklimini ve coğrafi konumunu çok beğendiği bugünkü Samerrâ'nın bulunduğu yere şehrin inşası emrini vermiştir. Kendisi şehrin kurulduğu bölgede üç gün süreyle çadır kurmuş ve avlanmıştır.<sup>32</sup>

Mu'tasım'ın avlak tespitinde coğrafi koşullara ve su kaynaklarına ne denli önem verdiğini ise, Abbasî vezirlerinin önemlileri arasında yer alan İbn Dâye'nin (öl.213/828) Mu'tasım'a ilişkin aktardığı şu av hatıratından anlamaktayız.

"Vahada su göletlerinin başında av beklemekteydim. Ceylan sürüsü su içmek maksadıyla buraya geldiklerinde, kuraklıktan yanık kokusu dışında bir şey yoktu. İkinci gün geldiklerinde yine su yoktu. Üçüncü gün geldiklerinde başlarını dua edercesine göğe kaldırdılar ve o esnada yağmur başladı. Ceylanlar gölete girdiler ve sularını içtiler."<sup>33</sup>

Yahyâ b. Ali'den (öl.300/912) gelen şu rivayette, daha önce Emevî halifelerinde gördüğümüz av maksatlı saray geleneğini Mu'tezid'in (hl.279-289/892-902)

→

nın seferber edilmesi ve onların tüm ihtiyaçlarının giderilmesi oldukça ağır bir maddi külfete yol açmaktaydı. (Bâşâ, s.34.)

<sup>30</sup> Sarayında yer alan figürler arasında büyük ve detaylı bir av sahnesinin yer alışı Hişâm'ın ava vermiş olduğu önemin kanıtıdır. Tabloda belinde kayışı, arkasında dalgalanan eşarbi ve elinde oku ile geyik sürüsüne hamle yapan bir süvari ve vurulan hayvanları toplayan, ayağında ayak-kabısı olmayan bir hizmetli tasvir edilmiştir. Tabloda geyikler dışında başka hayvan resimleri de mevcut olup silik haldedir. Yetkin, s.39.

<sup>31</sup> Bâşâ, naklen, İsa b. Hassân el-Esedî (Azizibillah), *Cemhere fî 'Ulûmi'l-Beyzere*, s. 541

<sup>32</sup> Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zehab*, IV, 91. Mu'tasım kurulan bu şehirde inşa etmiş olduğu sarayda yırtıcı hayvanlar için (harû'l-vahş) yaptırtmıştı. Mez, *el-Hadâratü'l-İslâmiyye*, II, 264.

<sup>33</sup> Azizibillah, s.39.

da sürdürdüğüne tanık olmaktadır. Halife av sahasına yakın ve hâkim bir bölgede kendisine ait saray inşa ettikten sonra şu ifadeleri kullanmıştır.

"Bu binaların yer ve konum açısından halife binalarından biri olduğunu ve onlara benzediğini biliyorum. Görmüyor musunuz tahtımda oturuyor, vezirime emrediyorum ve av sahasındaymış gibi önümde kara ve deniz avı yapıyor."<sup>34</sup>

Mu'tezid'in ifadeleri aslında avlanma esnasında tespit edilen bölgelerin bir nevi karargâhtan farksız sadece av esnasında değil başka amaçlar için de kullanılabilir evsafa stratejik özelliklere sahip yapılar olduğunu ortaya koymaktadır. Ülkemizde Alanya bölgesinde yapılan kazılarda ortaya çıkan kalıntılardan Roma Kralı Trajanus için inşa edilen mezarın Selçuklular döneminde av köşküne çevrildiği, ayrıca İstanbul Hekimbaşında Osmanlı Halifesi II. Abdülhamit'in bir av köşkü inşa ettirdiği düşünüldüğünde söz konusu dönemdeki geleneğin daha sonraki dönemlere intikal ettiği anlaşılmaktadır.

Aktardığımız bu bilgiler doğrultusunda avlak ve kamp yeri tayin ve tespiti ile, muharebe meydanının tayin, tespiti ve teftişine ilişkin savaş stratejileri karşılaştırıldığında uygulama açısından büyük benzerliklerin olduğu anlaşılabacaktır.

Avlaklardaki kamp yerlerinin avlanma açısından stratejik öneme sahip bölgelere kurulması ne kadar avın sonuçları açısından etkili ise, savaşta uygun bir yer seçimi zafer açısından o kadar önemlidir. Arkadan gelen düşman saldırısına karşı korunaklı, ani hücum yapabilecek şekilde savaş meydanına açık bir bölgenin karargâh olarak seçilmesi savaşa komuta edenlerin en önemli görevleri arasında kabul edilmiştir.<sup>35</sup>

Maverdî bu konuya ilişkin şunları ifade eder:

"Komutanın askerlerini korumak için, üzerine düşen önemli vazifelerinden biri, savaşacak uygun bir yer tayin etmeleridir. Buranın, askerlerin hızlı bir şekilde saldırıya geçecekleri, sulak ve yeşillik olan, ordunun gizlenmesine müsait bir yer olmasına dikkat edilmelidir. Çünkü bu şartlarda bir muharebe alanı ordunun düşmana hücumuna ve askerlerin irtibatlaşmasına katkı sağlayacaktır"<sup>36</sup>

Müslüman ordularının ilk meydan savaşı olan Bedir'de Hz. Peygamber, arkadaşları ile istişaresi sonunda su kuyularının bulunduğu bölgeyi savaş alanı olarak tayin etmiş, yüksekçe bir yere komuta karargâhını kurdurmuş, bütün kuyulardaki suları tek kuyuda toplayarak, diğerlerini kapattırarak, böylelikle düşman askerlerinin, gün boyu susuz kalıp bitkin düşmesini planlamıştır.<sup>37</sup> Yine Uhud Savaşında, Uhud dağının stratejik öneminden yararlanılmış, karargâh arkadan

<sup>34</sup> Bâşâ, s.54.

<sup>35</sup> Reşid, s.388,

<sup>36</sup> Mâverdî, s.43

<sup>37</sup> İbn Hişam, *es-Sire*, II, 620; Avn, s. 219; Terzi, *Hz. Peygamber ve Hulefâ-i Raşidîn Döneminde Askeri Teşkilât*, s.87.



sızmaları önlemek amacıyla dağ arkaya alınarak kurulmuş, yandan sızmalara karşı ise, düzlükteki geçitler okçular tarafından tutulmuştur.<sup>38</sup> Hendek savaşında ise, Hz. Peygamber atına binerek karargâh kuracakları uygun alanı araştırmış, en uygun yer olarak Sel' dağının eteklerini seçmiştir. Şehrin saldırıya açık tek yönü olan kuzey bölgesine de hendek kazdırmıştır. Bu taktik meyvesini vermiş, on bini aşkın ittifak güçleri bir süre sonra savaş alanını terk edip gitmek zorunda kalmışlardır.<sup>39</sup> Hayber'in fethi esnasında düşman oklarına hedef olması muhtemel uzaklıkta kale dibine karargâh kuran Hz. Peygamber, Hubâb b. Münzir'in uyarısı ile karargâhı daha geri, kayalık, yüksek bir bölgeye çekmiştir.<sup>40</sup>

Peygamber sonrası dönemde bu stratejiler komşu medeniyetlerden elde edilen donanımlarla daha da geliştirilerek uygulanmıştır. Örneğin Hz. Ömer'in Medine'de hutbe okuduğu esnada Irak cephesinde İranlılarla savaşan Sariye isimli komutanına "Ey Sariye dağa çekil, dağa" diye seslenerek harp alanında ordunun bulunması gereken konuma ilişkin direktif vermesi,<sup>41</sup> Halid b. Velid'in Yermuk Savaşında,<sup>42</sup> Ebû Ubeyde b. Cerrâh'ın Şam'ın fethi başta olmak üzere bir çok savaşta güvenli alanları üst olarak kullanması,<sup>43</sup> Emevî ve Abbasî komutanlarının askeri amaçlı stratejik öneme sahip şehirler ve kaleler inşa etmesi, düşmana karşı savaş karargâhı tayin ve tespitinin stratejik önemini ortaya koymaktadır.<sup>44</sup>

Yukarıda her iki sahaya dair verilen örnekler karşılaştırıldığında yapılan ön araştırmalar sonucu avlak alanlardaki kamp yerlerinin tespiti ile muharebe alanlarındaki karargâhlarının tayini arasındaki benzerliğin tesadüfi olmadığı anlaşılacaktır.

### 3-Av Kampı ve Savaş Karargâhı Bölgesinde Gerekli Lojistik Desteğin Bulundurulması

Tercih edilen avlak alanlar, tüm ihtiyaçların giderilebileceği küçük sarayların/av karargâhlarının lojistik desteğin sağlandığı temel merkezlerdir. Bu kamp-lardan günü birlik ava çıkan ekipler o gün kullanacakları avcı hayvanlarını ve silahları yanlarına alarak avlanır ve av dönüşü hem kendilerinin hem de kullandıkları avcı hayvanların, bineklerin dinlenmesini temin ederlerdi.<sup>45</sup> Verimli ve

<sup>38</sup> İbn Hişâm, *es-Sîre*, III, 63.

<sup>39</sup> Vakıdî, *Megâzî*, II, 44; Avn, s. 219.

<sup>40</sup> Vâkıdî, II, 643. Daha geniş bilgi için bkz. Terzi, *Hz. Peygamber ve Hulefâ-i Raşîdîn Döneminde Askerî Teşkilat*, s. 87-88.

<sup>41</sup> Sariye olayına ilişkin kapsamlı değerlendirme için bkz. Önkal, "Sariye Olayı Üzerine Bir Rivayet Araştırması", s.9-49.

<sup>42</sup> Halefât-Esad, *el-Askeriyyetü'l-İslâmiyye*, s.59.

<sup>43</sup> 'Asalî, *Ebû Ubeyde*, s.79, Bak, *Ebû Ubeyde b. El-Cerrâh*, s.147-148.

<sup>44</sup> Abdurra'uf Avn, coğrafi konuma göre karargâh tayinine dair örneklemeli olarak geniş açıklamalara yer vermiştir. Geniş bilgi için bkz. Avn, *el-Fennü'l-Harbi*, s.219-221.

<sup>45</sup> Mervân b. Muhammed (127-132/745-749) döneminde risâleleri ile Arap edebiyatın da ün yapmış Abdülhamit el-Katib (öl.132/750) Mervan'a çıktığı av partilerine ilişkin bilgi verirken önce

düzenli bir av yapabilmek için gerekli olan lojistik destek malzemelerinin neler olduğunu ve ne şekilde sağlandığını Abbâsî hilafetinin kurucusu Seffâh'a eşlik eden Halid b. Saffân'ın şu anlattıklarından çıkarmak mümkündür:

"Bir gün Seffâh'la birlikte ava çıktık. O, avcı hayvanlara çok düşküdü. Gece bana (kamp yerinde) avcıların (şahin, doğan vs. yırtıcı kuşlar, köpekler, pars-lar...) başarısız olduğundan bahsetti. Hayvanlar avlanmadığı için ava eşlik edenlerin bugün katılmamalarını istedi. Ben korumalara halifenin seçtikleri dışındaki-lerin katılmamasını söyledim. Kamp bölgesinden ayrıldıktan kısa süre sonra, Seffâh bugün avın bereketli olması için tasaddukta bulunduğunu söyledi. Halife avcı hayvanların en başarılı olanlarını seçmiş, diğerlerini ise kamp yerinde bırakmıştı. Devesi ile onlara katılan bir bedevî arkalarından seslendiğinde, halife buna kızdı ve kamp yerinde bıraktığı avcı hayvanların da getirilmesini emretti. Ben neden böyle yaptığını ve kendisine göre bugün avın bereketli geçip geçmeyeceğini sorduğumda, 'yakında hakikati görürsün' şeklinde cevap verdi. O gün halife kamp yerinden getirdiği bütün yırtıcı kuşlar ve diğer yırtıcılarla avlanma imkânı buldu."<sup>46</sup>

Bu ifadelerden anlaşıldığı kadarıyla öncelikle avcılarının avlanmak için kullandıkları avcı hayvanlar (doğan, atmaca, köpek, pars, çita vb.), binek hayvanları (at/deve), delici ve kesici aletlerden oluşan, birçoğu savaşta da kullanılan silahlar, topluca av sahasına taşımak yerine, sadece av ekibinin o günkü ihtiyacı kadar alınır. Avcı hayvanlar, kamp yerinde dinlendirilip gruplar halinde periyodik olarak ava bırakılmaktaydı. Avcılar için gerekli olan erzak yanında, avlanma mevsime göre yırtıcı ve binek hayvanları için de yiyecek gerekmektedir. Ayrıca av ekibi dışında bu hayvanların bakımı ve taşınması için özel görevlilere ihtiyaç vardı. Çöldeki avlanma amaçlı yapılan saray müstemilatları incelendiğinde avlanan av hayvanlarının pişirilmesi ve servisi için özel bir aşçı grubu da hazır olarak bekletilmekteydi.<sup>47</sup>

Fazl b. Rebî'den Mehdî'nin av yaşamına ilişkin aktarılan rivayetten avda yiyecek olarak daha ziyade avlanan avların yendiği, kamp yerinden araziye çıktığında avcının yanında fazla erzak taşımadığı anlaşılmaktadır:

"Mehdî birgün Amr b. Rebî' ile ava çıkmıştı. Aşırı derecede acıkan halife Amr'dan yiyecek bir şeyler istedi. Mehdî, yanına herhangi bir yiyecek almamıştı. Yakında bir kulübede yaşayan ve sebzeçilikle meşgul olan bir çiftçiden yiyecek

→

bereketli bir av için halifeye dua ile başlamış daha sonra, yanlarında bulunan av teçhizatını şu şekilde anlatmıştır: " biz ava saldırgan yırtıcı kuşlar ve en eğitilmiş hayvanlarla çıktık. Onlar cins olarak saf ve iri, rengi hoş, keskin pençeli, uzun bacaklı idi. Abdülhamit risalesinin devamında av esnasındaki hava şartlarından, yırtıcılarla ne şekilde avlandıklarından, büyük av hayvanlarının izlerini ne şekilde sürdüklerinden, av esnasındaki eğlence hayatından bahsetmektedir. Daha geniş bilgi için bkz. el-Kâtib, *er-Risâle*, s.268-271.

<sup>46</sup> İbn Menglî, s.142.

<sup>47</sup> Daha geniş bilgi için bkz. Bâşa, s.31-57.

istedi. Halife yanında zeytinyağı olup olmadığını sorunca, o da mevcut olduğunu söyledi ve daha sonra Mehdî bu şahsı ödüllendirdi".<sup>48</sup>

Yine Mehdî ile beraber ava çıkan Ebû Delâmen'nin av sonunda Mehdî'nin ceylan avlaması, ekip üyelerinden Ali b. Süleyman'ın ise eli boş dönmesi sonucu söylediği hiciv içeren mısralar, gerek kamp yerinde gerekse av esnasında çoğunlukla avlanan av hayvanlarının yendiğini bize ifade etmektedir.

Mehdi ceylanı kalbinden vurdu.

Ali b. Süleyman köpek avladı.

Her ikisine de afiyet ola.

Her biri kendi azığını yiye.<sup>49</sup>

Emevi ve Abbasi halifelerinin düzenlediği geniş çaplı bu av partilerinde yanlarında küçük bir orduya yetecek erzak ve av için kullanılacak malzemeler taşınmakta ve kamp yerlerine depolanmaktaydı.<sup>50</sup>

Uzun savaş seferleri ile mukayese edildiğinde kısa süreli sayılabilecek av partilerinde bile lojistik bu kadar ön planda iken, merkezden kilometrelerce uzak bölgelerde düşmanla mücadele ederek ordu birliklerinin iaşesi, askerın muharebe gücünün yarısıdır diyebiliriz.

Hz. Peygamber döneminde genellikle durumu iyi olanların savaş iaşesi kendileri tarafından temin edilmekte, durumu iyi olmayanlara ise zenginler yardım etmek sureti ile bu açık kapatılmaktaydı.<sup>51</sup> Hz. Ömer döneminde diğer alanlarda olduğu gibi askeri sahada da kurumsallaşma yoluna gidilmiş, askeri divanlar kurulmuş, stratejik öneme sahip bölgelerde lojistik temini için av karargâhlarını andıran üsler inşa edilmiştir. Gerekli levazımın savaş alanına taşınması için kullanılan en önemli vasıta araçları deve ve atlardı. Çöl iklimine son derece dayanıklı olan develer, ordunun ağırlıklarını yani çadırları, mancınık, debbâbe, koçbaşı gibi ağır silahları, sağlık ekibi olarak savaşa katılan kadınları taşımakta idi. Ayrıca çölde susuzluğun ve açlığın giderilmesinde, gerektiğinde ihtiyar olanlarının kesilerek düşman hendeklerinin doldurulmasında develer hayati öneme sahipti. Bugünün motorize birlikleri konumundaki süvariler savaşın en etkin gücü idi. Bu da Arapların soy kütüğünü dahi tuttıkları iyi yetiştirilmiş atlarla mümkündü.<sup>52</sup>

<sup>48</sup> Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zeheb*, III, 320. Buna benzer ve daha teferruatlı başka bir av macerasını da Keşâcım nakletmektedir. Bkz. Keşâcım, *Kitabu't-Tura*, s.49-51.

<sup>49</sup> Keşâcım, *el-Mesâyit*, s.166.

<sup>50</sup> Bizzat ziyaret imkânı bulduğumuz bazı Emevî, Abbâsî av saraylarının planlaması yiyecek stoklamaya, avcı hayvanların ve binek hayvanlarının saklanması, hizmetlilerin ve avcılarının rınmasına uygun olarak yapılmıştır.

<sup>51</sup> Avn, s. 125; Terzi, *Hz. Peygamber ve Hulefâ-i Raşidin Döneminde Askeri Teşkilat*, s.120.

<sup>52</sup> Ordunu lojistiği hakkında geniş bilgi için bkz. Terzi, *Hz. Peygamber ve Hulefâ-i Raşidin Döneminde Askeri Teşkilat*, s.116-120

Aynı şekilde, avda hızlı koşan avı yakalamak için bu asil atlar, kamp bölgesine silah ve yiyecekleri taşımak için ise develer kullanılırdı.

Emevi ve Abbasi döneminde “Mutatavvi’ün” olarak isimlendirilen gönüllü askerler yanında nizami birliklerin bütün ihtiyaçları devlet hazinesinden karşılanırdı. Askerlerin üniformaları için gerekli olan kumaşlar, bakliyat türü kuru yiyecekler, silahlar, askeri üslerdeki depolarda toplanır, sefere çıktığında buralardan sevkiyat yapılırdı. Örneğin, ilk Abbasi halifesi Seffâh döneminde silah depolarında silahlar sayılmış, buna göre elli bin zırh, elli bin kılıç, yüz bin mızrağın yedek olarak depolarda bulunduğu belirtilmiştir.<sup>53</sup>

Gerek lojistik amaçlı kullanılan malzemenin benzerliği, gerekse taşıma ve saklama şekline bakıldığında av kamp yeri olarak kullanılan binalar ile muaskerat olarak isimlendirilen askeri merkezler nerede ise aynı işlevi görmektedir.

#### 4-Ava ve Düşmana Karşı Hedefin Belirlenmesi

Hedefi belli olmayan dağınık bir avlanma yorgunluk, bıkkınlık ve başarısızlığı beraberinde getirecektir. Hedeflenen avın türü, avlanma usulü belirlenmeden çıkılan bir av partisinde av hayvanları dağılacak, ava ulaşmak güçleşecek, avcı hayvanlar yerinde ve zamanında kullanılmamış olacaktır. Örneğin ceylan avı için en müsait alanlar su kenarlarıdır. Ceylan avlamayı hedefleyen avcı, av suya inmeden önce gizlenip hedefine kilitlenmelidir. Aksi takdirde avına ulaşma imkânı güçtür. Deve kuşu avlamak hedeflenmişse kullanılacak araç gereç ve teknikler tamamen farklı olacaktır. Aslan avına çıkan bir avcının yanında avlanma maksatlı yırtıcı kuş taşımasının anlamı olmayacaktır.<sup>54</sup> Av sanatında başarıya ulaşmak hedefe kilitlenmek demektir. Hedefi elde etmek ise; önce hedefi tayin etmek, sonra iyi nişan almak ve ateş etmekle mümkündür.

Savaşta da hedef düşmanın savaşma gücünü yok etmektir. Peygamber (s.a) Hudeybiye’de Kureyş’in morallerini alt-üst etmeyi amaçlamış ve bunu da başarmış, çatışmaya girmeden uzun vade de olsa hedefe ulaşmıştır.<sup>55</sup> Yine Mekke’nin fethinde hedef kan dökülmeden şehre girmek olup o da başarılmıştır.<sup>56</sup> Allah Resûlü diğer hususlarda olduğu gibi askeri konularda da önce bir amaç belirliyor ve bu amacında ısrar ediyor, hedefinden sapmıyordu.<sup>57</sup>

Hz. Peygamber sonrası dönemi fetih hareketlerinde aynı strateji izlenmiş, daha vefatı öncesi hazırladığı Üsâme ordusu her türlü olumsuzluğa rağmen belirlenen hedefe yönlendirilmiştir.<sup>58</sup> Hz. Ömer’in komutanlarından Ebû Ubeyde b.

<sup>53</sup> Avn, s. 128.

<sup>54</sup> Katib, s.268-271

<sup>55</sup> Reşid, s.294.

<sup>56</sup> Hamidullah , *Hiz. Peygamber’in Savaşları*, s.177-179.

<sup>57</sup> Ağırman, “*Ordu ve Savaş Stratejisi*”, *Asr-ı Saadette İslâm* III, 420.

<sup>58</sup> İbn Hişam, *es-Sîre*, 641-642.

Cerrâh, hem kendi savaş bilgisi, hem de büyük komutan Hz. Ömer'in belirlediği hedefler doğrultusunda fetihleri gerçekleştirmiştir. Örneğin Yermük Savaşından sonra nereye yöneleceğini bilemeyen Ebû Ubeyde, durumu Hz. Ömer'e yazmış, onun çizdiği hedef doğrultusunda Fahl'den sonra Baalbek, Hıms ve Kuzey şehirlerine doğru orduyu harekete geçirmiştir. Hıms'dan H. 17 yılında Rum saldırıları nedeni ile geri çekilen Ebû Ubeyde, merkezden talep edilen destek kuvvetler gelmeden hücum için uygun hedef tespit eder etmez saldırı emri vermiş ve şehri yeniden ele geçirmiştir.<sup>59</sup>

Yukarıdaki değerlendirmelere göre av ve savaş alanında hedef belirlemedeki ortak stratejiyi şu başlıklar atında mukayese edebiliriz.

-Savaş alanının uygunluğuna karar vermek/Av sahasını tespit etmek,

-Düşmanın niyetini tam olarak bilmek/Avlanacak hayvanın avlanma koşullarını önceden belirlemek, muhtemel kaçış yollarını tıkamak,

-Düşmana karşı harekete geçmeden önce geniş çaplı, dengeli muhakemede bulunmak/ Ava hamle yapmadan önce yapılabilecek tüm alternatifleri düşünmek,

-Başkomutanın önderliğinde birlik komutanları ile son planları yapmak/Av ekip başkanı tarafından diğer avcılar toplanarak görüş alış verişinde bulunmak,

-Stratejik hedef ile operasyon hedefini birbirinden ayırmak/ Ava başlamadan önce alternatif hedefler belirleme ve ani hedef değişikliklerine gidebilmek.

#### **5-Av ve Savaşta Komuta Birliği**

Avcılık eyleminin uygulanma süresi içinde ortaya çıkan işbirliği, iş bölümü, topluluk içindeki bireyler arasında sorumlulukların dağıtılması, verilen görevlerin zamanında yerine getirilmesi, zaman zaman da olsa düzenli besin elde edilememesi hallerinde, birlikte tüketim durumu, grup dayanışmasını ve grup psikolojisini ortaya çıkaran nesnel temellerdir. Grup içi ve gruplar arası ilişkiler toplumsal organizasyonların ilk örnekleridir.<sup>60</sup> Tam olarak güç birliği ve paylaşımaya dayalı olan av sanatında ekip arasındaki ortak hareket kabiliyeti ve iş bölümü, hedeflenenin gerçekleşmesi için vazgeçilmezdir.

Daha ziyade büyük gruplar halinde çıkılan avlarda ekip başı olan kişi, gerçekleştirilecek av partisinin boyutuna göre herkesin görev taksimini yapar ve ava başlanır, özellikle süre avlarında beke duran avcılar ve süreçiler ayrıştırılır, buluşulacak nokta tespit edilir, av hayvanları süreçiler tarafından yönlendirilerek çembere alınır. Bu da son derece dikkat ve koordinasyon gerektiren bir avlanma şekliydi. Ayrıca avda kullanılacak hayvanların zamana ve zemine göre ava salınması, avlanan hayvanın taşınması, yırtıcıların kontrol altında tutulması, yaralanmalara karşı ilk müdahaleyi yapacak ekibin av mahallinde veya kampta hazır

<sup>59</sup> 'Aselî, s.88.

<sup>60</sup> Gasset, *Avcılık Üzerine*, s.35.

bulunması, lojistik destek sağlayan ekibin avcı grupla sürekli irtibatının sağlanabilmesi planlı koordinasyonla mümkündür.<sup>61</sup>

Savaşta komuta birliği ise, elde tutulan kuvvetlerin tüm muharebe kudretlerini kesin sonuç alacak şekilde kullanılarak, faaliyetlerin bir araya getirilmesidir.<sup>62</sup> Rasûlullah Araplardaki dağınık savaş taktiğini bir kenara bırakarak, bütün savaşlarda ordusundaki birlikleri ve onların faaliyetlerini birleştirmek suretiyle müşahhas bir komuta birliği örneği sergilemiştir. Bu nedenle kendinden kat kat fazla müşrik ordularına karşı zafer kazanmıştır. Uhud Gazvesinde geçide bırakılan okçuların komuta birliğine uymamaları nerede ise Müslümanları hezime sürüklemiştir.<sup>63</sup> Yine Huneyn Vadisi'nde Müslümanların içerisine düştüğü müşkül durum Hz. Peygamberin komutayı bir an olsun elden bırakmaması ve orduyu tekrar düşman üzerine topyekün yönlendirmesi ile aşılmıştır.<sup>64</sup>

Yine Hz. Ebû Bekir, farklı bölgelerde dinden dönen kabileler üzerine ordu birlikleri göndermiş, ancak bunların tümünün koordinasyonunu merkezden sağlamış, zaman zaman birliklerin yardımlaşması direktifini vermiş ve sonuçta başarıya ulaşmıştır.<sup>65</sup>

Hz. Ömer dönemindeki ardı arkası kesilmeyen fetih hareketleri ve ordu komutanlarının başarısının arkasında, son derece otoriter bir başkomutan olan Hz. Ömer'in Hilafet merkezinin kilometrelerce uzağında savaşan kumandanlarla olan koordinasyonu görülecektir. O, emre itaatte cüzî anlamda bir aksama gördüğünde şöhretli komutanlarını görevden almış yerlerine başkalarını atamıştır.<sup>66</sup>

#### 6-Ava ve Düşmana Ulaşmadaki Israr ve İnat

Su kenarı ve geçit yerlerindeki bek avları<sup>67</sup> tam anlamıyla üstün bir sabır ve ısrarı gerektiren avlardı. Bazen yağışta bazen kızgın güneş altında saatlerce av hayvanın atış menziline girmesi veya kurulan tuzağa düşmesi beklenmektedir. Sürek avında ise sürekciler tarafından oluşturulan kuşatma çemberi av hayvanlarını ürkütmeden yavaş yavaş toplama yerine doğru sürer ve çemberi daraltılır, eğer bir hayvan çemberden dışarı kaçmak isterse ona göre önlem alınır.

Avlanacak hayvanlar kalın iplerle örülmüş ağlar ile çevrili toplama yerine getirilince, önce halifeler ok ile avlamaya başlar. Yanında yardımcıları varsa onla-

<sup>61</sup> İbn Menglî, s. 76-77.

<sup>62</sup> Terzi, *Hz. Peygamber ve Hulefâ-i Raşidîn Döneminde Askeri Teşkilat*, s.111.

<sup>63</sup> İbn İshâk, *Sîre*, s.305.

<sup>64</sup> İbn Hişâm *es-Sîre* IV, 443.

<sup>65</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kamil*, II, 346.

<sup>66</sup> Hz. Ömer, Sa'd b. Ebî Vakkas, Ebû Musa el-Eşârî, Muğire b. Şu'be, Ziyad b. Ebî Süfyan ve Halid b. Velid gibi tarihe mal olmuş önemli kişileri görevden almış ve yerlerine başkasını atamıştır. Konuya ilişkin geniş bilgi için bkz. Fayda, *Halid b. Velid*, s.424-441.

<sup>67</sup> Av sanatında yaygın olarak kullanılan bir avlanma tekniğidir. Gece av hayvanlarının yayılım veya geçiş bölgelerine gizlenerek ay ışığında yapılan avlanma yöntemi hala günümüzde yaygındır. Ayrıca, sürek avında sabit bölgelere yerleştirilen kişilere de bek avcısı denmektedir.

ra izin verilip halifenin yanında becerilerini gösterirlerdi. En ufak bir gevşeklik avın kaçmasına neden olurdu. Kaçan avın peşinden binek hayvanları ile gidilir ve av, silahla veya kementle yakalanırdı. Bu yönüyle avcı tereddüt yaşamayan, her türlü riski alarak avının kaçmasına fırsat vermeyen cesur bir kişiliğe sahip olmalıdır. Aslan ve kaplan gibi yaralanma ve ölüm riski bulunan avlarda avcının ısrar ve inadı hayati öneme sahiptir. Avcının en küçük bir kararsızlık ve tereddüdü canıyla ödeme durumu söz konusudur. Örneğin aslanların geçiş bölgelerine gizlenerek çift taraflı kement atmak suretiyle yapılan avlarda her iki avcı da gevşekliğe meydan vermeden avı etkisiz hale getirmek durumundadır.<sup>68</sup>

Her an ölümle yaşamın, zaferle hezimetin yan yana bulunduğu savaş meydanlarında hedefe ulaşmak için ısrar, inat ve sebat askerin görünmeyen zırhıdır. Askerde oluşacak anlık kırılma ve tereddüt daha savaşın başlangıcında teslim bayrağının çekildiği anlamına gelecektir. Örneğin Uhud'da nerede ise savaşı kazanmış İslam Ordusu içerisinde *Ayneyn* geçidine yerleştirilen okçu birliğinin bir anda sebatından vazgeçmesi, onları hezimetle ve çaresizlikle karşı karşıya getirmiş, ancak karargâhında dimdik ayakta duran, her şeye rağmen düşmanla mücadelede ısrar eden komutan Hz. Peygamber'in sayesinde dağınıklık kısmi de olsa giderilmiş, ordu güvenli bir alana çekilmiştir.<sup>69</sup> Bu ısrar ve sebat, Hz. Peygamberin diğer tüm mücadelelerinde de açıkça görülmektedir.

Peygamber (s.a.v) sonrası fetih hareketlerindeki başarıda da İslâm ordularının ısrar ve inadının payının büyük olduğunu söyleyebiliriz. Ebû Ubeyde'nin Şam kuşatması esnasında soğukların bastırması Bizans ordusunu ümitlendirmiş, onları İslâm ordusunun soğuğa alışık olmadığı, dolayısıyla şehrin kuşatmasından vazgececeği düşüncesine sevk etmişti. Ebû Ubeyde b. Cerrâh'ın ısrarı sonucu düşmanın beklentileri boşa çıkmış ve zafere ulaşılmıştır.<sup>70</sup>

Tarihte kendisinden söz ettiren önemli devlet adamları ve komutanların biyografileri incelendiğinde, onların savaş alanlarındaki kahramanlıklarının altında düşmanla mücadeledeki inatçılıkları, kararlılık ve hedeflerine ulaşmadaki ısrarlarının yattığı görülecektir. Fatih Sultan Mehmed'in çağ kapatıp çağ açacak kadar önemli bir fethi gerçekleştirmesinde, gemileri karadan yürütecek kadar inatçılığının payı olduğu unutulmamalıdır.

Kumandanların bütün güç şartlara rağmen fetihleri gerçekleştirmedeki ısrarcı tutumlarını, sırf anlık ortaya çıkan bir özellik olarak görmeyip, savaş öncesi tatbikat alanlarında kazandıkları tecrübelerle bağlamak yerinde olacaktır.

<sup>68</sup> İbn Menglî, s.101-111.

<sup>69</sup> Reşid, s.404. Konunun anlatımına ilişkin değişik hadis rivayetleri için bkz. Müslim, *Sahih*, II, 1415, No: 1789; İbn Hanbel, *Müsned*, I, 463; Nesâî, *Sünen*, 122no: 337.

<sup>70</sup> A'selî, s.133.

### **7-Ava ve Düşmana Karşı Rüzgâr, Güneş Gibi Doğal Etkenleri Kullanmak**

Bilindiği gibi av hayvanları içgüdüsel olarak değişik savunma kabiliyetlerini kullanmakta ve kendilerine yaklaşan tehlikelerden derhal uzaklaşmaktadırlar. En küçük bir koku, ses veya gölge avın kaçması için yeterli sebeptir. Özellikle keskin koku alma özelliğine sahip hayvanlar sık sık havayı koklamak sureti ile kendilerine yaklaşan bir tehlikenin olup olmadığını kontrol ederler. Bu nedenle avcının arka tarafından av hayvanına doğru esen rüzgâr uzunca bir mesafedeki avcının kokusunu taşıyacak ve av hayvanı kaçacaktır. Avcı bunu bildiği için rüzgâra ters bir istikametten avına yaklaşır ve saldırıya geçer. Yine engebeli arazilerde ava yaklaşırken avcının gölgesinin av hayvanını ürkütmemesi için gölge avcının arkasında kalacak şekilde ava yaklaşılması gerekmektedir. Her ne kadar avlanma ve silah türlerinde farklılık olsa da, bu tekniklerin bir kısmı günümüzde halen geçerliliğini sürdürmektedir. Örneğin yaban keçisi, ceylan, geyik vb. avlarda hedefe yaklaşmanın en iyi yolu rüzgârı karşıya almaktır.

Avcı doğal etkenleri kendi lehine çevirecek stratejileri geliştirdiği oranda hedefine ulaşmada başarılı olacaktır. Bu ise doğuştan değil tecrübe ile kazanılacak bir özelliktir. Savaşın da av alanına benzer bir sahada gerçekleştiği düşünüldüğünde benzer taktiklerin işe yaradığı bir gerçektir. Nitekim, Yezid b. Muaviye'nin emri ile Medine'yi kuşatmaya giden Müslim b. Ukbe, Abdulmelik b. Mervan'dan aldığı taktikle, Medine'ye yakın Harre denilen bölgeye ulaştığında güneşin doğuş vaktinde, güneş ışıklarını arkasına alarak hem ordusunu güneşin rahatsız edici ışıklarından korumuş ve rakip askerlerin gözlerini güneşin rahatsız etmesini sağlamış, hem de miğferlerin, zırhların mızrakların parıltısı psikolojik olarak düşmanın yüreğine korku salmıştır.<sup>71</sup>

### **8-Ava ve Düşmana Ani Bir Hamle İle Saldırmak**

Bek avına çıkan bir avcının av hayvanı menzile girdiği andaki ilk hamlesi son derece önemlidir. Av öncesi hazırlanan planların, ava ulaşana kadar sarf edilen eforun taçlandırılması av üzerine yapılacak saniyelerle sınırlı hamledeki başarıya bağlıdır. Örneğin karanlık çökmeden saatler önce av mahallini tespit eden, avlanmak için bütün teçhizatını hazırlayan, uygun bir alana ateş yakıp gece karanlığında karacaların ateş başında toplanmasını sabırla bekleyen bir avcının bütün bu emeğinin karşılığını alabilmesi, ani bir hamleyle gizlendiği yer (güme) den çıkıp avına yapabileceği başarılı bir atışla mümkündür. Aksi halde yapılan tüm ön hazırlıklar boşa gidecek, yeniden düzenekler hazırlanmak durumunda kalınacak, beklenti de tekrar ava ulaşmak imkânsız hale gelecektir. Yine değişik renklerdeki bez parçaları ile hazırlanan düzenekler etrafına toplanan deve kuşu avında da aynı durum söz konusudur. At sırtında çembere alınmış av sürüsüne karşı avcı en iyi

<sup>71</sup> Daha geniş bilgi için bkz. Terzi, *Emevilerde Kara Ordusu Teşkilatı*, s.45.



zamanı kollayarak mızrağı ile hamlesini yapmak zorundadır. Onun avcılık kabiliyeti pratikliği ve çevikliği ile ölçülmektedir. Bugün dahi ormanlık ve sarp bir arazide gerçekleştirilen kara avında, avcının mahareti ani ateş etme kabiliyeti ile ölçülmektedir. Avcı çok kısa mesafeli açıklık bir alanda menzile giren avını ani, ancak isabetli bir atışla avlamak durumundadır.

Avda kullanılan bu taktik, özellikle gerilla savaşlarının temelini oluşturan ani baskın stratejisi ile bire bir örtüşmektedir. Bu, zaman zaman düzenli İslâm orduları tarafından da uygulanmıştır. Hendek savaşında Müslümanları arkadan vuran Benî Kureyza kabilesine karşı düzenlenen baskın bunun en güzel örneklerinden biridir. Hz. Peygamber umulmadık bir anda çok süratli bir şekilde harekete geçip, toparlanmaya fırsat dahi bulamayan Yahudileri ortadan kaldırmıştır.<sup>72</sup>

Hz. Osman'ın Mısır valisi Abdullah b. Sa'd b. Ebî Serh'in kumandasında gerçekleştirilen Trablusgarp'ın fethinde bir türlü şehri ele geçiremeyen İslâm orduları, Abdullah b. Zübeyr'in verdiği taktik ve onun önderliğinde taze güçlerle, dinlenmeye çekilen düşmana ani bir baskın düzenlenmiş ve daha silahlarına ellerini uzatma imkânı bulamayan Rumlar hezimete uğratılmıştır.<sup>73</sup> Hıms ve Lazkiye'nin fethinde de aynı teknikler uygulanmış, düşman aldatılarak gafil olduğu anda ani bir hücumla bu şehirler ele geçirilmiştir.<sup>74</sup>

Müslüman ordularının en önemli harp taktiklerinden biri, çabuk hareket edebilen, vur-kaç tekniklerini rahat uygulayabilen, fazla savaş ağırlığı taşımayan küçük birliklerle kendinden sayıca fazla düşmana ani baskınlar düzenlemek şeklindedir. Böylelikle daha muharebe meydanına ulaşmadan düşman ordusu zayıflamıştır. “es-Stratejiyyetü't-Teştitiyye” olarak isimlendirilen bu taktik ilk dönem İslâm ordularınca neredeyse bütün savaşlarda kullanılmıştır.<sup>75</sup>

Av ve harp sanatında bu stratejinin ortak olarak uygulandığının kanıtlarından biri, av hayvanına yapılan hamleyi gösteren av sahnesi figürleri ile düşmana düzenlenen baskın anını anlatan savaş figürlerinin saray duvarlarını birlikte süslemiş olmasıdır.

#### **9-Avı ve Düşmanı İnine/Kalesine Kadar Takip Ederek Sıkıştırmak Suretiyle Zor Durumda Bırakarak Çıkışını Sağlamak**

Toprak veya kaya parçalarının altındaki inlerde gizlenen av hayvanlarının avlanmasında bu teknik kullanılmıştır. Köpeklerle, binek hayvanlarıyla veya yaya olarak iz sürerek takip edilen hayvanlar sıkıştıklarını hissettiklerinde barınak olarak kullandıkları veya başka bir av hayvanı tarafından daha önce açılmış inlere saklanarak kendilerini emniyete almaktadır. Genelde giriş ve çıkış deliği bulunan

<sup>72</sup> Buharî, *Megâzî*, 32; Müslim, *Cihad*, 69.

<sup>73</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, 24.

<sup>74</sup> Belazûrî, *Fütûh*, s.180.

<sup>75</sup> A'selî, *el-Mezhebü'l-Askeriyyi'l-İslâmî*, s.181-197.

inlerde ava ulaşmak oldukça güçtür. Bu durumda iki alternatiften biri tercih edilmektedir. Ya sabırla av hayvanının inden çıkışı beklenecek, ya da bir an önce oradan çıkarılması için değişik metotlar kullanılacaktır. Tilki, kurt, ayı gibi hayvanları inlerinden dışarıya zorlamak için, in deliğinin ağız kısmında fazlaca duman çıkartan değişik yanıcı maddeleri tutuşturmak suretiyle veya ine su doldurarak hayvanın oksijensiz kalması sağlanır ve dışarı çıkmak zorunda kalan hayvan avlanır. Bunun dışında avcı tarafından kazılmış derin kuyulara doğru av hayvanları sevk edilerek çukura düşmesi sağlanır, çukurun etrafı kuşatılarak kaçışı engellenen hayvan ele geçirilir. Bizzat şahit olduğumuz benzer teknikler zaman zaman avcılar tarafından halen uygulanmaya devam etmektedir.

İlk bakışta inine saklanmış bir hayvanın avlanması ile kaleye sıkıştırılmış düşman kuvvetlerinin ele geçirilmesi arasında doğrudan bir ilişkinin bulunmadığı görüşü ortaya atılabilir. Ancak iyi düşünüldüğünde her iki aktivitede de nicelik farklılığı bulunmakla birlikte nitelik olarak benzer taktiklerin uygulandığı görülecektir.

Kuşatma savaşları da diyebileceğimiz muhasaralarda göğüs göğüse çarpışma gücü olmayan ordular kendisini muhafaza maksadıyla iyi korunaklı kalelere veya etrafı surlarla çevrili şehirlere kapatır, karşı grup ümidini kesip ayrılana veya erzakları bitene kadar dışarı çıkmazdı.<sup>76</sup> İşte bu nedenle İslam orduları sağlam kalelerdeki düşmanlarını kalelerinde sıkıştırmış, yeni taktikler geliştirerek onları kalelerin dışına çıkarmayı başarmıştır.

Hz. Peygamber'in Hayber ve Taif muhasaralarını Müslümanların ilk kuşatma savaşlarına örnek verebiliriz. Bir yıllık yiyeceklerini depolayarak kalelerine çekilen Taifliler zaman zaman hücumla geçerek Müslümanları ok yağmuruna tutmuş, daha sonra tekrar kalelerine çekilmişlerdir. Hz. Peygamber hem bu saldırıları önlemek, hem de dışardan gelecek yardımı bertaraf etmek için "hasek" denilen dikenli tellerle karargâhı sardırması, daha sonra mancınıklar kurdurarak surları dövdürmüştür. Kuşatmadaki bu ısrar bir süre sonra meyvesini vermiş ve Taiflilerle anlaşma yoluna gidilerek zafer kazanılmıştır.<sup>77</sup>

Hz. Ömer döneminde yoğunlaşan fetih hareketleri döneminde de kuşatma taktikleri geliştirilerek uygulanmış ve başarı sağlanmıştır. Fahl, Baalbek, Hims, Yermuk, Lazkiyye savaşlarında kaleler ve şehirler kuşatılmış, İslam ordularının ısrarlı tutumu ve uyguladıkları yeni teknikler sonuç vermiş ve büyük bir hızla fetihler gerçekleşmiştir.<sup>78</sup> Lazkiye kuşatmasında Ebû Ubeyde'nin kullandığı taktik, av sanatında kullanılan hileli yöntemlerin bir benzeri olarak karşımıza çıkmaktadır. Surların direnci ve düşmanın gösterdiği mukavemet nedeniyle şehri ele

<sup>76</sup> Terzi, *Abbasiler Döneminde Askeri Teşkilat*, s.135.

<sup>77</sup> Vâkıdî, III, 926, 936.

<sup>78</sup> A'selî, *Ebû Ubeyde*, s.127.

geçiremeyeceğini anlayan Ebû Ubeyde kuşatmadan vazgeçmiş, Hıms'a dönüyor görüntüsü vererek uzak bir yere ordugâh kurdurarak, her askerın atı ile saklanabileceği çukurlar kazdırmıştı. Gece olunca tüm askerler bu inlere girmişler, kuşatmanın kaldırıldığı zannına kapılan Lazkiye halkı kale kapısını açarak dışarı çıktıklarında ise ani bir hücumla saldırıya geçen Ebû Ubeyde komutasındaki ordu kısa sürede şehri ele geçirmiştir.<sup>79</sup>

Kuteybe b. Müslim'in Maveraünnehr'e düzenlediği fetih hareketlerinde Baykent şehrini kuşatması esnasında (87/705) kullandığı savaş taktiği yukarıda açıkladığımız indeki hayvanları çıkarmak için kullanılan tekniğin neredeyse aynıdır. Kale duvarlarının altına kazdığı büyük çukurlara doldurduğu yüklü miktardaki odun katarlarını tutuşturarak hem yüksek ısı ile kale duvarlarında delikler oluşmasını sağlamış, hem de şehre verdiği yoğun duman nedeni ile içerisindeki askerlerin bunalıp teslim olmasını sağlamıştır.<sup>80</sup> Mesleme b. Abdülmelik ise Ermeniyeye bölgesine yönelik düzenlediği fetih hareketleri (89/707) çerçevesinde gerçekleştirdiği bir kale kuşatmasında, içerideki su depolarına su taşıyan kanalları takip ederek suyun kale dışındaki bir kaynaktan temin edildiğini tespit etmiş ve çok sayıda inek ve koyunları boğazlattırarak kanını kanala akıtmıştır. İçerdeki su hazneleri kanla dolduktan sonra suyu kestirmiştir. Mevcut stokları da kullanma şansı olmayan şehir halkı kaleyi terk etmek zorunda kalmıştır.<sup>81</sup>

Yine, Harun Reşid 190/806 yılında, Bizans şehri olan Herakle'yi kuşatmış 30 gün süren kuşatma sonunda şehir halkı pes etmek zorunda kalmış ve teslim olmuştur.<sup>82</sup> Harun Reşid kuşatma anında düşmanı psikolojik olarak yıpratmak için kalenin dışına binalar yapılmasını emretmiş, bunu gören şehir sakinleri ordunun artık orada sürekli kalacağı zannına kapılmış ve kaleyi terk etmiştir.<sup>83</sup>

Kuşatma esnasında süreyi uzatarak, düşmanı iâşesiz bırakarak, su kaynaklarını keserek veya surlarla çevrili alana duman vererek çıkışa zorlayan savaş taktikleri ile av sanatında uygulanan indeki hayvanı dışarı çıkartma yöntemleri bir nevi strateji ortaklığıdır. Her iki sanatın birbirinden birçok yönden etkilendiği açıktır.

#### 10- Avı ve Düşmanı Kuşatarak Akınlar Düzenlemek

Eski medeniyetlerde de sıkça başvurulduğu anlaşılan süreklilik avında süreklilikler zebra veya ceylan sürülerini avın merkezinde yer alan ve yönetici grubun bulunduğu tarafa sürer, av çembere alınarak avlanırdı. Av sahasındaki idarecinin (halife, vali ve diğer bürokratlar, komutanlar) avlanma isteği sona erene kadar

<sup>79</sup> Belâzûrî, *Fütûh*, s. 138.

<sup>80</sup> Taberî, VI, 431.

<sup>81</sup> Belâzûrî, *Fütûh*, 209.

<sup>82</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VI, 271.

<sup>83</sup> Avn, s.252.

etrafındaki yaverleri avlanmaz ve avını seyrederek, av hayvanlarını ona doğru yaklaştırmaya çalışırlardı. Böyle bir avlanma yöntemi, strateji gereği olmakla birlikte idarecinin gücünü kanıtlamak ve onun ululuğuna saygı göstermek anlamına da gelmekteydi.<sup>84</sup>

Taberî'nin *Tarihinde* yer bulan bir rivayete göre Mehdî, av esnasında geçirdiği bir kaza sonucu hayatını kaybetmiştir. Atı ile ceylan sürüsünün peşine takılan Mehdî, önde ceylan sürüsü, arkada köpekler harabe haldeki bir binaya girdiği esnada süratle kapı duvarına çarpmış ve oracıkta hayatını kaybetmiştir.<sup>85</sup>

Sürek avı hem binicilikte hem de atıcılıkta usta olmayı gerektirmektedir. Dört nala hareket eden at sırtında var gücü ile kaçan bir ava nişan almak ve avlamak iyi bir eğitim ve ustalık istemektedir.

Aynı atılmalık savaş meydanı için de geçerlidir. Bir şehrin kuşatma altında tutulması kesin zafer anlamına gelmemektedir. Zafer ancak karşı tarafın ya savaşsız boyun eğmesi ya da savaş meydanında kaybetmesi ile mümkündür. Farklı taktiklerle şehir dışına çekilen düşmanın zayıflatılarak imha edilmesi için yeni bir stratejinin geliştirilmesi gerekmektedir. İşte bu nedenle İslam orduları kuşatma altına alınan düşmanı gizli yönlerden yaptıkları ani saldırılarla çembere almakta ve bertaraf etmekteydi. Hz. Ömer'in komutanlarından biri olan Numan b. Mukarrin Rey şehrini kuşattığında, kendisinden sayıca fazla İran ordusu ile karşılaşmış, derhal strateji değişikliğine giderek Münzir b. Amr komutasındaki süvari birliğini gizli bir yerden şehre sokarak düşmanın arkadan kuşatılmasını sağlamıştır. İki ateş arasında kalan İran ordusu büyük bir hezimete uğratılmış ve zafer kazanılmıştır.<sup>86</sup> Yine Halid b. Velid, Hıms kuşatmasında gizlice düşmanı arkadan sarmış ve iki ateş arasında kalmalarını sağlamıştır.<sup>87</sup>

Birçok savaşta uygulandığı anlaşılan bu taktik, özellikle halifelerin sürek avlarında sıkça başvurdukları yöntemlerden birisi idi. Arapların bu stratejiyi gerek planlamada, gerekse uygulamaya koymada başarısında sivil yaşamlarında da benzer teknikleri sıkça uygulamalarının payı büyüktür.

### 11- Avı ve Düşmanı Ateşle Aldatmak

Günümüzde yaban hayatını en fazla tehdit eden ve hayvanların savunmasız şekilde katledilmesine vesile olan projektör avının ilkel düzeyde geçmişte de uygulandığına şahit olmaktayız. Geceleri ceylan veya devekuşu sürülerinin etrafında güçlü ateşler yakıldığında anlık görme bozukluğu nedeniyle bu hayvanlar bulunduğu yerde sabitlenmekte ve savunmasız hayvanlar rahat şekilde avlanmaktaydı. Özellikle ay ışığının olmadığı kapalı gecelerde bu avlanma türü uygu-

<sup>84</sup> Azizbillâh, s.22

<sup>85</sup> Taberî, IV, 583.

<sup>86</sup> Rey kuşatmasına ilişkin geniş bilgi için bkz. Terzi, *Hz. Peygamber ve Hulefa-i Raşidin Döneminde Askerî Teşkilat*, s.97-98.

<sup>87</sup> Taberî, III, 439.

lanmaktaydı. Zil veya davul gibi gürültü çıkaran aletler de hayvanların şaşkınlık içerisinde hareket yetisini tamamen kaybetmesine neden olmaktadır.<sup>88</sup> Bunun dışında gece avında aslanların saldırısından korunmak için avcılar kamp veya pusu kurdukları bölgenin etrafına savunma amaçlı ateş yakmaktaydılar.<sup>89</sup>

Av hayvanlarını tuzağa düşürme amaçlı olarak kullanılan ateş yakma tekniğinin bir benzerine yine savaşta düşmanı aldatmak kastıyla sıkça başvurulduğu görülmektedir. Müslüman orduları Hz. Peygamber'in "Harp hiledir"<sup>90</sup> şeklindeki ifadesini aklın ön plana çıkartılması olarak algılamış ve onun vefatı sonrasında da bu ilkeyi savaş meydanlarında kullanmışlardır.

Düşmanın kalbine korku salmak ve psikolojik olarak yıpratmak amacı taşıyan ateş yakma uygulamasına Hz. Peygamber ilk olarak Uhud savaşında başvurmuştur. Savaşta zayıf geride bırakılmak durumunda kalan Müslüman orduları, tekrar toparlanmış görüntüsü vermek amacıyla Hamrâu'l-Esed denen bölgeye kadar Kureyşlileri takip etmiş ve orada Hz. Peygamber'in emriyle gece 500'e yakın ateş yakılmıştı. Çok uzaklardan görülen bu ateşlerin etrafına yaydığı ışıktan Müslümanların sayısının çok olduğu ve takviye aldıkları zannına kapılan Kureyşliler korkarak geri çekilip Mekke'ye dönmüşlerdir.<sup>91</sup> Yine Mekke'nin fetihinde şehrin yakınlarında *Merru'z-Zehran* denilen yerde karargâh kurulduğunda Peygamber (s.a.v) 10.000 ateş yakılmasını emretmişti.<sup>92</sup> Ordunun sayısını fazla gösterip, düşmanın kalbine korku salmayı amaçlayan bu taktik hedefine ulaşmış, ne yapacağını şaşırta Mekkeliler, korkudan savaş dahi yapmadan teslim olmuşlardır. İlk defa Hz. Peygamber tarafından uygulanan bu yöntemin avda kullanış amacıyla örtüştüğünü söyleyebiliriz. Her ikisi de muhatabı şaşkınlığa çevirmeyi ve aldatmayı hedef almaktadır. Gece avlarında ateşle avlanma tekniğinin o dönemlerde sıklıkla kullanıldığı düşünülürse, zamanla savaş stratejisi olarak da kullanılmış olabileceğini ifade edebiliriz. Gerek Bedir savaşında karargâhın belirlenmesi, gerekse Hendek Savaşında şehrin etrafına hendek kazılması yöntemini ashabin tavsiyeleri ile uygulamaya koyan Hz. Peygamberin ateş yakarak düşmana korku salma tekniğini de kendi çöl yaşamı tecrübesinden veya avcı arkadaşlarının tavsiyelerinden yola çıkarak uygulaması muhtemeldir.

Abbasi Halifesi Me'mun'un, kardeşi Emin'le yaptığı savaşta da aynı stratejiyi uygulayarak, yüksek yerlere yaktığı ateşle muhaliflerine büyük bir orduya sahip olduğu izlenimi verdiği görülmektedir.<sup>93</sup>

<sup>88</sup> Bâşâ, s.90.

<sup>89</sup> Cahız, *el-Hayavân*, IV, 484; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, IX, 333.

<sup>90</sup> *Fethu'l-Bârî*, VI, 158, no:3030.

<sup>91</sup> Taberî, II,535; Vâkîdî, I, 338.

<sup>92</sup> İbn S'ad, *et-Tabakât*, II, 49; Reşid, s.384-385.

<sup>93</sup> Avn, s.253.

Ayrıca savaş alarmı, bugünkü anlamda siren maksadıyla ateş yakma cahiliye döneminden itibaren Araplar arasında yaygın olarak bilinmekteydi. “*Nâru'l-Uhbeti'l-Harb*” olarak isimlendirilen bu ateş yakıldığında civardaki kabileler etrafında toplanır, savaşa iştirak edecek olanlar seçilirdi.<sup>94</sup>

### 12-Kuyu Tuzağı

Sel sularının akamayacağı yüksek yerlere açılan derin çukurlar aslan avında kullanılan vazgeçilmez bir tekniktir. Aslanların uğrak yerlerine açılan bu derin çukurların üzeri ince çalılarla kapatılır ve hemen yakınına aslanın iştahını kabartacak canlı bir küçükbaş hayvan bağlanırdı. Aslan tuzak olarak konulan bu hayvanı parçalamak için hızla gelirken çukura düşerdi. Avcılar belirli aralıklarla çukuru denetler, av yakalandığında onu çukurdan çıkarırlardı.<sup>95</sup> Bu avlanma tekniğinin sadece aslanlarla sınırlı kalmayıp, diğer av hayvanları için de kullanılması muhtemeldir. Zira bugün aynı taktik gerek ülkemizde gerekse dünyanın değişik bölgelerinde yırtıcı ve eti yenen hayvanların avında halen uygulanmaktadır. Örneğin Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgesinde kışın yoğun geçtiği dönemlerde kar yığınlarının ortasına 1-2 metre derinliğinde çukurlar açılır, çukurun kenarları kayganlaştırılarak üstü hafif kuru yiyeceklerle örtülür, gece yiyecek için çukur üzerine çıkan tavşan kuyuya düşer bir daha oradan çıkamaz ve sabah gelen avcı tarafından yakalanır.

Uygulanışı itibarı ile basit gibi gözükse de bu taktik, savaşta kullanıldığında düşman kuvvetlerinin kısmî imhasında önemli fonksiyon gerçekleştirmiştir. Hunlar tarafından da kullanıldığı bilinen bu kuyu tuzağı tekniği uygulanabilirliği açısından genellikle geceleri yapılırdı. Savaş öncesi yapılan plana göre düşman süvarilerinin ve piyadelerin neredeyse tamamını içine alacak genişlikte ve derinlikte geniş bir kuyu kazılırdı. Zaman zaman kuyu dibine kesici ve delici aletler yerleştirilirdi. Hezimete uğramış ve kaçıyormuş süsü vererek düşman birlikleri hızla kuyu bölgesine çekilir, farkında olmadan kuyuya düşen düşman genellikle kuyu dibine düşen kesici ve delici aletlere saplanarak can verirdi.<sup>96</sup>

Avda uygulandığı şekliyle birebir örtüşen kuyu tuzağı taktiği yanında, savunma savaşlarında da benzer stratejiler geliştirilmiştir. Araplar arasında daha önce denenmediği anlaşılan ve Farslardan örnek alınarak tatbik edilen şehri veya kaleyi koruma amaçlı hendek kazma işlemi ilk defa Hendek savaşında hayata geçirilmiştir.<sup>97</sup> Tam teçhizatlı, sayıları on bini aşkın düşman ordusunu çaresiz bırakıp, hayal kırıklığına sevk eden ve Mekkelilerin “*Arapların bilmediği yeni bir*

<sup>94</sup> Söylemez, *Kûfe*, s.307-308.

<sup>95</sup> İbn Kuterybe, *Uyûnü'l-Ahbâr*, II, 71; Keşâcım, *el-Mesâyit ve'l-Metârit*, s.105.

<sup>96</sup> Kalkan; *Ordu ve Savaş Stratejileri*, s.170.

<sup>97</sup> Vakıdî, II, 445.

*savaş hilesi*<sup>98</sup> olarak isimlendirdikleri hendek kazma yöntemi sonraki fetih hareketlerinde daha ziyade düz arazide inşa edilmiş kaleleri koruma, düşman birliklerini kale duvarına yaklaştırmama amaçlı olarak kullanılmıştır. Abdülhamit el-Katib, Ebû Müslim'e hitaben yazmış olduğu harp risalesinde savunma savaşlarında kuyu ve kalelerin ne denli önemli olduğunu izah etmiş ve tavsiyelerde bulunmuştur.<sup>99</sup>

Ziyaret imkânı bulduğumuz, Selahaddin Eyyûbî'nin Kudüs'ü fethi öncesi inşa ettiği Aclun tepesi üzerindeki kalenin yüksek surlarının hemen dibinde geniş ve derin bir hendek kazıldığı ve içerisinin de geçişi engellemek için su ile doldurulduğu görülmektedir. Benzer uygulamaları halen ayakta duran Halep Kalesi'nde, kalıntıları mevcut olan Erbil Kalesinde ve diğer bazı kalelerde de görmek mümkündür. Hz. Ömer döneminde kurulan Kûfe ile Abbasî başkenti olan Bağdat şehrinin etrafı genişçe kazılmış içi su dolu hendeklerle çevrilmiştir.<sup>100</sup>

Düşmanı hile yolu ile kazılan çukura çekme veya yapılacak ani saldırılara karşı meskûn mahalleri koruma amaçlı olarak uygulanan bu harp taktiği, avcılıkta kullanılan tekniklerin daha da gelişmiş şeklidir.

### 13-Av ve Düşmanın Dikkatini Çekecek Nâmeleri Kullanmak

Bazı hayvanlar müzik veya ıslık seslerine karşı duyarlı oldukları için hoş nâmeler duyduklarında tamamıyla ona konsantre olarak hareketsiz kalmaktadır. Örneğin karacalar ıslık sesi duyduğu zaman buldukları yerde dona kalmakta ve sese odaklanmaktadır. Bunu çok iyi tespit eden avcılardan bazıları ıslık sesi ile karacaları oyalarken, diğerleri ava yaklaşarak kesici ve delici silahlarla avı avlardı.<sup>101</sup> Bu tür avlanma teknikleri her ne kadar kısmî değişime uğramış olsa da halen geçerliliğini korumaktadır. Çok iyi taklit yeteneğine sahip avcılar hayvanların suya iniş bölgelerine yakın yerlere gizlenerek keklik sesi çıkarmak suretiyle etrafta bulunan sürüleri o bölgeye toplamakta ve daha sonra avlamaktadır. Yine bildircinlerin göç zamanı kasetçalarlara kaydedilen ana rehber bildircin sesi sayesinde havadaki sürünün yere inmesi sağlanarak yapılan avlama yöntemlerine ve benzer usullere sıklıkla rastlamak mümkündür. Bu tür av yöntemleri usulsüz olsa da denetim yetersizliğinden engellenmesi genellikle mümkün olmamaktadır.

Avda uygulanan bu hileli yöntemin her ne kadar savaştaki bando ekibinin oluşmasına dayanak teşkil ettiği gibi bir iddiayı temellendirecek verilerden uzak olsak da, av sanatı ile harp tekniklerinin benzeşmesini ortaya koyma açısından karşılaştırmanın faydalı olacağı kanaatindeyiz. Avda hayvanı aldatmak amaçlı değişik nâmelerin kullanımı, savaşta düşmanın kalbine korku salmak ve psikolo-

<sup>98</sup> İbn Hişâm, *es-Sîre*, III, 219.

<sup>99</sup> Katib, s.257.

<sup>100</sup> Geniş bilgi için bkz. Can, *İslâm Şehirler*, ss.62-68, 83-89.

<sup>101</sup> en-Nüveyrî, IX, 325.

jik olarak onu yıpratmak amaçlı denenmiştir. Bedir savaşını kaybeden Mekkeliler Uhud Savaşına gelirken bütün mal varlıklarını yanlarına almışlar, kadınlar savaş meydanında askerlerini cesaretlendirecek, Peygamber ordusunu psikolojik olarak yıpratacak şarkılar söylemişlerdir.<sup>102</sup>

İleriki dönemlerde düzenli ordu içerisinde bando takımı profesyonel bir sınıf olarak yerini almış, Abbasî ordularında yardımcı sınıf olarak savaşa iştirak etmiştir. H.III. asırda Halife ordusunun bando takımında davul, darbuka, borazan gibi müzik aletleri bulunmakta ve bandocular hareketli birliklerin içerisinde yer almaktaydı.<sup>103</sup> Günümüzde gösteri grubu olarak görev yapan Osmanlı mehter takımının temel amacının savaşlarda ordunun maneviyatını güçlendirmek olduğu da bilinen bir gerçektir.

Aynı hedefe matuf olması nedeniyle her iki alanda da kullanılan bu yöntem, diğer taktik benzerlikleri kadar somut dayanağı olmasa da, karşılıklı etkileşim boyutu açısından kayda değer görülmektedir.

#### **14-Savaşta Doğrudan Kullanılmamakla Birlikte Yeni Strateji Geliştirmede Etkin Sayılabilecek Bazı Hileli Avlanma Taktikleri**

Yukarıda sıraladığımız taktiklerin incelediğimiz dönemin şartları içerisinde av ve savaşta aynı anda tatbik edilmesi bizlere rahatlıkla mukayese imkânı vermektedir. Bunların dışında av sanatında kullanılan bazı ince taktiklerin doğrudan savaş alanında kullanılmasa da yeni harp stratejilerinin ortaya çıkışında esin kaynağı olduğunu düşünmekteyiz. Bu nedenle tespit edilebilen bazı hileli avlanma tekniklerini sıralamak faydalı olacaktır.

**a-** Siyah bez parçaları deve kuşlarının akşamları tünedikleri bölgelere bırakılmak suretiyle onların dikkatlerini oraya yoğunlaştırıp bez parçası ile oynamaya başladığı esnada ani saldırı ile hamle yaparak deve kuşunu etkisiz hale getirmek.

**b-** Alaca renkli bir kedi kurulan ağ arkasına konularak, kendi renklerinde olan saksığanların kediyeye dikkatlerini çekmek suretiyle bir araya toplanmalarını sağlamak ve onların bir anlık gafletinden yararlanarak, yakın bir yerde gizlenen avcı tarafından saksığan sürüsü üzerine ağ devirerek avlamak.<sup>104</sup> Bu uygulamanın bir benzeri doğu Karadeniz Bölgesinde atmaca avı için hala kullanılmaya devam etmektedir.

**c-** Su kuşlarını yakalamak için değişik kamuflaj malzemeleri kullanmak. Avcı bir gün önceden avlanacağı su havzasına su kabağı olarak isimlendirilen bitkileri atar ve yabani su kuşlarının onlara alışmasını sağlardı. Daha sonra avcılar bu kabakları sudan çıkartarak tam olarak kafalarına geçecek şekilde ortalarını oyarlardı. Kafalarına kabakları yerleştirdikten sonra suyun boylarını aşmayacak

<sup>102</sup> İbn İshâk, s.306.

<sup>103</sup> Terzi, *Abbasi Döneminde Askerî Teşkilat*, s.101-102.

<sup>104</sup> Nüveyrî, IX, 242.



derinlikte olan bölümlerine girerek sadece burunları dışarıda kalacak şekilde kuşları beklemeye başlardı. Kuşlar daha önceden alışkın oldukları kabağa yaklaştıklarında avcı kuşların ayaklarından yakalar ve suya dalar, sualtında kuşların kanatlarını kırdıktan sonra yüzeye bırakır ve yeni avlar beklerdi. Av sonunda uçamayan ve hatta yürüyemeyen kuşları suyun yüzeyinden toplar ve evine dönerdi.<sup>105</sup> Bugün kısmî benzer uygulama maket ördekler kullanılarak yapılmaktadır. Göllere bırakılan maket ördeklerin yanına yaklaşan yaban ördekleri göl kenarına kazılan siperlerden ateş edilerek avlanmaktadır. Hayvanları aldatmaya yönelik ve onlara hiçbir kaçış hakkı tanımayan bu tür avlanma yöntemleri her ne kadar geçmiş dönemlerde savaşçıların taktik yeteneklerini geliştirmekte ise de, bugünkü kara avcılığı kanununa göre meşru kabul edilen uygulamalar değildir.<sup>106</sup>

Daha erken dönemlerde efsanevi Truva (Troia) savaşında Odysseus'un surları aşmak için kullandığı Truva atı tekniği söz konusu bu avlanmada kullanılan taktik ile yakın bir benzerlik göstermektedir.<sup>107</sup>

**d-** Özenle hazırlanmış ve sağlam iplerden örülmüş ağları hayvanların geçiş noktalarına germek sureti ile avlanmak. Günümüzde genellikle su avcılığında yararlanılan ağlar, geçmişte hem kara ve hem de deniz avı için kullanılmaktaydı.<sup>108</sup> Keten, pamuk ve ipekten dokunan ağların ebatları birbirinden farklı olup, avlanacak hayvanın türüne göre gözenekleri ve örüm şekli değişmekteydi. Su kaynaklarının yakınlarına veya hayvanların uğrak yeri olan geçitlere bu ağlar kamufle edilmek suretiyle gerilir ve geçen hayvanlar takılır, avcı gelene kadar kendini kurtaramazdı.<sup>109</sup> İlk defa ağla avlanan halife Abbâsî halifesi Mütevekkil olmuş, daha sonra gelenler bu tekniği kullanmışlardır.<sup>110</sup> Taif kuşatması başta olmak üzere savunma savaşlarında düşmanın giriş çıkışını engellemek için kullanılan ağ şeklindeki dikenli teller avda kullanılan ağ yönteminin bir başka versiyonudur.<sup>111</sup>

<sup>105</sup> Keşâcîm, *el-Mesâyit ve'l-Metârıt*, s.75.

<sup>106</sup> 4915 sayılı Kara Avcılığı Kanununun 6. maddesinde yasak avlanma yöntemleri detayı ile belirtilmiştir.

<sup>107</sup> Truva'yı kuşatma altına alan Odysseus 10 yıl geçmesine rağmen şehri ele geçirememiş bunu üzerine keskin zekâsını kullanarak tahtadan bir at maketi yaptırmış, içerisindeki bölmelere en iyi askerlerini yerleştirmiştir. Ordu atı kumsala bırakarak Tenedos'un (Bozcaada) arkasına gizlenmiş, savaşın bittiğini ve kazandıklarını düşünen Truvalılar kalelerinden çıkarak atı şehrin merkezine götürüp kutlama yapmaya başlamışlardır. Gece atın içerisinden çıkan Yunan askerleri şehrin kapılarını açmış ve Odysseus'un ordusu şehri fethetmiştir. Kaçan Truvalılar İda Dağına kaçarak deniz yolu ile İtalya'ya geçip Roma İmparatorluğunun temellerini atmışlardır. [http://tr.wikipedia.org/wiki/Truva\\_at%C4%B1](http://tr.wikipedia.org/wiki/Truva_at%C4%B1)

<sup>108</sup> Kalkaşandî, *Subhu'l-A'sâ*, II, 154; İbn Menglî, s.137.

<sup>109</sup> Bâşa, s.88

<sup>110</sup> Bâşa, s.51; İbn Menglî, s.137.

<sup>111</sup> Terzi, Hz. Peygamber ve Hulefâ-i Raşidin Döneminde Askeri Teşkilât, s.92; amlf, Abbâsî Döneminde Askeri Teşkilât, s.163.

**e-** Ava daha iyi yaklaşmak için kamuflaj malzemeleri kullanmak. Post ile avlanmak. Erkek aslanın boyun kılından yapılan ve lübâde olarak isimlendirilen özel giysi sayesinde avcılar aslan sürüsüne yaklaşır ve kement atarak aslanları yakalardı. Son derece tehlikeli ve riskli olan bu avda avcılarının cesur ve deneyimli olmaları gerekmektedir. Bir anlık dikkatsizliğin avcının hayatına mal olması içten bile değildi.<sup>112</sup> Mu'tasım diğer Abbasî halifelerinde olduğu gibi Fars av geleneğini sürdürmeye özen gösterir, avda onların giymiş olduğu kıyafetleri giyerdi. Örneğin, Farsların kullanmış olduğu kalansüveleri ve diğer başlıkları başına takar, yine onların kullandıkları aletleri kullanırlardı.<sup>113</sup> Abbasi dönemi askerlerin savaşta çıkarken giydikleri uniformalar incelendiğinde, avda kullandıkları kıyafetlerle benzerlik arz ettiği görülecektir.<sup>114</sup>

**f-** Arapça'da *fah* olarak isimlendiren tuzakla avlanmak. "*Fah*" kelimesi halk arasında 'faka basma' ifadesinde olduğu şekliyle Türkçeye geçmiştir. Günümüzde daha gelişmiş türü kara hayvanlarını yakalamak için kullanılan tuzaklar, iki oval metal veya sert ağaçtan yapılmıştır. Esneyerek birbirinden ayrılan bu aletin ortası elastik bir maddeyle kaplanmıştır. Patikalara toprak zemin kazılarak kurulan tuzaklara, herhangi bir vahşi hayvan bastığı esnada karşılıklı olarak metaller veya sert ağaçlar birbirine geçer, bu metale dış olarak isimlendirilen iğne şeklinde başka metaller monte edildiği için kapanma esnasında avın bacağına saplanır ve yayları gevşetilmediği sürece av kendini kurtaramaz, ancak avcı müdahale ederek avı tuzaktan alır.<sup>115</sup> Yasak olmakla birlikte bu avlanma yöntemi günümüzde halen devam etmektedir. Kaçar avında kullanılan bu tuzağa ilave olarak, "*dıbig*" olarak isimlendirilen ve bazı ağaçlar üzerinde asalak olarak yetişen, tutkal özelliğinde sıvı salgılayan ökse otu<sup>116</sup> kullanarak yapılan ve uçar avında kullanılan başka tür tuzaklarla da karşılaşmak mümkündür. Kuşların konabileceği yerdeki çubuklar veya değişik maddeler üzerine sürülen yapıştırıcı sayesinde kuş konduğu yerde kalır hareket edemez, gizlendiği yerden çıkan avcı hareketsiz haldeki kuşları yakalardı. Bu metot su kaynaklarına inen kuşları yakalamak için sıkça kullanılırdı. Bu tuzağın mucidi, Harun er-Reşid'in beğenisini kazanan ve bürokraside üst mertebelere kadar ulaşan İbrahim el-Baziyâr'dır.<sup>117</sup>

<sup>112</sup> Bâşâ, s.89.

<sup>113</sup> Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zeheb*, IV, 60.

<sup>114</sup> Abbasî dönemi askeri uniformalar hakkında geniş bilgi için bkz. Sabit, *el-Askeriyye fî Ahdî'l Abbasiyyîn*, s. 163-166.

<sup>115</sup> Kalkaşandı, II, 154.

<sup>116</sup> Latince ismi *Viscum Album* olan bitki tutkal yapımında kullanılan bir bitkidir. Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, s. 874.

<sup>117</sup> İbn Menglî, s.82. Kuş eğiticisi anlamında Farsça kökenden gelen bu kelime, yırtıcı kuş eğitiminde şöhret bulmuş şahısların künyesi halini almıştır. Yukarıdaki örnekte görüldüğü gibi zamanla bürokraside söz sahibi olabilecek bir konuma kadar da yükselmişlerdir.

### AV VE SAVAŞTA ORTAK OLARAK KULLANILAN SİLAHLAR

Savaşta tek kişi tarafından elde kullanılan,<sup>118</sup> mızrak, kılıç, hançer, balta, yay ve ok gibi hafif silahların tamamının av sanatında da kullanıldığını görmekteyiz. Meydan savaşlarında çatışma önce uzak mesafeden ok atışları ile başlamakta, biraz yaklaştığında mızraklar atılmakta, iki ordu yüz yüz geldiğinde ise kılıç, hançer gibi yakın dövüş silahları kullanılmaktaydı.<sup>119</sup> Av esnasında da uzak mesafedeki avlar için yay ve ok, yakın mesafedeki avlar için diğer kesici ve delici silahlar kullanılırdı.<sup>120</sup> Bu açıdan bakıldığında silahların denenmesi ve askerlerin bu silahları kullanmadaki maharetinin artırılmasında av sahası, bugün gerçek mermiler kullanılarak yapılan savaş tatbikat alanından farksızdı diyebiliriz. Ayrıca avın silahların modernize edilmesindeki katkısı da gözden kaçırılmamalıdır. Avda kullanılan silahların mahiyeti, av ve savaşta kullanım şekillerini ortaya koymak av ve savaş arasındaki ilişkinin tespitinde katkı sağlayacaktır.

#### 1-Yay ve Ok

En eski av ve savaş silahlarından olan yayın ilk kullanımına ilişkin ortaya atılan görüşleri<sup>121</sup> bir kenara bırakırsak, yay Arap toplumunda da barışta ve savaşta en yaygın kullanılan silah olmuştur.<sup>122</sup> Araplar, yayın her bölümüne farklı isimler vermiş ve onu en ince ayrıntısına kadar tanımlamışlardır.<sup>123</sup> Taşınması kolay olan bu silahın hedefini bulabilmesi ve etkili olabilmesi için kullanıcının yetenekli ve tecrübeli olması gerekmektedir. Yay, uzak mesafedeki kara av hayvanlarını avlamada etkili bir silahtır.

Uçar avında hedefin sapma oranı daha yüksek ve avlanması daha güç olduğu için yeni yay ve ok sistemleri geliştirilmiştir. Bu yay çeşitlerinden en etkili olanı, *celâhuk* veya *Kavsü'l-Bunduk*<sup>124</sup> fındık yayı olarak isimlendirilen ve ortasında tel üzerinde yuvarlak, sert kil parçası fırlatmaya yarayan bir yuva bulunan yaydır. Hz. Osman döneminde ortaya çıktığı anlaşılan bu silah,<sup>125</sup> özellikle avda hedefe isabet açısından kendisinden randıman alınması nedeniyle daha sonraları yaygın

<sup>118</sup> Araplar genel olarak silahları ağır ve hafif olmak üzere iki gruba ayırmışlardır. Barışta da kullandıkları hafif silahları ise yakın (eslihatü'l-yedeviyye/elde kullanılan silahlar) ve uzak (eslihatü'r-reşkiyye/atıcı silahlar) olmak üzere kendi içinde iki grupta değerlendirmişlerdir (Sabit, s.149.). Silahların vasıfları, kullanım özellikleri ve sınıflarına ilişkin rivayetleri değerlendiren Terzi, silahları genel bir tasnife tabi tutarak uzak ve yakın mesafe atıcı silahlar, kesici silahlar, dürtücü silahlar, vurucu ve koruyucu silahlar olmak üzere altı gruba ayırmıştır (Terzi, *Hiz. Peygamber ve Hulefâ-i Raşidîn Dönemi Askeri Teşkilat*, s.121).

<sup>119</sup> Avn, s.129.

<sup>120</sup> İbn Menglî, s.89.

<sup>121</sup> Nüveyrî, V, 229; Terzi, *Hiz. Peygamber ve Hulefâ-i Raşidîn Dönemi Askeri Teşkilât*, s.121-125.

<sup>122</sup> Hz. Peygamber'den ok ve yayın önemini vurgulayacak şu hadis rivayet edilmiştir. "...Sizden biriniz oklarıyla oynamaktan aciz kalmazın" Müslim, *İmâret*, 168.

<sup>123</sup> Ok ve yaylara verilen isimler hakkında geniş bilgiler için bkz. Nüveyrî, VI, 231; Avn, s.137.

<sup>124</sup> Daha geniş bilgi için bkz. Mâcîd, *Târîhu'l-Hadâratî'l-İslâmiyye*, s.142.

<sup>125</sup> Avn, s.142.

olarak kullanılmıştır. Hz. Osman'a, bu silahla Medine'de kıyıma varacak ölçüde güvercin avı yapıldığı ve hedeften sektiğinde insanların zarar gördüğü noktadaki şikâyet üzerine, o dönemde bu silahın meskûn mahalde kullanımı yasaklanmıştır.<sup>126</sup> Bu silahla kuşun, kafa veya kanat gibi vücudunun belirli noktadan nişan alan bir kişinin istediği noktada hedefi vurabildiği anlaşılmaktadır.<sup>127</sup>

Aşağıda anlatılan av hatırası celahıkın ne derece etkili bir kullanımının olduğunu ortaya koymaktadır: "Nehir kenarında kuş avlayan iki arkadaş aniden saldırgan bir aslanla karşılaştıklarında ölümle burun buruna gelir. O esnada avcılardan biri arkadaşına aslanın sağ göze nişan almasını, kendisinin sol gözü nişan aldığını söyler. İkisi aynı anda yaylarını (Celâhika) gererek ateş eder ve aslanın her iki gözünü kör ederek tehlikeden kurtulurlar."<sup>128</sup> Zamanla Farsların da etkisiyle bu silah geliştirilmiş, ilk şekliyle sadece isim benzerliği kalmıştır.<sup>129</sup> Günümüz Arapçasında tüfeğin bündükıyye olarak isimlendirilmesi, kelimenin aynı ismi taşıyan bu yaydan alındığını göstermektedir.

İbn Menkeli, müstakil başlık altında av silahlarını ele alırken yay ve okun av sahasında kullanımı ve özelliklerinden uzunca bir şekilde bahsetmiştir. Yay, tellerinin esneklik ve sertliğine göre yumuşak ve sert olmak üzere iki gruba ayrılarak, yumuşak yayın üstün yönlerini, avdaki ve harpteki avantajlarını, atla ok atıcısı arasındaki uyumu, Arapların Türkler karşısında ok yapım ve kullanımındaki üstünlüğünü örneklerle anlatmıştır.<sup>130</sup>

Müslüman Arapların muharebelere yanlarından ayırmadıkları yay ve ok daha önce ifade ettiğimiz gibi açık ve siper arkasından atış yapılabilecek düz alanlarda uzak mesafe atışları için kullanılmıştır. Ok, genelde düşmanı ve avı öldürmek maksadı ile kullanıldığı gibi ucuna sarılan bilgi notu ile haberleşme aracı olarak da kullanılmıştır.<sup>131</sup> Ok ve yayı tanıtmak amacıyla yazılan müstakil eserler Arapların bu silaha ne kadar önem verdiğini ortaya koymaktadır.<sup>132</sup>

<sup>126</sup> Keşâcım, *el-Mesâyıt ve'l-Metârit*, s.247.

<sup>127</sup> Bâşa, s.86.

<sup>128</sup> Suyûtî, *Şifâu'l-Galîl*, s.59.

<sup>129</sup> Av bahsinde geçen hadislerde *bunduk* ifadesinin geçmektedir. Dolayısıyla Peygamber döneminde de bu isimde bir silahın varlığı bilinmektedir. Fakat bunduk ismi sadece atılan yuvarlak taş veya toprak parçaları için kullanılmıştır. Bu taşlar sapan veya parmak arasına sıkıştırılarak fırlatılmakta ve daha ziyade serçe avında kullanılmaktadır. Daha Geniş bilgi için bkz. Şevkânî, *Neylül-Evtâr*, VIII, 142-144.

<sup>130</sup> İbn Mengli, s.89-93.

<sup>131</sup> İbnü'l-Esir, *el-Kamil*, IV, 141.

<sup>132</sup> Abbasi askeri teşkilatı ile ilgili eser kaleme alan Numan Sabit, Mustafa Çorbacı el-Ferhânî'nin "Fazlül-Kavsi'l-Arabiyye/Arap Yayının Üstünlüğü" isimli bir eserinin varlığından bahsetmektedir. Sabit, s.153.

## 2-Mızrak

Mızrak, özellikle çöl yaşamında bedevilerin vazgeçemediği bir silahtır.<sup>133</sup> Bedevi Arap onunla yeri kazar, yere saplayarak üzerine örtü takıp çöl güneşinden korunur, acıktığı zaman vahşi hayvanları avlar, yırtıcıların saldırılarından korunur, hayvanlarına ağaç yaprağı kırar, en önemlisi savaşta uzak dövüş aracı olarak çok yönlü kullanırdı. Mızrak avcılarca da sürekli taşınmakta ve büyük avların etkisiz hale getirilmesine yaramaktaydı.<sup>134</sup>

Askerler savaş öncesi mızrak kullanma eğitimine “vetra” ismindeki demir halkanın ortasından atış yaparak başlar ve daha sonra yabani hayvanları kovalama veya pusu kurma suretiyle avlayarak eğitimini tamamlardı. Abbasilerle birlikte tören havası kazanan av partileri mızraklı av gösterilerine dönüşmüştür.<sup>135</sup>

Mızraklar, yapımında kullanılan malzeme, taşınma şekli, boy vs. hususlara göre farklı şekillerde isimlendirilmiştir. Cahiliye döneminde basit ağaç veya kamış çubukların ucuna metal parçalar takılarak yapılan mızraklar ileriki dönemlerde kale duvarlarını delebilecek sağlamlıkta imal edilmiştir.<sup>136</sup>

İlk dönem askeri teşkilatını araştıran araştırmacıların eserinde ‘geçmiş dönem müellifinin aktardıkları’ şeklinde ifade ile başlayan ortak alıntı, harp sanatında mızrağın ne kadar hayati öneme sahip olduğunu ortaya koymaktadır.<sup>137</sup>

## 3-Kılıç

Ortaçağ tarihi boyunca tüm savaşlarda galibi veya mağlubu tayin eden, zaman zaman mahir kullanıcıları ile şöhret bulan kılıç<sup>138</sup>, Arapların en değerli ve meşhur silahlarının başını çekmekteydi.<sup>139</sup> Kılıç; şekline, yapıldığı yere, kullanılan malzemeye, parlaklığına ve süslemelerine göre yüzü aşkın farklı isim almış, Arap nesir ve şiirinde önemli yer bulmuştur.<sup>140</sup>

<sup>133</sup> Maide Süresi 94. âyette geçen “Allah elle ve mızrakla avlanma konusunda sizi imtihana tabi tutacaktır.” ifadesinden Arapların mızrakları avda sıkça kullandıkları anlaşılmaktadır. Ayrıca Hz. Peygamber’in “Benim rızıkım mızrağımın gölgesinde yaratılmıştır” şeklindeki ifadesi de mızrağın Arapların sosyal yaşamlarındaki önemini ortaya koymaktadır. (Nüveyri, VI, 214.)

<sup>134</sup> Nüveyri, VI, 222; Terzi, *Askerî Teşkilât*, s.129-130.

<sup>135</sup> Avn, s.147.

<sup>136</sup> Mızrakların isimleri, kısımları, kullanılış şekli hakkında geniş bilgi için bkz. Sabit, s.150-153; Avn, s.143-148; Terzi, *Hz. Peygamber ve Hulefa-i Raşidin Döneminde Askerî Teşkilât*, s.128-130.

<sup>137</sup> Mızrağın en etkili bir şekilde savaşta kullanımı hakkında verilen teorik bilgiler ile (Zeydan, *Medeniyet-i İslâmiyye Tarihi*, I, 165 vd.; Sabit, s. 152; İbn Mengli’nin aktarmış olduğu avda kullanımına dair bilgiler (İbn Mengli, s.93.) karşılaştırıldığında düşman ve ava karşı mızrağın kullanımında fazla bir farklılığın olmadığı görülecektir.

<sup>138</sup> Hz. Ali’nin “Zülfikar”, Amr b. Ma’dikerib’in “Samsâme”, Malik b. Zühayr’in “Zu’n-Nûn”, Abdurrahman b. İ’tâb’ın “el-Lûlû” isimli kılıçları Müslüman Arap harp tarihi açısından şöhrete kavuşmuştur. (Nüveyri, VI, 202; Sabit, s.150, Terzi, *Hz. Peygamber Dönemi Askerî Teşkilât*, s.127.

<sup>139</sup> Avn, s. 147.)

<sup>140</sup> Kılıç isimleri ve yapıldıkları yere dair geniş bilgi için bkz. Terzi, *Hz. Peygamber Döneminde Askerî Teşkilât*, s.126-127.

Harp meydanlarında ok ve mızraktan sonra taraflar göğüs göğse birbirine girdiklerinde kılıç ve kalkan kullanılırdı. Hz. Ali "*Kılıç, sayıyı daha çok artıran, çocuğu daha da çoğaltandır*" ifadesi ile kılıcı iyi kullananlar ve savaşta başarılı olup geriye kalanların sayısının artacağını ima ederek kılıcın savaşta öneme vurgu yapmıştır.<sup>141</sup> Bizans'la yapılan Mute Savaşında arka arkaya şehit olan üç kumandanandan sonra sancağı alan ve uyguladığı taktikler ve kılıç kullanmadaki ustalığı sayesinde Müslümanları toparlayıp moral veren Halid b. Velid'e bizzat Hz. Peygamber tarafından "*Seyfullah/Allah'ın Kılıcı*" isminin verilmesi, kılıçla askerin ne derece özdeşleştirildiğinin göstergesidir.<sup>142</sup> İbn Sa'd, Halid b. Velid'in biyografisini aktarılırken Mute'de elinde dokuz kılıcın parçalandığından, sadece büyükçe bir Yemen palasının elinde kaldığından bahsetmektedir.<sup>143</sup>

Kılıcın savaşta önemi kadar avda da vazgeçilmez bir silah olduğunu *Ünsü'l-Melâ* yazarının '*kılıcın avda kullanımı*' başlığı ile aktardığı şu bilgiler teyit etmektedir:

"Avını görür görmez seni sezmeden kılıcını çek, atın ava yöneldiğinde kılıcını kınından çıkarman uygun olmaz. Avın ceylan ise mümkünse kılıcı başına indir. Bunu ancak ceylan atla kovalamaktan yorulduğunda uyurken, yaralıyken veya atınla ceylanı geçtiğinde yapabilirsin. Ceylanın sırtına veya ölümcül herhangi bir yerine kılıcını isabet ettirdiğinde de avlaman mümkündür.

Yaban eşiği avında çentikli kılıçlar kullanılmalıdır... Kılıç hayvanın kaburga kemikleri arasından saplandığında olduğu yerde olmasa da, takip edildiğinde ileride düşmüş olacaktır. Daha sonra hayvan burnu üzerine getirilerek içindeki kanın boşalması sağlanır.

Zebra avında ise uzunca bir süre yoruluncaya kadar avı kovalamak gerekmektedir. Bu avcılar ve savaşçılar tarafından bilinen bir şeydir. Yorulan zebra ların kılıçla ayakları kesilerek kaçıışı engellenir. Ancak atı ile giderken ses çıkartmalı çünkü uyuyan tavşan veya gazel sürüsüne denk gelerek (atın ayaklarına dolaşacağı için) tehlike atlatılabilir...

Bir yaban eşiği veya yaban ineği avladığında sen iyi bir kılıç kullanıcısıysın, atılğanlığın onunla kökleşir, inşallah arkası gelir."<sup>144</sup>

Avcılar için faydalı bilgiler içeren bu anlatımda, kılıçla avlanmanın yaygın olduğu dönemde avda farklı tür kılıçların kullanıldığı, kılıcın ustaca kullanımının

<sup>141</sup> İbn Kuteybe, *U'yünü'l-Ahbâr*, I, 130.

<sup>142</sup> Mute savaşının seyrini Mescid-i Nebevî'de ashabına aktardığı rivayet edilen Hz. Peygamber, üçüncü komutan Abdullah b. Revâha şehit edildikten sonra şu ifadeyi kullanmıştır: "*İbn Revâha'dan sonra sancağı, Allah'ın kılıçlarından bir kılıç aldı da Allah onlara fetih nasip eyledi.*" (Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, İstanbul, 1981, Megâzî, 4; Cenâiz 4; Cihad ve Siyer, 7; İbn Sa'd, VII, 395). Halid b. Velid'in Mute Savaşındaki rolü hakkında geniş bilgi için bkz. Fayda, *Halid b. Velid*, s.142-168.

<sup>143</sup> İbn Sa'd, IV, 253.

<sup>144</sup> İbn Menglî, s.94-95.

gerekliliği, taşınma biçimi gibi hususlara yer verilmesi, av deneyiminin savaş için ne denli önemli olduğunu ortaya koymaktadır.

#### 4-Hançer

Kısa kılıç da diyebileceğimiz hançer, Araplar tarafından geliştirilmiş, daha ziyade teke tek çarpışmalarda kullanılan, uzaktan atılabilen ucu eğri kesici bir silahtır.<sup>145</sup> Elbise altına da gizlenebilen bu silah, hasmına sinsice yaklaşmaya fırsat verdiği için birçok defa suikast amaçlı kullanılmıştır.<sup>146</sup> Savaşlara katılan kadınlar genellikle kıyafetlerinin altında hançer taşımaktaydı.<sup>147</sup> Bugün dahi Yemen başta olmak üzere, bazı Arap ülkelerinde süs amaçlı ve erkeklik göstergesi olarak hançer taşınmaktadır. Gergedan boynuzu, fildişi ve akikle kabzaları süslenmiş olan hançerlerin değeri binlerce doları bulmaktadır.

Harpte destek amaçlı kullanıldığı anlaşılan bu küçük silahın ava çıkıldığında, yaralı hayvanların boğazlanmasında veya pars, köpek gibi avcı hayvanların yakaladığı avların kaçışını önlemede kullanıldığı anlaşılmaktadır.<sup>148</sup>

#### 5-Topuz ve Balta

Kesici ve vurucu silahlar sınıfından sayılan topuz ve balta güçlü kaslara sahip savaşçıların kullandığı yakın dövüş silahlarıdır. Genellikle at sırtında taşınmakta ve kullanılmaktaydı.<sup>149</sup> Farklı büyüklük ve şekilleri de olan bu silahlar seferde olduğu kadar av başta olmak üzere günlük yaşamda da kullanılmıştır.<sup>150</sup>

#### 6-Kement

Kement, daha ziyade at kuyruğundan yapılan ve bugün merada at ve benzeri hayvanları yakalamak için kullanılan ucu halkalı iptir.<sup>151</sup> Eskiden daha ziyade aslan, yaban eşeği gibi büyük hayvanları avlamak maksadıyla kullanılmıştır. Genelde iki kişi birlikte ava çıkar ve dar vadilerde karşılıklı olarak gizlenirler, bölgeyi uğrak yeri olarak kullanan hayvanlar geçerken karşılıklı kementler atılır, her bir avcı ipi kendi tarafına çekerek gerdirir ve hayvan çökertilerek etkisiz hale getirilirdi.<sup>152</sup> Bu teknik küçük değişikliklerle birlikte halen kullanılmaktadır. Savaşta öldürücü bir silah olarak kullanılması mümkün olmayan kement muhtemelen kaçan askerlerin veya bineklerin yakalanmasında kullanılmıştır.

<sup>145</sup> Çoruhlu, "Hançer" md. DİA, XV, 548.

<sup>146</sup> Avn, s.154.

<sup>147</sup> Terzi, Hz. Peygamber ve Hulefa-ı Raşidin Döneminde Askeri Teşkilat, s.128.

<sup>148</sup> İbn Mengli, s.93.

<sup>149</sup> Avn, s.1545,155.

<sup>150</sup> Osmanlılarda sefere giderken yol açmak, çadır kurmak, yük kaldırıp indirmek gibi saray hizmeti gören grup sürekli yanlarında balta taşıdıklarından olsa gerek, 'baltacılar' olarak isimlendirilmiştir. Özcan, "Baltacılar" md. DİA, s.34.

<sup>151</sup> Keşâcîm, *el-Mesâyit ve'l-Metârit*, s.179.

<sup>152</sup> Bâşa, s.87.

### 7-Sapan/Kürelebi

Özellikle kuşatma savaşlarında kullanılan mancınık türü atıcı silahların<sup>153</sup> minyatürü şeklinde olan ve ince bir yapım sanatı ve kullanım isteyen sapan, avcı tarafından ayaklar atın semerine sıkıca sarılarak atılırdı. Küçük taş parçaları atan bu silahla daha ziyade hayvanın baş tarafına nişan alınırđı. Attığı küçük taşlarla ceylanları avlamada işe yarayan sapan, yaban ineği (bufalo) ve yaban eşeği avlamada kullanılırken yeni aparatlar takılarak etkili hale getirilebilmekteydi.<sup>154</sup> Türkler bu silaha "kürelebi" ismini vermişlerdir.<sup>155</sup> İbn Menkeli başından geçen hırsızlık olayında kendisini taşla savunduğunu anlatırken, taşın aynı zamanda av silahı olarak da kullanıldığından bahsetmiştir. Buradan anlaşıldığına göre o dönemde yalın taş atışı ile de avlanma gerçekleştirilmektedir. Avın etkisiz hale getirilebilmesi için ise, yüksekçe bir yerden el mümkün olduğu kadar havaya kaldırılmakta avın kafatasının tam üst kısmına nişan alarak atış yapılmaktaydı. Aynı taktik sur dibinde ok atışı yapan kuşatma birliklerini etkisiz hale getirmek içinde kullanılmaktaydı.<sup>156</sup>

### SONUÇ

Doğa ve insan arasındaki ilişki, varlığın sürdürülebilirliğinin temel gereği olduğu gibi bu ilişkinin müspet boyutu kalkınmanın, rakiplere karşı üstünlük sağlamanın da tetikleyici unsuru olmuştur. Tarihi vakıalara bütünüyle insanoğlu yön vermemiş, akvaryumda yaşayan balık misali istikbalini tayinde içerisinde bulunduğu ortam ve şartlar önemli rol oynamıştır.

Tarihi verilerin analizine bağlı olarak araştırmamızın başlangıcında ortaya koymaya çalıştığımız Müslüman orduların fetih hareketlerindeki başarısında yaşadıkları doğa koşullarının diğer unsurlardan daha fazla belirleyici olduğu şeklindeki tezimiz, var oluş kadar eski olan av ve harp sanatı özelinde tartışılmıştır. Tarihi derinliğine inilmeksizin bugünkü seyri açısından değerlendirmeye tabi tutularak avın bir hobi ve kişisel tatmin aracı olarak tasavvur edilişi, neredeyse kurumsallaşmış bu mesleğin tarihte oynadığı önemli rolünün görmezden gelinmesine neden olmuştur. Zaman zaman bireysel yaşamın idamesi için gerekli olan av, ortaçağdaki savaşlarda ordularına zafer kazandıran kumandanların, devlet başkanlarının kazandıkları zaferde doping gücü halini almıştır. Düzenli veya toplama ordularını kısımlara ayırarak gerilla taktikleri ile savaştıran ve muzaffer olan Müslüman Araplar, bu yeteneklerini savaş meydanlarında olduğundan daha fazla av sahasında kesp etmişlerdir.

<sup>153</sup> Mancınık, debbâbe, koçbaşı gibi ağır kuşatma silahlarının özellikleri ve şekilleri hakkında geniş bilgi için bkz. Avn, s.156-173.

<sup>154</sup> İbn Mengli, s.95-96.

<sup>155</sup> Azizbillah, s.56.

<sup>156</sup> İbn Mengli, s.95-96.



Çölde ve vahalarda yaban hayvanı peşinde koşup, zekice taktikler üreterek avını alt eden Arapların, İslam Peygamberinin “*harp hiledir*” ilkesini savaş parolası haline getirişi ile birlikte bu cengâver yönlerini harp sahasına fazlaca yansıttıklarının en önemli kanıtı, savaş ve av taktikleri arasındaki tesadüfe bağlanamayacak benzerliktir. Avrupalıların “*Avlanma savaşa benzer.*” Türklerin ise “*Savaş denilen şey avlanma gibidir.*”<sup>157</sup> şeklindeki ifadeleri bu gerçeğin bir çok milletler tarafından ilkesel olarak kabul edildiğinin bir göstergesidir.

Av, silah kullanım yeteneğinin geliştirilmesi kadar, savaş öncesi ön hazırlıkların yapılıp, gerekli tedbirlerin alınmasında, uygulanacak prensiplerin belirlenmesinde de katkı sağlamıştır. Örneğin, düşmandan bilgi toplamak amacıyla casusluk yapan birlik (el-Kemâin) düşman ordusunun hareketlerini izlerken etrafa kaçışan av hayvanlarının durumuna göre düşmanın yerini ve konumunu belirleyebiliyorsa, bu savaşçıların avda kazandıkları tecrübeyi savaşta kullandıklarını göstermektedir.<sup>158</sup> Ava çıkmamış, av hayvanını tanımayan bir kişinin av hayvanlarının kaçışından sonuç çıkarması mümkün değildir.

Örneklemlerle aktardığımız savaş ve harp taktikleri arasındaki benzerlik ve avın askerin eğitim sahası olarak kullanımı ele aldığımız dönemle sınırlı değildir. Muharebe alanlarında fiziki etkenden ziyade beyin gücü üstünlük sağlamakta olup, günümüzde dahi 1000 yıl öncesindeki belirleyici unsurların bir kısmı hala geçerliliğini korumaktadır. Donanımlı düzenli ordulara karşı, üstün teknoloji ürünü olan silahların etkisiz kaldığı gerilla savaşlarının yaygınlaştığı günümüzde, sürekli doğa koşulları içerisinde yaşamış, silahı elinden hiç düşürmemiş gerillalara karşı net başarıların elde edilmesinde araştırmamıza tema teşkil eden hususun önemi yadsınamaz.

#### KAYNAKÇA

‘ASELÎ, Bessâm, *Ebû Ubeyde b. Cerrah*, Beyrut, 1991.

-----, *el-Mezhebü'l-Askeriyyi'l-İslâmî*, Beyrut, 1993.

ABBÂS, Salih, *es-Sayd ve't-Tard fi's-Şi'ri'l-Arabî Hatta Nihâyeti'l-Karni's-Sânî el-Hicrî*, Beyrut, 1981

AĞIRMAN, Mustafa, “Ordu ve Savaş Stratejisi” md., *Asr-ı Saadette İslâm*, İstanbul, 2006.

AVN, Abdurrau'f, *el-Fennü'l-Harbî fî Sadri'l-İslâm*, Mısır, 1961, s. 219.

BAK, Salih Hakkı, *Ebû Ubeyde b. El-Cerrah*, (Basılmamış Yüksek lisans Tezi), Samsun, 1995.

EL-BÂŞA, Abdurrahman er-Rafet, *es-Sayd I'nde'l-Arab (edavâtuhu ve turukuhû ve hayvânuhû-sâr'd ve'l-masît)*, Suudi Arabistan, 1974.

EL-BELÂZURÎ, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir, *Ensâbü'l-Eşrâf*, ngr. Süheyl Zekkâr ve diğerleri, Beyrut, 1996.

-----, *Fütûhu'l-Buldân*, Beyrut, 1978.

<sup>157</sup> Emin Efendi, *İstanbul'dan Orta Asya'ya Seyahat*, s.46-47.

<sup>158</sup> Hersemî, *Muhtasarı Siyaseti'l-Hurûb*, s.50.

- BUHARÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *Sahîhu'l-Buhârî*, İstanbul, 1981.
- EL-CÂHİZ, Ebû Osman Amr İbnü'l-Bahr, *Kitâbü'l-Hayevân*, nşr. Abdüsselam Muhammed Harun, Kahire, 1906.
- CAN, Yılmaz, *İslâm Şehirlerinin Fiziki Yapısı*, Ankara, 1995.
- CENNÂBÎ, Halid Casim, *Tanzîmatü'l-Ceyşi'l-Arabîyyi'l-İslâmî fi'l-Asri'l-Emevî*, Irak, 1984.
- ÇORUHLU, Tülin, "Hançer", *DİA*, İstanbul, 1997.
- DOĞAN, Mehmet, *Büyük Türkçe Sözlük*, İstanbul, 1994.
- EMİN EFENDİ, M., *İstanbul'dan Orta Asya'ya Seyahat*, Ankara, 1986.
- FAYDA, Mustafa, *Allah'ın Kılıcı Halid b. Velid*, İstanbul, 1990, s.301-310
- , "Fetih", *DİA*, İstanbul, 1990, XII s.469
- , "Halid b. Velid", s.308.
- GASSET, Jose Ortega Y., *Avçılık Üzerine*, Çev. Derin Türkömer, Yapı Kredi Yayınları.
- EL-HALEFÂT-ESAD, Cemal Yusuf, Bahauddin Muhammed *el-Askeriyyetü'l-İslâmiyye ve Kâdetüha'l-'Izâm*, Ürdün, 1983.
- HAMİDULLAH, Muhammed, *İslam Peygamberi*, çev. Salih Tuğ, İstanbul, 1993.
- , *el-Vesâiku's-Siyasiyye*, No: 26, 5.
- , *Hz. Peygamber'in Savaşları*, çev. Salih Tuğ, İstanbul, 1981.
- EL-HERSEMÎ, Ebû Sai'd eş-Şağranî, *Muhtasaru Siyaseti'l-Hurûb*, nşr. Abdurrau'f Avn, Mısır, ts.
- İBN HALDUN, Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddime*, Kahire, ts.
- , *Mukaddime*, trc. Süleyman Uludağ, İstanbul, 1982.
- İBN HİŞAM, Abdülmelik, *es-Siretü'n-Nebeviyye*, (nşr. Mustafa Saka ve diğerleri), Beyrut, ts.
- İBN İSHÂK, Muhammed b. İshak b. Yesâr, *Siretü İbn İshak*, nşr. Muhammed Hamidullah, Konya, 1981.
- İBN SÂD, Ebû Abdillâh Muhammed, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, Beyrut, 1968.
- İBN TIKTAKA, Muhammed b. Ali b. Tabâtabâ, *el-Fahrî Fi'l-Âdâbi's-Sultaniyye Ve'd-Düveli'l-İslamiyye*, nşr. Abdulkadir Muhammed Mayu, Halep, 1997.
- İBN. MENGLÎ, Muhammed, *Ünsü'l-Melâ bi Vahşi'l-Felâ*, nşr. Muhammed İsa Salihyye, Ürdün, 1993.
- İBNÜ'L-ESİR, İzzüddin Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed, *el-Kamil fi't-Tarih*, Beyrut, 1965.
- EL-KALKAŞANDÎ, Ahmed b. Ali, *Subhu'l-A'şâ fi Sinâati'l-İnşâ*, nşr. Muhammed Hüseyin Şemseddin, Beyrut, 1987.
- KAPAR, Mehmet Ali, "Hz. Peygamber'in Savaşlarına Genel Bir Bakış" *S.Ü. İlahiyat Fak. Dergisi*, Sayı: 3, 1990, s.404-405.
- EL-KÂTİB, Abdülhamit b. Yahya, *er-Risâle*, nşr. İhsân Abbas, Amman, 1988.
- KEŞÂCİM, Ebu'l-Feth Mahmud b. Muhammed Hüseyin b. Sindî, *el-Mesâyit ve'l-Metârrt*, nşr. Esad Talas, Tahran, 1946.
- MÂCÎT, Abdülmün'im, *Târîhu'l-Hadâratü'l-İslâmiyye fi 'Usûri'l-Vüsdâ*, Kahire, 1975.
- EL-MÂVERDÎ, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed, *el-Ahkâmu's-Sultaniyye, ve'l-Velâyetü'd-Dîniyye*, Mısır, 1966.
- EL- MES'ÜDÎ, Ebu'l-Hasen Ali b. Hüseyin b. Ali, *Murâcu'z-Zehab ve Mea'dinü'l-Cevher*, nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamit, Mısır, 1964.
- MEZ, Adam, *el-Hadâratü'l-İslâmiyye fi Karni'r-Rabi'l Hicrî*, trc. Muhammed Abdülhâdî Ebû Ride, Beyrut, 1967, II, 264.
- NEHYÂN, Zâyyid Sultan Âli, *Riyâdatü's-Sayd bi's-Sukûr*, Abudabi, 1976.
- ÖNKAL, Ahmet, "Sariye Olayı Üzerine Bir Rivayet Araştırması", *İstem*, Sayı:6, 2005, s.9-49.
- ÖZCAN, Abdulkadir, "Baltacılar" md., *DİA*, İstanbul, 1992.

- REŞİD, Abdullah, *İslamda Ordu ve Komutan*, (Çev. Enver Güneç, Seracedin Emre), İstanbul, 1992.
- SABİT, Numan, *el-Askeriyye fî Ahdi'l Abbasiyyîn*, Bağdat, ts.
- SÖYLEMEZ, Mahfuz, *Bedevilikten Hadariliğe Kûfe*, Ankara, 2001
- EŞ- ŞEVKÂNÎ, Muhammed Ali b. Muhammed, *Neylü'l-Evtâr*, nşr. Şebabü'l-Ezher, Kahire, ts.
- ŞİHABUDDİN Ahmed b. Abdulvehhab en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb* Kahire, ts.
- ET-TABERÎ, Muhammed b. Cerir, *Tarîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, Beyrut, 1987.
- ET-TARÂVİNE, Cemal Abdüsselâm Ali, *et-Tard fî's-Şi'rî'l-Abbâsi, fî'l-Karnî'r Râbi'l'l-Hicr'i*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Mu'te, 1996.
- ET-TÂZÎ, Abdu'l-Hâdî, *el-Kansu bi's-Sakr Beyne'l-Meşriki ve'l-Mağribi*, yy., 1980.
- TERZİ, M. Zeki, *Hz. Peygamber ve Hulefa-i Raşidin Döneminde Askeri Teşkilat*, Samsun, 1990.
- , *Abbasiler Döneminde Askeri Teşkilat*, (Basılmamış Doktora tezi), Ankara, 1986.
- EL-VAKIDÎ, Ebû Abdullah Muhammed b.Ömer, *Megâzi*, nşr. Mardon Jones, Beyrut 1983.
- YETKİN, Suut Kemal, *İslâm Mimarisi*, Ankara, 1959.
- YILMAZ, Metin, "Müslüman Arap Toplumunda Av Sanatı ve Siyasi Hayata Yansımaları", *EKEV*, 2005, Sayı: 22, s.245-264.
- YÜKSEL, Ahmet Turan, "Bazı Batılı Araştırmacılara Göre İslam Fetihleri", *S.Ü. İlahiyat Fak. Dergisi*, Sayı: 6, 1996, s.169-195.
- ZEYDAN, Corci, *Medeniyet-i İslâmiyye Tarihi*, Dersaâdet, 1328-1329.



## İBN TEYMIYYE'NİN SÜNNET ANLAYIŞI VE ÇİZDİĞİ EHL-İ SÜNNET PROFİLİ

Muhammed YAZICI\*

### zet

"Sünnet" ve "Ehl-i Sünnet" konuları üzerinde İslâmî ilimler alanında pek fazla araştırma ve inceleme yapılmış ve sayısız eserler yazılmıştır. Bunların içinde en önemli olanlarından biri, Şüphesiz ki, İbn Teymiyye'nin ortaya koyduğu anlayıŐtır. Çünkü İbn Teymiyye, "kendilerini Ehl-i Sünnet olarak nitelendiren kitle" tarafından "Ehl-i Sünnet izgisi" dışına atılmış birisidir. Dolayısıyla, "Ehl-i Sünnet çizgisinin dışında" gösterilmeye çalıŐılan birisinin ortaya koyduğu "Ehl-i Sünnet profili", Ehl-i Sünnet taraftarlarınca ortaya konan Ehl-i Sünnet profili'ne uyup uymaması açısından önem arz etmektedir.

Makalenin bu anlayıŐla okunmasını tavsiye ederiz.

**Anahtar kelimeler:** Sünnet, Ehl-i Sünnet, İbn Teymiyye.

### THE CONCEPTION OF AHL AL-SUNNAH ELUCIDATED BY IBN TEYMIYYE AND THE PROFILE OF AHL AL-SUNNAH HE DEPICTED

#### Abstract

Much research and publication has been dedicated to *Sunna* and *Ahl al-Sunna* issues in the framework of Islamic studies. One of the most important approaches developed in this area is undoubtedly that suggested by İbn Teymiyye precisely because of his exclusion from the circle of those defining themselves as the *Ahl al-Sunna* group. This paper will explain why an *Ahl al-Sunna* profile created by someone excluded from the group's dominant circle is of great importance as it both complies with and defies the mainstream profile created and accepted by Ahl al-Sunna followers

We would like you to pay due attention to this fact while reading the article.

**Key Words:** Sunna, Ahl al-Sunna, İbn Teymiyye.

### GİRİŞ:

Bilindiği zere "Sünnet" ve "Ehl-i Sünnet" kavramları, çeşitli dini, sosyal, siyasal etkilerle tarih boyunca Tefsir, Hadis, Fıkıh, kelâm, Tasavvuf gibi İslâmî ilimlerin tümünde, her yönüyle tartıŐılarak incelenmiş, bu hususta pek çok İslâm

\*Yrd. Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, mkt@atauni.edu.tr.

bilgini bizlere oldukça zengin bilgi sunmuştur. Yine bunların mukabili olan “bidat” ve “ehli bidat” kavramları da aynı etkilerle ve aynı yoğunlukta tartışılmış ve bizlere çok geniş bir literatür bırakmıştır. Bu kavramlar etrafındaki yoğun tartışmaların, “düşünce açılımı” ve “bilgi birikimi” açısından faydalı olduğu söylemek mümkün olsa da, “İslâm toplumunun birliğini, dirliğini sağlama, birbirleri ile olan münasebetlerini düzenleme” açısından faydalı olduğunu söylemek oldukça güç gözükmektedir. Zira ne hazindir ki bu kavramlar, Gazâlî’nin de *Faysalu’t-Tefrika* isimli eserinde yakındığı gibi, tarih boyunca İslâm düşünce geleneğinde “inanın insanları dışlamak” için birer “silah” gibi kullanılmış ve bu kavramlara sığınarak rahatlıkla herkes “öteki”ni “çizgi dışı”na atıvermiştir. Bu trajediden nasibini alanların başında İbn Teymiyye’nin geldiğini çok rahatlıkla söyleyebiliriz Çünkü tarihte o, kimileri tarafından Şîî, kimileri tarafından Mu’tezilî, kimileri tarafından Müşebbihe, kimileri tarafından haşviyye gibi gösterilmeye çalışılarak “Ehl-i Sünnet dışı”na atılmış, hatta bununla da yetinilmeyerek zındık, mülhit, kâfir gibi sıfatlarla “İslâm’ın dışı”na dahi çıkarılmaya çalışılmıştır. Burada, bilimin gereği olan “objektif olma”nın yüklediği sorumlulukla hemen şunu da söylememiz gerekmektedir ki, bu akıbete uğramış olmanın ıstırabını yaşamış olmasına rağmen İbn Teymiyye’nin kendisi dahi aynı hataya düşmüştür. Zira o da “kendi gibi düşünmeyen bazı insanlar” için aynı silahı rahatlıkla kullanmış ve tasavvuftan kelâma kadar çok geniş bir yelpaze içinde, inanan insanların çoğunluğunu “çizgi dışı”na itebilmiştir. İşte bizim bu makaleyi ele alışımdaki asıl amacımız, bu ihtilafları sayıp dökmek yerine, tarihte kendisini “sünnet taraftarı” olarak ifade eden çevrelerin “sünnet” dışına itmek istediği şahıslardan biri olan İbn Teymiyye’nin “sünnet”e bakışını ve kimlerin gerçek manada “Ehl-i Sünnet” olduğunu, bir de karşı tarafın gözü ile ortaya koymaktır. Buradaki temel metodumuz, iki tarafın görüşlerini karşılaştırmalı olarak vermek ve dolayısıyla tarihte söylenen sözleri tekrarlamaktan ziyade, sadece onun görüşlerini ortaya koymaktır. Çünkü diğer tarafın konu ile ilgili olan görüşleri zaten bolca her çeşit kaynakta yer almaktadır.

## 1-İBN TEYMIYYE DÜŞÜNCESİNDE SÜNNET VE EHL-İ SÜNNET KAVRAMLARI

### 1.1. SÜNNET KAVRAMI

İbn Teymiyye, sünneti şu şekilde tanımlar: Sünnet, Hz. Peygamber’in yolu ve o yolun uygulanmasıdır. Sünnet, Kur’an’ı tefsîr eder, onu açıklar, ona işaret eder ve onu anlatır. Sünnet ile gelen her şeyin, Kur’an’ı açıklaması zorunlu değildir ama Hz. Peygamber’in işlediklerinin tümünün Kitaba uyması zorunludur. Bundan dolayı Kur’an, Hz. Peygamber’in yol olarak çizdiği şeylere uymayı em-

retmiştir. Sünnet, Kur'an'ın manalarına delâlet eder. Bu sebepten dolayı, marifet ehlinin kabulüne mazhar olmuş sahih hadislerle aynı şekilde iman etmek vaciptir.<sup>1</sup>

Yukarıda Sünneti Kur'an'ın bir açıklayıcısı olarak tarif eden ve Sünneti Kur'an ile ilişkilendiren İbn Teymiyye, bir başka yerde de hadislerden ve sahâbenin anlayışından örnekler getirerek "fitrat" ile "sünnet" in aynı manaya geldiğini söyler ve fitrat ile sünneti ilişkilendirmeye çalışır. Ona göre, bazı hadislerde hatta bir kısım sahâbe ifadelerinde geçen "sünnet" kelimesi ile "fitrat" kelimesinin her ikisi ile kastedilen anlam "din" ve "şerîat" tır, müstehap türü fiiller değildir. Çünkü her ne kadar bazı insanlar "sünnet" tabiri ile "farz olmayan şeyler" i kastetmiş olsalar da, sahâbenin ifadelerinde gerek sünnet ve gerekse fitrat "din" ve "şerîat" anlamına gelmekteydi.<sup>2</sup> Neticede o, sünnet kelimesinin tıpkı fitrat kelimesinde olduğu gibi din ve şerîat manasına geldiğine daha iyi vurgu yapmak için, İbn Mes'ûd'un rivayet ettiği Hz Peygamber'in "Allah, Nebinize, hidayet sünnetlerini din kıldı (Şera'a li nebiyyikum). İşte cemaatle kılınan bu namaz da onun hidayet sünnetlerindedir. Eğer sizler evlerinizde namazlarınızı kıalarsanız, Nebinizin sünnetini terk etmiş olursunuz. Eğer Nebinizin sünnetini terk ederseniz, dalâlete düşersiniz. Şüphesiz ki ben, bizi ve cemaati terk edip evinde namaz kılanları, nifakı herkesçe bilinen münafıktan başka bir şey olarak görmüyorum " şeklindeki hadisini de delil getirir.<sup>3</sup>

İbn Teymiyye'ye göre sünnet, "söz" "amel" ve "itikât" olmak üzere üç kısma ayrılır. Rivâyet edilen zikir ve tesbihler, "kavlî sünnet" e, namaz, oruç zekât gibi ibadetlerin kuralları ile ahlakî kurallar da "fiilî sünnet" e girer. Bu iki kısım sünnetin bir kısmı "mutlaka uyulması gereken sünnet", diğer bir kısmı ise "uyulması hoş karşılanan sünnet" tir. Onlara uymakla kişi, ecir ve sevap kazanır. Üçüncü çeşit sünnet ise "itikâdî sünnet" olup, "imanla ilgili temel kurallar" ı içermektedir.<sup>4</sup>

İbn Teymiyye'nin bu ifadelerinden, onun *sünnet* kavramından çok geniş bir anlam kastettiği ve bizim bildiğimiz fikhî alandaki *sünnet* kavramından daha farklı bir *sünnet* kavramı ortaya koymağa çalıştığı anlaşılmaktadır. Çünkü o, Peygamber'in bize tanımlamış olduğu "vacipler" i de sünnet olarak isimlendirmekte ve kendi anlayışına göre şekillendirdiği sünneti bir ifadesinde "Peygamber'in, vacipler cinsinden bizlere çizmiş olduğu yol / mâ sennehû mine'l- vâcibât", "Peygamber'in nafîleler cinsinden bizlere çizmiş olduğu yol / mâ sennehû mine't-tatavvu'ât" şeklinde ikiye

<sup>1</sup> İbn Teymiyye, Ebü'l-'Abbâs Takıyyüddin Ahmed b. 'Abdilhalîm, *Mecmû'u Fetâvâ*, I-35+2, tah. 'Abdurrahman b. Muhammed, 2. baskı, Ribât, Mektebetü'l-Ma'ârif, 1981, III/138. (Bundan sonra bu eser *Mecmu'* şeklinde yazılacaktır. )

<sup>2</sup> Sünnet ve fitrat kelimelerinin hadislerdeki kullanımı için bkz. el-Buhârî, Ebü 'Abdillah Muhammed b. İsmâil, *Sahîhu'l-Buhârî*, I-VI, tah., Mustafa Dîb el-Buğâ, 5. baskı, Beyrut, Dârü İbn Kesîr, 1993, "el-Vuzu", 75; "Ezân", 119; "De'avât", 6.

<sup>3</sup> İbn Teymiyye, *Mecmu'*, XXII/540.

<sup>4</sup> İbn Teymiyye, *Mecmu'*, IV/180.

ayırılmaktadır.<sup>5</sup> Bu anlamda o, bir nevi İmam eş-Şâfi'î'nin görüşünü paylaşmış gibi gözükmektedir. Bilindiği üzere, eş-Şâfi'î'nin fıkhında vacip diye bir kavram bulunmamakta ve vacipler “sünnet” olarak isimlendirilmektedir.

Görüldüğü gibi İbn Teymiyye'nin anlayışındaki sünnet, tefsir, fıkıh ve hadis terminolojisinde belli şeyleri ifade eden dar anlamdaki cüzi bir kavram değil, en geniş anlamda bunların tümünü kapsayacak ve İslam'ın her yönünü içine alacak şekilde detaylandırılmış “dinin aslî özüne uygun Peygamberî yol”u ifade eden bir sistemler bütünüdür. Bu onun, yukarıdaki *mâ sennehû mine'l- vâcibât/mâ sennehû mine't-tatavvu'ât* ifadesinde çok net bir şekilde görülmektedir. Burada İbn Teymiyye sünneti en kestirme ifade ile “yol / mâ sennehu” olarak tanımlamakta ve bu yolun cins olarak vacip ve nafiye ayrıldığına dikkatleri çekmektedir. Şu halde ona göre farz da, vacip de “Peygamberî yol” olarak “sünnet”tir. Nitekim o, bu anlayışın vermiş olduğu tabii bir sevk ile, namaz oruç zekât gibi “farz ibadetlerin farz olan kuralları”nı bile “kavli sünnet” olarak adlandırmaktadır. Hatta o, bununla da yetinmeyerek “inanç” alanındaki şeyleri bile “sünnet” olarak algılamakta ve “Hz. Peygamber'in sünnetine uymak isteyen şunu bilsin ki; inançla ilgili sünnet üç çeşittir” demek suretiyle “inanç ile ilgili üç sünnet”i de şöyle sıralamaktadır: 1-Allah'ın isim, zat ve sıfatlarıyla ilgili (bilinmesi gerekli) olan sünnetler, 2-Hz. Peygamber'in mucizeleri ve ashâbı ile ilgili (bilinmesi gerekli) olan sünnetler, 3-Müslümanlar ve onların hem dünya ve hem de ahiretleri ile ilgili (bilinmesi gerekli) olan sünnetler.<sup>6</sup>

Şu halde İbn Teymiyye'nin anlayışında sünnet tabiri, çok geniş bir alanı kapsamaktadır. Nitekim o, bir başka yerde, sünnetin kapsamını daha da genişletir ve “Hz. Peygamber'in bizzat kendisinin yapmadığı şeyler”i bile sünnet olarak tanımlar. Onun bu konudaki iddiası şudur: “İster Hz. Peygamber'in bizzat kendisi yapsın, ister O'nun zamanında yapılsın, ister Hz. Peygamber'in bizzat kendisi yapmamış olsun, isterse yapılmasının gereği olmadığından veya başka engeller bulunduğundan dolayı O'nun zamanında yapılmamış olsun”<sup>7</sup> fark etmez, Allah ve Resulü'ne itaat olduğuna dair dinen delil olan her şey sünnettir.”<sup>8</sup> Görüldüğü gibi burada sünnet için çok net bir şekilde yalnızca “Allah ve Resulü'ne itaat olduğuna dair dinen delil” şartı konulmakta, “Peygamber'in yapıp yapmadığı”na bakılmamaktadır.

Bundan başka İbn Teymiyye, ayetlerde geçen “hikmet”<sup>9</sup> ifadesinin de “sünnet” anlamı taşıdığını ve bu anlamdaki sünnetin Allah tarafından direkt Peygamber'e talim edildiğini, hadislerden deliller ortaya koyarak ispata çalışır.<sup>10</sup>

<sup>5</sup> Bkz. İbn Teymiyye, *Mecmu'*, XXII/540.

<sup>6</sup> İbn Teymiyye, *Mecmu'*, IV/180.

<sup>7</sup> “...O'nun zamanında yapılsın...”, “...O'nun zamanında yapılmamış olsun...” ifadeleri *takrîrî sünnete* işaret etmektedir.

<sup>8</sup> İbn Teymiyye, *Mecmu'*, XXI/317-318.

<sup>9</sup> *Hikmet* için bkz. el-Bakara 2/129, 151, 231; Âl-i 'İmrân 3/164; en-Nisa 4/54, 113.



Sünnetin alanını bu şekilde belirleyen İbn Teymiyye, hangi tür sünnetlerin bağlayıcı olabileceğine de değinir ve bu hususta dört örnek üzerinde durur. Ona göre, “Hz. Peygamber, ibadet kastıyla bir şey yaptığı zaman, bizim de onu ibadet kastı ile yapmamız dinen uygun olur. O, bir yeri veya bir zamanı, ibadet için ayırdığı zaman bizim de o şeyleri o yer ve o zamanda, o amaç için ayırmamız gerekir. Nitekim Hz. Peygamber, ibadet amacıyla Kâbe’yi tavaf etmiş, Hacer-i Esved’i selamlamış, Makam-ı İbrahim’in gerisinde namaz kılmış, Medine mescidinin sütununun yanında namaz kılmayı tercih etmiş, Safa-Merve’ye çıkmış, oralarda zikir ve dualar yapmıştı. Ancak, onun herhangi bir amaç olmaksızın, sırf denk geldiği için öyle yaptığı şeylere gelince, eğer biz de onun kıldığı yerlerde namaz kılmayı hususi bir kasıtle yapacak olursak, böyle yapmakla Peygamber’e uyan kimselerden sayılmayız. Tam aksine yaptığımız bu iş, Hz. Ömer’in yasakladığı bidatlerden olmuş olur. Meselâ, Hz. Peygamber’in yolculukları esnasında belli bir maksada dayanmayan ve sırf öyle rast geldiği için bazı yerlerde konaklayıp kıldığı namazlar gibi.”<sup>11</sup>

İbn Teymiyye, sünnete uymanın, şekli bir davranış olmadığını daha iyi vurgulamak için, Hz. Ömer’in yasakladığı bidatlerden birini şöyle anlatır: “Hz. Ömer, bir yolculuğu esnasında sabah namazını kıldıktan sonra bir yere gelmişti. Orada insanların toplanmağa “Hz. Peygamber burada namaz kılmıştı” demeye başladığını görünce, Hz. Ömer: Kitap ehli, Peygamberleri’nden artakalan eserlere tâbi olup oraları kilise ve havra haline getirdikleri için helâk olmuşlardır. Binaenaleyh, namazı olan kilsin, yoksa yoluna devam etsin! diye ikaz etti.”<sup>12</sup>

İbn Teymiyye, daha sonra Hz. Ömer’in bu tavrına bakarak sünnet ile ilgili bir prensip daha belirlemeğe çalışır ve özetle şunları söyler: Hz. Peygamber, yolculukları esnasında konakladıkları yerleri, namaz kılmak için hususi bir mekân olarak belirlememiş, oralarda tesadüfen konakladığı için tabii ve sıradan bir yer olarak namaz kılmıştır. İşte bunun içindir ki, Hz. Peygamber’in yapmış olduğu bu fiilleri yaparak ona uymayı amaçlamayan birisinin, sırf şeklen iştirak etmesini, Hz. Ömer Hz. Peygamber’e uyma olarak kabul etmemiş, aksine, böyle bir özelleme yapmayı, kitap ehlini helâk eden bidat olarak nitelemiş ve Müslümanları bu konuda onlara benzemekten nehyetmiştir. Çünkü, bunu yapan kimse, şeklen Peygamber’e benzemiş olsa bile, kalbin ameli demek olan niyet ve kast bakımından Yahûdî ve Hristiyanlara benzerlik bulunmaktadır. İşte sünnet hususunda gözetilmesi gereken temel prensip budur. Zira sünnete uymak, amelin şekline uymaktan öte bir şeydir. Bunun içindir ki, dört rekatlı namazlarda, birinci ile üçüncü rekatlardan bir sonraki rekata kalkmadan hafif bir oturuş yapma (istirahat celsesi) hakkında İslam alimlerinden birçoğu tereddüde düşerek “acaba Peygamber bu

→

<sup>10</sup> İbn Teymiyye, *Mecmu’*, III/366; VII/40; XIX/82, 175.

<sup>11</sup> İbn Teymiyye, *Mecmu’*, I/280-281.

<sup>12</sup> İbn Teymiyye, *Mecmu’*, I/281.

oturuşu, o anki ihtiyacından mı, yoksa sünnet olduğundan dolayı mı yapmıştı? “hususunda ihtilafa düşmüşlerdi.”<sup>13</sup>

Şu halde örneklerden de görüldüğü gibi İbn Teymiyye, Hz. Peygamber’in her yaptığı işi sünnet olarak kabul etmemekte ve bu görüşünü şöyle izah etmektedir: İbn Ömer ve Ebû Hureyre gibi sahâbilerin abdest hususunda Hz. Peygamber’i taklit eden hareketlerini, İbn Ömer’in sefere çıktığında Hz. Peygamber’in yürüdüğü yerlerden yürümesini, konakladığı yerde konaklamasını, abdest aldığı yerlerde abdest almasını, oturduğu bazı yerlere elini koymasını abdestten artan suları Hz. Peygamber’in döktüğü ağaçların dibine dökmesini, bir grup İslam âliminin müstehap görmesine karşılık, çoğunluk bu hareketleri müstehap saymamıştır. Çünkü Hz. Ebûbekr, Hz. Ömer, Hz. Osman Hz. Ali, İbn Mes’ûd, Mu’âz b. Cebel gibi büyük sahâbiler de Peygamber’i taklit eden bu gibi hareketleri müstehap görmemişlerdir.<sup>14</sup>

İbn Teymiyye, Hz. Peygamber’in her yaptığı işi sünnet olarak algılayan karşıt görüşteki kişilerin (Hz. Peygamber’i taklit eden İbn Ömer ve Ebû Hureyre gibi sahâbilerin) dışında kalan diğer sahâbilerin, bu nevi hareketleri yapmadıkları ve Hz. Peygamber’in de bu hareketleri ümmetine dinî bir emir veya kural olarak belirlemediği için bu fiiller, müstehap türü sünnetlerden sayılırlar demek suretiyle iddialarını sürdürenler için de böyle bir iddiada bulunmanın imkânı olmadığını söyler. Çünkü ona göre sahâbilerin bir kısmının yapıp bir kısmının terk ettiği davranışlar hakkında belki de sadece, “Bunlar, sahâbilerin içtihat etmelerinin câiz olduğu hususlardır” denilebilir. Yoksa “Peygamber’in, ümmeti için belirlediği müstehap bir sünnettir” denilemez.<sup>15</sup>

İbn Teymiyye, ashâbın bu gibi münferit hareketlerinin, Peygamber’in, her hareketinin ümmeti için geçerli olduğunu göstermediğini bu şekilde tartıştıktan sonra bu münferit fiillerin delil olma yönünü tartışmaya başlar ve bu konuda da şunları söyler: “Sünneti bilen hiçbir alim, Şüphesiz ki bunlar, (yani yukarıda izah edilen bazı münferit sahâbe görüşleri) Müslümanlar için dinî kural haline getirilmiş birer sünnettir dememiştir. Çünkü herhangi bir şeyi dinî kural haline getirmeye yetkili olan kişi, yalnızca Hz. Peygamberdir ve ancak Hz. Peygamber’in dinî kural haline getirdiği şeylere bunlar sünnettir denilir. Hal böyle olunca da, ondan başka kimsenin ne sünnet koymağa, ne de hüküm teşri (kanunlaştırma) etmeğe yetkisi vardır. Lâkin Hz. Peygamber’in râşit halifelerinin koydukları sünnetlere<sup>16</sup> ve belirledikleri yollara gelince, onlar, bu sünnetleri (yolları), ancak, Hz. Peygamber’in emirleriyle yapmış oldukları için, sahâbenin sünnetleri de onun sünnetleri kabilindedir.”<sup>17</sup>

<sup>13</sup> İbn Teymiyye, *Mecmu’*, I/281.

<sup>14</sup> İbn Teymiyye, *Mecmu’*, I/280.

<sup>15</sup> İbn Teymiyye, *Mecmu’*, I/281-282.

<sup>16</sup> İbn Teymiyye burada “Benim ve râşit halifelerimin sünnetlerine yapışınız” hadisine işaret ediyor.

<sup>17</sup> İbn Teymiyye, *Mecmu’*, I/282.

İbn Teymiyye, sözü buraya getirmişken sahâbilerin içtihatlarının caiz olduğu yerleri veya sözlerinin delil sayılabileceği hususları zikretmeyi de ihmal etmez. O, sahâbe kavlinin dinen delil sayılabilecek yerleri de şu şekilde açıklar: *“sahâbe kavlinin hüccet olması da bir takım şartlara bağlıdır. Bunlar; herhangi bir nassa aykırı düşmemiş olması, bir sahâbe görüşüne bir başkasının muhalefet etmemiş olması, o görüş meşhurlaştığında sahâbiler tarafından inkâr edilmemiş ve onaylanmış olması, ayrıca bu onay herkes tarafından bilindiği zaman hiç kimsenin bu onayı inkâr etmiş olmaması ve ikrara dayalı bir icmânın oluşması, şeklinde sıralanabilir. Fakat başkasının muvafakati veya muhalefeti bilinmediği durumlarda, iki şekilden herhangi birine kesin karar verilemez. Ne zaman, sünnet bunun hilafına delâlet ederse, Allah Resulü'nün sözü hüccet kabul edilir, ona ters düşen, sahâbe kavli dahi olsa kabul edilemez. Zira dinde, Hz. Peygamber'in vacip kıldıklarından başka vacip, haram kıldıklarından başka haram, müstehap kıldıklarından başka müstehap, mekruh, mubah kıldıklarından başka mekruh ve mubah yoktur. Ve bir kısım ashâbın bazı şeyleri mubah saymaları da bu tür şeylerdir.”*<sup>18</sup>

### 1.2. EHL-İ SÜNNET KAVRAMI

Sünnet konusundaki anlayışını bu şekilde netleştiren İbn Teymiyye, “Ehl-i Sünnet” kavramına da eserlerinde çokça atıfta bulunur ve bu kavramın çerçevesini çok geniş tutmaya gayret eder. Onun “Ehl-i Sünnet” kavramından kastettiği şey, bu kavramın üç beş cümlelik tarifi değil, çok geniş bir “özellikler manzumesi”dir. Bundan dolayı Onun eserlerinde bu kavrama ait kısa bir tarife pek rastlanmaz. O, bu kavramın içeriğini pek çok “özellik” sayarak doldurmaya çalışır.

### 1.3-İBN TEYMIYYE'YE GÖRE EHL-İ SÜNNET'İN ÖZELLİKLERİ

İbn Teymiyye'nin çizmiş olduğu “Ehl-i Sünnet profili”ni yukarıda ana hatlarıyla belirledikten sonra asıl önemli olan şey, eserlerinin çeşitli yerlerinde sıkça tekrar ettiği ve üzerine basarak vurgulamaya çalıştığı “Ehl-i Sünnet'in temel özellikleri” problemidir. Öyleyse Ehl-i Sünnet'in özellikleri nelerdir? Bu sorunun cevabı, İbn Teymiyye'nin eserlerinde oldukça detaylı bir şekilde izah edilmiştir. Biz bunları özetleyerek sunmak istiyoruz. Bu konu ile ilgili veri çok fazla olduğundan dolayı, İbn Teymiyye'nin perspektifinden Ehl-i Sünnet'e mensup kişilerin özelliklerini temelde iki ana kategoriye ayırmak suretiyle sunmak istiyoruz: 1-Kişisel Özellikleri 2-İnançsal Özellikleri

#### 1.3.1-Ehl-i Sünnet'e Mensup Olanların Kişisel Özellikleri

İbn Teymiyye'ye göre, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaatin şahsî özelliklerini sıralamaya başladığımızda evvela onların *Kitab'a ve Nebî'den geldiği sabit olan sünnetlere uymağa, sahâbenin üzerinde bulunduğu yol üzere bulunmağa gayret gösteren kişiler*

<sup>18</sup> İbn Teymiyye, *Mecmu'*, I/282. Ayrıca, İbn Teymiyye'nin, sünnetlerin bağlayıcılığı ve ashâbın sünneti hususundaki görüşleri için bkz. *Mecmu'*, I/279-384; IV/108.

olduğunu<sup>19</sup> söylememiz gerekmektedir. Çünkü ona göre onların yolu, katıksız İslam yoludur.<sup>20</sup> Zira onlar, Allah'ın sağlam ipine (Kur'an'a) sınıksız sarılmışlar<sup>21</sup> ve Peygamber'in getirmiş olduğu hak olan her şeyi tasdik etmişlerdir. Onlar, yalnız Hak'ın yanında ve hak ile beraberdirler. Onlarda kişisel arzularına uyma en asgarî düzeydedir. Bundan dolayı onlar doğru kimselerdir.<sup>22</sup>

İbn Teymiyye, Ehl-i Sünnet diye nitelendirilen kişilerin, her alanda Allah için şahitlik yaparak adaleti titizlikle ayakta tutan kimseler olduğunu, sözlerinin hak ve adalet üzere bulunduğunu ve asla çelişmediğini<sup>23</sup> söyler. Çünkü İbn Teymiyye'ye göre onlar ilim ehli kişilerdir, cehâlet ve kişisel arzularına düşkün olan kimselerden değildirler. Onlar, bütün müminleri kendilerine dost bilir, dost edinirler, fakat Râfızîlerin ve Hâricîlerin yollarından uzak durmağa gayret gösterirler.<sup>24</sup>

İbn Teymiyye'ye göre, Ehl-i Sünnet'e mensup kişiler hidâyete teşvik eder ve vesile olurlar. Herkesi İlâhî rahmetten nasiplendirmeye gayret ederler. Yumuşak huylu ve sabırlıdırlar. İkrâm ehli ve cömerttirler, şecaat ehli kimselerdir. Beş vakit namazlarını cemaatle kılmaya devam ederler. Hangi şehre, hangi mezhebe, hangi tarikata, hangi grup ve cemaate bağlı bulunurlarsa bulunsunlar, birbirlerine karşı dostça muamelede bulunur, birbirlerini sever ve birbirlerini kardeş bilirler. Bunun yanında, kafirlere karşı topluca yek vücut olur ve onları düşman olarak görürler. Çünkü, onlardan böyle olmalarını Allah Teâlâ istemiştir.<sup>25</sup> Bir şey hakkında konuştuklarında, kesinlikle bilgisizce konuşmazlar. Bir konu hakkında, Kitap, Sünnet, sahâbe ve tâbi'ünün görüşlerinden bir şey biliyorlarsa konuşurlar; aksi durumda görüş beyan etmezler. Onların avamına dahi yakîn, faydalı ilim ve hidâyet verilmiştir.<sup>26</sup>

İbn Teymiyye, Ehl-i Sünnet'in hadis anlayışını da şöyle özetlemeye çalışır. Onlar Hz. Peygamber'den sahih senetlerle sabit olan hadisleri ve aşıptan yine sahih senetlerle nakledilen haberleri kabul ederler. Onlardan nakledilen inanç esasları üzerinde olmağa gayret gösterirler.<sup>27</sup>

<sup>19</sup> Bkz. İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Süneti'n-Nebeviyye fi Nakzı Kelâmi's-Şi'ati'l-Kaderiyye*, I-VIII, tah., Muhammed Reşâd Sâlim, 2. baskı, Kahire, Mektebetü İbn Teymiyye, 1989, III/463. (Bundan sonra bu eser, *Minhâc* şeklinde yazılacaktır.)

<sup>20</sup> Bkz. İbn Teymiyye, *Mecmû'*, III/149.

<sup>21</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'r-Resâil*, I-II, Mısır, Matbaatü Muhammed Ali Sabih, 1966, I/313.

<sup>22</sup> İbn Teymiyye, *Minhâc*, VII/190.

<sup>23</sup> Bkz. İbn Teymiyye, *Minhâc*, IV/309.

<sup>24</sup> Bkz. İbn Teymiyye, *Minhâc*, II/71.

<sup>25</sup> Bkz. el-Mâide 5/51-56; el-Enfâl 8/72-75; et-Tevbe 9/71; el-Hucurât 49/9-10.

<sup>26</sup> Daha geniş bilgi için bkz. İbn Teymiyye, *Mecmû'*, III/111-114, 418-419, 427-430; IV/29-49, 230-231; XVI/313-316.

<sup>27</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'*, III/179.

İbn Teymiyye'ye göre, Ehl-i Sünnet'in başta Peygamber olmak üzere bütün din önderlerine karşı tutum ve davranışları da "tevhîdî inanç" çizgisinden sapmamaktadır. Zira onlar, Allah'ın Peygamberlerine iman eder, onlara tazimde bulunurlar. Aynı şekilde, salih kimseleri de sever, muhabbet gösterirler. Peygamberlere saygıda kusur etmeyip eza etmedikleri gibi salihlere de eza ve cefa etmezler. Fakat Peygamber ve salihlere sevgi ve muhabbette aşırılığa kaçmaz, onlara kulluk etmez ve Rab edinmezler. Kısaca onlar, İlahî dinin prensipleri konusunda da itidal üzeredirler. Daha açıkçası onlar, Yahudiler gibi Allah Teâlâ'nın kanun koyma (teşri) ve koyduğu bazı kanunları zamanla ortadan kaldırma (nesih) yetkisine karışmazlar. Hıristiyanların yaptığına benzer şekilde, büyük din alimi ve âbidlerinin Allah'ın dinini değiştirmelerine, dilediklerini emredip, dilediklerini nehyetmelerine fırsat vermezler. Yani onlar, helalleri haram, haramları helalleştirmeye geçit vermezler. Tam aksine "işittik ve itaat ettik"<sup>28</sup> diyerek, Allah'ın her emrettiğine itaat ederler.<sup>29</sup>

İbn Teymiyye, Ehl-i Sünnet'in tasavvuf anlayışına da parmak basar. Ona göre Ehl-i Sünnet, ispat ehlidir. Onlar, bir takım son devir hulûl, vahdet ve ittihat ehli mutasavvıfların ilhad içerikli tutum ve davranışlarından uzak kimselerdir. Ki bu Mutasavvıflar Yunan felsefesi ile tasavvufu karıştıran, kendi görüşlerini Cebriyye'nin görüşleriyle karma karışık hale getiren, hatta bunlardan da öte ibâhiyye ve hulûliyye mezheplerine meyleden kişilerdir. "Ehl-i Sünnet'in tarikatı", Peygamber'in getirmiş olduğu saf ve katıksız İslam dinidir. Onlar hidâyet önderleri olup İbrâhîmî bir tevhîd üzere olduklarından ötürü Hz. İbrâhîm'in sınıfındadırlar.<sup>30</sup>

İbn Teymiyye, Ehl-i Sünnet diye nitelendirilen gurup hakkında bu kadar olumlu vasıf sayıp döktükten sonra bir hususun hatırlatılmasını da ihmal etmez. Ona göre bu kadar olumlu vasıflara sahip olan bu insanların beşer oldukları unutulmamalı, onlar kesinlikle "beşer üstü" özelliklere büründürülmemelidir. O bu hususta şu noktalara dikkatlerimizi çekmektedir: *Hakikat vasfını taşıyan görüş ve söz, ancak Ehl-i Sünnet'in beyan ettikleri görüş ve sözlerdir. Onların, sapıklık üzerinde görüş birliğine vardıkları asla söylenemez. Çünkü onlar daima Kitab'a Sünnet'e ve sahâbenin görüşlerine uymaya azami dikkat göstermişlerdir. Fakat şu da var ki, onlar, ismet sıfatına sahip de değillerdir.*

İbn Teymiyye'ye göre, Ehl-i Sünnet'e mensup kişiler, yaptıklarının şuurunda olan insanlar olup ne yaptıklarını gayet iyi bilen kişilerdir. Çünkü onlar taklit ve taassup ehli kişiler olmadığından dolayı körü körüne bir işin peşine düşen insanlar değillerdir. Nitekim İbn Teymiyye bu konuda şunları söylemektedir:

<sup>28</sup> Bakara 2/285.

<sup>29</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'*, III/370-371; *Mecmû'atü'r-Resâil*, I/274-275.

<sup>30</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'*, V/174; *Der'ü Te'ârûzi'l-'Akli ve'n-Nakl*, I-XV, tah. Dr. Muhammed Reşâd Sâlim, 2. baskı, Riyâd, Mektebetü İbn Teymiyye, 1339, V/7.

Onlar, Ehl-i Sünnet'e mensup olan birisi de olsa ve bu kişi ister kelâmcı olsun isterse fıkıh ehli olsun görüşünde yalnız kalmışsa, bu kişinin dinen isabetli bir görüş ortaya koyabilmesi için mutlaka Kitab'a, Sünnet'e ve sahâbenin görüşlerine uyması gerektiğini kesinlikle kabul ederler. Hatta onlar, bu şartları içeren görüş ortaya koydukları zaman, diğer bir ifade ile dinen meşru olduğuna icma ettikleri bir görüş açıkladıkları zaman, aynı şeyleri bidat ehli yapıyor diye içtihatlarından ve görüşlerinden de vazgeçmezler. Çünkü bunlar taassup ehli değildiler. Yaptıklarını bilerek ve şuurunda olarak yaparlar. Körü körüne ve taklitçi bir tavır asla sergilemezler.<sup>31</sup> İbn Teymiyye, Ehl-i Sünnet'in taklit ehli olmadıklarını ve yaptıkları işin açık bir şekilde şuurunda olduklarını ifade etmek için bir başka yerde çok çarpıcı bir şekilde şu ifadelere yer verir: Ehl-i Sünnet, bidat ehli kişilerle mücadele ederken bile, adalet ve insafla muamele ederler. Hatta bu tutumlarını onların hasımları bile itiraf etmiştir. Onlar, Râfızîlerin Moğollara destek çıkıp Müslümanlarla savaşmaları gibi, kafirleri ve bidatçileri Müslümanlara tercih etmezler. Hatta Müslümanlardan olan bidatçilere dahi kafirleri tercih etmezler.<sup>32</sup>

### 1.3.2 Ehl-i Sünnet'e Mensup Kişilerin İnançsal Özellikleri

İbn Teymiyye, Ehl-i Sünnet'in inanç metodolojisini açıklamaya çalışırken onların tuttıkları yolun ılımlı, mutedil ve orta bir yol olduğunu vurgular ve açıklamalarına şöyle devam eder: Onlar İlâhî sıfatlar hususunda orta yolu tutmuşlar, ne İlâhî sıfatların varlığını tümünden inkâr eden Mu'attıla'nın ne de İlâhî sıfatları insanların sıfatlarına benzeten Müşebbihe'nin yolunu benimsemişlerdir. Onların bu husustaki metodik yaklaşımı ikisinin ortası bir metottur.<sup>33</sup> Benzer şekilde onlar, kader hususunda Mu'tezile ile Cebriyye (Cehmiyye); va'id (Allah Teâlâ'nın azapla korkutması) hususunda Mürcie, ile Va'idiyye (Hâricîler) ve Mu'tezile; sahâbe hakkında, Râfızîler ile Hâricîler;<sup>34</sup> Hz. Osman hususunda Mervânîler ile Zeydîler; Hz. Ali hususunda Hâricîler ile Râfızîler arası görüş benimsemişlerdir.<sup>35</sup> Onlar, sahâbîlerin fazilet bakımından önde olanlarına (es-Sâbikûne'l-Evvelân) hürmet duyar, onların üstünlüklerini ve kıymetlerini takdir ederler. Sadece sahâbe değil, yüce Ehl-i Beyt mensuplarının, dinen belirlenen haklarına ve hukuklarına da riâyet ederler. Bilhassa, Hz. Ebûbekr ve Hz. Ömer'in, faziletçe hiçbir dengi ve benzerinin bulunmadığına, Hz. Osman ve Hz. Ali'nin bu iki sahâbeden fazilet sırasına göre daha alt mertebede olduğuna inanırlar.<sup>36</sup> Onların sevgileri Hıristiyanların sevgileri gibi aşırılığa varmaz. Kişileri eksiklik ve faziletleriyle değerlendirir, iyi yönlerine iyi diyerek över, kötü yönlerine de kötü deyip tenkît ederler.<sup>37</sup>

<sup>31</sup> Krş. İbn Teymiyye, *Minhâc*, III/342, 403; IV/149, V/178.

<sup>32</sup> İbn Teymiyye, *Minhâc*, V/157-158; VI/375.

<sup>33</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'*, III/3-16, 129, 141, 162, 166, 168-169, 195, 217, 226, *Minhâc*, III/468, V/172; *Mecmû'atü'r-Resâil*, I/274, 277, 393, 400, 415, 439.

<sup>34</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'*, III/141, *Mecmû'atü'r-Resâil*, I/400; *Minhâc*, V/172.

<sup>35</sup> İbn Teymiyye, *Minhâc*, III/469; V/172; *Mecmû'*, III/373-375.

<sup>36</sup> Bkz. İbn Teymiyye, *Minhâc*, II/71.

<sup>37</sup> İbn Teymiyye, *Minhâc*, IV/292, 543-544.

İbn Teymiyye, Ehl-i Sünnet'in Allah-âlem ilişkisi konusundaki inancını da şöyle özetlemeye çalışır: Ehl-i Sünnet'e mensup kişiler, Allah'ın emir ve nehiyelerine, kadere, her şeyin yaratıcısının, Rabbi ve malikinin Allah olduğuna, onun dilemediğinin olup, dilemediğinin olmayacağına, her şeye gücü yettiğine, ilminin her şeyi kuşattığına her şeyi tek tek bir defterde kaydettiğine, Allah Teâlâ'nın yaratmış olduğu sebeplere, bu sebepler vasıtasıyla varlık alanında meydana gelen şeylerin Allah tarafında yaratıldığına inanırlar.<sup>38</sup>

İşte İbn Teymiyye'ye göre Ehl-i Sünnet'in özellikleri, genel hatlarıyla bunlardan ibarettir.

## 2. İBN TEYMIYYE'NİN ORTAYA KOYDUĞU AYRINTILI EHL-İ SÜNNET İNANCI

İbn Teymiyye'nin sunmuş olduğu Ehl-i Sünnet inancının ayrıntılarına inmeden önce, yine onun Ebû Muhammed b. Abdilkerim el-Basrî (347/958)'nin *Usulü's-Sünne ve't-Tevhîd* isimli eserinden naklettiği kısaca "Ehl-i Sünnet İnancının On Dört Belirgin Vasfı"nı zikretmekte fayda mülhaza ediyoruz. İbn Teymiyye'nin bildirdiğine göre, adı geçen şahıs şunları yazmıştır:

İslam beldelerinin tümünde bulunan sefein ve sefeî takip eden Müslüman fakihlerin ve din imamlarının icma ettikleri görüşe göre, Ehl-i Sünnet inancının on dört ana prensibi vardır. Bunların yedi tanesi Kelime-i şehâdet ile ilgili olup, dünya ile alakalıdır. Diğer yedisi ise, gayb ile ilgili olup, ahiret ile alakalıdır.

Dünya İle İlgili Olan Temel Prensipler Şunlardır: İmanın söz, amel ve niyet olduğuna inanmak, hayrın da şerrin de kader ile belirlendiğine inanmak, Kur'an'ın yaratılmamış olduğuna inanmak, Dört Halife'nin halife oluş sırasına göre üstünlüklerine inanmak, imametın gerekliliğine inanmak, Halifelere başkaldırıcıyı terk etmeğe inanmak, kible ehlinden olan ölünün üzerine namaz kılmağa inanmak, tartışma ve münakaşadan kaçınmağa inanmak.

Ahiret İle İlgili Olan Temel Prensipler: Kabirde cereyan eden olaylara inanmak, kıyametle ilgili haberlere inanmak, öldükten sonra dirilmeğe inanmak, Allah Teâlâ'nın ahirette müminlerce görüleceğine inanmak, şefaât, mizan ve sıratın var olduğuna inanmak, havzın varlığına inanmak, Cennet ve Cehennemin ebediliğine inanmak.

Kim ki bu sayılan hususlara aykırı inanç taşırsa, o kimse Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat inancının dışında bir inanca sahip olmuş demektir. Bunun böyle olduğunda hiçbir memleketteki Hadisçilerin, Fakihlerin ve alimlerin şüphesi bulunmamaktadır.<sup>39</sup>

İbn Teymiyye, Ebû Muhammed b. Abdülkerim el-Basrî (347/958)'nin *Usulü's-Sünne ve't-Tevhîd* isimli eserinden naklederek genel hatlarıyla ve özet bir

<sup>38</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'*, III/112-113.

<sup>39</sup> Bkz. İbn Teymiyye, *Der'ü Te'âruz*, VIII/494, 503.

şekilde belirlemeğe çalıştığı Ehl-i Sünnet inancını, “*el-'Akîdetü'l-Vâsıtıyye*” isimli risâlesinde ve buna ilaveten, şeyh Adıyy b. Müsafır el-Emevî (557/1162)'nin cemaatine intisap etmiş olan Müslümanlara gönderdiği *el-Vasıyyetü'l-Kübrâ* isimli mektubunda daha da detaylandırır. İbn Teymiyye, *Mecmû-'u Fetâvâ* isimli eserinde anlattığına göre *el-'Akîdetü'l-Vâsıtıyye* (*Vâsıt Akîdesi*) isimli eserini, Vâsıt kadılarından bir âlimin, hem şahsı hem de ailesinin esas alacağı bir risale yazmasını kendisinden istemesi üzerine kaleme almıştır.<sup>40</sup>

İbn Teymiyye, *el-'Akîdetü'l-Vâsıtıyye* isimli eserinde “Ehl-i Sünnet İnancını”na ana hatları ile şu şekilde belirlemeğe çalışır: İlahî yardıma mazhar olmuş ve kurtuluşa ermiş fırka olan ve kıyamet saatine kadar da var olacak olan, “fırka-i nâciye-i mansûre inancı” olan Ehl-i Sünnet inancı: Allah'a, Meleklerine, Kitaplarına, Peygamberlerine, öldükten sonra dirilmeğe, hayır ve şerrin Allah tarafından kader ile belirlendiğine iman etmektir.<sup>41</sup>

İbn Teymiyye bu özet anlatımdan sonra birinci esastan başlamak suretiyle her bir maddeyi birer birer ele alıp detaylı incelemeğe başlar. Onu gerek *el-'Akîdetü'l-Vâsıtıyye* isimli eserinde, gerekse bütün eserlerinde karışık bir şekilde ortaya koymuş olduğu detaylı Ehl-i Sünnet İnancını, bu makalemizde biz de birinci iman esasından başlayarak daha sistemli bir şekilde şöyle belirlemeye çalışacağız:

### 2.1. ALLAH İNANCI

İbn Teymiyye'nin ortaya koyduğu, “Ehl-i Sünnet'in Allah inancı”nu ortaya koymazdan önce, evvela ona göre “Allah inancı hakkında uyulması gerekli olan genel metodu ve doğru inancı” ortaya koymayı uygun görmekteyiz. O, bu konuda şu hususlara dikkat çekmektedir: *Allah'a iman etmek demek, Allah Teâlâ kendi zatını, Kitabı'nda nasıl nitelemiş, Peygamber Allah Teâlâ'yı bizlere nasıl tanıtmışsa, aynen o şekilde Allah'a inanmak ve dinin temel kaynaklarında (nasslarda) bize bildirilen Allah'a ait sıfatların asıllarında hiçbir şekilde söz ve anlam bozmasına (tahrîfe) girişmemek, onları tümden yok saymaya veya sıfatları işlevsiz kılmaya (ta'tîle) kalkışmamak, onların nasıllığını sormaya (tekyîfe) yeltenmemek ve o sıfatları, yaratıklara denk tutmadan (temsilden) kaçınmaktır. O, yarattığı şeylerle kıyaslanmaktan münezzehtir ve yücedir. O, kendisini de başkasını da en iyi bilen, en doğru ve en güzel sözlüdür. Her türlü eksiklikten münezzehtir olan Allah Teâlâ, kendisini nitelediği ve isimlendirdiği nitelik ve isimlerde, “*isbât*” ve “*nefy*” metodunu bir araya getirmiştir.<sup>42</sup> Benzer şekilde Allah'ın*

<sup>40</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'*, III/129.

<sup>41</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'*, III/129.

<sup>42</sup> *İsbât*, Allah Teâlâ'yı olumlu nitelemelerle niteleme, *nefy* ise olumsuz nitelemelerle niteleme demektir. Diğer bir ifade ile *isbât*, Allah Teâlâ'nın, *Hayat* (canlıdır) *Semi'* (iştir), *Basar* (görür), gibi sübütî sıfatlarının varlığına inanmak, *nefy* ise, Allah Teâlâ'nın *Kıdem* (öncesi yoktur), *Beka* (sonrası yoktur), *Muhalefetün li'l-Havâdis* (benzeri yoktur) *Vahdâniyet* (eşi yoktur) gibi selbî sıfatlarına inanmak demektir. Evvelki grup sıfatları olumlu mana taşıırken, ikinci grup sıfatlar olumsuz mana taşırlar. Yani daha açık bir ifadeyle, *sübütî sıfatlarda* “görmesi vardır, iştir”



*Nebileri de buldukları dosdoğru yol üzerinde, eksiklik ve kusurdan uzak bir tanımlama ile Allah Teâlâ'yı doğru nitelemişlerdir.*<sup>43</sup>

İbn Teymiyye, ortaya koyduğu bu genel metodun kapsamı içinde, Kur'an'da Allah Teâlâ'nın kendini nitelediği âyetleri<sup>44</sup> sıralayarak buralarda geçen sıfatları zikretmekte ve sözü bu âyetlerde geçen Haberî Sıfatlara getirmektedir. O, bu bağlamda bu âyetlerde geçen, *istivâ* konusunun yanı sıra "Allah'ın göklerde olduğunu" ve "mahlûkat ile birlikte bulunduğunu" bildiren nassların anlamını<sup>45</sup> ve doğru ve adil sözlü olması, kelâm (konuşma) ve nidâ (çağırma) sıfatlarına sahip olması, Allah Teâlâ'nın kelimeleri, Kur'an'ı inzali, Kur'an'ı Peygamber'e talim buyurması, Allah Teâlâ'nın ahirette görülmesi gibi konuları ve inanılması gerekli olan doğru inancı çok teferruatlı bir şekilde izah etmekte<sup>46</sup> daha sonra hadislerle geçerek Allah'ın zatına isnat edilen sevinme, semada olma, dünya semasına inme, gülme, taaccüp etme, mahlûkatı ile beraber olma, cennette insanlarla konuşma gibi vasıflar ile yine O'na isnat edilen ayak, el, yüz gibi pek çok sıfatlara değinmektedir.<sup>47</sup>

İbn Teymiyye'ye göre *firka-i nâciye* olan *Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat*, Kur'an'da ve Hadislerde Allah Teâlâ bizzat kendini nasıl nitelemiş ve ne ile isimlendirmiş ise, o şekilde Allah'ı nitelemekten ve isimlendirmekten kaçınmaz, o İlâhî sıfat ve isimlere olduğu gibi inanırlar. Onlar, bu sıfatlarda bildirilen kelimeleri tersyüz edip beşer anlayışına göre manalandırarak çarpıtmadan (tahrif), onları yok saymadan veya işlevsiz kılmadan (ta'tîl), onların nasıllığını sormadan (tekyîf), yaratıklara denk tutmadan (temsîl) geldiği şekil üzere iman ederler ve böylece de ilâhî isimlerde ve O'na işaret eden hususlarda ilhada düşmezler. Başka bir ifade ile İlâhî isimler ve sıfatlar hususunda haddi aşırıp bunlar üzerinde ekleme veya eksiltmede bulunmak suretiyle gereksiz yorumlamalara gitmez, zâhir ve hakîkî manalarına

→

vardır, duyması vardır, iradesi vardır..." şeklinde anlamlandırdığımız "var" diye nitelediğimiz gibi manalar bulunurken, bunlarda da tam tersine manalar bulunur.

<sup>43</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'*, III/129-130.

<sup>44</sup> Allah Teâlâ'nın kendini nitelemiş olduğu bu âyetler için bkz. el-Bakara 2/22, 165, 195, 210, 222, 253, 255; Âl-i İmrân 3/31, 54, 181; en-Nisâ 4/58, 93, 149; el-Mâide 5/1, 19, 54, 64; el-En'âm 6/18, 54, 59, 158; el-A'râf 7/156; et-Tevbe 9/7, 46, 105; Yûsuf 12/64, er-Ra'd 13/13; el-İsrâ 17/111; gibi; krş. İbn Teymiyye, *Mecmû'*, III/131-134.

<sup>45</sup> Allah'ın yaratılmışlarla beraber olması zat olarak değildir. Çünkü O'nun açısından mekan söz konusu olamaz. Zira, zamanı da mekânı da yaratan O'dur. Mekân yaratık, Allah yaratan olunca, Allah'ın bir mekânda olması, yarattığına muhtaç olması demektir ki, bu son derce saçmadır. O'nun beraberliği, bir kimsenin bir kimse ile olan beraberliğine benzememektedir. O'nun beraberliği, her şeyi görme ve bilme anlamındaki beraberliktir. Bu konuda Kur'an'da pek çok âyet bulunmaktadır. Bunlardan birisi Hadid suresinin 4. âyetidir: "Allah, nerede olursanız olun, sizinle beraberdir O, gökleri ve yeri altı günde yaratan, sonra Arş'a istiva edendir."

<sup>46</sup> Bkz. İbn Teymiyye, *Mecmû'*, III/135-137.

<sup>47</sup> Yukarıdaki dipnotlarda pek azı gösterilen âyetler ile burada işaret edilen hadislerin tümünün kaynakları fazla kabarıktığından dolayı, gereksiz yere yer işgal etmemesi açısından bu kaynakların hepsi teker teker zikredilmemiştir. Daha fazla bilgi almak için bkz. İbn Teymiyye, *Mecmû'*, III/3, 131-140.

aykırı teville asla sapmazlar. Bunu yaparken de o, sıfat ve isimleri yaratıkların sıfatlarına benzetmemeye de özen gösterirler. Aksine, bütün bunları, nasıl gelmişse öylece kabul eder ve böyle olmayı emrederler. Bu isim ve sıfatlardan kastedilen gerçek manaları bilme işini, bunlardan Allah'ın ne murat ettiğini doğru şekilde bilen ehline bırakırlar. Allah'a ait sıfatların nasıllığı ve niceliği üzerinde durmalarının sebebi, Allah'ın, yaratıkları içinde ne bir adaşının ne de herhangi bir dengi ve benzerinin olduğunu, onların gayet iyi bilmeleridir. Onların, Allah'ın sıfatları hususundaki metotları Cebriyye'nin sıfatları işlevsiz kılma metodu (ta'tîl) ile Müşebbihe'nin Allah'ın sıfatlarını kulların sıfatlarına benzetme metodu (temsîl) arasında orta bir metottur. Bu yüzden, nasıl ki diğer ümmetler içinde Muhammed Ümmeti orta (vasat) ümmet ise, onlar da bu orta ümmette yer alan diğer fırkalar arasında orta bir fırkadır.<sup>48</sup>

## 2.2-ALLAH'IN AHİRETTE GÖRÜLEBİLECEĞİ İNANCI (RU'YETULLAH)

Konuya girmezden evvel şu hususa dikkat çekmekte fayda mülâhaza etmekteyiz: İbn Teymiyye, "Allah'ın Görülmesi / Ru'yetullah" problemini de tıpkı yukarıdaki Kur'an eksenli "Allah Kelâmı/Kelâmullah" probleminde olduğu gibi "imanın temel esasları" ile ilişkilendirmekte ve probleme sırf kelâmî problem gözüyle bakmamaktadır. Nitekim o, "ru'yetullah" tartışmalarına eserlerinde uzun bir şekilde girer, ru'yetullahın varolduğuna dair ne kadar aklî ve naklî delil varsa en ince ayrıntısına varıncaya kadar ortaya koymaya çalışır. Bizim bunların hepsine burada girme imkânımız bulunmamaktadır. Ama şu kadarını söylememiz gerekmektedir ki o, ru'yetullah problemine, olamazsa olmaz temel imanî bir hususmuş gibi bakmakta, bu problemi direkt olarak *Allah'a, Kitaplarına Peygamberlerine iman ile ilgili hususların* içine sokmakta ve inanılması gerekli doğru bir Ehl-i Sünnet inancı olarak belirtmektedir. O, bu hususta şunları söylemektedir: "*Allah'a, Kitaplarına Peygamberlerine iman ile ilgili hususların içine, "bulutsuz bir günde insanların güneşi veya ayın on dördüncü gecesinde dolunayı apaçık gördükleri ve rahatlıkla seyrettikleri gibi, müminlerin kıyamet günü Allah'ı gözleriyle göreceklarine ve bu görme esnasında kıyamet meydanında olacaklarına, hatta daha sonra, cennete girdikten sonra da Allah Teâlâ'yı diledikleri şekilde görecekları" hususuna iman etmek de girmektedir.*"<sup>49</sup>

<sup>48</sup> Allah inancı konusunun tümü hakkında bkz. İbn Teymiyye, *Mecmû'*, III/129-143; IV/2; Ayrıca Ehl-i sünnet'in sıfat anlayışı ve bu konuda izlemiş olduğu mutedil yolu konusunda geniş bilgi için bkz. İbn Teymiyye, *Der'ü Te'âruz*, VI/256-267; *Mecmû'*, III/3-16, 129, 141, 162, 166, 168-169, 171-172, 195, 217, 226, 375; IV/2-8, 151, 175-186; V/22-24, 33-34, 46-47, 90-98, 100-101; VI/68, 268; XIII/177; *Mecmû'atü'r-Resâil*, I/274, 277, 393, 400, 415, 439; *Minhâc*, II/105-107, 222-224; III/468; V/172, 468; Ayrıca *Mecmû'*un beşinci ve altıncı cildinin tamamen *Haberî Sıfatlar* konusuna ayrıldığını hatırlatmada fayda vardır.

<sup>49</sup> Ru'yet (Allah'ın ahirette görülmesi ) hususunda daha geniş bilgi için bkz. İbn Teymiyye, *Mecmû'*, III/144, 385-394; VI/401-544. (İbn Teymiyye, konu ile ilgili hadislerin çok uzun kritiğini, VI/401-544 de yapmaktadır.)

### 2.3. KUR'AN İNANCI

İbn Teymiyye, Ehl-i Sünnet'in Allah'a inanma biçimini kendi ortaya koyduğu şablona göre bu şekilde belirledikten sonra, Kur'an inancını da şu şablona oturtur: *Bu ümmetin selefinin ve Ehl-i Sünnet'in Kur'an hakkında tutunduğu yol (mezhep) şudur: Kur'an Allah kelâmıdır, O'nun katından indirilmiştir. Mu'tezile başta olmak üzere, bir kısım mezheplerin iddia ettiği gibi, Kur'an yaratılmış (mahlûk) değildir. O'ndan başlamıştır. Ona dönecektir. Seleften bir çok zâtın görüşleri bu doğrultudadır. Allah, Kur'an ile (mecâzî anlamda değil) gerçek anlamda konuşmuştur. Hz. Muhammed'e indirildiği haliyle gerçek bir Allah kelâmıdır, başkasının kelâmı değildir. Kur'an hakkında "Allah kelâmından hikâye edilen, O'ndan teşekkül ettirilen O'nun içindekini ve aslını beyan eden ifade (hikâye 'an kelâmillah ev ibâre 'anh) demek caiz değildir.*<sup>50</sup>

İbn Teymiyye, Mu'tezile'nin Kur'an'ın mahlûk olduğu görüşüne karşı çok tepkilidir. Bu tepkisini o da, Mu'tezile'nin tam karşısında bir noktada tavır almakla ortaya koymaya çalışır. Nitekim o, bu konuda şunları söylemektedir: *Hatta, insanların onu okuyup Mushaf'lara yazmaları durumunda bile Kur'an, gerçek manada Allah kelâmı olma özelliğini kaybetmez. Çünkü, "kelâmın, aktarana ve tebliğ edene değil de, ancak ilk söyleyene nispet edileceği" ilkesine inanmak, Allah'a ve Kitaplarına iman etme kapsamı içindedir.*<sup>51</sup> *Kur'an, sadece harfleri değil, aynı zamanda nazmı ve anlamı ile birlikte Allah kelâmıdır. Zira, ne manasız harf, ne de harfsiz mana Allah kelâmı olabilir. Tüm bunlar, Kur'an'ın kapsamına, Allah kelâmının kapsamına dahildir. Harflerin i'rabına gelince, i'rab<sup>52</sup>, harflerin tamamlayıcısı durumundadır.... Mushaf'ın noktasız ve harekesiz yazılması böyle değildir. Çünkü Mushaf'ın noktasız ve harekesiz yazılması caizdir. Nitekim sahâbe de kendi Mushaf'larını noktasız ve harekesiz yazmışlardır. Bundan dolayı, hareke ve nokta konulmasının mekruh ve bidat olduğu hususunda farklı görüşler var ise de, doğrusu, bunların hiçbirinde mahzurun bulunmadığıdır.*<sup>53</sup>

Kur'an ile ilgili inanılması gerekli olan diğer hususları İbn Teymiyye şu şekilde sıralar: Selefin ve sünnet imamlarının ittifak ettiği diğer bir görüş ise, Hz. Peygamber'den sabit olan, "Cenabı Hakk'ın sesle konuştuğu, Hz. Âdem'e sesle nidâ ettiği" şeklindeki hadisin ve buna benzer diğer haberî sıfatların yer aldığı

<sup>50</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'*, III/144.

<sup>51</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'*, III/144.

<sup>52</sup> Çok kuvvetle muhtemeldir ki, İbn Teymiyye'nin burada bir hadisten yola çıkarak ifadelendirdiği *i'rab* kelimesinden kastı, Arap dilinde, "baştaki âmile göre kelime sonlarındaki harfin almış olduğu hareke değişikliği ve bu değişikliğe göre meydana gelen anlam değişmesi" manasındaki *i'rab* değildir. Kanaatime göre O, bundan daha çok "Kurân'ın manasını anlama" veya "harflerin ağızdaki çıkış yerlerine/mahreçlerine iyice dikkat ederek güzelce telaffuz etmeyi/diksiyonu" kastedmektedir. Nitekim kelimeyi bu şekilde ifade eden görüşler de mevcuttur. Bkz. es-Süyûtî, Celâlüddin Abdurrahmân b. Ebibekr, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Mısır, 1306, I-II, II/181

<sup>53</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'*, III/401.

hadislerin tasdik edilmesinin gerekli oluşudur. Bu konuda sünnet İmamları derler ki: Kur'an'ın, okunuşu da yazılışı da böyledir ve kulun okuduğu Kur'an tilâveti için: "Bu tilâvet mahlûktur" denilemez. Çünkü okuma (tilâvet), Kur'an'ın kapsamına (şümûlüne) girmektedir. "Bu tilâvet gayr-i mahlûktur" da denilemez. Zira onlara göre, bu tilâvetin şümûlüne kulların fiillerinin dahil olması söz konusudur.<sup>54</sup>

Sünnet imamları burada çok ince bir noktayı dikkatlerden kaçırmamaya çalışmaktadırlar. O ince ve çok önemli nokta şudur: "Kur'an'ın okunması" fiilinin bizzat kendisine "yaratılmıştır" demek ne ölçüde sakıncalı ise, "yaratılmamıştır" demek de o ölçüde sakıncalıdır. Zira, "Kur'an'ı okuma eylemi"nin öznesi insan olduğu için, "insanın okuduğu Kur'an okuma eylemi"ne eğer "yaratılmamıştır" denilirse, o zaman da bir başka mahzur ortaya çıkmakta ve "kulun fiilinin yaratılmamış olduğu" dolaylı olarak ifade edilmiş olmaktadır. Bu durum ise, Mu'tezile'nin "insanın eylemlerini Allah yaratmaz kendi yaratır" temel ilkesini desteklemek demektir.

İbn Teymiyye, Mu'tezile'ye karşı yukarıda ortaya koymuş olduğu tepkisel tavrındaki yanlış anlamaya sevk edecek "insanların onu okuyup Mushaflara yazmalarını durumunda bile Kur'an, gerçek manada Allah kelâmı olma özelliğini kaybetmez" sözüne açıklık getirmeye çalışır. Bu muğlâk ve yanlış anlamaya meydan verecek ifade, *selef imamlarından aktardığı pasajdaki şekli ile "okuyup" "yazmaları" ifadesidir. Çünkü bu ifadeden, insanların okuma anındaki "ses"leri ile tamamen insan kaynaklı olan ve insanların ortaya koymuş oldukları "yazı"lar da sanki Allah kelâmı imiş gibi algılanmaktadır. İbn Teymiyye, bu kafa karışıklığını ortadan kaldırmaya yönelik olarak açıklamalarda bulunur ve "Kur'an yazısındaki mürekkep kadîmdir", "Kur'an için kullanılan yaprağın bizzat kendisi, cildindeki deri, cildin ipliği ve etrafını çevreleyen cilt kapağından herhangi bir parça da, Allah kelâmıdır", "Harflerin noktalandığı ve hareketlerin verildiği mürekkep de kadîmdir", "Kur'an harflerinin i'râbı, Kur'an'dan değildir", "Kulların Kur'an okuma anındaki lâfızları ve sesleri kadîmdir" diye Kur'an hakkında hüküm veren kişileri, sünnete eklemede bulunan, bidatçi, sapık, saf cahil, insanların en cahili ve onların sünnetten en uzak olanı, gibi vasıflarla nitelendirir. Ama bunun yanında "Kur'an, Mushafta değildir. Mushaf da ancak mürekkep, yaprak veya anlatım ve ibare vardır" diye(rek Kur'an'ı salt olarak mürekkep ve yazıdan ibaret sayı)n kimseyi de bidatçi sapık, cahil ilan eder ve Allah Teâlâ'nın Hz. Muhammed'e gönderdiği Kur'an'ın, şu iki kapak arasında (mürekkeple yazılmış) bulunan Kur'an olduğunu söyler.<sup>55</sup> Böylece o, insanların okuma anındaki "insan sesi"nin değil de, bu ses ile ortaya konan kelimelerin (lafızların) ve bunların anlamlarının (manaların) "İlâhî kelâm" olduğunu vurgulamaya çalışır.*

<sup>54</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'*, III/402.

<sup>55</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'*, III/402-403.

Sonuç olarak şunun altını çizmek gerekir ki İbn Teymiyye, eserlerinde Kur'an ile ilgili kelâmî problemlere yaklaşırken, meseleye salt kelâmî veya felsefî bir tartışma nazarıyla bakmayıp daima Allah'a ve Kitaplarına iman konularıyla ilgi kurarak çözmeye çalışır.<sup>56</sup>

#### 2.4. MELAİKE İNANCI

İbn Teymiyye, Ehl-i Sünnet'in melâike inancı konusunda da geniş açıklamalarda bulunur ve Melekler ile insanların üstünlük dereceleri üzerinde durur. Ona göre: “*Sonucun (nihâyetin) mükemmel oluşu açısından sâlih insanlar, başlangıcın (bidâyetin) mükemmel oluşu açısından da melekler üstündür. Ama kıyamet gününde, cennete girişten sonra salih insanların durumları Meleklerin durumundan üstün olacaktır.*”<sup>57</sup>

İbn Teymiyye, bir hayli zorlandığı bu meselede şu ihtimaller üzerinde durarak konuyu çözmeye çalışır:

Üstünlük ya melek cinsi ile insan cinsi arasında veya meleklerin salih olanları ile insanların salih olanları arasında olur. Birinci durum dört türü içeren bir meseledir ve şu sorularla insan karşı karşıyadır:

**1-**İnsanların her biri meleklerin her birinden üstün müdür?

**2-**Birey bazında değil de, bütün olarak İnsanlar bütün olarak meleklerden üstün müdür?

**3-**Üstün olanı üstün olan ile, bir taraftaki faziletliyi diğer taraftaki fazilet ile karşılaştırırsak acaba hangi taraftaki üstün diyebiliriz?

**4-**Meleğin hakikati ve tabiatı mı daha üstündür yoksa insan hakikati ve tabiatı mı üstündür?

İbn Teymiyye, birinci soruyu şöyle cevaplar:

Bu soruyu hiçbir akıllı soramaz. Zira insanlardan kafir, facir, cahil ve müstekbir kimseler bulunmaktadır. Bunlar, tartışmasız şekilde Melaiikeden, hatta hayvanlardan daha aşağıdır. İbn Teymiyye burada, bazı insanların hayvandan aşağı olduğuna deliller ortaya koyar.

İbn Teymiyye, ikinci soruya cevap verirken tereddüt eder ve şöyle der:

Evet üstündür denebilir. Bu meselenin salih insanların, meleklerden üstün olduğu görüşüne göre tartışılabilir. Ama bu hususun gerçeğini bilemiyorum.

İbn Teymiyye, üçüncü sorunun cevabında da tereddütlüdür. Ama yine de o şöyle bir açıklama getirir:

Meleklerden kendi aralarında faziletçe üstün olanlar, bir çok insandan üstündür. Ama insanların kendi aralarındaki üstün kişileri ise meleklerin üstü olanlarından üstündür. Lakin bir taraftaki, üstün olanlar ile aşağı derecede olanların

<sup>56</sup> Bkz. İbn Teymiyye, *Mecmû'*, III/144.

<sup>57</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'*, IV/343.

derece farkı diğer taraftakilere nispetle çok daha fazladır. Yine de mahlûkatını en iyi bilen, Allah'tır.

İbn Teymiyye, dördüncü soruyu cevaplamak için meseleyi epeyce tartıştıktan sonra, neticede kanaatini şöyle netleştirir:

“Bütün bunlarla beraber, kanaatim o dur ki, -yine de doğruyu Allah bilir- Meleğin hakikati daha üstün, daha mükemmel, insanın hakikati daha sade ve kapsayıcıdır.”

İbn Teymiyye, bu konuyla ilgili önemli örnekler verir ve bir neticeye varır. Onun vardığı neticeyi özetle şöyle aktarabiliriz:

Mutlak olarak kastedildiğinde “Meleği melek yapan bütün özellikleriyle birlikte düşünülen meleklik hakikati”, “İnsanı insan yapan bütün özellikleriyle birlikte düşünülen insanlık hakikati”nden daha üstündür. Bunda şüphe yoktur.<sup>58</sup>

İbn Teymiyye, “Hz. Âdem’e secde” hususunda konu ile ilgili yer alan “insan-melek üstünlüğü” “Âdem’e secde etmenin manası ve imkânı” gibi problemlere yer verir ve bu tartışmalarda Hz. Âdem’in meleklerden üstün olduğunu, O’na yapılan secdenin Allah’a yapılan secde anlamında olmadığını ifade ederek iki tür secdenin varlığından bahseder: 1-İbâdet secdesi, 2-İkram etme ve şereflendirme secdesi. İbn Teymiyye birinci tür secdenin Allah’tan başka kimseye yapılamayacağını, ikinci tür secdenin ise, Hz. Âdem’e yapılan secde türünde olduğu gibi ikrâm ve şereflendirme olduğunu belirtir ve Hz. Yusuf’un babası ve kardeşlerinin Hz. Yusuf’a yaptığı secdeyi buna destekleyici delil getirir.<sup>59</sup> Ayrıca İbn Teymiyye her secdenin ibâdet olmadığını, mesela hayvanların Hz. Peygamber’e secde yaptıklarını,<sup>60</sup> lâkin ibâdet yapmadıklarını belirterek birinci anlamdaki secdenin asla Allah’tan başka kimseye yapılamayacağını ve bunun ibâdet olduğunu, ama ikinci anlamdaki secdenin Allah’tan başka kimseye yapılamayacağını ve bunun ibâdet olmadığını, bilakis bir selamlama/tahiyye veya bir ikram ya da bir şereflendirme/teşrîf olduğunu vurgulamaya çalışır.<sup>61</sup>

## 2.5. PEYGAMBER İNANCI

İbn Teymiyye, “Allah tarafından Peygamberlerin büyük ve küçük günahlardan korunduğu” (masum olduğu) hususunda ki Ehl-i Sünnet’in inancını da şöyle açıklar:

İslam fıkralarının tümünde yer alan bilginlerin çoğuna göre Peygamberler, sadece büyük günahlardan masumdurlar. Bu konuda, Kelâmcıların, Eş’arîler’in, Hadis, Tefsir ve Fıkıh ehlinin çoğunluğunun görüşü bu yöndedir. Hatta selefimiz

<sup>58</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû’*, IV/350-357.

<sup>59</sup> Yusuf 12/100.

<sup>60</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, Mısır, I-VI, 1313, VI/71.

<sup>61</sup> Hz. Âdeme Secde konusunda daha geniş bilgi için bkz. İbn Teymiyye, *Mecmû’*, IV/356-377. Melekler konusunda daha geniş bilgi için bkz. İbn Teymiyye, *Mecmû’*, IV/119-143, 343-392.

olan ashâb, tâbi'ûn ve onlara uyanlardan, bu görüşün dışında bir görüş nakledilmemiştir. Fakat Peygamberlerin küçük günahlardan masum olduğu görüşü onlardan nakledilmemiştir. Bu görüş ancak ilk dönem Râfızîlerden ve bir kısım Mu'tezilîlerden nakledilmiştir.<sup>62</sup>

Daha sonra İbn Teymiyye, meseleyi şöyle özetler:

“Alimlerin cumhûrundan nakledilenlerin özeti şudur: Peygamberler, küçük günah işlemekten masum değildirlere. Onlardan hiçbir zaman küçük günah meydana gelmez sözü yanlış bir sözdür. Onların mutlak masum olduklarını söyleyen ve bunda en fazla ısrar eden fırka, Râfızîlerdir. Çünkü, Râfızîler, Peygamberlerin unutmama, yanılma ve tevîl yoluyla meydana gelen hatalar da dahil olmak üzere her konuda masum olduklarını iddia ederler. Bunlar, imam olduğuna inandıkları kişinin de aynı masumiyete sahip olduğunu savunurlar. Halbuki alimlere göre bunlar, ‘Ubeydullah el-Kaddah’ın soyundandırlar. Onlara cevap olarak bir kitap yazan Gazzâlî’nin dediği gibi, bunların mezhepleri dışarıdan Râfızîlik (olsa bile) içi katıksız küfürdür.<sup>63</sup>

## 2.6. AHİRET İNANCI

İbn Teymiyye, kabirde meydana gelen bir takım olayları sayarak, bunları “ahirete iman etme”yi tamamlayan cüzler olarak kabul eder ve bunlara Ehl-i Sünnet’in inandığını söyler. O, kabirde imtihana çekilmeğe (kabir fitnesine) kabir azabına ve kabir nimetlerine iman etmenin, ahiret gününe iman etme cümlesinden olduğunu zikrettikten sonra, kabir fitnesinden kastedilen şeyi açıklar. Onun anlattıklarından özetle şunları aktaralım: *İnsanlar kabirde sorguya çekilecek ve bir takım sualler sorulacaktır. Müminler bu suallere güzel cevap verecek, dünyada iken şüphe içinde olanlar ise bocalayacak ve cevap veremeyeceklerdir. Bunun üzerine cevap veremeyen kimseler, demir balyozla dövülecektir.*<sup>64</sup> *Dövülen bu kişiler öyle bir feryat edeceklerdir ki, insanlar dışında herkes bu feryadı işitecektir. Eğer insanlar bu sesi duyacak olsalardı, düşüp ölürlerd.*<sup>65</sup> *Bu imtihandan sonra ya nimetlerle nimetlenme veya azaplarla azaplanma başlayacak, bu durum kıyamete kadar devam edecektir. Kıyamet koptuğu zaman ruhlar derhal cesetlere döndürülecek insanlar kabirlerinden kalkarak Rableri’ne doğru yalın ayak ve sünnetsiz olarak gideceklerdir. Bu sırada güneş (tepelerine) kadar yaklaşmış olduğu için mahşer ehli, kulaklarına kadar tere batacaktır.*<sup>66</sup>

<sup>62</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû’*, IV/319-320.

<sup>63</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû’*, IV/319-321; Ayrıca bu konuda müstakil bir çalışma olan Doç. Dr. Mehmet Bulut’un, *Ehl-i Sünnet ve Şi’a’da İsmet İnanç* isimli eserine müracaat edilerek daha geniş bilgi alınabilir.

<sup>64</sup> el-Buhârî, *İlim*, 24; Müslim, Ebü’l Hüseyin b. Haccâc, *es-Sahîh*, I-X+1 (20 cüz) 1. baskı, Beyrut, Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1990, Kûsûf, 11.

<sup>65</sup> en-Neseî, Ebü ‘Abdirrahman Ahmed b. Ali, *es-Sünen*, I-VIII, tah. Hasan Muhammed Mes’ûdî, 1. baskı, Mısır, el-Matba’atü’l-Mısriyye, 1930, Cenâiz, 110; İbn Hanbel, III/4.

<sup>66</sup> Bkz. İbn Teymiyye, *Mecmû’*, III/145.

İbn Teymiyye, ahiret ile ilgili olarak *Hesap-Mîzân ve Sırat* meselelerinden de bahseder. Onun anlattıklarına göre kıyamet günü terâzîler kurulup insanların amelleri tartılacak, amel defterleri (dîvanlar) dağıtılacak, kimi sağından kimi solundan kimi de arkasından kitabını alacaktır. Bundan sonra, Allah Teâlâ kullarını hesaba çekecek, mümin kulu ile Rabbi ile yalnız kalacak, bu esnada mümin kul günahlarını itiraf edecektir. Kafirlerin ise sadece amelleri sayılacak, fakat tartılmayacaktır. Çünkü onların iyilikleri yoktur. Böylece onlar, iyilikleri de kötülükleri de tartılan kullar muamelesi görmeyeceklerdir. Ayrıca kıyamet alanında havz bulunacak ondan içenler ebediyen susamayacaktır. Ateş ile cennet arasında köprü olan sırat ise cehennem üzerinde kurulacak, insanlar üzerinden amellerine göre geçeceklerdir. Sıratın üzerinden geçiş keyfiyeti ise, kulların amellerinin derecesine göre farklılaşacaktır. Sıratı geçtikten sonra insanlar, ateşle cennet arasında başka bir köprü üzerinde duracaklar, burada müminler birbirlerinden haklarını alacak, kısas edileceklerdir. Böylece ıslah edilip temizlendikten sonra cennete girmelerine izin verilecektir. Bu izinden sonra, cennetin kapısı ilk olarak Hz. Muhammed tarafından açılacak ve cennete ilk girecek olan ümmet, Hz. Muhammed'in ümmeti olacaktır.<sup>67</sup>

İbn Teymiyye, Şefaatin de hak olduğuna da işaret eder ve şunları söyler:

Hz. Muhammed'in kıyamet günü üç şefaati olacaktır:

a-Mahşer ehline yapacağı şefaati: Bu şefâat, insanların diğer Peygamberlere şefaati ümidi ile yapacakları şefaati müracaatlardan sonra en son olarak Hz. Muhammed'e yapılan müracaattan dolayı Hz. Peygamber'in yapmış olacağı şefaati,

b-Cennetliklerin cennete girmeleri için yapacağı şefaati,

c-Cehennemliklerin ateşe atılmaması, atılanların ateşten kurtulması için yapacağı şefaati.<sup>68</sup>

Ayrıca İbn Teymiyye'nin, Hz. Peygamber'in ve diğer Peygamberlerin şefaatinin yanında siddıkların ve başka kimselerin de şefaati edeceklerini<sup>69</sup> söylemesi çok önem arz etmektedir. Zira bu açıklaması ile -özellikle de siddıkların ve başka kimselerin de şefaati edeceklerini açıkça ifade etmesi ile- İbn Teymiyye, "şefaati inkâr edenlerin sığınağı" olmaktan çıkmış olmaktadır.<sup>70</sup>

## 2.7. KADER İNANCI

İbn Teymiyye, *fırka-i nâciye* olarak nitelediği Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'in *kadere, kaderin hayrına ve şerrine iman ettiğini* söyledikten sonra, *kadere imanın iki*

<sup>67</sup> Bkz. İbn Teymiyye, *Mecmû'*, III/145-146.

<sup>68</sup> Bkz. İbn Teymiyye, *Mecmû'*, III/147-148.

<sup>69</sup> Bkz. İbn Teymiyye, *Mecmû'*, III/147.

<sup>70</sup> Ahiret inancı hakkında daha geniş bilgi için, bkz. İbn Teymiyye, *Mecmû'*, III/145-148; IV/255-318.



*derecesinin olduğunu, her derece için de iki durumun bulunduğunu* ifade eder ve bu dereceleri şöyle açıklar:

Kadere iman hususunun ilk derecesinde, mahlûkatın neleri yapacağını Allah'ın kendi ezeli ilmüne göre bildiğine ve mahlûkatın itaatleri, isyanları, rızıkları, ecelleri v. b. bütün hallerine vakıf olduğuna iman etmek yer alır.

İbn Teymiyye, bu mertebedeki inançta şu hususlara iman etmenin gereğine dikkatlerimizi çekmektedir:

Mahlûkatın kaderlerinin Levh-i mahfuzda yazıldığına, Allah Teâlâ'nın ilk yarattığı şeyin kalem olduğuna ve kıyamete kadar olup bitecek şeylerin tümünün yazılıp kalemlerin kurduğuna sayfaların dürüldüğüne, Allah'ın ilmüne tabi olan bu takdirin, çeşitli zamanlarda, kimi zaman topluca, kimi zaman ayrıntılı olarak meydana geldiğine, insanların ana rahminde, ruh üflenmeden önce, cenin halinde iken, Allah Teâlâ'nın bir melek göndererek rızkını, ecelini, cennetlik veya cehennemlik olacağını tayin ettiğine inanmak gerekir.

İbn Teymiyye, daha sonra *kadere iman hususunun ikinci derecesine* geçer ve bu derecedeki imanı şöyle tanımlar:

Kadere iman hususunun ikinci derecesinde, Allah'ın yürürlükteki iradesine ve her şeyi kuşatan kudretine inanma yer alır.

İbn Teymiyye, bu mertebedeki inançta ise şu hususlara iman etmenin gereğine dikkatlerimizi çekmektedir:

Allah'ın istediği her şeyin olduğuna, istemediği şeylerin asla vücuda gelmediğine, göklerde ve yerde bulunun bütün hareket ve hareketsizliğin, ancak onun iradesi ile meydana geldiğine, mülkünde sadece onun iradesinin ve muradının hakim olduğuna, her şeye yalnızca onun güç yetirdiğine, O'ndan başka yaratıcı olmadığına, kulların gerçek fâil (iş yapan), Allah'ın ise kulların fiillerinin yaratıcısı olduğuna, Allah Teâlâ'nın kudretinin yanında, kulun da bir kudret, irade ve fiilinin bulunduğu, kulun irâde ve ihtiyar sahibi (muhtar) olduğuna, İlâhî zorlama altında (mecebûr/cebîr) olmadığına, Allah Teâlâ'nın insanları yapacağı işlerde seçme hürriyetine sahip (muhtar) kıldığına ve zorlamadığına, dolayısıyla, kulun kendi seçici iradesine göre bir şeyi isteyip karar verdiğine, Allah'ın, kulun isteği doğrultusunda yarattığına, Allah'ın itaatleri emredip, isyanları nehyettiğine, müminleri sevip kafirlerden razı olmadığına, çirkini emretmeyip güzel olan şeyleri emrettiğine, mümin-kafir, iyi-kötü olan kişilerin kendi iradeleri ile bu vasıfları kazandıklarına, çünkü onların kendi işlerine güç yetirmeleri için Allah Teâlâ'nın onlara güç ve irade verdiğine, Allah'ın fiillerinin ve hükümlerinin hikmet ve maslahatlarının bulunduğuna iman etmek gerekir.<sup>71</sup>

<sup>71</sup> Kader ve İrade konularında daha geniş bilgi için bkz. İbn Teymiyye, *Mecmû'*, III/108, 121-123, 132, 148-150, 373-374; VI/ 225-227; X/24-27; Ayrıca, İbn Teymiyye'nin, Kader, İrade, İnsan Fiilleri konusuna, *Mecmûu Fetâvâ'*'nin sekizinci cildinin tümünü ayırdığını söylemede de fayda vardır.

## 2.8. ESMÂ, AHKÂM, VA'D VE VA'İD İNANCI

### 2.8.1-Esmâ Ve Ahkâm Konuları

#### 2.8.1.1-İmân Problemi

Bilindiği üzere kelimelerin en önemli problemlerinden, hatta belki de İslâm inanç tarihinin ortaya çıkmış en eski meselelerinden birisi iman küfür noktasında isimlendirme (esmâ) ve hüküm verme (ahkâm) problemidir. Siyâsî nedenlerden ortaya çıkmış ve daha sonra imanî boyut kazandırılarak slogan haline dönüştürülmüş olan “büyük günah sahibinin” (mürtekb-i kebîre) “dinden çıkıp çıkmama durumu” ve “mümin denilip denilmeme” meselesi “esmâ” ve “ahkâm” konularının temel problemidir.

İbn Teymiyye işte bu noktada, “iman”la ilgili Ehl-i Sünnet inancını şöyle ortaya koymaktadır: “Ehl-i Sünnet’in temel ilkelerinden biri de şudur: Din ve iman hem söz, hem ameldir. İman, kalbin ve dilin sözü, kalbin dilin ve azaların amelidir.”<sup>72</sup> Kalbin imanı olmaksızın iman sahih olmaz. Herhangi bir şey ile ilişkilendirilmemiş yalın halde iman zikredildiğinde, İslam ve ameller, bu ismin muhtevasına girerler. İman, İslam ile birlikte zikredilirse, İslam, zahîrî ameller manasına gelir. Kalbin amelleri de imanın gereklerinden (levâzımından)dir. Eğer kalbe ait ameller kişide bulunmazsa, o kişinin kalbinde vacip iman yer almamış demektir. Öyleyse tam ve mutlak iman, amelleri gerekli kılan imandır. Çünkü Allah ismi her nasıl ki, onun zatına ve sıfatlarına delâlet ediyorsa, aynen onun gibi iman ismi de kalbin tasdikine ve kalbin amellerine ve birde azaların amellerine delâlet eder.<sup>73</sup> İman ile salih hale getirilen kalp, azalar ile amel etmeyi arzu eder. Öyleyse iman da asıl olan şey, kalbin itaati ve kalbin boyun eğmesidir. Kalbin amelleri ise, tasdik, marifet, sevgi, korku, recadır. İslam ancak zâhirî ameldir. Fakat kalbin tasdik etmesi bedenî amellerin yanı sıra kalbî amelleri de zorunlu kılar. Özetle söylenecek olursa, imanın aslı kalptedir, ama kalpteki bu iman, bazen kalpte bulunan sözlere ve amellere, bazen zahîrî amellere ve sözlere, bazen de hem kalp ve hem de bedendeki amellere isim olmaktadır.<sup>74</sup>

#### 2.8.1.2- İmân-Amel Münasebeti Problemi

İbn Teymiyye, esmâ-ahkâm konularından ikincisi olan “iman-amel münasebeti” hususundaki Ehl-i Sünnet’in inancını da şu şekilde aktarır: *İman, taat ile artar, masiyet ile azalır ve iman amelsiz düşünülemez. Çünkü hem imanın artıp eksildiğini, hem de imanın söz tasdik ve amelden ibaret olduğunu söyleyen nihâyetsiz denebile-*

<sup>72</sup> Geniş bilgi için bkz. İbn Teymiyye, *Mecmû'*, III/151.

<sup>73</sup> Yani, Allah kelimesi nasıl ki, o kelimeye ad olanın zatına ve sıfatlarına delâlet ediyorsa, aynen onun gibi iman kelimesi de, imanın zatına ve sıfatlarına delâlet etmektedir.

<sup>74</sup> Bkz. İbn Teymiyye, *Mecmû'*, VII/9, 14, 16-17, 160-161, 185-189, 263-264, 528, 551-562.

cek derecede çok sayıda tâbi'în ve etbe'ü't-tâbi'în bulunmaktadır. Yine bu zatlara göre amel imandan bir cüzdür.<sup>75</sup>

### 2.8.1.3-Tekfir (Bir İnsanın Kâfir Olduğunu Söyleme) Problemi

İbn Teymiyye, Ehl-i Sünnet'in bu husustaki metodolojisini şu şekilde ortaya koyar:

Ehl-i Sünnet, Kible Ehlini, Hâricîlerin yaptığı gibi, sırf isyanları ve büyük günah işlemeleri sebebiyle tekfir etmezler. Aksine, onlar, masiyetlere rağmen din kardeşliğinin devam edeceğini söylerler. Çünkü onlara göre, Allah Kur'an'da zina edenlere, içki içenlere, hırsızlık yapanlara had cezası emretmiş, fakat mürtet olduklarını ve bu sebepten öldürülmeleri gerektiğini emretmemiştir. Yine Ehl-i Sünnet, "fâsık-ı millî" yi mutlak mümin (yani kâmil mümin) olarak da görmez. Bu bakımdan Ehl-i Sünnet, bu gibi kimseler için "imani eksik mümin" veya "imani sebebiyle mümin, günahları sebebiyle fâsık" tabirini kullanmıştır. Yani Ehl-i Sünnet, onlardan mümin vasfını kaldırmamakla beraber, kâmil mümin de dememiştir. Çünkü selef, büyük günah işleyen kimseyi tekfir etmekten çok şiddetle kaçınır ve bu harekete büyük tepki gösterirlerdi. Onlardan hiçbirinin büyük günah işleyenleri tekfir ettiği duyulmamıştır. Bilâkis onlar, büyük günah işleyen kimsenin tekfir edilmeyeceği hususunda ittifak etmişlerdir. Fakat aynı Ehl-i Sünnet, Cehmiyyenin tekfir edilmesi hususunda görüş birliği içindedir. Yine onlar, "Kur'an mahlûktur", "Allah, ahirette görülmeyecektir", "Allah arşta değildir", "Allah'ın ilmi, kudreti, rahmeti, gazabı ve buna benzer sıfatları yoktur" diyenleri tekfir etmişlerdir. Lâkin Mürçienin tekfiri hususunda ise farklı görüşe sahiptirler. Öte yandan, sadece, Hz. Ali'nin üstünlüğünü söyleyip, bundan öteye geçmeyen Şîa'yı tekfir etmemiş, yalnızca onların bidatçı olduklarını söylemişlerdir. Bunun yanında, Allah'ın ilminin var olduğunu ikrar eden Kaderiyye ile aşırı Râfîzî, Cehmî ve Hâricîlerin tekfir edilip edilmeyeceği yönünde iki farklı görüşe sahiptirler. Fakat çoğunluk Allah'ın ilmini kabul eden Kaderiyye ile Hâricîlerin tekfir edilmeyeceği yönünde görüş beyan etmişlerdir.<sup>76</sup>

### 2.8.1.4-İmanda İstisna Problemi

Bilindiği üzere, klişeleşmiş bir ifade olan "inşallah ben müminimdir" ifadesine Kelam literatüründe "imanda istisna" denmektedir. İbn Teymiyye, İman hususunda bu ifadenin söylenmesinin, dinen caiz olup olmaması hususuna da değinir ve bu konudaki Ehl-i Sünnet'in görüşlerini ortaya koymaya çalışır.

Ona göre, iman konusunda selef bu tip şartlı ifadeler kullandıkları, mesele Abdullah b. Mes'ûd ve benzeri sahâbenin "*inşallah ben müminimdir*" dedikleri

<sup>75</sup> Daha geniş bilgi için bkz. İbn Teymiyye, *Mecmû'*, III/151-152; VII/143, 307-311, 330, 386-390, 505-507; X/269; XXII/471-472; XIII/38-40, 55-58.

<sup>76</sup> Bu konu hakkında geniş malumat için bkz. İbn Teymiyye, *Mecmû'*, III/151-152, 375; IV/307-308; VII/501, 507; XXII/474, 484-486; XXIII/345.

nakledilmiştir. Yine aynı şekilde onların, güzel ameller hususunda da şartlı ifade kullandıkları, meselâ “*inşallah namaz kıldım*” dedikleri rivayet edilmiştir.<sup>77</sup>

İbn Teymiyye, onların bu tür şartlı ifadeleri hangi hususta kullandıklarını şöyle açıklar: Seleften İbn Mes’ûd ve benzerlerinden yapıldığı naklolunan bu tip istisna ifadelerinde, onlarda meydana gelen bu şüphenin, kendilerine imanın vacip olup olmadığı hususunda değildir. Çünkü böyle bir şüphenin küfür olduğunu onlar da bilmektedirler.

İbn Teymiyye’ye göre onların böyle şartlı ifade kullanmalarındaki şüphelerin nedenleri şunlardır: Allah’ın emrettiği vecibeleri, emrettiği şekilde hakkıyla ve layıkıyla yaptığını kesin olarak bilmemek, güzel bir son ve faydalı iman üzere ölme hususunda hiçbir bilgiye sahip olmamak, nefsini tezkiye edip temize çıkarma korkusuna kapılmak, yaptığı amelleri kabul edilen ve emredilen şekil üzere yapıp yapmadıklarını bilmemek, gelecekte olacak olan işlerin Allah’ın dilemesiyle olduğunu, bütün her şeyin onun dilemesiyle meydana geldiğini bilmek.<sup>78</sup>

Burada İbn Teymiyye, sonradan gelen nesiller tarafından, seleftin bu tavrının kötüye kullanıldığının altını çizmeyi de ihmal etmez. O, bu konuda da şöyle der: “*Ama onlardan sonra (ashâbın masum niyetlerle ortaya koydukları bu tavrı, kendi mezhepsel menfaatleri uğrunda kötüye kullanan) öyle cahil bir topluluk ortaya çıktı ki, artık her hususta kesin ifade kullanmamayı (alışkanlık haline getirerek) kesin ifade kullanmayı doğru bulmaz oldular. Hatta, bu konuda uydurma bir takım hadisler bile rivâyet ettiler.*”<sup>79</sup>

İbn Teymiyye, geçmiş zaman kipiyle söylenen ve varlığı kesin olarak bilinen şeyler hususunda şartlı ifade kullanmanın dine de akla da aykırı olan bir bidat olduğunu, mesela bu inşallah ağaçtır, bu inşallah insandır, gökler inşallah üzerimizdedir, inşallah Allah’tan başka ilah yoktur, inşallah Hz. Muhammed Allah’ın Resulüdür gibi ifadelerin bu nevi ifadeler olduğunu ve bu ifadeleri kullanmadan sakınılması gerektiğini vurguladıktan sonra, geçmiş zaman kipiyle söylenen sözlerde şartlı ifade kullanmanın ne Kitap’ta ve ne de Sünnet’te bulunduğunu, bu iki kaynakta sadece gelecek zamanla ilgili hususlarda şartlı ifade bulunduğunu örneklerle izah eder, açıklar.<sup>80</sup>

İbn Teymiyye, şartlı ifade kullanmanın caiz olup olmadığı hususunda görüş belirten insanların üç guruba ayrıldığını söyler ve bu üç grubu şöyle açıklar:

a-Şartlı ifadeyle konuşmanın gerekli olduğunu, aksi davranan kişilerin bidatçı olduğunu savunanlar,

<sup>77</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû’*, III/289.

<sup>78</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû’*, III/289; VII/505; VIII/427; XIII/41.

<sup>79</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû’*, III/290.

<sup>80</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû’*, VIII/421, 425-426.

b-Şartlı ifadeyle konuşmanın “sakıncalı olduğu”nu, “bu tür ifadelerin, sonuçta kişileri imanda şüpheye varma tehlikesine sürükleyeceği”ni iddia edenler,

c-Şartlı ifade kullanma hususunda orta yolu tutup, bir yönden caiz bir yönden de terk edilmesi gerekli olduğunu söyleyenler. Bu son görüş, selefın görüşüdür.<sup>81</sup>

#### 2.8.1.5-İmanın Yaratılmış Olup Olmadığı Problemi

İbn Teymiyye'ye göre, Ahmed b. Hanbel gibi selef imamlarından hiçbirisi, asla ne imanın kadim olduğunu ne de yaratılmış olduğunu söylemişlerdir.<sup>82</sup>

#### 2.8.2-Va'd Ve Va'id Konuları

Tıpkı iman problemi gibi, kelimelerin bir diğeri önemli ve en eski problemlerinden birisi, kelâm terminolojisindeki ifadesi ile “va'd-va'id”, problemidir. Başka bir ifade ile, iman küfür noktasında isimlendirilen ve hüküm verilen insan için, Allah Teâlâ'nın Kur'an'da vermiş olduğu, “iyi olanlara mükâfât, kötü olanlara ceza sözü”nün ahirette “uygulanış biçimi” problemidir. Bu problem de iman problemi gibi siyâsî nedenlidir ve İslam inanç tarihinde derin ayrışma ve bölünmelere neden olacak sloganik hale dönüştürülmüştür. Bu problemin en önemli iki alt konusu “şefaât” ve “büyük günah işleyen kişinin affedilip edilmeyeceği” konusudur.

#### 2.8.2.1-Büyük Günah Ve Şefaât Problemi

İbn Teymiyye, Ehl-i Sünnet'in prensiplerinden birini daha aktarıırken, bizlere şunları anlatır: “Büyük günah işleyen Müslümanlara şefaât edileceği konusunda pek çok hadis bulunmaktadır. Ashâb, tâbi'în ve Müslümanların imamlarından oluşan salih selef, bu hadisler üzerinde ittifak etmişlerdir. Bu konuda Hâricîler, Mu'tezile ve diğeri bidat ehli ise ihtilâf etmişlerdir. Öte yandan, kalbinde zerre miktarı iman olan hiçbir kimse cehennemde kalmayacak, hepsi çıkıp, cennete gireceklerdir. Bu husus sahih hadislerle sabittir.”<sup>83</sup>

İbn Teymiyye'ye göre, Ehl-i Sünnet şu hususlara net bir şekilde iman etmektedir:

a-Bir daha işlemek üzere samimi olarak günahlarından dolayı tövbe eden kişiyi Allah bağışlar ve cennet ile ilgili yapmış olduğu tüm vaatlerinden bu kişiyi de mahrum etmez. Şayet kişi tövbe etmeden ölürse iyilikleri ve kötülükleri tartılır. İyilikleri kötülüklerinden fazla olması halinde sevap ehlinden olur, aksi halde azap ehlinden olur.

b-Ehl-i Sünnet, kible ehlinden olup da açıktan fık işleyenleri, (fâsık-ı millî) büsbütün imansız sayarak Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi ebedi cehennemlik kabul etmez. Çünkü onlara göre fâsık da iman dairesi içindedir.

<sup>81</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'*, XIII/40-41.

<sup>82</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'*, VIII/422.

<sup>83</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'*, IV/309.

c-Ehl-i Sünnet, Müslümanlardan fâsık olanların, imanın temeline sahip olduğuna, ama cenneti gerektirecek ve vâcip kılacak imana sahip olmadığına, bununla beraber, cehennemde ebedî olarak da kalmayacaklarına, aksine, kalbinde zerre miktarı imanı olan kimsenin cehennemden çıkacağına inanmaktadır.<sup>84</sup>

### 2.9. KERÂMET İNANCI

İbn Teymiyye, asırlardan beri “kerametleri kabul etmeyen, tasavvufa, tasavvuf ehline ve velilere saygısızlıkta bulunanlar” tarafından kendilerine önder kabul edilir ve böyle gösterilmeye çalışılır. Hâlbuki aşağıdaki ifadeler bu iddianın doğru olmadığını göstermektedir: *Ehl-i Sünnet’in esaslarından biri de velilerin kerâmetlerinin hak olduğunu kabul etmek, Allah’ın, onların elleriyle çeşitli ilim ve mükâşefe ismi adı altında pek garip tabiatüstü şeyler meydana getirdiklerine inanmak, yine onların ellerinde Allah Teâlâ’nın bir takım güç ve tesirler meydana getirdiğini tasdik etmektir. Nitekim Ashâb-ı Kehf’ten, diğer ümmetlerden ve bu ümmetin ashâb, tâbi’in ve diğer nesillerinden zikredilen kerametler hep böyledir.*<sup>85</sup>

Öte yandan İbn Teymiyye, tasavvufa da tümünden karşı değildir. Çünkü o, tasavvufun özüne değil, özünden saptırılan ve İslâm’ın özüne aykırı başka felsefe inanç ve düşünceleri davranış ve hareketleri tasavvuf diye sunmaya çalışan felsefi mistisizme karşıdır. Onun takdir ettiği tasavvuf, selefi tasavvuf, yerdığı tasavvuf ise, Ehl-i Sünnet inancına aykırı olduğunu söylediği bazı tasavvuf türleri ile Vahdet-i Vücüttür. Bu konuda tüm eserleri baştan sona iyice araştırılırsa bu durum gayet net görülebilir.<sup>86</sup>

### 2.10. CENNET VE CEHENNEM İNANCI

İbn Teymiyye’ye göre, Ümmetin selefinden olan imamlar ve diğer Ehl-i Sünnet ve’l-Cemâat’e mensup kişiler, Cennet, Cehennem, Arş v.b. gibi bazı yaratıkların son bulmayacağı ve yok olmayacağı hususunda ittifak etmişlerdir.<sup>87</sup>

### 2.11. SAHÂBE İNANCI

İbn Teymiyye sahâbe konusuna çok büyük önem atfetmiş bu konuda onları, Şi’anın çeşitli iddia ve tenkitlerinden korumak için müstakil bir eser bile yazmıştır.<sup>88</sup> Ona göre Ehl-i Sünnet olmanın en temel vasfı, ashâbın tümüne karşı sevgi ve hürmet göstermektir. Bu konuda o, *Ehl-i Sünnet ve’l-Cemâat’in en önemli*

<sup>84</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû’*, III/375; IV/307; VII/500, 501; XXII/474, 484; XXIII/345.

<sup>85</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû’*, III/157. Evliya hakkındaki görüşleri için bkz. İbn Teymiyye, *Mecmû’*, III/416-426.

<sup>86</sup> Bu konuda, şuralara bakılabilir: İbn Teymiyye, *Mecmû’*, II/370, 489; IV/379; V/525; X/340; XI/18. Ayrıca İbn Teymiyye’de *Tasavvuf* isminde Tıblavî Mahmud Sa’d tarafından yapılan ve Ali Durusoy tarafından Türkçe’ye çevirilen müstakil bir çalışma da vardır.

<sup>87</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû’*, XVIII/307.

<sup>88</sup> Bu eser, büyük Şi’î İmamı İbn Mutahhar el-Hillî tarafından yazılarak Moğol hükümdarı Olcaytu Hudâbend’e büyük bir hediye olarak ithaf edilen *Minhâcü’l-Kerâme* isimli esere reddiyye olarak kaleme alınan, 8 cilt hacmindeki, *Minhacü’s-Sünneti’n-Nebeviyye fi Nakzi Kelâmi’s-Şi’ati’l-Kaderiyye* isimli eseridir.

özelliklerinden biri de, onların, Hz. Peygamber'in ashâbına karşı kalben saygılı olmaları, onlar hakkında herhangi bir şey konuşurken alabildiğine ihtiyatlı davranışları ve ashâbı, Allah Teâlâ'nın âyette andığı gibi<sup>89</sup> anmalarıdır diyerek söze başladığı ashâb hakkında bizlere şunları söyler:

Ehl-i Sünnet, Hz. Peygamber'in "ashâbımı dilinize dolamayınız..."<sup>90</sup> hadisi-ne itaat ederek ashâba son derece saygılı davranırlar. Onlar, Kitap ve Sünnet'te ashâbın faziletlerine ve mertebelerine dair belirtilen hususları dikkate alırlar. Mesela, Mekke'nin fethinden (Hudeybiye musalahası) önce savaş edip Allah yolunda harcama yapan ashâbı, fetihten sonra harcama yapan ashâbdan üstün tutarlar. Ve yine onlar, Bedir ehline saygı ve hürmet göstererek, Allah'ın onlar hakkında buyurduğu "İstedığınızı yapın, çünkü sizi yarlıgadam"<sup>91</sup> emrine inanırlar. Bey'atü'r-rıdvan'da hazır bulunan sahâbilerin cehenneme girmeyeceğine ve onların Allah'tan, Allah'ın da onlardan razı olduğuna inanırlar. Cennetle müjdelenen on sahâbe (Aşere-i Mübeşşere)nin ve bunlardan başka, Sabit b. Kays ve diğerlerinin cennetlik olduğuna inanırlar. Gerek bizatihi Hz. Ali'den ve gerekse başkalarından mütevatir olarak rivâyet edilen, Hz. Peygamber'den sonra bu ümmetin en hayırlısının Hz. Ebûbekir, sonra Hz. Ömer, sonra Hz. Osman sonra Hz. Ali olduğunu ifade eden hadislere inanıp gereği gibi inanırlar. Yine onlar, hilafet sıralamasında Hz. Osman'ı Hz. Ali'nin önüne geçirme hususunda icma etmişlerdir. Ancak, Hz. Osman ve Hz. Ali arasında ihtilaf etmişler, bir kısmı Hz. Osman'ı Hz. Ali'nin önüne almış, bir kısmı herhangi bir düşünce belirtmemiş, bir kısmı da Hz. Ali'yi Hz. Osman'ın önüne almıştır. Bununla beraber onlar, Hz. Ebubekir'in Hz. Ömer'e takdîm edilmesi hususunda ihtilaf etmeyip görüş birliğine varmışlardır. Burada şunu da unutmamak gerekir ki, Hz. Osman ile Hz. Ali'nin birbirlerine şahıs olarak faziletçe üstünlüğünü tartışmak, kişiyi sapıklıkla nitelendirecek bir ihtilaf değildir. Asıl sapıklık, halife olma sıralamasında yapılan yer değişikliğidir. Şöyle ki, Ehl-i Sünnet, Hz. Peygamber'den sonra, halifelik sırasının Hz. Ebûbekir, Hz. Ömer, Hz. Osman, Hz. Ali olduğuna inanır. Dolayısıyla her kim bunların hilafet sırasında değişiklik yapar veya bu iki halifeyi suçlayarak, halifeliklerinin meşru olmadığını söylerse, o kişi sapık olur. Öte yandan Ehl-i Sünnet, Hz. Peygamber'in Ehli Beyti'ni de sever, onları dost edinir ve Hz. Peygamber'in onlar hakkındaki tavsiyelerini<sup>92</sup> tutarlar. Onlar, müminlerin anneleri olan Hz. Peygam-

<sup>89</sup> Bkz. Haşr 59/10.

<sup>90</sup> Bkz. el-Buhârî, Fezâilü Ashâbi'n-Nebî, 5; Müslim, Fezâilü's-Sahâbe, 221, 222.

<sup>91</sup> Buhârî, hadis no: 3007, Müslim, hadis no: 2494.

<sup>92</sup> Bu tavsiyeler, Hz. Peygamber'in *Ğadır-i Hum'*da îrâd buyurduğu tavsiyelerdir. Bu tavsiyeler için bkz. ed-Dârimî, Ebû Muhammed 'Abdullah b. Abdirrahman b. Fadl b. Behrâm, *es-Sünen*, (2 cüz halinde), Naşir: Muhammed Ahmed Dehmân, Dârü İhyâi's-Sünnet'i'n-Nebeviyye, tsz., Fezâilü'l-Kur'an, 1; Müslim, Fezâil, 1; et-Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ, *es-Sünen*, I-VI, tah. 1 ve 2. ciltler: Ahmed Muhammed Şâkir, 3. cilt Muhammed Fuâd 'Abdülbâkî, 4. cilt Kemâl Yûsüf el-Hût, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1937-1987, Menâkıb, 1.

ber'in zevcelerini de dost bilir, Hz. Hatice'nin yüce mertebesini kabul eder, Hz. Ebubekir'in kızı olan Hz. Aişe'ye hürmet ve sevgi besleyerek onun, Hz. Hatice hariç diğer bütün kadınlardan üstün olduğunu kabul ederler. Zira Hz. Peygamber'in eşleri arasında en üstün mertebeye sahip olan Hz. Hatîcedir. Diğer eşleri mertebeye onun üstüne çıkamamıştır. Fakat eşlerinin tümü, kızlarının tümünden üstündür. Çünkü eşleri daha çoktur ve eşleri arasında üstün olanlarının sayısı, kızları arasında üstün olanların sayısından daha fazladır. Yine onlar, sahâbeye buğzeden ve dil uzatan Râfızîlerin yollarından uzak durdukları gibi, Ehli Beyt'e söz ve hareketleriyle ezâ veren Nâsibe (Hâricîler)'nin yolundan da gitmezler. Ehl-i Sünnet, sahâbe arasında meydana gelmiş olan anlaşmazlıklar hususunda dillerini tutar, içlerinden kin beslemezler. Aksine onlar, şöyle derler: sahâbe hakkında ortaya konulan bu nahoş şeylerin, çoğu yalandır. Çünkü, bunların bir kısmına ilâveler yapılmış, bir kısmı eksiltilmiş ve saptırılmıştır. Doğru ve sahih olanlar varsa, bunların pek çoğunda sahâbenin mazur oldukları önemli hususlar ve nedenler bulunmaktadır. Zira, onlar, içtihat ehli olduklarından dolayı, yaptıkları işlerin tümünde, ya içtihatlarında isabet etmişler veya en azından içtihat hatası yapmışlardır. Ancak Ehl-i Sünnet, bu hususta bütün sahâbilerin masum oldukları, onların büyük-küçük her türlü günahları beri oldukları inancını da taşımazlar. Aksine onlar, genel anlamda sahâbilerin de bir takım günahlarının olabileceğini kabul ederler. Fakat bunun yanında Ehl-i Sünnet, şu hususların da hak olduğuna inanır:

I-Sahâbilerin öyle ileri ve öyle faziletli amelleri vardır ki, bu ameller, onlardan meydana gelen hataları -ki eğer hata ise- silmeyi ve onları bağışlatmayı gerekli kılmaktadır. Zira onların, kötülükleri silip süpüren ve hiç kimsede bulunmayan çok farklı taatları vardır. Nitekim Hz. Peygamber onları, "en hayırlı nesil" olarak nitelemiş ve "onların amellerine hiç kimsenin amellerinin denk olamayacağı"ni<sup>93</sup> çok net bir şekilde ifade etmiştir.

II-Sonra o, sahâbilerin, belki kendi günahlarına tövbe ettikleri veya başlarına gelen pek çok musîbetin günahlarına keffaret olduğu ya da, Hz. Peygamber'in şefaatiyle affedilebilecekleri mümkündür. Zaten onların bu şefaate en lâyük olmaları gerekmez mi?

III-Bu üç şeyin (yani tövbe etmiş olduklarının veya başlarına gelen musîbetlerin, onların günahlarına keffaret olduğunun, ya da Hz. Peygamber'in şefaatiyle af edildiklerinin) olabilme olasılığı, kesin günahlar için geçerli olursa, sahâbenin yapmış olduğu içtihat hataları için haydi haydi geçerli olur.

<sup>93</sup> Bu konudaki hadisler için bkz. el-Buhârî, Şehâdet, 9; Fezâilü Ashâbi'n-Nebî, I/5; Müslim, Fezâilü's-Sahabe, 221-222; et-Tirmîzî, Fiten, 45.



IV-Hem onların hoş karşılanmayacak hareketleri, önemli bir yekûn arz etmeyecek ve yok denecek derecede azdır. Bunların imanları, cihadları hicretleri ve yardımları yanında hata denilen fiilleri, devde kulak mesabesinde dir.

V-Onların yaşayış tarzlarını, Allah'ın onlara ihsan ettiği yüksek mertebeleri, onlarda bulunan, ilim, basiret, İslam yolundaki fedakârlık v.b. hususları iyice gözden geçiren sağlam vicdanlı herkes, o kişilerin Peygamberlerden sonra, yaratılmışların en hayırlıları olduklarını, onlar gibisinin hiç gelmediğini ve gelecekte de asla gelmeyeceğini, ümmetlerin en hayırlısı olan Hz. Muhammed Ümmeti'nin en seçkin kimseleri olduğunu teslim eder.<sup>94</sup>

VI-Ehl-i Sünnet, Hz. Muaviye hakkında da saygılı davranmış, ama Yezîd'i Hulefâ-i Râşidîn'den saymamıştır. Ehl-i Sünnet arasında, Yezîd hakkında sevgide ve nefrette ileri gidenler olmakla beraber, genel kanaat "onun hakkında temkinli olmak"tır. Ehl-i Sünnet'e göre, Yezîde ne sövülür ne de sevgi beslenir. O, İslam hükümdarlarından bir hükümdardır. Fakat Ehl-i Sünnet, evliya ve salihleri sevdiği gibi onu sevmez. Yine Ehl-i Sünnet, belirli bir şahsa lanet okumayı sevmedikleri için Yezîde lanet okumayı da sevmezler.<sup>95</sup>

VII-Hz. Muaviye, Yezîd gibi değerlendirilemez. Muaviye'nin hataları vardır ama ona düşman olan Râfızî ve Hâricîlerin hataları ondan kat kat daha fazladır. Zira Hz. Muaviye'nin bir takım şahsî meziyetlerinin yanı sıra, Hz. Peygamber'in ona yapmış olduğu duası da bulunmaktadır. Ayrıca, Hz. Peygamber'in Hz. Muaviye'nin emir ve nehiylere güzelce teslim olduğuna dair övgüler bile vardır. Onun imanı, mütevatir derecesine ulaşmış nakillerle ve icma ile sabittir. İslam alimlerinin arasında, Hz. Muaviye'yi nifakla suçlayan hiçbir zat yoktur. Hz. Ömer, Hz. Muaviye'yi Şam'a vali tayin etmiş, Şam halkı da, onun yönetiminden memnun kalmıştır. Hz. Muaviye ve Amr b. 'As gibi muhacirlerden olan zatlar, hiçbir zaman nifakla itham edilemezler. Gerek Muaviye ve Amr b. 'As'ın, gerekse Ebû Süfyan'ın rivayet etmiş oldukları hadisler makbul hadislerdir. Zira kendileri rivâyet hususunda adil kabul edilmişlerdir. Hz. Muaviye, alimlerin ittifakıyla Müslüman meliklerin ilki ve en faziletlisidir. Onun melikliği rahmettir. O, ne meliklik talep etmiş, ne de Hz. Ali'nin hilâfetten düşürülmesine çalışmıştır.<sup>96</sup> Dolayısıyla o, İslam hukukuna göre bâğî (meşru halifeye baş kaldıran) olarak

<sup>94</sup> İbn Teymiyye'nin bu konu hakkındaki görüşlerini daha geniş perspektiften görmek için bkz. İbn Teymiyye, *Mecmû'*, III/153-156, 375, 405-409; IV/393-452; XXXIII/31-33; XXXV/50-51, 123-126; *Mecmû'atü'r-Resâil*, I/304; *Minhâc*, I/550; IV/310, 336, 373, 394-396, 448-449, 522, 544, 549-551, 567, 572, 574; VI/202.

<sup>95</sup> Yezîd hakkında bkz. İbn Teymiyye, *Mecmû'*, III/409-414; IV/473-475, 481-486, 489, 506; X/356-357; XXXV/64-65.

<sup>96</sup> İbn Teymiyye'nin yukarıdaki "ne meliklik talep etmiş, ne de Hz. Ali'nin hilâfetten düşürülmesine çalışmıştır" ifadesi, tarihi gerçekler ile tam bir çelişki arz etmektedir. Hz. Muaviye'nin çok üstün bir kişiliği olabilir, ama onun hilafeti ele geçirmeyi istemesi ve buna çalışması tarihen sabittir. Aksi takdirde Hz. Muâviye'nin Hz. Ali ile savaş etmesinin gerisinde başka ne olabilir?

değerlendirilmekten uzak tutulmuştur. Çünkü o, içtihat ehlidir. Yanılmışsa içti-hadında yanılmıştır. Eğer içtihadında hataları olmuşsa, tövbe etme, mağfiret dileme ile, ya da günahları silen güzel ameller yapma veya günahlara keffaret olan musibetlere maruz kalma gibi hususlarla Hz. Muaviye'nin hataları affedilmiştir. Çünkü Hz. Muaviye'nin Hz. Ali ile savaştırmanın nedeni, Hz. Ali'nin Hz. Osman'a haksızlık yaptığını, askerlerinin halka zulmettiğini zannetmesi ve bir de Hz. Ali'nin hücumlarına karşı koymak istemesi gibi etkenlerdir, zira savaşa ilk başlayan taraf, Hz. Ali'nin tarafıydı. Ayrıca Hz. Ammar'ın öldürülmesi de, onun aleyhinde delil olamaz ve bu olay onun fâsık olmasını da gerektirmez. Fâsık olmadığı için de lânetlenmesi mubah olamaz. Çünkü onun Peygamber ile güzel arkadaşlığı vardır. Bu arkadaşlığından dolayı Ömer b. Abdülazîz'den üstün olduğu dahi söylenebilir.<sup>97</sup>

### 2.12. EMR-İ BİL-MA'RÛF VE CEMAATLEŞMENİN GEREĞİNE DAİR İNANÇ

İbn Teymiyye'ye göre, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat'ten olanlar, sözü edilen bu esaslar yanında, dinin emrettiği şekilde iyiliği emreder, kötülüklerden nehyederler; idârecilerin iyi ve kötülüklerine bakmadan, hacı, cihadı cumayı ve bayramı ayakta tutar, cemaate devam etmede titiz davranırlar. Müslümanlara karşı samimidirler. Belâlara sabrı, nimetlere şükrü, kaderin acılarına rıza göstermeyi tavsiye eder, güzel amellere ve yüce ahlaka çağırırlar. Onlar, akraba ile ilgiyi kesmemeyi, vermeyene vermeyi, haksızlık edeni affetmeği, ana-babaya iyilik etmeyi, güzel komşuluk yapmayı yetimlere, yoksullara, yolculara iyilik etmeyi, emreder, övünmekten, böbürlenmekten, herkesin hakkına tecavüz etmekten, haddi aşmaktan nehyederler.<sup>98</sup>

### 3-EHL-İ SÜNNET İMAMLARININ ÖZELLİKLERİ

İbn Teymiyye eserlerinde, Ehl-i Sünnet'in temel iman esaslarını bizlere bu şekilde tanımlayıp tasvir ettiği gibi, Ehl-i Sünnet'e önderlik yapmış olan Ehl-i Sünnet imamlarının şahsî özelliklerini tanıtmayı ve onların düşünce ve davranışlarını tasvir etmeyi de ihmal etmez. Ona göre, Ehl-i Sünnet imamlarının sözlerini etraflıca düşünen herkes, insanların içinde onları, düşünce hususunda en ince noktaları düşünüp fark edebilen, sahih nakli ve çeşitli ön yargılardan arındırılmış sâf ve hâlis (sarih) aklın ilkelerini bilme hususunda en bilgili olan kişiler olduğunu görür ve onların görüşlerinin hem nassa hem de akla uygun olduğunu şüphesiz ve kesin olarak müşahede eder. Bundan dolayıdır ki, Ehl-i Sünnet'in önderleri konumundaki o imamlar, daima ittifak halinde olmuşlar, birbirleriyle uyum sağlamışlar, asla birbirlerinin görüşlerini çelişkiye uğratmamışlar birbirlerine düşman

<sup>97</sup> Hz. Mu'âviye hakkında bkz. İbn Teymiyye, *Mecmû'*, IV/431-432, 453-481, 527; X/356-370; XXV/306; XXXV/19, 25-26, 58-79; *Minhâc*, IV/381-386, 399-401, 446-447, 449, 516, 6, 232-236, 246-247.

<sup>98</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'*, III/158-160.

olmayı gerekli kılan ihtilaflara düşmemişlerdir. Onlara muhalif olanlar ise, ne nassların ne de aklî hususların hakikatini anlamış, neticede farklı hizip ve gruplara bölünerek, Kur'an'ın emirleri hususunda anlaşmazlığa, ihtilafa ve çelişkiye düşmüşlerdir.<sup>99</sup>

İbn Teymiyye'ye göre, Ehl-i Sünnet imamları en kâmil kişilerdir. Zira Ehl-i Sünnet'e mensup kişiler, onlar hakkında güzel şehâdetlerde bulunmuşlardır. Bunlar, naklettikleri şeyler hususunda güvenilir şahıslar olup, sözleri doğru ve tasdik edilir sözlerdir. Kitap ve sünnetten açıkladıkları şeyler, istifade edilebilecek ilmi niteliğe sahiptir. Onların bizlere aktardıkları bilgilerin, rivâyet ve senet açısından doğrulukları tasdik edilmiş ve kabul görmüştür. Onlar, aralarında çıkan ihtilafların hükmünü Allah ve Resulüne havale ederler. Hepsi, sahâbe ve tâbi'ün hakkında son derece saygılı davranır, tüm ashâba tazim gösterirler.<sup>100</sup>

İbn Teymiyye, Ehl-i Sünnet imamlarına ait örnek alınması gereken böyle şahsî nitelikler sayıp dökmekle birlikte, eserlerinde o, çok sık bir şekilde bu imamlara ismen atıflarda bulunur ve çeşitli konularda onların görüşlerine büyük önem vererek müracaat eder. Hatta ona göre, bu imamların sayısı, sadece Allah'ın bilebileceği derecede kabarıktır.<sup>101</sup> Gerçekten de eserlerinde zikretmiş olduğu isim sayısı, dediği kadar çoktur. Bizler de, İbn Teymiyye'nin önem atfettiği imam sayının böyle çok fazla olmasından dolayı burada isimlerini zikredememekteyiz.

#### 4-İBN TEYMIYYE'YE GÖRE EHL-İ SÜNNET'İN TEMEL KAYNAKLARI

İbn Teymiyye'nin eserlerinde, kendisinin "Ehl-i Sünnet kaynakları" diye nitelediği müracaat kaynakları da şunlardır:

Kütüb-i Sitte'den: Buhârî ve Müslim'in "*Sahih*"leri, Ebû Dâvûd, Neseî, İbn Mâce ve Tirmîzî'nin "*Sünen*"leri, İmam Malik'in "*Muvatta*", Ahmed b. Hanbel'in "*Müsned*", Hammad b. Seleme (167/783), Abdurrahman b. Mehdî (198/813) ve Osman b. Sa'îd ed-Dârimi (280/893) ve bu tabakadan diğer imamların yazdıkları Ehl-i Sünnet akâidine ait eserler, Ebû Abdullah b. Mende (213/828), Ebûbekr el-Esrem (261/874), el-Hallâl (311/923), Hafs b. Şâhîn (366/976), Ebu Şeyh el-İsfehânî (369/979), Ebû Zerr el-Herevî (434/1042) gibi zatların "*Kitabü's-Sünne*" isimli eserleri, ed-Dârekutnî (385/995)'nin "*es-Sünen*"i, Ebû 'Amr et-Talemenkî (429/1037)'nin "*Usûlûs's-Sünne*"si, Ebû'l-Kâsım et-Taberânî (360/970) ile Ebû'l-Kâsım el-Lâlekâî (418/1027)'nin "*Şerhü Usûli's-Sünne*"si, Ebûbekr b. Huzeyme (311/923)'nin "*Kitabü't-Tevhîd*"i, Ebûbekr el-Âcurrî (360/970)'nin "*eş-Şerî'a*"si, Abdurrahman b. Ebî Hâtim (327/938)'in "*er-Reddû 'ale'l-Cehmiyye*"si, Ebûbekr el-

<sup>99</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü Te'âruz*, II/301.

<sup>100</sup> İbn Teymiyye, *Minhâc*, III/503-504; IV/109-110; VI/420; VII/287-288.

<sup>101</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü Te'âruz*, I/245-247; II/7-9; VII/36-37; *Mecmû'*, XII/471-472.

Beyhakî (485/1092)'nin “*Kitâbü'l-Esma ve's-Sıfât*”ı, Ebû ‘Abdillah b. Batta (387/997)'nin “*el-İbânetü'l-Kübra*” isimli eserleri sayılabilir.<sup>102</sup>

### 5- İBN TEYMIYYE'YE GÖRE EHL-İ SÜNNET'E TAKILAN KÖTÜ İSİMLER

İbn Teymiyye, Ehl-i Sünnet'e ve saf selef inancına her kesimden saldırılar yapıldığını ve bidat ehlinden her grubun -tıpkı müşriklerin Hz. Peygamber'e iftira ürünü taktığı lakaplar gibi- Ehl-i Sünnet'e çok çeşitli kötü lakaplar taktığını söyler.

O, bu hususta şöyle der: Râfızîler, Ehl-i Sünnet inancına mensup olan kişileri Nevâsıb (Hz. Ali düşmanı) diye isimlendirirken, Kaderiyye, Mücbire (kulu, ilahî kaderin cebri altında gören) olarak görmüştür. Yine Mürciye göre Ehl-i Sünnet, şükkâk (şüpheciler) iken, Cehmiyye'ye göre Müşebbihe (Allah'ı insanlara benzeten)dir. Kelâmcılar ise Ehl-i Sünnet'i, Haşviyye (boş ve abuk sabuk sözler söyleyen), Navâbit, Ğussa' ve Ğusra' (seviyesiz kişiler) vasıflarıyla nitelemeye çalışmışlardır.<sup>103</sup>

Burada bir benzerine şahit olunduğu gibi İslam düşünce ve inanç tarihinde, grupların ve hatta daha küçük ölçekte insanların, çeşitli siyâsî ve dinî nedenlerden ötürü birbirlerine takmış oldukları çok sayıda “haddi ve maksadı aşan nitelermeler” ve “yüz kızartıcı sataşmalar” yer almaktadır. Aslında bunlar birer “kul hakkı”dır ve vebali büyük olsa gerektir. Kanaatimizce bunların büyük bir çoğunluğunda selîm akıl bulunmamaktadır. İşte İbn Teymiyye'nin yukarıda aktarmış olduğu bu tip tavır ve hareketler, bu bütünün bir kesitini oluşturmaktadır. Fakat ne ilginçtir ki, İbn Teymiyye de burada aynı hataya düşmektedir. Çünkü o da diğerleri gibi sertliğe bir başka sertlikle karşılık vererek, Ehl-i Sünnet'in maruz kaldığı bu sözlü saldırıyı, Hz. Peygamber'in müşriklerden çektiği eza, cefa ve sözlü sataşmalara benzetmekte ve “*Kureyş de Peygamberimizi bazen deli, bazen şair, bazen kâhin, bazen de müfterî diye isimlendirmişti*”<sup>104</sup> diyerek tuhaf bir benzetmede bulunmaktadır.

İbn Teymiyye, bu sözlü saldırıyı bir başka yönden de Ehl-i Sünnet'in lehine olacak şekilde şöyle yorumlar: *Alimler, onların bu tavrının, Hz. Peygamber'in gerçek mirasçılarının ve ona layıkıyla uyanların Ehl-i Sünnet olduğu hususuna iyi bir delil teşkil ettiğini söylemektedirler. Çünkü, itikat, söz ve tavır hususunda Peygamber'in ortaya koyduğu yoldan sapanlar, nasıl ki O'nu kötü ve uydurma isimler ile isimlendirdi-*

<sup>102</sup> Bu eserler için bkz. İbn Teymiyye, *Mecmû'*, III/379; *Minhâc*, I/34, 61, 66, 215, 304, 364, 423-425, 490, 505, 512-513, 534, 636; II/19, 22-23, 84, 252, 269, 301, 326, 364-367, 461, 467, 468, 472; III/426; IV/120-121; V/384-394; VI/30, 51, 61, 66, 232-234; VII/35-37, 47, 311, 396, 427-428; VIII/418.

<sup>103</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'*, V/111.

<sup>104</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'*, V/111.

lerse, O'ndan sonra basîret üzere O'na uyanlar da (aynı akıbeta uğrayarak) O'nun gibi isimlendirilmişlerdir.<sup>105</sup>

İbn Teymiyye'ye göre, Peygamber'e uyan kişilerin, onun sünnetinden sapanlar tarafından eksiklikle itham edilmesi ve kınanması çok doğal bir durumdu, hatta böyle bir tavrın gerçekleşmesi zorunluydu. O yüzden Ehl-i Sünnet, bu tür uydurma isimlerle isimlendirilmişti. Ama İbn Teymiyye'ye göre, onların bu yaptıkları yanlarına kalmayacaktır. Zira, kendilerine muhalif inançlarından dolayı bazı İnsanlar hakkında bu tür sözleri sarf edenlerin ve onları birtakım kötü isimlerle isimlendirenlerin, her an ve her yerde Rableriyle baş başa oldukları, Allah'ın onları her zaman gözetlediği ve kötü hilenin, eninde sonunda planlayıcısının ayağına dolanacağı inkâr edilemez bir gerçektir.<sup>106</sup>

İbn Teymiyye, diğer lakaplardan daha ziyade, "Haşviyye" lakabına daha çok tepki vermekte en fazla bu kelime üzerinde durmaktadır. O, bu sözle kimin ve neyin kastedildiğini bir türlü anlayamamaktadır. O, bu husustaki şaşkınlığını şöyle ifade etmektedir:

Haşviyye kelimesine gelince, bu sözde ne muayyen bir şahsa, ne de muayyen bir söze delâlet vardır. Bu sözle kimlerin kastedildiği bilinmemektedir. Deniliyor ki bu sözü ilk defa Amr b. 'Ubeyd kullanmış ve Abdullah b. Ömer'e haşvî demişti. Lakin bu sözü kullananların istilahında haşv sözü, "sıradan avam halkın söylediği basit ve lüzumsuz sözler" anlamında kullanılmaktaydı. Aynen haşv gibi, Ehl-i Sünnet kelimesi de Râfızîler tarafından kötü anlamda kullanılmış ve "sıradan insanların mezhebi manası kastedilmişti."<sup>107</sup> Ayrıca bu sözü tıpkı Râfızîler gibi, Filozoflar da aynı manada kullanıyorlardı.<sup>108</sup>

İbn Teymiyye'ye göre, Ehl-i Sünnet'i bu tarz bir yaklaşımla değerlendirmek, tamamen dayanaksız ve ilim dışı bir tutumdur. Çünkü ona göre, bu kötü lakapları takan kimseler eğer, "Ehl-i Sünnet'in inanç alanında söylemiş oldukları bu tür sözleri seçkinler söylemez. Bu sözler olsa olsa sıradan avam halkın ağzından çıkabilir" görüşünü taşıdıklarından dolayı bu lakapları takıyorlarsa, bu görüşleri iki açıdan yanlıştır:

Gruplar bir isimle isimlendirilirken, ya o görüşü ilk ortaya atan kişiye nispetle isimlendirilirler; meselâ: Cehmiyye, İbaziyye, Küllâbiyye, Eş'ariyye, Mâlikiyye, Hanefiyye, Şâfi'iyye gibi veya o grubun görüş ve davranışlarına nispetle isimlendirilirler. Meselâ: Râfızîler, Hâricîler, Mu'tezile, Kaderiyye gibi.

Hal böyle olunca, haşv kelimesini Ehl-i Sünnet'e nispet edip, onları Haşviyye olarak isimlendirmek, her iki duruma göre de yanlıştır. Zira, bu iki yay-

<sup>105</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'*, V/111.

<sup>106</sup> Bkz. İbn Teymiyye, *Der'ü Te'âruz*, III/4, 148; VII/432.

<sup>107</sup> İbn Teymiyye, *Minhâc*, II/520-521.

<sup>108</sup> İbn Teymiyye, *Minhâc*, XII/176.

gın örfe bakarak, ne birinci duruma, ne de ikinci duruma göre *Haşviyye* sözünü onlara yakıştırmamızın imkanı bulunmaktadır.<sup>109</sup>

İbn Teymiyye'ye göre, *haşv* sözü ile kastedilen şey, ne dinde, ne lügatte, ne de genel örfte bulunmaktadır. Olsa olsa bu söz, şuradan gelmiş olabilir: Herhangi bir grupta bulunan birisi, çoğunluğun görüşüne aykırı bir söz söylediği zaman, muhalif grup taraftarlarınca o söz, "ehliyetli kişiler zümresinin ve kamuoyunun gündeminin dışında kalan (marjinal) kişilerin sözleri" olarak değerlendirilirdi.<sup>110</sup> Daha değişik bir ifade ile çoğunluğun görüşüne aykırı bir söz, "ne Allah'ın Kitabı'nda, ne Resulü'nün sünnetinde, ne sahâbe ve tâbi'ünün sözlerinde ne de Müslümanların imamlarının veya makbul şeyhlerinin konuşmalarında bulunmaktadır" şeklinde değerlendirilirdi. Şimdi ortada böyle bir şey olmadığına göre, o halde, kişileri bu sözlerle yermek için bir nass veya bir icma yok demektir. Binaenaleyh herhangi bir dayanaktan yoksun olarak kişileri bu tür sözlerle yermek, son derece bozuk bir tavidir.<sup>111</sup> Zira bu yerme, hakkında Allah'ın hiçbir delil indirmedığı isimler ile yermedir. Çünkü bunlar Kur'an'da var olan, kafir, mümin, alim, câhil, muktesid, mülhid, zâlim, fâsık, gibi yerme isimlerine benzememektedir. Eğer yeren kişiler bu vasıflarla Ehl-i Sünnet'i yerselerdi, ancak o zaman bu kişilerin, Kur'an'a ve selefte uyduğu söylenebilirdi. Öyleyse, bu (Kur'anî) kelimelerin dışındaki kelimeleri kullananların övdüğü de belli değildir, yerdığı de.<sup>112</sup>

İbn Teymiyye'ye göre, "hiçbir yerde temeli ve yeri bulunmayan bu kelimeler"i kullananlardan şu iki şeyin istenmesi gerekir:

- a-Bu isimlerle kastedilen ve söylenmek istenen şeyin açıklanması,
- b-Yerilen kişilerin dince de yerilip yerilmediğinin ispat edilmesi.<sup>113</sup>

İbn Teymiyye, *Haşviyye* yaftasıyla kimlere iftira atılmış olabileceği üzerinde de durur ve şu ihtimalleri sıralar:

Eğer *Haşviyye*'den maksat;

a-Dört mezhep imamı ise, herkesçe bilinmektedir ki, onların hiçbir sözünde boş söz (*haşv*) bulunmamaktadır.

b- Dört mezhep imamı değil de onların tarafları arasında var olan bazı kimseler ise, bu sadece onlara has bir özellik olmayıp, her grupta var olan bir realitedir. Zira her grupta da seviyesi düşük kimseler bulunmaktadır.

c-Mutlak manada Ehl-i Sünnet değilse, böyle bir söz onların arasında bilinmemektedir.

<sup>109</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'*, XII/176-177.

<sup>110</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'*, XII/176.

<sup>111</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'*, IV/153-154.

<sup>112</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'*, IV/146.

<sup>113</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'*, IV/147.

d-Hadis ehli kişiler ise, onların inancının, katıksız Ehl-i Sünnet inancı olduğunun bilinmesi gerekir. Zira onlar, Hz. Peygamber'den sabit olan inanç üzere-dirler ve bu inançtan başka inanç taşımazlar. Nitekim kaynaklar buna en iyi şahittir.<sup>114</sup>

e-Kitap ve sünnetin bildirdiği haberî sıfatları (geldiği gibi) kabul edenler ise, o zaman haşv sözüyle, haberî sıfatları ispât eden herkesi yeriliyor demektir. Oysa selefin ve din imamlarının tümü bu yoldadır. Hatta kelâmcıların imamları bile, - bir iki istisna hariç- metotları farklı olmakla birlikte haberî sıfatları (geldiği gibi) kabul etmektedir.

f-Selef devrinde yaşayıp da, başka gruplarda yer alan ispat ehli kişiler (sıfatları kabul edenler) ise, bu durumda da, kala kala Mu'tezile'nin Cehmiyyesi ile, son devir Eş'arîleri'nden Cehmiyye'nin yoluna gidip haberî sıfatları nefy (geldiği gibi kabul etmeme) konusunda onlara uyanlardan başkası kalmaz. Yok eğer haberî sıfatları kabul edenler, Haşviyye ismine dahil olmuyorsa, o zaman bu sözün hiç faydası kalmamış demektir.<sup>115</sup>

İbn Teymiyye bu soruların ardından, işin gerçeğini ve bu sözle kastedilen asıl niyeti ortaya koyar. O, *Haşviyye* sözünü söyleyenlerin gerçek maksatlarını şu şekilde açıklar:

Bilinen gerçeklerdendir ki bu adlandırma, haberî sıfatlar konusunda hadisleri dış görünüşleriyle olduğu gibi kabul eden Ehli Hadis için bazı kimselerin yakıştırdıkları bir adlandırmadır. Hâlbuki tam aksine, kişi ne kadar hadisten uzak olursa, o oranda Haşviyye ismiyle yerilmeye lâyık olmalıdır. Yani hadis ehlinden ziyade, öncelikle Karmatîlerin, sonra filozofların, sonra da Mu'tezile'ye mensup kişilerin, bu isimle anılmaya en layık kimseler olduğu aşikâr bir durumdur. Fakat tam aksine bunlar, haberî sıfatlar konusunda nassları olduğu gibi kabul eden Küllâbiyye, Kerrâmiyye ve Eş'ariyye mezhepleri içindeki kelâmcıları, fakihleri, sofileri "haşviyyeden olmak" ile kötöleyerek bu adı takarlar. Mesela, Cüveynî, Gazzâlî ve diğerleri böyle yapmışlardır.<sup>116</sup>

İbn Teymiyye, hadis ehlini "haşv" (yerli yersiz, gerekli gereksiz söz söylemek) ile suçlayıp ayıplayan kişilerin, onları ya bilgi azlığı, ya da anlayış ve kavrayış kıtlığıyla tenkît ettiklerini, bilgi azlığına delil olarak, hadis ehlinin, zayıf, ya da uydurma hadisleri kabul etmelerini gösterdiklerini; anlayış ve kavrayış kıtlığına delil olarak da sahih hadislerin manalarını anlayamamalarını, hatta bazen birbirine tamamen zıt olan iki şeyi söylemelerini gösterdiklerini ifade eder ve burada çok sevdiği hadis ehlinin bir kısmı hakkında şöyle bir itirafta bulunur:

<sup>114</sup> İbn Teymiyye, *Minhâc*, II/520-522.

<sup>115</sup> Krş. İbn Teymiyye, *Mecmû'*, IV/147-148; *Der'ü Te'âruz*, III/7, 348.

<sup>116</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'*, IV/88, *Der'ü Te'âruz*, VIII/49; krş. Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, 1. baskı, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983, III/48.

“Kabul etmek gerekir ki onların bâzılarında bu husus mevcuttur. Usûl ve fûrû meselelerinde mevzu hadîsleri, uydurma haberleri ve sahih olmayan rivayetleri delil olarak öne sürmüşler; Kur’an ve hadîsten mânâsını anlamadıkları şeyleri zikretmişlerdir. Hattâ bazen bu iki temel kaynağı (nassları), anlamları dışında yorumla (tevîle) gitmişler, hiç alâkası olmayan alanlara çekmişlerdir. Üstelik bu zayıf rivayetler ve akla uygun olmayan şeylere (makûl) dayanarak bazen bu ümmetin seçkin şahsiyetlerini cahillikle, bidatçilikle, hattâ sapıklık ve küfürle itham etmişlerdir. Bu kimselerden bir kısmı işte bütün bu davranışları yüzünden hak ve hakikatte öylesine ortalamanın altına, normalden aşağıya (tefrite) düşmüş ve insanlara zulmetmişlerdir ki, –belki bu tefrit ve zulümlerinin bir kısmı affolunabilecek türdendir– fakat buna karşılık bir kısmı reddedilecek türden bir söz ve iftira, bir kısmı da şiddetli bir cezayı gerekli kılan bîr bidat ve sapıklıktır. Bütün bu hususları reddedebilmek için ya câhil, ya da zâlim olmak gerekir. Doğrusu ben bu konularda çok acayip şeylere şahit oldum.”<sup>117</sup>

İbn Teymiyye, böyle bir itirafta bulunmaya rağmen yine de onları her ne pahasına olursa olsun savunmadan kendini alamaz ve şunları ifade eder:

“Fakat kabul etmek gerekir ki, bu noktalarda diğerlerine oranla Ehl-i hadîsin durumu; öteki milletlere göre Müslümanların durumu gibidir. Elbette Müslümanların birçoğu, sınırını ancak her şeyi ilmiyle kuşatan Cenabı Hakk’ın bileceği bir zulüm, cehalet, bid’at ve fîsk-u fücür içindedir. Ama bâzı Müslümanlarda var olan her kötülük, Müslüman olmayanlarda daha fazla mevcuttur. Müslüman olmayanlarda görülen her iyilik ise Müslümanlarda daha mükemmel, daha güzel bir şekilde vardır. İşte Ehl-i hadîsin durumu da diğerlerine göre aynen böyledir. Bir kere, tasavvur ve tasdike götürücü bir yol olduğuna inanmakla beraber, temelde hiçbir fayda sağlamayan ve bizim burada tenkit konusu yaptığımız fuzûlî söz, kelâmcı ve mantıkçılarda, hadîs ehlinde görülenlerden kat kat daha fazladır. Hadîşçilerin zayıf hadîsi delil olarak kullanmalarına karşılık kelâmcılar ve mantıkçılar, hiçbir bilgi ifâde etmeyen, aksine cehalet ve sapıklık içeren ve sonucu olmayan birçok tarif ve kıyasları delil olarak kullanmışlardır. Hadîs ehli, mânâsını anlamadıkları bir takım hadîsleri kullanmışlar, ancak kelâmcılar ve mantıkçılar hiçbir bilgiye dayanmaksızın bundan daha beter ve daha fazla sözler kullanmışlardır. Bu durum için İmam Ahmet’in şu sözü ne kadar anlamlıdır: «Zayıf hadîs, falancanın görüşünden daha hayırlıdır.» Ayrıca hadîs ehlinin üstünlüklerinden biri olarak şunu da belirtmek gerek: Hadîşçilerden bir kısmının mânâsını anlamadan naklettikleri bir söz, gerçekte hak bir sözdür ve onlar buna inanmışlardır. Kelâmcılar ise mânâsını anlamadıkları, üstelik gerçek olduğunu da bilmedikleri sözleri kullanırlar. Hadîs ehli zayıf hadîsi, kesinlikle dinin temel esaslarından önemli bir esası iptal konusunda delil olarak kullanmaz, aksine ya böyle bir esasın

<sup>117</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû’*, IV/24.



kuvvetlendirilip sağlamlaştırmasında, ya da talî bir konuda kullanır. Diğerleri ise bâtil kıyas ve tarifleri dinde bulunan ve hak olan esasları ret ve inkâr hususunda delil gösterirler.... Dünya ve âhîret mutluluğu ancak peygamberlere uymakla mümkün olduğuna göre, insanların buna en fazla hak sahibi olanı, Peygamberlerin haberlerini en iyi bilen ve bunlara en fazla uyanıdır. Peygamberlerin sözlerini ve fiillerini bilen ve bunlara uyanlar, bütün zaman ve mekânlarda mutluluk içindeki kimselerdir; kurtuluşa eren fırka, işte bunlardır; bizim ümmetimiz içerisinde de bunlar «Ehl-i Sünnet ve'l-Hadîs»tir. Ehl-i Sünnet ve'l-Hadîs, diğer ümmetlere, onların sahip oldukları peygamberliğe âit bilgiler ve işlerde ortaktırlar. Sadece kendilerine mahsus olan Hz. Peygamber'den miras aldıkları ilimle bu ümmetlere üstünlük arz ederler.<sup>118</sup>

Başka yerlerde İbn Teymiyye, hadis ehlini yerener hakkında özetle şunları söyler: Hâlbuki Ehl-i Sünnet imamlarını “haşviyye” diye adlandıranların bizatihi kendileri, sözünü ettikleri her türlü kötüleme sıfatlarına daha layıktırlar. Fakat buna karşılık Ehl-i Sünnet imamları ise, faydalı bütün ilim ve gerçeklere ulaşmağa, hakikatleri keşfetmeğe, Allah ve Resulü'ne yalan uyduran kişilerin ulaşamadığı ilimlerden özel olarak haberdar olmaya daha layık kişilerdir. Onları bu ve benzeri suçlarla suçlayanların kendileri bunlardan daha büyüğünü yapmışlar ve doğruluk dereceleri bilinmeyen hatta batıl olduğu kesin bilinen her türlü boş sözleri nakletmiş ve söylemişlerdir. Bu noktada, Haşviyye denilerek suçlananlar ile bu ismi veren kişilere iyice bakmak gerekir. Acaba hangi taraf bu ada daha layıktır. Bilindiği üzere bu isim, zındıklıkla suçlanan ve ilahî sıfatları inkâr edenlerden yayılıp şöret bulan bir karalamadır. Nitekim Ebû Hâtîm ve benzeri İslam bilgileri, hadis ehlini haşviyye diye adlandırmanın zındıkların temel işareti olduğunu söyleyerek bu görüşe katılmışlardır. Mesele iyice incelenecek olursa, aslında sünnet düşmanlarının her türlü kötüleme hak etmiş olmaları gerekmektedir. Çünkü Ehl-i Sünnet, bu durumdan tamamen uzaktır ve Ehl-i Sünnet arasında, selefle bağlı olup da, bidatçilikle tanınmış hiçbir grup bulunmamaktadır. Aksine bidatçilikle tanınmış bir grup varsa, bunların en meşhuru Râfızîlerin olması daha uygun olur. Zira onlar o derece meşhur olmuşlardır ki, bidat denilince halkın aklına ilk etapta Râfızîlik gelmektedir. Hâlbuki Râfızîliğin terminolojisinde Sünnî demek, Râfızî olmamak anlamına gelmektedir. Binaenaleyh Ehl-i Sünnet'i “haşv” sözcüğü ile yermeye çalışanlar, selefî yolundan ayrılarak bidatçilerin yoluna sapan ve Mu'tezile'ye uyan kimselerdir. Mu'tezile'nin yoluna uymak ise, dinde vacip olan doğru sözü terk etmek ve sapıkların ardına düşmek demektir.<sup>119</sup>

İbn Teymiyye, Ehl-i Sünnet'in ta kendisi olan hadis ehline takılan bu çirkin ismin adresinin çok yanlış olduğunu, aslında bu isme bazılarının daha lâyük

<sup>118</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'*, IV/25-26.

<sup>119</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'*, IV/87-88, 146, 155.

olduğunu bu şekilde ortaya koyduktan sonra, bu isme asıl muhatap olması gereken kişilerin kimler olduğuna da şu şekilde parmak basmak ister:

Asıl Haşviyye, Allah'ı yaratıklarına benzeten, O'nu yaratıklarına denk tutan, sıfatlarını yaratıkların sıfatları türünden sayan kişilerdir. Bunlar, selevin görüşlerine aykırı hareket eden aşırı müsbitedir<sup>120</sup> ve bu söz, onların tavırlarına daha uygun düşmektedir.<sup>121</sup>

İbn Teymiyye, aşırı ispat ehli (müsbite) dediği kişilerin uydurdukları ve hadis süsü verdikleri, Allah'ı yaratıklara benzeten ve yaratıklara özgü nitelikler ile anlatmaya çalışan "benzetmeci/teşbih" içerikli bazı ifadelerini örnek olarak aktarır ve bu ifade sahiplerinin vahdet-i vücûd görüşünü benimseyen kişiler olduğunu ima eder. İbn Teymiyye'nin, aşırı ispat ehli dediği kişilerin kitaplarından aktarmış olduğu ifadeler şunlardır:

"Allah'ın atının teri", "Allah'ın, arefe gecesi, boz devesi üzerinden inip yalarla tokalaşması, bineği olan kişilerle kucaklaşması...", "Allah'ın, Peygamberi'ne yeryüzünde görünmesi...", "Peygamber'in, Allah Teâlâ'yı yerle gök arasında bir kürsü üzerinde görmesi...", "Peygamber'in, Allah'ı tavaf ederken görmesi...", "Peygamber'in Allah'ı, Medine yollarının birinde görmesi" vb...<sup>122</sup>

İbn Teymiyye bu ifadeleri ortaya koyanlar hakkında özetle şunları söylemektedir: Onların uydurdukları bu yalan hadisler, tam bir haşivdir ve asıl Haşviyye bunlardır. Ben bu tip büyük inkârcı ve kafirlerin nicesini gördüm. Bana birçok kişi, bu kişilere ait küçük-büyük kitaplar da getirdi. Bu kitapların içinde, Allah'a ve Resulü'ne iftiralarla dolu, nice hadisler vardı. Ayrıca bu hadislere senetler bile düzülmüştü. Hatta bu kişilerden biri işi daha da azıtarak, bizatihi Ebü'l-Ferac el-Makdisî (486/1093) tarafından yazılmış olan kitaba el atmış ve bu kitabın, Miraç gecesinde Allah'ın, Peygamberi'ne vahyettiklerinden meydana geldiğini söylemiş, böylece Ebü'l-Ferac'ın söylemediği pek çok sözü, ona yamayaarak ona iftira etmişlerdi.<sup>123</sup> Böylece İbn Teymiyye, başkalarına "Haşviyye" diyerek çamur atan "gerçek Haşviyye"nin gerçek yüzlerini bu ifadelerle ortaya koymuş olmaktadır.

#### DEĞERLENDİRME VE SONUÇ:

Kapsadığı konular gereği bir hayli hacimli olan ve bu haliyle bile bir makalenin sınırlarını çoktan aşmış olan makalemizde, başlangıçta, İbn Teymiyye'nin "Ehl-i Sünnet için belirlediği profil" deki bilgileri, Ehl-i Sünnet kaynakları ile karşılaştırmalı olarak sunmayı planladık. Fakat topladığımız verilerden bunun değil bir

<sup>120</sup> Müsbite: Allah'ın sıfatlarını kabul etmede orta yoldan sapıp uç noktalarda aşırılığa kaçanlara verilen isim.

<sup>121</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'*, IV/144.

<sup>122</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'*, IV/145.

<sup>123</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'*, IV/144-146.

makale, bir doktora çalışmasının sınırlarını bile aşacağına şahit olduk. Bu nedenden ötürü konuyu, yalnızca İbn Teymiyye'nin meseleye bakışı ile sınırlandırarak, bizim hedefleyip de yapamadığımız bu karşılaştırmalı araştırmayı yapmak isteyenlere, sunduğumuz bu verilerle bir nebze olsun yardımcı olmayı hedef edindik.

İşte bu sınırlamayı yapmaya mecbur olduğumuz çalışmamızda vardığımız kanaat şudur:

İbn Teymiyye'nin düşüncesine göre Ehl-i Sünnet'te var olması gereken inançlar ile Ehl-i Sünnet kelamcılarının kaynaklarında ortaya konan inançlar arasında aslında çok da fazla bir fark bulunmamakta, hatta daha da fazlası bulunmaktadır. Kanaatimize göre İbn Teymiyye'nin farklı imiş gibi gözüken ve etrafında çokça tartışma yaşanan görüşleri, sadece "Haberî sıfatlar"ın anlaşılma ve anlatılma biçimlerindedir. Kaldı ki bu görüşleri sadece İbn Teymiyye de seslendirmemiştir. Onun düşüncesine ya kısmen ve ya tamamen katılan pek çok Sünnî kelamcı da vardır. Mesela en basit bir örnek ile ifadelendirecek olursak, *el-Fıkhu'l-Ekber*'de: "Allah'ın yed sıfatı kudret sıfatıdır denemez" şeklinde yargıya varan ve sıfatlarda yorum yapmanın (tevilin), Allah'ın muradı açısından uygun düşmeyeceğini ifade eden İmam A'zam ile İbn Teymiyye'nin hiçbir farkı bulunmamaktadır. Tek fark: Birinin İmam Azam, diğerinin İbn Teymiyye olmasıdır. Benzer şekilde *İlcâmu'l-Avâm* isimli eserde: *değil çok hassas ve çok büyük ilmî birikim gerektiren İlahî sıfatlar, en basit bir metni bile bir dilden diğer bir dile tercüme etmenin, tercüme edeceğiniz dildeki kelimelere aynı anlamı yüklemenin ve muhataplarına aynı şeyleri anlatmanın çok zor bir iş olduğunu vurgulayan ve İlahî sıfatların yorumlanmasındaki güçlüklerden ve mahzurlardan bahseden İmam Gazâlî ile İbn Teymiyye'nin hiçbir farkı bulunmamaktadır. Yine tek fark: Birinin İmam Gazâlî, diğerinin İbn Teymiyye olmasıdır. Bu örnekler daha da uzatılabilir. Zâten İbn Teymiyye'de, kendisi ile aynı paralelde olanların görüşlerini eserlerinde zikrederek, sadece kendisinin bu görüşleri ortaya koymada yalnız olmadığına işaret eder.*

Yeri gelmişken burada hemen şunu da vurgulamak gerekir ki, İbn Teymiyye, hiç kimseye nasip olmayacak ölçüde, kendisinin bidat fırkaları dediği Mu'tezile, Kaderiyye, Cehmiyye ve Hâricîler ile mücadele etmiş ve onların Sünnîliğe aykırı bütün fikir ve inançlarına karşı adeta kalkan olmaya çalışmıştır. Hele bunların içerisinde en fazla mücadele ettiği fırka Şîa'dır. Bu uğurda pek çok eser ortaya koyup kalemi ile fikren mücadele ettiği gibi, Şîa'ya karşı yapılan savaşlara, ilerlemiş yaşına rağmen bizzat iştirak ederek fiilî mücadelede de bulunmuştur. Şîa'nın tüm iddia ve düşüncelerini saf dışı etmek için yazmış olduğu *Minhâcü's-Sünneti'n-Nebeviyye fî Nakzı Kelâmi's-Şîati'l-Kaderiyye* isimli eseri zikre değer çok şahane bir eserdir. Bu ise onun –Hz. Muâviye de dahil olmak üzere– istisnasız bütün sahâbeye olan sevgisinden ve onları herkesten üstün tutmasından kaynaklanmaktadır.

Şu halde, ondan aktarılan yukarıdaki bütün verilerde ortaya çıkmıştır ki, onun inanç noktasında Sünnîlik ile önemli sayılabilecek bir fark bulunmamakta-

dır, ortaya koyduğu esaslar, Sünniliğin inanç esasları ile çok büyük oranda örtüşmektedir. Bu husus, Sünnî kaynaklar ile karşılaştırma yapılırsa çok net bir şekilde görülecektir.

#### KAYNAKÇA

Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü Ahmed b. Hanbel*, Mısır, I-VI, 1313, VI/71.

Buhârî, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. İsmâil, *Sahîhu'l-Buhârî*, I-VI, tah. Mustafa Dîb el-Buğâ, Dârü İbn Kesîr, 5. baskı, Beyrut 1993.

Dârimî, Ebû Muhammed 'Abdullah b. Abdîrrahman b. Fadl b. Behrâm, *Sünenü'd-Dârimî*, (2 cüz halinde), Naşir: Muhammed Ahmed Dehmân, Dârü İhyâi's-Sünneti'n-Nebeviyye, tsz.

Gazzâlî, Muhammed b. Muhammed, *el-İktisâd fî'l-İtikâd*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1.Baskı, Beyrut 1983.

İbn Teymiyye, Ebü'l-'Abbâs Takıyyüddin Ahmed b. 'Abdilhalîm, *Der'ü Te'âruzi'l-'Akli ve'n-Nakl*, I-XV, tah. Dr. Muhammed Reşâd Sâlim, , Mektebetü İbn Teymiyye, Riyâd, 2. baskı, 1339,

-----, *Mecmû'u Fetâvâ*, I-XXXV+II, tah. 'Abdurrahman b. Muhammed, Mektebetü'l-Ma'ârif, 2. baskı, Ribât 1981.

-----, *Mecmû'atü'r-Resâil*, I-II, Matbaatü Muhammed Ali Sabîh, Mısır 1966.

-----, *Minhâcü's-Süneni'n-Nebeviyye fî Nakzı Kelâmi's-Şî'ati'l-Kaderiyye*, I-VIII, tah. Muhammed Reşâd Sâlim, Mektebetü İbn Teymiyye, 2. baskı, Kahire 1989.

-----, *Minhâcü's-Sünneti'n-Nebeviyye fî Nakzı Kelâmi's-Şî'ati'l-Kaderiyye*, I-VIII, tah. Muhammed Reşâd Sâlim, Mektebetü İbn Teymiyye, 2. baskı, Kahire 1989.

Müslim, Ebü'l Hüseyin b. Haccâc, *Sahîhu Müslim*, I-X+1 (20 cüz), Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. baskı, Beyrut 1990.

Neseî, Ebû 'Abdirrahman Ahmed b. Ali, *Sünen en-Neseî*, I-VIII, tah. Hasan Muhammed Mes'ûdî, el-Matba'atü'l-Mısriyye, 1. baskı, Mısır 1930.

Süyûtî, Celâlüddin Abdurrahmân b. Ebibekr, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, I-II, Mısır 1306.

Tirmizî, Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ, *Sünenü't-Tirmizî*, I-VI, tah. 1 ve 2. ciltler: Ahmed Muhammed Şâkir, 3. cilt Muhammed Fuâd 'Abdülbâkî, 4. cilt Kemâl Yüsüf el-Hût, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1937-1987.

## DİNİ İLETİŞİMİ OLUMSUZ YÖNDE ETKİLEYEN FAKTRLER\*

Yusuf MACİT\*

### zet

Tebliğ eden kaynak, kaynağın verdiği mesaj ve mesaja hedef olan alıcı gibi birbirine bağlı ana ögelerden oluşan dini iletişimde iletilerin yanlış anlaşılması, iletişim sürecinin tıkanması veya kesilmesi gibi engeller bulunabilmektedir. Bu engeller, bazen kaynak durumundaki konuŐmacıdan, bazen alıcı durumundaki dinleyicilerden, bazen de iletişim ortamından kaynaklanabilmektedir. Sözgelimi kaynağın üslubuna bağlı problemler, verdiği mesajın konusu, içeriği ve ilgi çekip çekmemesi, amacı dışında algılanması, hedefin dinleme alışkanlıkları, anlama kapasitesi ve önyargıları birer iletişim engeli olabilmektedir. Ayrıca iletişimin gerçekleştiği ortam ve ortamın fizikçi özellikleri, gürültü vb. etkenler de birer iletişim engeline dnŐebililmektedir.

Bu makalede dinî iletişim engelleri kısaca ele alınmaya çalıŐılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** İletişim, Mesaj, Kaynak, Hedef, Engel

### SOME FACTORS AFFECTING NEGATIVELY THE RELIGIOUS COMMUNICATION

#### Abstract

There are some certain obstacles in religious communication such as misunderstanding of the messages, the blocking, or cutting down of the communication process as well as in the communicator source and the target. These obstacles can be resulted from the speaker as the source or from the audience as the receiver or even from the situation of the communication. For instance, there can be some obstacles of communication such as the manner of the source, or the subject matter of the message or its unattractive content, or being perceived rather than out of its aim, the listening habits and understanding capacity of the receiver. In addition to these, there are some other obstacles in this matter such as the environment and the physical features of the target group and the noise etc.

This article tries to deal with these obstacles to be seen in religious communication.

**Key Words:** Communication, Message, Source, Target, Obstacle

\* Bu makale, Diyanet İŞleri BaŐkanlıĖınca, (Ankara) Kızılcahamam'da 03-04 Kasım 2007 tarihinde "Din Hizmetlerinin Bugn ve Geleceği" ana gndemiyle gerekleŐtirilen I. Din Hizmetleri Sempozyumunda "Din Hizmetlerinde Sözlü ve Sözsüz İletişim" adıyla sunulan bildirinin bir kısmının geniŐletilmiŐ Ŗeklidir.

\* Dr., Samsun İl Müftülüğü İl Vaizi, ymacid@gmail.com

## GİRİŞ

İnsanlık tarihinin en ulvî hizmeti din hizmetidir. Böyle olduğu içindir ki yüce Allah, bu hizmeti öncelikle peygamberlere ve onların çevresindeki seçkin insanlara gördürmüştür. Bugün bu halkaya katılan din hizmetlileri ilahi mesajı aslına uygun olarak insanlara iletmek, onları bilgilendirmek, yerine göre ikna edip motive etmek, onlarda iyi tutum ve davranışlar geliştirmek ve iyi olmayanları değiştirmek sorumluluğunu üstlenmişlerdir. Buna karşılık hedef kitleye düşen görev ise, dinlemek, anlamak, öğrenmek ve bu doğrultuda tutum ve davranış geliştirmektir.

Din hizmeti insan aracılı bir iletişim türü olduğundan, dinî iletişim sürecinde bir kısım engelleri olabilir. Din hizmeti sunan kaynağın duygusal öğelerden yoksun, diksiyonsuz düz ve ölü anlatımı iletişim sürecinin kopmasına sebep olabilir. Mesajın açık ve anlaşılır olmaması, Kur'an, sünnet ve bilimsel gerçeklerle bağdaşmayan bilgiler ve zihinleri zorlayan tereddütlü görüşler içermesi de bir iletişim engeli haline gelebilir. Verilen mesajın konusunun çok alelade ya da çok akademik olması, dinleyicilerin özellikleri ve bakış açılarının dikkate alınmaması da mesaja karşı ilgiyi dağıtabilir. Tenkitler de iletişim engeline dönüşebilir. Sözelemi, sürekli tenkit edilen insanlar şevklerini yitirebilir, vurdumduymazlık ve boş vermişlik içinde problemleri çözümsüz görerek ümitsizliğe düşebilirler. Tartışmalar, çatışmalar, siyâsî fikir veya siyasetçi üslubu da iletişim engeli olabilir.

Önyargılar da din hizmetleri için bir iletişim engeline dönüşebilir. Sözelemi hedef kitlenin bilgisizliği, yanlış inançları, büyüklenme duygusu, etnik milliyetçilik ve bölgecilik saplantısı, politik görüşleri, mezhep ve meşrep taassubu ve ekonomik kaygıları da birer iletişim engeli olabilir.

Dinî iletişimin gerçekleştiği ortamda karşılaşılan huzur bozucu davranış ve gürültüler de birer engelidir. Gerek cami içinden ve gerekse dışından gelen gürültü, süreklilik arz ettikçe insan sağlığını tehdit etmesi yanında iletişime ciddi bir engel teşkil etmektedir.

Söz konusu iletişim engelleriyle karşılaşmamak için öncelikle amaç, olası engelleri aza indirmenin yollarını aramak olmalıdır. Bu çalışmanın birinci amacı din hizmeti sunan kimselerin -ki onlara iletişim diliyle kaynak diyoruz- nasıl bir tutum ve davranış içinde bulunmaları gerektiği konusuna kısaca değinmek; ikinci olarak da karşılaşılabilecekleri iletişim engelleri ve çeşitli problemler hakkında kısmen de olsa bilgilendirmek ve mümkün olduğu kadar çözüm arayışına sevk etmektir. Bu düşünceden hareketle çalışmamızda birinci derecede sözlü anlatıma dayanan dinî sohbetler, hitabet ve vaazlar dikkate alınmıştır.

## I- KAYNAĞA BAĞLI ENGELLER

Geçmişten günümüze çoğu iletişim engellerinin temelinde bizzat kaynağın kendisi vardır. Zira bir kaynak olarak günümüzde din hizmeti sunanların iletişim becerilerindeki eksiklikleri, dinî bilgi ve uygulamalardaki yetersizlikleri ve hizmete ilgilerinin azlığı dikkatlerden kaçmamaktadır.

Din hizmetlerinde asıl kaynak, dinin yegâne sahibi olarak bizzat yüce Allah'tır. O, mesajını insanlar arasından seçtiği bir elçi, bir insan aracılığıyla iletmiştir. Bugün de din hizmeti sunanlar iletişim diliyle Allah'ın mesajını insanlara ulaştıran birer kanal, aynı zamanda mesaj oluşturup hedef kitleye ileten birer "kaynak" konumundadırlar. Kaynağın en önemli görevi, dinin mesajının bilgi, tutum ve davranış olarak hedef/alıcı üzerinde etkileşimini sağlamaktır. Bu sebeple din hizmeti sunan kaynak, kendini, peygamberlerin yolunun bir mirasçısı olarak görmeli, sorumlu olduğu dine hizmet işini ciddiye almalı ve ilahî mesajı insanlığa su içme rahatlığı içinde en güzel yöntemlerle sunmaya gayret etmelidir. Solgun, şevksiz ve heyecansız bir çehreyle, katı ve duyarsız bir vicdanla din anlatma, dine yapılacak en büyük saygısızlıktır. Dolayısıyla dini anlatan kimseler, temsil ettikleri kutsal vazifenin yüceliğiyle bağdaşmayan ve adeta İslam'ın ruhunu katleden gayri ciddi tutum ve davranışlardan kaçınmamaları halinde onların bu tavırları birer dinî iletişim engeline dönüşebilir.

Güneşin sürekli yanması-ışması için uyumayan-uyuklamayan bir kudret ve irade sahibinin olması gerektiği gibi, din hizmeti sunan kaynağın da iman meselesi için daima uyanık olması gerekir. İhmal, hayatı bitireceğinden din hizmeti sunanlar da temel kaynaklarla sürekli beslenmeli ve ilahi mesajın her yanını bilme gayreti içinde olmalıdırlar. Artık günümüz insanının sahanın uzmanlarına güvenip saygı duyduğu açıktır.<sup>1</sup>

Din hizmeti sunan kimselerin, yaşı, cinsiyet ve ırkı ne olursa olsun herkese sevgi, saygı ve şefkat gösterip samimi davranışlar sergilemesi, dinî iletişim için kaçınılmazdır. Kaynağın dürüst, samimi ve başkalarının çıkarlarını önemseyen ve iyilikleri için çalışan biri olduğunun hissedilmesi önemlidir. Aksi takdirde güven zaafı algısı bir iletişim engeline dönüşecektir.

Bir din hizmetlisi olarak kaynağın kişiliği ve fonksiyonuyla ilgili söylenecek çok söz olabilir. Ancak bizim üzerinde durmayı planladığımız asıl konu, kaynağın sebep olabileceği iletişim engellerini tanıtmaktır. Kaynağın, hedefini tanıyaması ve yansıttığı geri bildirim alamaması veya alabildiklerini yorumlayamaması, makul düzeyde olması gereken tartışma ve tenkitleri çatışmaya dönüştürmesi, siyasetçi vb. üslupları benimseyerek çatışma ortamı oluşturması gibi bizzat sebep olduğu bir kısım iletişim engelleri vardır. Şimdi bu hususlara kısa kısa göz atalım.

<sup>1</sup> Uzmanlığın güven duygusu oluşturması kadar biliniyor olması, yani "tanınırlık" da etkili iletişim için önemlidir. Nitekim bir eğitim merkezinde ilahiyat mezunu stajyer imamlar için düzenlenen hizmet içi eğitim kursunda ders veren bir öğretim üyesi, kursiyerlere anlatacağı konularla ilgili olarak pratiğin içinden gelmesi sebebiyle bir vaizi konuşmacı olarak davet edeceğini söylemiştir. Dersin başında misafirini (vaizi) takdim ederken onun uzmanlık alanı ve çalışmalarından da bahsetmiştir. Kursiyerler ilgi ile izledikleri dersin sonunda vaize, "Dün hocamız bir vaiz gelecek deyince, her halde gelir bize vaaz verir diye önemsemedik; ama olay farklı, biz bir vazin böyle bir sunum yapabileceğini ve ders anlatabileceğini düşünmemiştik" diye itirafta bulunmuşlardır.

### A- Kaynağın Hedefini Tanıyamaması

Kaynağın hedefini tanıması, iletişimin olumlu ve uyumlu gelişmesi için önemlidir. Hedefin, sadece meslek yaşamını ve hayatını yüzeysel olarak bilmek yeterli değildir. Aynı zamanda, bu kişilerin yetiştiği ve yaşadığı çevre, gelenek ve görenekleri, öğrenim düzeyleri, meslek ve gelir seviyeleri, özel yaşamları ve ilgi alanları, inançları ve görüşleri, üyesi olarak ilişkide bulunduğu gruplar ve değer verip ilgilendikleri konu ve kişilerin de bilinmesinde fayda vardır.<sup>2</sup> Din hizmetine muhatap olan insanların yakın veya uzak çevrelerinde dinen referans olarak kabul ettikleri kişiler ve bu kişilerin dinî düşüncelerinin fert ve toplum üzerindeki tesirinin bilinmesi de etkili iletişim için gereklidir.<sup>3</sup> Din hizmeti, geniş kitlelere sunulan önemli bir hizmettir. İletişimin son derece geliştiği dünyamızda din hizmeti sunanların, değişik dinler ve inançlar hakkında da yeterli bilgiye sahip olmaları ve yine en azından görev yaptıkları bölgenin dinî yapısını tanımaları gerekir. Dinî inanış, anlayış ve uygulamalar, yerel âdetler; dinî oluşumlar, mezhepler, kısaca inanç haritası bilinmeden din hizmetlerinde başarılı olmak ve engelleri aşmak güçtür.<sup>4</sup>

Dinî iletişim bir bakıma hedef kitlenin dinî beklentilerinin ve ihtiyaçlarının karşılandığı bir süreçtir. Bu süreçteki beklentileri hedef kitlenin kendisi açısından ve kaynak açısından kısaca değerlendirmek uygun olacaktır.

Kendisi açısından hedefin kaynaktan beklentileri özetle:

- 1-Oldukları gibi kabul edilmek,
- 2-Saygı görmek, takdir edilmek,
- 3-Aşağılanıp suçlanmamak,
- 4-Psikolojik baskı görmemektir.

Kaynağın kişiliği açısından hedefin kaynaktan beklentileri ise özetle:

- 1-Kaynağın mütevazı ve ağırbaşlı olması,
- 2-Nazik ve saygılı olması,
- 3-Davranışlarında doğal, samimi, rahat ve aynı zamanda canlı ve heyecanlı olması,
- 4-Dini iyi bilen, delillerle konuşan, objektif değerlendirmeler yapan, farklı bilgileri dinî bilgiler paralelinde yorumlayabilen, uzmanlığına güvenilir bir kimse olması,
- 5-Tarafsız ve objektif olması, dini kendisi ve başkalarının çıkarı için kullanmaması,

<sup>2</sup> Andrew Leigh – Michael Maynard, *Kusursuz İletişim*, Çev. Füsün Doruker, Altın Kitaplar Yay. İstanbul, 1999, s. 124.

<sup>3</sup> Bkz. Ünsal Oskay, *İletişimin ABC'si*, Der Yay. İstanbul, 1999, s. 55.

<sup>4</sup> Hayati Hökelekli, "Din Hizmetlerinde Yöntemle İlgili Sorunlar", *Din Hizmetlerinde Yöntem ve Verimlilik*, DİB. Yay. ss. 51-68, Ankara, 2006, s. 53-54.



6-Dili düzgün kullanması, yöresel sözcüklere yer vermemesi,

7-Zihinleri dinlendiren, insanı rahatlatan tatlı bir üsluba sahip olması,

8-Diksiyonunun güzel olması, konuşurken vurgulara ve ses tonuna dikkat etmesi, ne çok hızlı ne de çok yavaş konuşmaması, kelimeleri yutmamasıdır.<sup>5</sup>

Din hizmetinin muhatabı her şeyden önce kendisine has duyguları, düşünce ve yargıları olan psikolojik bir varlıktır. Mesaja muhatap olduğu anda yaşadığı ruhsal durumlar, deneyimler, hatıra ve bilgiler mesajı algılayışını etkiler. Bu noktada ruh sağlığı bilgisi, fert ve kitle psikolojisi bilgileri, mesaja hedef olan insanların daha iyi tanınmasına ve ona göre iletişim süreci geliştirilerek engellerin aşılmasına yardımcı olacaktır.

#### **B- Kaynağın Geri Bildirim Alamaması veya Alabildiklerini Yorumlamaması**

Din hizmeti sunan kaynağın etkili iletişim yöntemlerini göz ardı etmesi, iletişim sürecinin kopmasına sebep olabilir. Bu kopuşu yansıtan en iyi ayna da dinleyicilerin yüzleridir, mimik ve jestleridir.<sup>6</sup> İletişimde bu, geribildirim/geribesleme olarak tanımlanır ki alıcının algıladığı ve yorumladığı mesajlara, sözlü veya sözsüz, verdiği her türlü tepkiyi içerir. Aynı zamanda geri bildirim, iletişimin tamamlanabilmesi için alınan mesajın anlaşıldığına, kabul ya da reddedildiğine ilişkin bir karşı mesajdır. Kaynak, böyle bir tepki sürecinin işlemesi ile amacına ulaşmış ulaşılmadığı hakkında bilgi sahibi olabilir.<sup>7</sup> Dinleyicilerin oturma şekli, yüz ifadeleri, konuşma veya gülme gibi duyulabilir reaksiyonları, konuşmacının kendisine ve amacına karşı olan tutumlarına ilişkin ipuçları olabilir. Sözelimi, özensiz bir duruş genellikle verilen mesaja ilgisiz kalındığının belirtisidir. Olumlu fiziksel duruşta ise mesaja karşı daha dikkatli olma söz konusudur. Yine değişik etkenle kollar sıkı sıkıya göğse bağlı ise bu, kaynağın verdiği mesaja kapalı olduğunu gösterir. Başarılı bir konuşmacı dinleyicilerden gelen tüm bu işaretleri doğru okuyup ona göre kendini adapte edebilen kişidir.<sup>8</sup>

İnsanlar beden diliyle verilen sözsüz mesajları alır ve tepkilerini ortaya koyarlar. Ancak dinî konuşma yapılan bir yerde, sözelimi cami ortamında hedef kitle daha dikkatli, saygılı davranır. Hem bu durumda hem de hedef kitle ile yüz

<sup>5</sup> Benzer değerlendirmeler için bkz. Hayati Hökekleli, "Günümüz İletişim Teknikleri ve Dini İletişim", *Din Hizmetlerinde Yöntem ve Verimlilik*, DİB. Yay. ss. 205-232, Ankara, 2006; "Din Hizmetlerinde Yöntemle İlgili Sorunlar", a.g.e. ss. 51-68; Cemal Tosun, "İlahiyat Fakültelerinde Vaizlik Eğitimi", *A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXXVI, 179-221, Ankara 1997.

<sup>6</sup> Bir Cuma günü camide dinlediği konuşmaya ilgi duymayan bir genç, geribildirimini cep telefonunda oyun oynayarak yansıtmıştır. Diğer taraftan insanların oturuş biçimleri, kendi aralarında fısıldanmaları, konuşmaları vb. tavırlar her ne kadar hoş değilse de birer geribildirim olarak algılanmalıdır.

<sup>7</sup> Erol Mutlu, *İletişim Sözlüğü*, Ark Yay. Ankara, 1998, s. 134; Merih Zillioğlu, *İletişim Nedir?*, Cem Yay. İstanbul, 1993, s. 247; Geribildirim, konuşmacının kendini dinleyici aynasından izleyebildiği bir süreçtir.

<sup>8</sup> Arthur K. Robertson, *Etkili Dinleme*, Çev. Sabri Yarmalı, Hayat Yay. İstanbul, 1999, s. 33; Bkz. Mustafa Köylü, *Psiko-Sosyal Açından Dini İletişim*, Ankara Okulu Yay. Ankara, 2006, s. 96.

yüze iletişimin kurulamadığı alanlarda ise geri bildirim sınırlı kalır.<sup>9</sup> Bu sebeple din hizmeti yapanlar, bu ve benzeri engelleri aşabilmek için genel iletişim kurallarına uygun sunum yapmak zorundadırlar. Bunun için hedefin özellikleri, beklentileri ve iletişim ortamı hakkında ne kadar çok bilgi sahibi iseler, onlarla hangi konularda, nasıl iletişim kuracaklarını ve ne tür geribildirim (olumlu veya olumsuz tepki) alacaklarını öngörmeleri kolaylaşır. Sonuçta onlar, “Yaptığım konuşma için insanlar, keşke bu sohbet bir an önce bitse mi diyorlar; yoksa bitmese mi diyorlar? Bunu sözleriyle ifade etmeseler de beden dilleri ne mesaj veriyor?” sorusunu akıllarından çıkarmamalıdır.

### C- Tenkitler ve Kaynağın Makul Tenkitleri Çatışmaya Dönüştürmesi

Tenkitler de bir iletişim engeline dönüşebilir. Sözgelimi, sürekli tenkit edilen insanlar şevklerini yitirmekte, vurdumduymazlık ve boş vermişlik içinde problemleri çözümsüz görerek ümitsizliğe düşebilmektedirler.

Bilindiği gibi tenkit, bir kimsenin ya da bir şeyin iyi veya kötü taraflarını, menfi veya müspet yanlarını bulup meydana çıkarmak, ortada olanla olması gereken arasında mukayese yapmaktır. Yapıcı tenkit ve tenkide açık olmak ilmî esaslardan birisidir. Tenkitlere açık olmamak bir eksikliklerdir. Tenkidin de bir üslubu vardır. Her şeyden önce, tenkit eden kimse insafli olmalı, söyleyeceklerini nefis hesabına değil, Hak rızası adına söylemeli ve hayır düşüncesinden başka bir kastı olmamalıdır. Din hizmeti sunan kimse, bazı şeylerin gerçekte tenkit ettiği gibi olmayabildiğini ve bunun sadece kendi sübjektif anlayışı olabileceğini unutmamalıdır. Eleştiri bireye değil, eyleme yönelik olmalıdır. İnsanlara yanlışlarını söylemekten ziyade, doğruları öğretmek daha isabetlidir.

Din hizmetlisi, eleştireceği konuyu iyi bilmeli, bilmediği konularda da susmasını bilmelidir. Tenkitlerde yanlış anlaşılma söz konusu olabileceğinden, her şeyi, her zaman ve herkesin yanında kritik etmekten de kaçınmalıdır. Her şeyi tenkit, her şeye itiraz bir yıkma hamlesidir. İnsan beğenmediği şeyin daha iyisini yapmaya çalışmalıdır. Tenkit çok kolaydır, çünkü biraz dikkatli olan herkes bir hata bulabilir.

Olumsuz düşünmek, başkalarının hatalarını ispatlamak, nefsin hoşuna giderken, çözüm üretip yapıcı bir teklifte bulunmak kısa vadeli bir kar getirmemektedir. Tenkit alışkanlığı, dedikodu ve gıybeti de beraberinde getirebilir. Dolayısıyla tenkitlerde gurur ve çalımdan, el-ayak hareketleri ve sevimsiz mimikler gibi Allah'ın sevmediği şeylerden kaçınılmalıdır. Ayrıca tenkitte, nezaket ve hürmetten taviz verilmemeli; haddi aşan, akıl verici, pervasız bir üsluptan sakınılmalı-

<sup>9</sup> Din hizmetlerinde genel olarak hedefin kaynak tarafından gönderilen mesajı pasif bir biçimde aldığı tek yönlü iletişim söz konusudur. Aslında geri bildirim etkin bir şekilde alınmadığı bu tarz, iletişim için ideal bir yöntem değildir.

dır.<sup>10</sup> Bütün bunlar iletişimi çatışmaya, makul eleştirileri saldırıya çevirmemesi için kaynağın titizlikle üzerinde duracağı hususlar olmalıdır.

#### **D- Kaynağın Üslubunun Çatışma Ortamı Oluşturması**

Siyasî fikirler veya siyasetçi üslubunun dile yansımaları da iletişim engeli olabilir. Bu üslup, bir kısım insanları memnun etse de, çoğunluğu küstürebilecek bir üsluptur. Zira politikanın, mezhep ve meşreplerin farklılıklarının yansıtıldığı ve tartışıldığı konuşmalar yadırganmakta, çatışmaya dönüşerek bir iletişim engeli haline gelmektedir.

Bu aşamada verilmek istenen mesaj, çatışma sebebiyle dikkatlerden kaçarken, din hizmeti sunan kimseler, “Dini siyasete alet ediyor” suçlamasıyla tartışılacak ve dinlenmeyecektir. Aslında dinin özüne dokunulmadıktan sonra mizaçların, meşrep ve mezheplerin farklı farklı olmasını bir zenginlik olarak görmek gerekir. Teferruatta ittifak mümkün değildir; dolayısıyla amaçta ve felsefede ittifak aranmalıdır.

Kısaca, kaynak tarafından iletilen mesajın kapsamına karşı olan hedef, sırf bu yüzden mesajın kaynağıyla çatışabilmektedir. Sonuç olarak, söz konusu iletişim engelleri aşılamaz, fikir ve düşüncelere misliyle karşılık verilemez bir noktaya gelirse bu durum iletişimcinin yani, kaynağın şahsına yönelik saldırılara dönüşebilir. Nitekim inkârcılar Hz. Peygamberin çağrısına karşı sessiz ve tepkisiz kalma aşamasından, dinlenmesini önleme, gürültü yapma, bilgisizleri yanıltma, nihayet mesajını ve şahsını alay konusu yapmaya, hatta öldürmeye kadar bir dizi girişimlerde bulunmuşlardır.

#### **E- Tartışmalar ve Kaynağın Makul Tartışmaları Çatışmaya Dönüştürmesi**

Tartışmalar da bir iletişim engeline dönüşebilir. Bir üslup olarak tartışma, görüşülen konulara değişik açılardan bakmaya ve karşılıklı bilgi alışverişi sayesinde makul olan çözümü bulmaya yardımcı olur. Kur’an, inatçı, münakaşacı ve mücadeleci mizahtaki insanları doğruya iletmek için, onlara karşı yürütülen tartışma ve mücadelelerin, en güzel yöntemle, sağlam kanıt ve delillerle, yumuşak ve tatlılıkla yapılmasını ister.<sup>11</sup> Seyyid Kutub’un yorumuyla “en güzel tartışma”, hedefin üzerine gitmeden ve onu aşağılamadan yapılmalıdır. Zira her insanın kendine özgü bir gururu ve inadı vardır. İletişimci, muhatabına tatlılıkla yaklaşmalı, güven duygusu vermelidir, tartışma amacının üstün gelmek olmadığını hissettirmelidir. Zira insan, savuna geldiği düşüncesinden kolay kolay vazgeçemez ve yenilgiye düşmekten de rahatsız olur. Bu durumda tartışılan tezin değeri ile muhatabın onuru ve kişisel değeri birbirine karışır. Görüşünden vazgeçmeyi onurundan, saygınlığından ve değerinden ödün vermek şeklinde düşünür. “En güzel tartışma” ile hassas olan gurur duygusu rencide edilmez. İnsan muhatabı karşısında

<sup>10</sup> Bkz. Hasan Aydın, *Tenkîr Psikolojisi*, mylesef.com/forum/tenkit\_psikolojisi-t5884.0.html' 07.10.2008

<sup>11</sup> Nahl, 16/125.

kendi kişiliğinin korunduğunu, değerinin ve onurunun garanti altında olduğunu görür. Din hizmeti sunanın bir gerçeği dile getirmekten ve Allah için bu gerçeğe çağırmaktan başka bir amacı olmadığını, kendi kişiliğini güçlendirmek ve karşısındaki görüşünü çürütmek gibi bir gayret içinde bulunmadığını anlar.<sup>12</sup> Bu sebeple din hizmeti sunanlar gereksiz tartışmalardan uzak durmalı ve çatışma dili kullanmamalıdır. Çünkü din hizmetinde hırçınlığın, kavganın, münakaşanın, öfkenin yeri yoktur. Kinle yaklaşılabilir bir toplumda sevgiyi uyarmak güçtür. Sevgi, sevgiyi, nefret de nefret hissini doğurur.

#### F-Kaynağın Olumsuz Vasıflarla Tanıtılması

Buraya kadar zikrettiğimiz iletişim engelleri dışında din hizmeti sunanların karşılaştıkları değişik sorunlar da vardır. Sözelimi, bunlardan biri, “cinci hoca” meselesidir. Bu söylem, günümüzde din hizmeti sunan kaynağa yönelik önyargılara sebep olabilecek bir çağrışım yapmakta ve hedef tarafından sevimsiz karşılandığı için de iletişime engel olabilmektedir. Nitekim günümüzde, bir kısım insanların zihninde “hoca” imajı, -değişik nedenlerle- kitap açan, yazı yazan, fala bakan, kayıp bulan, bazı tasarruflara sahip ve ahlaksız tip olarak algılanmaktadır. Bu imajın nasıl oluştuğu veya oluşturulduğu ve hangi amaçlara hizmet ettiği artık bilinen bir husustur. Diğer bir sorun da kaynağın alay konusu yapılmasıdır.

Nitekim mukaddesatı yıpratmaya yönelik olarak bizzat din hizmeti sunan kimselerin değişik vesilelerle hedef seçildiği ve alay konusu yapıldığı görülmektedir. Ayrıca, gerek görsel ve yazılı medyada gerekse kişisel olarak mukaddes değerlerin seviyesizce tartışılıp sulandırıldığı da bir vakıadır. Özellikle bilimsellik adına, her konuda görüş beyan edilerek mukaddesatla ilgili zihinlerde tereddütler uyardırıldığı gözlenmektedir ki, bu yaklaşım, dinî hayat için bir sorun ve din hizmeti yapan kaynağın iletişimi açısından da ciddi bir engel oluşturmaktadır.

#### II- MESAJA BAĞLI ENGELLER

Mesaj, duygu ve düşüncelerin kodlanarak, sözlü, sözsüz veya yazılı yöntemle alıcı kişiye ulaşmasını sağlayan sembollerdir.<sup>13</sup> Din hizmetlerinde mesaj, dinleyenlere ulaştırılmak istenen dinî bilgi, beceri, dinî inanç, dinî duygu ve dinî tutum demektir.<sup>14</sup> Konuşmacının amacı, mesajını açık ve etkili bir şekilde dinleyicilerine ulaştırmaktır. Mesajın açık ve anlaşılır olmaması ise bir iletişim engeline dönüşebilir. Sözelimi mesajın konusu çok alelade ya da çok akademik olabilir. Bu durumda, dinleyicinin özellikleri ve bakış açısı dikkate alınmadığı için mesaja karşı ilgi kolayca dağılır.<sup>15</sup> Aslında iletişim bir yönüyle anlamların paylaşımıdır. İletişime katılanların yaşantıları, bilgi düzeyleri, inanç, değer ve tutumları, o anki ruhsal özellikleri ne denli benzeşiyorsa, anlamlandırma ve değerlendirmede

<sup>12</sup> Seyyid Kutub, *Fi Zılâli-l Kur'ân*, Beyrut, 1971, c. 5, s. 292-293.

<sup>13</sup> Zühal Baltaş-Acar Baltaş, *Bedenin Dili*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2000, s. 29.

<sup>14</sup> Mevlüt Kaya, *Din Eğitimi ve İletişim ve Dini Tutum*, Etüt Yay. Samsun, 1998, s. 85.

<sup>15</sup> Köylü, a.g.e. s. 35.

benzerliğin sağlanma şansı da o denli yüksektir. Nitekim iletişimin ve anlamların paylaşımının gerçekleştiği bu alan, “ortak referans” veya “bağıntı çerçevesi” olarak ifade edilmektedir.<sup>16</sup>

Din hizmeti sunan kaynak, eğer ortak paydalar bulur ve mesajında bunlara atıf yaparsa hedef tarafından daha rahat dinlenme ve anlaşılma imkânı bulur. böylece her iki taraf bazı benzer düşünceleri paylaştıkları görüşüne sahip olurlar. Bu aynı zamanda Kur'an'ın yöntemidir. Sözelimi, “*Ey iman edenler, sizden öncekilere farz kılındığı gibi oruç tutmak size de farz kılındı*”; “*Rabbinin Ashab-ı Fil'e ettiklerini görmedin mi?*”<sup>17</sup> ve benzeri ayetler, hedef kitlenin daha önceden bir şekilde bilgisinin olduğu konulara gönderme yapmakta, dolayısıyla ortak referans alanına dikkat çekerek, mesajın daha net anlaşılmasına imkân sağlamaktadır. Bu sebeple mesaj iletilirken ortak referans alanına gönderme yapılmalıdır. Bunu gerçekleştirebilmek için de, ikna edilmek istenen kişilerin çok iyi tanınması gerekir. Çünkü hedefe ilginç gelen örnekler, anlatım tarzı ve seçilen kelimeler, ortak referans alanından alınacak ve hedefin sosyal, biyolojik ve psikolojik özelliklerine göre belirlenecektir. Bu hususlar dikkate alınmadan oluşturulan mesaj, etkili iletişim açısından bir engelle dönüşecektir.

Mesaja yönelik “hurafe, akıl ve bilim dışı” gibi söylemler de bir iletişim sorununa dönüşebilmektedir. Öteden beri, İslam'ın mesajını “hurafe, akıl ve bilim dışı” ithamı ve önyargısıyla reddetme eğiliminde olan bazı kimselerin varlığı bilinmektedir. Onlar bu iddialarıyla yüce Kur'an'ı, cahil halkı aldatmak, onları dünya zevklerinden ve hürriyetlerinden yoksun bırakmak ve üzerlerinde baskı kurmak için uydurulmuş bir hile ve bir oyun gibi takdim etmektedirler.<sup>18</sup> Bu söylemi benimseyen kitlenin etkisinde kalan insanlarımızla etkili bir iletişim süreci gerçekleştirmek ve kendilerine dinin mesajını sunmak kolay olmasa gerek. Diğer taraftan Kur'an, sünnet ve bilimsel gerçeklerle bağdaşmayan bilgiler ve zihinleri zorlayan tereddütlü görüşlerin de bir iletişim engeline dönüşebileceği unutulmamalıdır. Zira bu yaklaşım, hedefi şüpheye düşürerek veya savunmaya yönelterek iletişim sürecini tehlikeye sokabilir.

### III- HEDEF KİTLEYE BAĞLI ENGELLER

#### A- Hedef Kitlenin Dinleme Alışkanlıkları

Dinleme fonksiyonu da bir iletişim engeli olabilir. Takdir edileceği gibi dinleme, yüce yaratıcının insana verdiği önemli bir duyu işlevidir. Konuşmalar, bu yetenekle algılanır, değerlendirilip yorumlanır ve sonuca uygun tepkiler oluşturularak iletişim sağlanır. İletişim açısından çeşitli dinlemeler vardır, bunlar; etkin dinleme, seçerek dinleme, görünüşte dinleme, saplantılı dinleme, savunucu din-

<sup>16</sup> Zilloğlu, a.g.e. s. 251-253.

<sup>17</sup> Bakara, 2/183; Fil, 105/1.

<sup>18</sup> Bkz. M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Sad. İsmail Karaçam vd., Feza Gazetecilik, İstanbul, ts., c. 4, s. 523.

leme ve tuzak kurucu dinlemedir.<sup>19</sup> İyi bir dinleme; dinlemeye hazır olan, konuya dikkat ve ilgisini veren, gerektiğinde konuyu açabilen, geribildirim veren, iletişim sürecini bozabilecek duygularını kontrol edebilen, soru sorarak iletişime katılabilen kişilerin gerçekleştirdiği etkin bir süreçtir.<sup>20</sup>

İletişimde, bir kimsenin konuştuğu mekân açısından çekicilik konisi diye tanımlanan bir alan vardır. Bu, konuşmacının tüm dikkatlerin odağı olduğu alandır. Bu odağın yani koninin dışında kalanlar konuşmacıyla çok az iletişim kurabilirler. İnsanlar bir birlerine yakın olurlarsa birbirlerini daha dikkatli dinleyebilirler.<sup>21</sup> Diğer taraftan kimi insanlar seçici dinlerler; sadece dinlediklerini duyarlar. Kendileriyle uyuşan düşünceleri dinlerler. Genellikle mesajı, önyargı süzgecinden geçirip anlamak istedikleri şekilde yorumlamaya çalışırlar. Burada seçici hafızanın rolü ise, dinlediği mesajlardan, düşüncelerini destekleyenleri hatırlamak, desteklemeyenleri ise unutmaktır.<sup>22</sup> Dolayısıyla hedef kitlenin dinleme alışkanlıklarını göz önünde bulundurmayan bir kaynağın verdiği dinî mesajın etkili bir iletişim açısından sadece kuru bir gürültü olarak kalacağı açıktır.

#### B- Hedef Kitlenin Algı Düzeyi

Mesajın tahrif edilmesi de hedefin algı düzeyine bağlı bir iletişim engeldir. Din hizmeti daha çok anlatıma/söze dayalı olduğu için, mesaj içerik ve ifadeler açısından zaman zaman, amacı dışında algılanmaktadır.<sup>23</sup> Gerçi insan aracılı iletişimde algı yanılmaları kaçınılmazdır ve bizzat iletişim sürecine katılan insanların da mesajı algılamaya yönelik sorunları olabilmektedir. Ancak işin ilginç tarafı, (geçmişte olduğu gibi) inançsız kesimin mesajı kasıtlı olarak tahrif etmesidir. Bu alaycı tavır muhtemelen, ilâhi mesajı basitleştirmek ve değersiz şeyler olduğu imajını vererek, insanların inanmalarına engel olmak amacıyla yöneliktir.

<sup>19</sup> Florence I Wolff, vd., *Perceptive Listening*, Holt, New York, 1983, s. 76-77.

<sup>20</sup> Orhan Doğan, *Kişiler Arası İlişkiler*, Somgür Yayıncılık, Ankara, 2000, s. 85-86.

<sup>21</sup> Robertson, a.g.e. s. 34; Günümüzde din hizmetlerinde eleştirilen bir husus da, çoğu camilerimizde merkezi sistemden verilen konuşmaları dinlemenin tatmin edici olmadığıdır. Kaynağın görülmediği, salt sesinin duyulduğu iletişim yeterli bulunmamaktadır. Diğer taraftan ses iletim sistemlerinin düzensizliği de ciddi sıkıntı kaynağıdır.

<sup>22</sup> Robertson, a.g.e. s. 55; Ortalama bir insan dakikada 150 sözcük söylerken, ortalama bir yetişkin, herhangi bir kavrama eksikliği olmaksızın dakikada 282 sözcüğü dinleyebilmektedir. (Robertson, a.g.e. s. 38) Bu durumda hedefin dinlerken düşünmek için zamanı olmakta ve bu zamanı kullanım tarzı dinleyici yeteneğini belirlemektedir. Çoğunlukla bu süre, hayal kurularak, anılar hatırlanarak veya daha sonra ne yapılacağı düşünülerek geçer. (Bkz. Zılhoğlu, a.g.e. s. 278)

<sup>23</sup> Aslında amacın iyi belirlenmesi, hedefe göre mesajın içerik ve sunumunun iyi organize edilmesi gerekir. Bu noktada hedef değişikliği de olmamalıdır. Yani bir hatibin hitap ettiği hedef kitle ile mesajın hedefi olan kitle birbirinden farklı olmamalıdır. Sözelimi, kalabalık bir ortamda çocuğuna ya da eşine gönül alıcı sözler söyleyen kişi, başkalarının beğenisini hedefliyorsa, mesajın yöneldiği kişiler açısından etkin bir iletişimde bulunmuş sayılmaz. Zira, kaynakla hedefin iletişim amaçlarının ve bundan beklentilerinin uyuşmaması başarılı bir iletişime engeldir. (Zılhoğlu, a.g.e. s. 257, 260).

### C- Hedef Kitlenin Referans Grubu

Hedefin kendisine iletilen mesajı yakın çevresinden danıştığı kimselerin yorumuna göre algılanması da bir iletişim engelidir. Gerçekten de bir kısım insanlar yeni öğrendikleri bir bilgiyi, duydukları yeni bir haberi, alışık olmadıkları bir yorumu –gayet makul olsalar dahi– ihtiyatla karşılamakta, sonuçta karşılaştığı bu yeni durumu kendi referans bildiği kişi veya gruplara danışmakta, kaynağın sunduğu mesajı, onlardan edindiği bilgi doğrultusunda değerlendirmekte, yorumlamakta, öneriyi kabul veya reddetmektedir.<sup>24</sup> Hayatı alıştığı tarzda bilmekte ısrar eden insan hiç de az değildir. Zira bu insanların hayatı bilme biçimi –yanlış da olsa– alıştığı ortamda yaşadığı gündelik hayatın akışını sürdürmesine yetmektedir.

### D- Hedef Kitlenin Önyargıları

Önyargılar da bir iletişim engeline dönüşebilmektedir. Bilindiği gibi önyargı; bir kimse veya bir şeyle ilgili, belirli şart, olay veya görüntülere dayanarak önceden edinilmiş olumlu veya olumsuz yargı, yani peşin hükümdür.<sup>25</sup> Dolayısıyla bilgi eksikliği sonucu oluşan ve sağduyu verilerine karşı çıkan bir durumdur. Din hizmetleri için engel teşkil eden bir kısım önyargıların nedeni olarak hedef kitlenin bilgisizliği, yanlış inançları, büyülenme duygusu, etnik milliyetçilik ve bölgecilik saplantısı, politik görüşler, mezhep ve meşrep taassubu ve ekonomik kaygı vb. hususlar daha önce zikredilmişti.

Bunlardan büyülenme duygusu, ‘şeytan’ misalinde olduğu gibi önyargıya sebep olup, iletişimin kesilip akım kalmasına neden olabilmektedir. Bilindiği gibi kendini başkalarından üstün görme ve bunu davranışları ve sözleriyle belli etme tutkusu, çoğu kez kendisine ve başkalarına zararları yansıyabilen ve megalomani de denilen bir karakter bozukluğudur.<sup>26</sup> Bu tiplerle sağlıklı iletişim sürdürmek güçtür.

Taklit duygusu, kalıp düşünceleri aşamama, farklı görüşlere kapalı kalma gibi önyargıların etkisinde kalan kimseler de, ya sunulan mesajı duymazlıktan gelmekte ya iletişimi çatışmaya dönüştürmekte ya da tamamen ret edebilmektedirler. Ayrıca etnik milliyetçilik anlayışı, katı mezhepçi ve hizipçi yaklaşımlar da başarılı iletişim için engel oluşturmaktadır.

<sup>24</sup> Bkz. Oskay, a.g.e. s. 55; Bir vaiz, kendine göre çok iyi hazırlanıp başarılı bir şekilde sunduğu ve içeriğinde cuma namazının kılınışı, rekât ve niyetleri ile ilgili bilgilendirmelere de yer verdiği bir konuşma yapar. Aradan altı ay geçtikten sonra daha önceden hiç karşılaşmadığı, iş gereği tanıştığı bir kimseye, kendisini vaiz olarak takdim eder. Muhatabı bilgi almak amacıyla (vaizin o camideki konuşmasını kastederek, ama konuşmayı yapanın o olduğunu bilmeyerek), “falan camide altı ay önce bir hoca Cuma namazı hakkında bilgi verdi, ama gençler konuyu iyi anlamadılar, ne yapmaları gerektiğini yaşlılara sordular. Yaşlılar ise ‘siz bildiğiniz gibi yapmaya devam edin’ dediler. Hocam sen bu konuya ne diyorsun” dediğini nakletmiştir.

<sup>25</sup> Hasan Eren vd., *Türkçe Sözlük*, TDK. Yay. Ankara, 1988, c. 2, s. 1140.

<sup>26</sup> Rasim Adasal, *Psikososyal Yönleriyle Kişilik ve Karakter Portreleri*, Minnetoğlu Yay. İstanbul, 1979, s. 21.

#### IV- ORTAMA BAĞLI ENGELLER

Dinî iletişimin gerçekleştiği ortamda karşılaşılan huzur bozucu davranış ve gürültüler de bir iletişim engelidir. Günümüzde özellikle bir iletişim ortamı olarak camilerimizde zaman zaman insan sağlığını tehdit edecek boyuta da varabilen huzur bozucu ve iletişimi engelleyici gürültüler gözlenmektedir.<sup>27</sup> Atalarımız, ibadet edenler çevrenin gürültüsüne maruz kalmasınlar diye camileri, büyük külliyelerin merkezinde ve geniş alanlı bir dış avlunun ortasında inşa etmişlerdir. Bugün ise ses kalitesindeki ve cihazlardaki bozukluk ve parazitler bir yana çevreden gelen gürültüler ve camilerin altındaki market, otopark vb. işletmelerin gerçek işlevlerini, dinî iletişimi olumsuz etkilemektedir.<sup>28</sup> Dolayısıyla, gerek cami içinden ve gerekse dışından gelen gürültü, süreklilik arz ettikçe insan sağlığını tehdit etmesi yanında iletişime ciddi bir engel teşkil etmektedir.

#### SONUÇ

Din hizmeti sunan kaynaktan veya mesajından, hedef kitle veya bulunulan ortamdan kaynaklanan iletişim engelleri dinî iletilerin algılanmasını zorlaştırır. Hâlbuki din hizmetlerinde temel amaç, ilahi mesajı insanlığa duyurmak, öğretmek, anlaşılmasını ve pratiğe dönüştürülmesini sağlamaktır. Bu amaca yönelik olmayan ve hedef tarafından anlaşılmayan mesaj, kuru "gürültü" olarak kalmaya mahkûmdur.

Mesajda hedef kitlenin algı düzeyinin gözetilmemesi, söz gelimi iletinin akademik veya çok basit olması, muhtevasının Kur'an, sünnet ve bilimsel gerçeklere aykırılığı, müjde ve uyarı dengesinden yoksunluğu, yanlış anlaşılmaya müsait olması veya maksadı aşan ifadelerle sunumu, mesajı kuru gürültü haline getirir. Burada ifade edilenlerin dışında da özellikle günümüz şehir hayatında baş başa kaldığımız türden gürültüler, dinî iletişim için ciddi problem oluşturmaktadır. Çevresel gürültüye ilaveten çoğu cami ve mescitlerde, fizikî olarak küçük yapı olsalar dahi, hiç de gerek yokken ses cihazının kullanımı ve adeta mabedi titretircesine yüksek frekansla çalıştırılması, bir de bu yetmezmiş gibi din hizmeti verenlerin bulunulan ortamla orantısız bağırımları ciddi iletişim kaybına yol açmaktadır.

Kur'an, inatçı, münakaşacı ve mücadeleci mizahtaki insanları doğruya iletmek için, onlara karşı yürütülen tartışma ve mücadelelerin, en güzel yöntemle, sağlam kanıt ve delillerle, yumuşak ve tatlılıkla yapılmasını ister. Bunun için insanlar, oldukları gibi kabul edilmeli, empatik bir yaklaşımla duygu ve düşünce-

<sup>27</sup> İnsan kulağı için 35 - 65 dB sesler normaldir. 90 dB üzerindeki sesler çok tehlikelidir. Yaprak hışırtısı 20 dB, fısıltılı bir konuşma 30 dB, 1m mesafedeki normal konuşma 50 dB gürültüye örnektir. (<http://www.musikidergisi.net/?p=611>'26.11.08; ayrıca konu ile ilgili bilgi için bkz. Yunus Macit, *Hz. Peygamberin Sünnetinde Çevre*, 2000, Trabzon, s. 147.) Bu durumda cami içinde kabul edilebilir gürültü seviyesinin 25-30 dB'yi aşmaması gerekir.

<sup>28</sup> Geniş bilgi için bkz. *Akustikte Zirve Camiler*, Mehmet CAMALAN, [www.sizinti.com](http://www.sizinti.com).



leri anlaşılmalı, bir insan oldukları asla unutulmadan kendilerine sabır ve şefkatle saygı gösterip değer verilerek gayet doğal ve samimi bir üslupla yaklaşılmalıdır. Bu noktada fert ve kitle psikolojisi bilgileri, mesaja hedef olan insanların daha iyi tanınmasına ve ona göre iletişim süreci geliştirilmesine yardımcı olacaktır.

Din hizmetinin muhatabı olan insan, her şeyden önce kendisine has duyguları, düşünceleri ve önyargıları olan psikolojik bir varlıktır. Dolayısıyla, bir kısmının psikolojisine ve kendileriyle iletişimin zorluğuna değindiğimiz tipler de elbette ki, dinî iletişimin ayırım gözetmeyen hedefindeki insanlardandır. Dışlama hiç kimseyi, özellikle problemlili insanları sağlıklı insan yapmaz. Her şeyden önce bu insanlar, oldukları gibi kabul edilmeli,<sup>29</sup> empatik yöntemle duygu ve düşünceleri anlaşılmalı; bir insan oldukları asla unutulmadan kendilerine sabır ve şefkatle, saygı gösterip değer vererek gayet doğal ve samimi bir üslupla yaklaşılmalıdır. Bununla birlikte, kendileriyle iletişime geçmenin zorluğuna işaret ettiğimiz bu tiplere yönelik özel iletişim becerileri ve ikna yöntemleri geliştirmek kaçınılmazdır.

#### KAYNAKÇA

- Adasal, Rasim, Psikososyal Yönleriyle Kişilik ve Karakter Portreleri, Minnetoğlu Yay. İstanbul, 1979.
- Ahmed İbn Hanbel, *Müsned*, Çağrı Yay. İstanbul, 1992
- Aydınlı, Hasan, "Tenkit Psikolojisi", mylesef.com/forum/tenkit\_psiolojisi-t5884.0.html' 07.10.2008
- Baltaş, Zuhâl, Baltâş, Acar, *Bedenin Dili*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2000.
- Camalan, Mehmet, *Akustikte Zirve Camiler*, www.sizinti.com.
- Doğan, Orhan, *Kişiler Arası İlişkiler*, Somgür Yayıncılık, Ankara, 2000
- Eren, Hasan vd., *Türkçe Sözlük*, TDK. Yay. Ankara, 1988.
- Hökelekli, Hayati, "Din Hizmetlerinde Yöntemle İlgili Sorunlar" *Din Hizmetlerinde Yöntem ve Verimlilik*, DİB. Yay. ss. 51-68, Ankara, 2006.
- \_\_\_\_\_, "Günümüz İletişim Teknikleri ve Dinî İletişim" *Din Hizmetlerinde Yöntem ve Verimlilik*, DİB. Yay. ss. 205-232, Ankara, 2006.
- Kaya, Mevlüt, *Din Eğitiminde İletişim ve Dinî Tutum*, Etüt Yay. Samsun, 1998.
- Köylü, Mustafa, *Psiko-Sosyal Açısından Dinî İletişim*, Ankara Okulu Yay. Ankara, 2006.
- Kutub, Seyyid, *Fî Zılâli-l Kur'ân*, Beyrut, 1971, c. 5.
- Leigh, Andrew-Maynard, Michael, *Kusursuz İletişim*, Çev. Füsün Doruker, Altın Kitaplar Yay. İstanbul, 1999.
- Lelord, François – Andre, Christophe, "Zor Kişilikler"le Yaşamak, Çev. Madenci, Rıfat, İletişim Yay. İstanbul, 2004.
- Macit, Yunus, *Hız Peygamberin Sünnetinde Çevre*, 2000, Trabzon, s. 147.)

<sup>29</sup> François Lelord Christophe Andre, "Zor Kişilikler"le Yaşamak, Çev. Rıfat Madenci, İletişim Yay. İstanbul, 2004, s. 23

- Mutlu, Erol, *İletişim Sözlüğü*, Ark Yay. Ankara, 1998.
- Oskay, Ünsal, *İletişimin ABC'si*, Der Yay. İstanbul, 1999.
- Robertson, Arthur K., *Etkili Dinleme*, Çev. Sabri Yarmalı, Hayat Yay. İstanbul, 1999.
- Tosun, Cemal, "İlahiyat Fakültelerinde Vaizlik Eğitimi", *A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c, XXXVI, ss. 179-221, Ankara 1997.
- Wolff, Florence I, vd., *Perceptive Listening*, Holt, New York, 1983.
- Yazır, M. Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Sad. İsmail Karaçam vd., Feza Gazetecilik, İstanbul, ts.
- Zilloğlu, Merih, *İletişim Nedir?*, Cem Yay. İstanbul, 1993.

## HADİSLERİN RİVÂYETİ VE KORUNMASINDA ŞAHSÎ KAYITLAR

Mehmet Sait TOPRAK\*

### Özet

Bu araştırmada, hadislerin rivâyeti ve korunması sürecinde râvîlerin çeşitli tahammül sığalarıyla aldıkları rivayetleri korumalarının destek bir aracı ve unsuru olarak geliştirdikleri şahsî not ve kayıtlarının, hadislerin rivâyeti ve metinlerinin sıhhatli inşâsı ameliyesinde nasıl bir katkıda bulunduğu meselesi ele alınacaktır. Hadislerin *tamamının* Peygamber asrından itibaren *yazılı* olarak kaydedil[e]memesi olgusu, o dönemde *yazı*dan hiçbir şekilde yararlanılmadığı anlamına gelmediği gibi, hadislerin *sözlü-yazı-desteksiz* bir tarzda geldiği şeklindeki bir iddia da bilimsellik ifade etmez. Belki *sözlü-yazı-destekli* ancak şifahiliğin ağır bastığı bir metottan söz edilebilir ki, böylesi bir gerçeklik hadis tarihi ve ilimlerinin verilerine daha muvafıktır.

**Anahtar Kelimeler:** Hadislerin rivâyeti, Hadislerin korunması, Şahsî kayıtlar, Sahîfe, Kürrâse, Risâle, Kırtâs.

### THE ROLE OF THE PRIVATE RECORDS IN NARRATION AND PRESERVATION OF THE HADITHS

#### Abstract

It will be examined in this study the question that how and in what extent contribute private records and hypomnemata [memorandum note] that acting a mnemonic device for protection of the traditions which taking up via different methods/modes of transmission of the science (tahammul al-ilm) which were developed by narrators to the process of transmitting of hadiths and building of their texts safely in the course of the narration and preservation of ahadith. The fact that all of the traditions were not be able to write down during the Prophetic period, it not means that this application continues forever. At the same time we find the very considerable amount of evidence for the existence of hadith written down during the life of the prophet. It is known that important body of hadiths was written down, whether on palm leaves, flat stones or in the hearts of narrators during the Prophet's own lifetime. The traditions that we possess now not reach us only in oral without-mnemonic device of the writing, but in oral-by aiding mnemonic device of the writing to memory.

**Key Words:** Narration of the hadiths, Preservation of the Hadiths, Private records, Notebooks, Booklet, Letter/epistle, Paper.

\* Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, E-posta: sait.toprak@deu.edu.tr

## GİRİŞ

### I. Hadislerin Muhâfazasında Şahsî Kayıtlar-Gayretler

Hadislerin rivâyeti ve korunmasında hatırlatıcı ya da hatırlatma aygıtı olan şahsî kayıtları ve gayretleri değerlendirirken, sözlü rivâyetlerin metinleşme sürecini hazırlayan *râvî-vâ'î-dârî*lerin [*rivâyete taşıyıcı olan, hadisi ezberleyen, taşıdığı ezberlediği ve aktardığını anlayan*] hem rivâyetlerin naklinde hem de onların korunması içinde büyük rolü olduğu hususu akılda tutulmalıdır. Hz. Peygamber'den söz-fiil ve takrîrlerini duyarak, işiterek, görerek yahut kendilerince yorumlayarak alan-anlayan râvîler, hasat alanında doğru meyveyi dermeye en yetkin kişiler olarak kabul edi[lebi]lirler. Hadislerin yazılması meselesinin anlatıldığı *Takyîd*'in "*Tabiûn'un Hadislerin Yazılması Hakkındaki Rivâyetleri*" konu başlığında, Tabiûnun ilk tabakasından bu konuda bazı rivayetler aktarılır<sup>1</sup>. İlk rivâyette: **Abdurrahman b. Harmele**'nin: "*Benim belleme gücüm kötüydü*"<sup>2</sup> dediği ve sonradan **Sa'id b. el-Müseyyeb**'in ona rivâyetleri yazma izni verdiği nakledilir<sup>3</sup>. **Abdurrahman b. Harmele**'nin kötü bir hâfızaya sahip olması ya da hadisleri ezberle[ye]memesi, sözkonusu kişinin hiç hadis almadığı anlamına gelmez. Böyle bir anekdot, bizi rivayetlerin ezberlenmesi ya da korunmasında bir metod arayışı çabası ve o rivâyetleri koruyamayan/ezberlemekte zorluk çeken birinin ne ile ve nasıl onları koruyacağı olgusuyla karşı karşıya getirir.

İkinci rivayette, '**Âmir eş-Şabî**'nin "*Yazı, ilmin/bilginin/hadislerin kayıdır*" [el-Kitâbu kaydu'l-ilm] şeklindeki vurgulu cümlesi ise, sözlü *bilgi*'nin<sup>4</sup> ancak *ya-zı*'yla kayıt altına alınmakla korunacağına işâret eder<sup>5</sup>. Yine **Şabî**'nin "*Benden bir şey işittiğinizde, bir duvara dahi olsa, onu yazınız*"<sup>6</sup> rivayeti, ilim meclisinde bilinçli

<sup>1</sup> Tâbiûn'un sünnet anlayışı hakkında bilgi için bkz. Arif Ulu, "*Tâbiûn'un Sünnet Anlayışı*", *İslâmî İlimler Dergisi*, Yıl 2, Sayı 2, Güz 2007, s. 55-80. Ayrıca bkz. a.mlf. *Tâbiûnun Sünnet Anlayışı*, AÜ. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Danışman: M. Hayri Kırbasoğlu, (basılmamış doktora tezi), Ankara 2004.

<sup>2</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *Takyîdü'l-İlm*, s. 99: [Sayrafi, "*ya da ben ezberlemiyordum*" ilavesini yapar].

<sup>3</sup> Takyid, s. 99. Farklı değerlendirmeler için bkz. Koçyiğit, *Hadis Târîhi*, s.26-67; Koçkuzu: *Hadis İlimleri ve Hadis Târîhi*, s. 238-248; Michael Cook: "*The Opponents of the Writing of Tradition in Early Islam*", *Arabica*, LXIV no. 4, Leiden, Ekim 1997, s. 437-530.

<sup>4</sup> Burada *bilgi* Yunanca "*epistémé*" kelimesinden türeyen "*epistemology*", Arapça'daki '*ilim*' kelimesini karşılamaktadır. "*Epistémé*" kelimesi ise "*ilim ve idrâk*" mânâsına gelir. Bkz. Rosenthal, *Bilginin Zaferi*, s. 222, 226-227. Rosenthal, bu kitabında "*ilim*" kelimesinin yaygın bir şekilde "*epistémé*" şeklinde çevrildiğini söyler. O halde, '*İlm'ül-Hadis*' ya da '*Ulûm'ül-Hadis*'in en güzel tercümesinin '*Hadis'in Bilgi Nazariyesi*' veyahut '*Hadis Epistemolojisi*' olabileceğini söylersek, kitâbî literatüre daha uygun bir tanımlama yapmış oluruz. *Bilgi (knowledge)* kelimesinin epistemolojik analizi hakkındaki değerlendirmeler için bkz. Michael Huemer (Editor) *Epistemology: Contemporary Readings*, Florence, Routledge 2002. Epistemoloji'nin tanımı ve farklı bir yaklaşım için bkz. Kenneth Ross Howe, *Closing Methodological Divides*, Kluwer Academic Publishers, Secaucus, NJ, USA 2003, s. 97 vd. Ayrıca *epistemolojiyi bilgi teorisi* (theory of knowledge) olarak tanımlayan sorgulama için bkz. Gilbert Ryle, *The Concept of Mind*, s. 298-300.

<sup>5</sup> *Takyid*, s. 99.

<sup>6</sup> *Takyid*, s. 100: [إذا سمعتم مني شيئاً فآكتبوه ولو في الحائط].

bir dinleme ile alınan bilgiyi<sup>7</sup> yazacak bir ortam olmadığına **“ve lev fi’l-hâiti”** ibaresiyle pekiştirilerek, her ne şekilde ve şartta olursa olsun ya da bütün imkansızlıklara rağmen yazılması gerektiğine vurgu yapması adına önemlidir. Bu durumu, İslâmî gelenekteki menâkıb ve fezâil türüne karşılık gelen İbranî gelenekteki *Haggada*’yı öğrenen kişinin onu duvarlara kaydetmesi olgusuyla karşılaştırmak mümkündür<sup>8</sup>. Hadislerin yazılmasına muhalif bir şahsiyet olarak lanse edilmesine rağmen **Şabi**’i: *“İlim’den [muhtemelen hadis olmalı] ne varsa, yazdıkların hariç, hepsini bırak. Bil ki, ilmin yerinin sahîfe olması senin için daha hayırlıdır, ola ki bir gün sen ona ihtiyaç duyarsın”*<sup>9</sup> şeklinde bir söz sarfeder. Burada onun ilm’le kastettiği Peygamber bilgisidir. Zira, ilmin bellekte olduğu haliyle kalması ile sayfada kalması arasında –insanın zaafı göz önünde bulundurulduğunda- fark vardır. Bellekte olan unutulmaya maruz iken, sayfada olan en azından gerektiği anda yazıldığı şekliyle tekrar müracaat edilmeye açıktır<sup>10</sup>. **Şabi**’nin: *“ve huve hayrun leke min mevzi’ihi mine’s-sahîfeti”* cümlesinden de, onun bilginin mutlaka yazıyla kayıt edilmesi gerektiği düşüncesinde olduğu sonucuna varmak mümkündür. Benzer şekilde **Hasan el-Basri**’nin *“Bizim yanımızda üzerinde (güvenirliliği hususunda) birleşip anlaştığımız kitaplarımız vardı”*<sup>11</sup> sözünü kendisi şöyle açıklar: *“Biz, ilmi/hadisi üzerinde bir anlayış sağlayalım diye yazardık”*<sup>12</sup>. Aynı **Hasan**’ı, biz, hadis bilgisini yazıyla daha iyi kayıt altına alan bir destek unsurun olmadığını söylerken de görürüz.

Şahsî kayıtlar bağlamında zikredilecek **Said b. Cübeyr**’den gelen şu rivayet önemlidir: *“Ben İbn Abbas’ın yanında sahîfeme” doluncaya dek yazdım, sonra nâlinin üstüne, daha sonra da avuçlarıma yazdım”*<sup>14</sup>. Bu rivayetten, onun elinde bir sahîfenin var olduğu ve onda boş bir yer kalmayınca da değin onu rivayetlerle doldurduğu sonucu çıkar. ‘Şahsî kayıt’ özelliği bulunan bu sahifede, yer kalmayınca dek doldurmuş olması, ardından ayakbâlarının üzerine, orada da yer kalmayınca avuçlarına rivâyetleri kısaltarak yazması, hadislerin rivâyeti ve korunması sürecinde onların çabalarının boyutunu gösterirken, öte yandan bu kayıtların nasıl ve hangi sırayla ya da ne ölçüde bir başarıyla ezberlenip –tekrar yazıyla geçirilecekse ya da temize çekilecekse- korunduğu tartışmasını karşımıza çıkarır. Bu

<sup>7</sup> =Özel anlamıyla Peygamber bilgisi, genel anlamda ise din ve dünyâ işlerine dâir haberler.

<sup>8</sup> Bu hususta geniş bilgi için bkz. Mehmet Sait Toprak, “İbranî Gelenekte “Kitâbet” Aleyhtarlığı: Yazı Karşıtlığı Paradoksu”, *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXV, İzmir 2007, s. 127-146.

<sup>9</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *Takyid*, 100.

<sup>10</sup> Unutma ve ona dair meseleler hakkında bilgi için bkz. Ebû’l-Ferec Abdurrahman İbnü’l-Cevzî (ö. 597), el-Hass ‘alâ Hıfzî’l-İlm ve Zikri Kibârî’l-Huffâz, thk. ve notlandırma: Dr. Fu’âd Abdülmun’im, (2. baskı), İskenderiye 1993, s. 31-32.

<sup>11</sup> *Takyid*, s. 101.

<sup>12</sup> A.g.e., Aynı yer.

<sup>13</sup> Bir başka rivâyette “sahîfeti” yerine “elvâhî” şeklinde geçer. Bkz. *Takyid*, s. 102.

<sup>14</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *Takyid*, s. 102.

tartışmaların çok farklı boyutları olmakla birlikte en önemlisi rivâyetlerin metinleşirken sıhhatli bir şekilde derlenip derlenmediği ile rivâyetin anlamının inşasının da bunların rolünün nasıl ve ne şekilde tesbit edildiği meselesidir<sup>15</sup>.

**Mâlik b. Enes'e**, sika olduğu halde, aldığı hadisleri ezberlemeyen bir râviden rivayet etmenin hükmü sorulunca o: "Ondan asla hadis alınmaz. Velev ki elinde güvenilir bir kitap olsa da alınmaz. Zira gece vakti hadislerinin arasına bir şeylerin ilave edilmesi korkusu her zaman mevcuttur"<sup>16</sup> şeklinde cevap verir ki, bu rivâyet, tek başına yazı'nın ilmi korumada yeterli olmayacağına delildir. Bu anlamda, yazının bağlamını bellek taşıdığından böyle bir ön şartın konulmuş olması doğaldır, diyebiliriz. İlk dönemlerde ne tek başına ezber, ne de tek başına yazıyla kayıt muteber görülmemiştir. Ezber-yazı şeklinde bir bilgiyi muhafaza hiyerarşisinden söz etmek mümkündür. Böylesi bir hiyerarşi ilk üç asrın hareketliliği gereği yazının anlamları gereği kadar net taşı[ya]madığı ilkesine hamledilebilir. Nitekim Evzâî'nin sadece yazıyla kaydedilen hadisin [kitap hâline geleni kastediyor] nursuz olduğu şeklindeki tanımlamasının ardından ehil olmayanların eline geçmesine dair kaygısını ifade etmesi<sup>17</sup> ezber-yazı hiyerarşisinde aslında vurgu ezber'e değil, hadisin ezberle müzâkere ve mütalâaya daha rahat olduğuna yapılmaktadır. Zaten ancak hadisleri mütalaa ve müzâkere işine ehil kişilerin ezber işine tâlip olduğu da aşikârdır. Hadisler müzâkere edilirken görüşler serd edilebiliyordu ve bu görüşlerden ötürü herhangi bir sınırlama getirmek gibi bir uygulama yoktu. Ne var ki, eğer hadisler yazılacaksa, bu takdirde, görüşleri [re'y] rahat serd etmek mümkün olmayacaktı. Bu durumda, hadisleri sadece yazmak ya da sadece yazılı hadisleri yazmak, serd edilebilecek görüşlere de kısıtlama getirecekti. Bu durumda iki seçenek gözükmekteydi: Ya hadisler ezber-yazı hiyerarşisiyle mütalaa edilmeye devam edecekti yahut bu hadislere hiçbir görüş katılmaksızın sahih bir rivâyetle yazımı olacaktı. Son durum, artık hadislerin şerhinin yapılmasını zaruri kılacak ve fakihlerin görüşleri katıştırılmaksızın müstakil olarak Peygamber Sözü'ne tahsis edilen kitaplar yazma imkânı sağlayacaktı.

Ebû Kılâbe "*[Hadisleri korumak için] yazmak, bana [onları] unutmaktan daha sevimlidir*"<sup>18</sup> şeklindeki sözleriyle, şahsî çabaların başlıca nedeninin hâfızaya emanet edilen bilgi'nin unutulma riskiyle karşı karşıya olduğuna dikkatleri çekmek ister. Bilgi'nin unutulması ya da yok olması, şayet bu tatbikî-tecrübî bir bilgi [sünnet] ise, onun 'uygulanma şartları'nın ortadan kalkması olarak görülebilir. Şayet bilgi, soyut-teorik bir bilgi [hadis] ise ve bu bilgi zihni bir varlığa sahipse, ya

<sup>15</sup> Özellikle râvilerin kendi ağızlarından rivâyetleri alırken nasıl davrandıkları ve onları ne şekilde aldıkları ve korudukları hadislerin metin inşası ve tenkidinde, senedin cerh ve tadil kistası yanında önemli yardımcı-destek bir kayıt görevi yapacaktır.

<sup>16</sup> *Takyid*, s. 94 vd.

<sup>17</sup> *Takyid*, s. 64.

<sup>18</sup> *Takyid*, s. 103. Ayrıca bkz. *Câmi'ü Beyâni'l-İlm*, I, 72.

onu taşıyan zihinlerin ya da o zihinlerin teşekkül ettiği zeminin ortadan kalkmasıyla veya yok olma riskiyle karşı karşıya kalır yahut öz/asıl anlamını yitirir. Her iki durumda da, 'b i l g i' tehlikededir. İlki uygulama alanı içerisinde ve zamanla kısmî değişikliklere maruz kalsa da, hayatiyetini, öz-anlam ve esprisini taşıyıp sürdürürken, ikincisi uygulama alanı bulamadığından ve zamana bağlı olarak uzaklaşan şartlardan ötürü, metin olarak mevcut olsa da, kendi zihni ortamını ve muhataplarını yitirdiğinden kayıp-yok hükmüne geçebilir.

Râvîlerin zihninde taşıdıkları ezberi ve o ezberlediğini anlamayı zarurî kılan bir 'şey' ise, bu durumda o ezber, 'tekrar'ı icab ettirir ki, tekrarla birlikte 'anlama'nın karşısında yer alan onu zihne yerleştirme sıkıntısı ortadan kalksın<sup>19</sup>. Ezberi, takyid ve teyid eden tekrar ise, 'tekrar' edilenin muhafazası sadece lâfzen değil, şartlarını havî mânâsını taşıyan zihnin onun yorumuna zaman[l]a katkı yapmasıyla ancak sağlanabilir. Ezberle birlikte başlayan ve taşıdığı ağırlığının farkına varan 'taşıyıcı-râvî' [hâmil-i fikh], taşıdığı ne olduğunu *anlama* çabası içine girince, kendince şayet rivâyeti 'duymak'la almışsa, duyduklarını ses ve şekil açısından bağlamla birleştirerek hatırlamakla zihnine anlamlı bir sûrette bağlamıyla birlikte yerleştirmeye başlar. Yok, eğer, başkasının duyduğuna ait bir duyu 'haber' ise, o zaman, o duyduğunu ona anlatan râvînin, duyduklarına kendi yorumunu katıp katmadığını, bir kelime dahi olsa gerçeği aşan ya da gerçeğin anlamını tam ver[e]meyen bir eksikliğin olup olmadığını sorgulayacak ki, işte o zaman, kendisine ulaşan 'bilgi'yi anlama ve yorumlama sürecine girebilsin. Râvînin kendisi, Peygamber'in bir fiiline dışarıdan tanıklık etmişse, tanıklığın kendisiyle bağı olup olmaması ölçüsünde anlatacaklarının anlam-içeriği ve öznel ve nesnel yorum[lama] değeri değişir belki de farklılaşır. Şayet tanıklık, birebir râvîyle ilgili ise, râvînin kendi durum ve şartlarını nasıl anlattıkları ile buna tanıklık eden ya da olaya müdahil olan başka râvîlerin tanıklıklarıyla ne ölçüde uyduğunu ya da zıtlaştığını ve paradigmanın nasıl bir şekil aldığı bu sâyede seyretmek mümkün olabilir. Hadislerin 'arkaplan şartları', hem hadislerin anlamı ve yorumu meselesiyle, hem de bu anlam ve yorumu hazırlayan 'şartları anlama'yla ilgilidir.

Tabiûndan bazılarının karşılına çıkan ve çözüm yolu bulamadıkları problemlere cevap aramak yahut merak sâikiyle henüz hayatta olan ashâba gelip, Peygamber'in süneni<sup>20</sup> ve siyeri hakkında sorular sorarak<sup>21</sup>, onlardan duyduklarını

<sup>19</sup> *Takyid*'de el-Halil b. Ahmed: "Ne duyduysam yazdım ve ne yazdıysam da ezberledim ve neyi ezberlediysem de illaki ondan yararlandım" derken (*a.g.e.*, s. 114-115): İlk olarak, onun duyduklarını (semâat) yazıyla kayd etmesi/yazması; ikinci olarak yazıya geçirdiklerini ezberlenmesi; üçüncü olarak ezberlemiş olduklarından faydalanması yani uygulaması söz konusu edilebilir. Sadece duymak değil, duyduktan sonra yazmak, sadece yazmak değil, yazdıktan sonra yazdıklarını bellek, sadece papağan gibi tekrarlar ezberlemek değil, ezberlediklerini [belki öğrendiklerini] uygulamak ve tecrübe etmek esastır. Bu sıralamada, uygulama ya da tecrübe etme, son evrede, aldıklarını anlama ve onların içeriğine nüfuz ederek yorumlamayı zarurî kılar.

<sup>20</sup> Arif Ulu, "Tâbiûn'un Sünnet Anlayışı", *İslâmî İlimler Dergisi*, Yıl 2, Sayı 2, Güz 2007, Ankara, s. 57 vd., ve sünnet ifadesini kullanımları için bkz. a.g.mlf., *Tâbiûnun Sünnet Anlayışı*, (basılmamış

kayda geçirmeleri<sup>22</sup>, sahâbe asrında yazıya geçirilme imkânı ya da gereği duyulmayan veya gerçekte özel bir şekilde sorulmadığı müddetçe şahsî bir tecrübe olduğundan kayıt altına alınmayacak kimi önemli ayrıntıları bize kadar ulaştırmıştır. Çoğu bilgilenme amaçlı olarak ya da râvînin unuttuğunda müracaat edeceği ve karşılaştıracağı bir kayıt olarak şahsî gayretlerle tutulan bu özel notlar [*hypomnemata*], sonraki zamanlarda hadislerin tedvîni sürecinde ve hatta sonrasında metinleşerek kitap hâline geldiği tasnîf döneminde önemli bir hazîne<sup>23</sup> görevini ifâ etmişlerdir.

Buna dair kimi ipuçlarını taşıyan şu rivayet dikkat çeker: **Abdullah b. Muhammed b. Akîl b. Ebî Tâlib**'in "Kendisiyle birlikte Muhammed b. Ali Ebû Cafer ve Muhammed b. el-Hanefiyye olduğu halde Câbir b. Abdullah'a gittiklerini ve ona Allah'ın elçisinin süneni ve namazı hakkında soru sorduklarını ve ondan bunları yazdıklarını ve öğrendiklerini"<sup>24</sup> anlattığı rivâyette, sırasıyla şu hususlar göze takılır: **İlki**, birkaç kişiyle birlikte Peygamber'in yakınında olan bir sahabîye gitmeleridir ki, bu da bize o dönemde böyle sorma ve öğrenme gelenek ve metodunun geliştirildiğini gösterir. **İkincisi** ise, metinde geçen "**sünen-i resûlullah**" ve "**salatihi**" kayıtlarıdır ki, burada namazla ilgili uygulamalı bir hususla, sünenlerin ayrı bir kategoride zikredilmesidir ki, sünenlerin ne olduğu sorusu başta ilgi çeker<sup>25</sup>. Sünen-i Resûlullah'ın yazılması ve Resulullah'ın namazının öğrenilmesi, sünen'in sadece hadislerden ibâret olan bir kayıt olmadığı aynı zamanda bir nevi anlama şekli olabileceği fikrine bizi götürür. Metinde sırayla "**ondan yazardık**"

→

doktora tezi), Ankara 2004, s. 89-108. Ayrıca sünnetin kavramlaşma süreci hakkında geniş bilgi için bkz. İshak Emin Aktepe, *Erken Dönem İslam Hukukçularının Sünnet Anlayışı*, s. 25-66.

<sup>21</sup> Takyid, s. 104.

<sup>22</sup> Bkz. Ağırman: "*Hadis Edebiyatının İntikâl Safhaları ve Kitâbet Meselesi*", *CÜİFD*, V/I, s. 155-168.

<sup>23</sup> Hadis rivâyetinde râvîlerin, hâfızalarındaki rivâyetlerin sıhhatine dâir endişe duyduklarında hâfızalarında olanlarla karşılaştırmak amaçlı evlerinde müracaat için sandıklarda saklı tuttukları kimi rivâyetlerin yazılı olarak tutulduğu varaklar, İbranî gelenekte, Sinagogların ambar, mahzen ya da depolarında gizli tutulan rabbanî responsalar, akitler, özel mektuplar vb. daha pek çok bilgi malzemesinin saklandığı "Genizah"larla [גניזא] mukayese edilebilir. Bu hususu karşılaştırma konusu yaptığımız bir çalışmamız hazırlanma aşamasında olduğundan burada detaya girilmemiştir. Geniza hakkında kısa bilgi için bkz. Steven Fine, *Sacred Realm: The Emergence of the Synagogue in the Ancient World*, New York: Oxford University Press, 1996; Franz Kobler, *Treasury of Jewish Letters: Letters from the Famous and the Humble*, vol. 1, New York: Farrar, Straus-Young, 1953; Lawrence H. Schiffman, *Reclaiming the Dead Sea Scrolls: The History of Judaism, the Background of Christianity, the Lost Library of Qumran*, New York: Jewish Publication Society, 1994; Sara Karesh-M. M. Hurvitz, *Encyclopedia of Judaism*, Facts on File Pub., New York 2006, s.170-171; S.

<http://www.jewishencyclopedia.com/view.jsp?artid=139&letter=G&search=genizah>.

<sup>24</sup> Takyid, s. 104

<sup>25</sup> Dârimî'de "Güvenilir Kişilerden Hadis Alma" [Bâb: Fi'l-Hadis 'ani's-Sikât] başlığında Muğire, İbrâhîm'in: "İnsanlar ondan hadis almak için geliyorlardı, onun namazına, sünnetine [burada sünnet, anlama ve uygulama olarak alınabilir] ve hâl ve hareketine [hey'et'e bu anlamı verdik] bakarlardı" [ bkz. 427 numaralı rivayet] şeklindeki sözlerini nakleder. Muğire'nin aktarmında kaydeğer olan husus "salât", "sünnet" ve ilâveten "hey'et" kelimelerinin farklı bağlamlarda kullanılmasıdır. Bkz. Dârimî, *Sünen*, Mukaddime, Bab:38, nu: 426-429, s. 93-94.



[fe-nektübü 'anhû] ve “**ondan öğrenirdik**” [ve-neta'allamu minhû] kayıtlarıdır ki, bunlar kısmen az önce bahis konusu ettiğimiz soruya yanıt verir gibi. Eğer ilkin sordukları **Câbir**'in hâfızasında kalan Peygamber dönemi olaylarına dâir olaylar hakkında ise, bu durumda yazma işi bu olayların şahsî kaydına işaret eder. İkinci kullanılan taallüm (öğrenme) ise, yazılı notlarla aktarılamayacak denli detaylı ve uygulamaya dayalı olmalı ki, yazma eyleminin dışında tutulmuştur ki bunların değeri tartışma götürmez.

**Yahya b. Sa'îd**'in **Abdullah b. Dînâr**'dan naklettiği: “Ömer b. Abdülazîz, Ebûbekir b. Hazm'a bir mektupla: “Resulullah'ın hadisi veya geçmişteki bir sünnet [öncekilerin uygulaması olabilir] ya da Amre'nin hadîsinden ne varsa gözetleyerek dikkatle bakıp araştırsın ve onu yaz, zirâ ben ilmin yok olmasından ve âlimlerin de gideceğinden korktum”<sup>26</sup> rivayetinde; “hadîs-i resûlillah” [farklı bağlamlarda sîret-i resulullah<sup>27</sup> ve siyer-i resulullah tarzında geçer ki, bu bir anlamda peygambere özgü söz, tutum ve eylemler olabilir], “sünnetin mâziyetin”<sup>28</sup> ve “hadîsi Amre”<sup>29</sup> ifadelerinin, kısmen de olsa bu şahsî kayıtların değerini açıklamada yardımcı olacağını düşünmekteyiz. Şöyle ki: Burada “hadîsi

<sup>26</sup> *Takyid*, s. 104; Beyhakî, *Ma'rifetü's-Sünen ve'l-Âsâr*, XIV, s. 34, nu: 5378. Ali b. El-Medîni de Süfyân'dan: “Aişe, el-Kâsım ve Urve'nin hadîsi” şeklinde bir ilaveyi aktarır. Bkz. Mizzi, *Tehzîbü'l-Kemâl*, XXXV,

<sup>27</sup> Bkz. A'zami, *İslam Fıkhi ve Sünnet*, s. 57-58.

<sup>28</sup> Özafşar'ın Mâlik'in sünnet kavramını değerlendirmesinde kimi ipuçlarını yakalamak mümkündür. Şöyle ki: “Hadis ile sünnet aynı şey değildir. *Hadis, sünnet'in* elde edildiği kaynaklardan birisidir. Ancak, yegane kaynağı da değildir. Mâlik'e göre, *sünneti* belirlerken kullandığı rivayetin, *merfû', mevkuf ya da maktu'* olması, *müsned, mürsel veya munkatı'* bulunması da son tahlilde önemli değildir. Bu bakımdan rivayetler, fikhî değerleri itibariyle eşit etkiye sahiptirler. Bunlar arasında yapılacak tercihin kriteri; fakihin benimsediği temel fikhî prensipler ve kendine özgü zihin yapısıdır. Hatta *sünnet'in* kaynağı her zaman bir rivayet olmak zorunda da değildir. Bazen süregelen bir *uygulama*, bazen toplumun veya ulemanın ittifakı, bazen kişisel yorum, dahası bazı kereler kıyas ve içtihad da *sünnet'in* dayanağı olabilmektedir. Bu da Mâlik'in kullanımında *sünnetin* statik bir espri olmaktan çok, dinamik ve her zaman üretilebilen canlı bir fikhî düşüncesi olduğu anlamına gelir. [Sünnet], kaynağını ise, en genel anlamda dinin teorik kaynağını temsil eden teorik materyaller ile o materyallerin uygulanma sahnesi olan hayatın pratiğinden ve bu ikisi arasında kurulan dengeden alır.” Bkz. M. Emin Özafşar, *Hadîsi Yeniden Düşünmek*, s. 338. Buna göre, “*sünnetin mâziyetin*” ifadesi, söz olarak hadisin, uygulama olarak sünnetin aslında geniş bir anlam alanı'nın olduğuna işaret etmesi bakımından son derece can alıcıdır. Çünkü, geçmişteki bir sünnet veya uygulamanın yazıyla kayıta alınması talebinin resmî bir halde sunulması, ileride ortaya çıkabilecek bir takım içinden çıkılmaz meselelere mesned teşkil edileceği ya da en azından kıyas edilebileceği düşüncesiyle Ömer b. Abdülaziz tarafından özellikle şahısları da belirterek kaydedilmek suretiyle vurgulanmış gözükmektedir.

<sup>29</sup> *Takyid* 106'da “sünneti ev hadisi Amre” şeklinde farklı bir rivayette “ilmin [hadis-sünnet] ortadan kalkması ve âlimlerin [hadisleri ve sünneti taşıyanlar] yok olması” bağlamında zikredilir. Burada “sünneti ya da hadîsi Amre” şeklinde bir kullanım ‘Amra bint ‘Ubeydullah b. Ka'b b. Mâlik (ö. 106)'in şahsî kayıtları derleme ve toplamada üstlendiği göreve işaret etse gerek. Sezgin'in Goldziher'in bu hadislerin tedvinine dair değerlendirmesi için bkz. *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 59-61'da. Rivâyet için ayrıca bkz. Buhârî, *Sağîr*, s. 105; Darimî, *Sünen*, I, 126.

resûlillah”<sup>30</sup> ifâdesi Peygamber’in bir takım hususlarda söylediği sözleri, “sünnetin mâziyetin” kavramının ise Hz. Peygamber’in veya ashâbın geçmişteki ya da geçen uygulamaları, “hadîsi Amre”nin de Amre’den rivayet edilen hadis ve ashâbın uygulamaları olduğu sonucu çıkarılabilir<sup>31</sup>.

Bir başka anekdotta Abdullah b. Muhammed b. Akîl, Ebû Cafer’le birlikte sık sık Câbir b. Abdillâh’a gittiklerini ve yanlarında “içine yazı yazdıkları levhaları” [Ma’anâ elvâhun nektubu **fihâ**] olduğunu anlatır. Rivâyette “üzerine yazı yazılan levhalar” yerine –(ki burada “üzerine” kelimesini “ ’alâ ” edâtı karşılar)-, “içine yazı yazılan levhalar” –(ki burada “içine, içinde” manası “fihâ” edatıyla karşılanır)- tabirinin seçilmesi ve *levha* yerine onun çoğulu olan *elvâh* kelimesinin kullanılması, söz konusu şahsî kayıtların tek varaktan ibaret olmadığını bazen defter ya da sahife türü belki de daha da esnek bir tableten müteşekkil bir malzemenin olabileceğine işaret eder<sup>32</sup>.

Benzer bir çabayı gösteren rivayeti Abdullah b. Haneş şöyle aktarır: “Ben onları, el-Berâ’nın yanında avuçlarının üzerine kamış kalemle yazarlarken gördüm”<sup>33</sup>. Burada ‘avuçlarına kamış kalemlerle not tutma’ şekli düşünüldüğünde, bir avuç içerisine ne kadar rivayetin sığdırılıp sığdırılamayacağı sorusu akla gelebilir: Kanatımız, burada rivayetlerin tamamının değil, ama onların ana fikirlerini verebilecek kadar öz sembolik bir şekilde ya da harflerle [belki baş, orta ya da hatırlatıcı olan kısmı=tarafe’l-hadîs] kodlandığı yönündedir. Ya da yukarıda söz konusu ettiğimiz rivayetlerde, ellerinde mevcut yazı malzemesi doluncaya dek onları yazdıkları ve sonra da yazacakları yer kalmayınca bunu ellerinin içine yazmaları da mümkündür. Bu olayı gören kişi, sadece hadisin avuçlara yazıldığı o ana tanıklık etmiş olabilir. Bu durumda, tanıklık edenin tarifi yanlış değil, ancak eksik olma ihtimalini taşır. Elinde kamış kalem olan birinin yanında okka ve parşömen ya da benzeri bir malzemeyi bulundurması normal bir durum olsa gerek. Bu durumda vurgu yapılması gereken husus, bu rivayetleri yazma ve toplamada şahsî özveride bulunanların söz konusu çabalarıdır.

<sup>30</sup> “Kavram olarak hadis, sözlü olana, sünnet ise pratik olana işaret ederken, Hz. Peygamberden sonraki dönemlerde anlam kaynaşması yaşanmış, dolayısıyla her ikisi de aynı anlamda kullanılmaya başlanmıştır. Bu nedenle tanım yapılırken çoğu zaman kelimeler birbirlerinin yerine zikredilmektedir. Ancak herhangi bir şeyin sözlü olarak ifade edilmesi demek olan hadis kelimesi, özü itibarıyla sünnet kelimesinden çok farklıdır. Her şeyden evvel o, yeni ve şifahi olanı ifade eder. Sünnet ise davranış ve davranışa özgü olandır. Sünnette esas olan bir süreci geçirmesi ve zamana mal olmasıdır”. Bkz. Yavuz Ünal, *Hadisin Doğuş ve Gelişim Tarihine Yeniden Bakış*, s. 152; Mehmet Emin Özafşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, s. 28.

<sup>31</sup> Azami, *İslam Fıkhı ve Sünnet*, s. 142.

<sup>32</sup> *Takyid*, s. 104. *el-Muhaddisu’l-Fâsil*, 4. Cabir’in sahifesi için bkz. Hatib, *el-Kifâye*, 11; İbn Sa‘îd, *et-Tabakatü’l-Kebir*, V, 344.

<sup>33</sup> *Takyid*, s. 105.

## II. Şahsî Kayıtların Mâhiyeti, Kaydedildikleri Malzemeler ve Hadislerin Tesbitine Katkıları

**a. Mahiyeti:** Sa'îd b. Cübeyr : “Ben, İbn Ömer ve İbn Abbas’tan akşamları hadis işitir ve onları bineğimin sırtına yazardım, sabah olunca da bu hadisleri ancak istinsah ederdim” der<sup>34</sup>. Şimdi, ilk olarak, bu neviden şahsî gayretlerin hadislerin muhâfazasında ne tür bir rolünün olduğu meselesinden başka, bineğin sırtına unutmamak için rastgele yazılan bu hadislerin istinsâhî esnâsında müntensihinin bilerek-bilmeyerek rivâyette yapacağı değişiklikler yahut hataları göz ardı etmemek gerekir. İbn Cübeyr’in rivâyetini temize çekerken yazıda dittography<sup>35</sup>, haplografi<sup>36</sup> ve homoioteleuton<sup>37</sup> türünden zihnî-görsel yanlışlıklar kategorilerinden birine düşme ihtimali oldukça yüksektir. Bu açıdan üzerine yazılan yazılan malzemenin mâhiyeti önem arzeder hâle gelebilir.

Bu durumda, **İbn Cübeyr** tarikinden gelen rivayetlerin, sözkonusu şahsî bilgi göz önünde bulundurulduğunda ne tür bir ‘sıhhat şart[lar]ına tâbi tutulacağı Hadis İlimleri’nin bir başka uğraşısı olacaktır. **İbn Cübeyr**, İbn Ömer ve İbn Abbas’tan duyduğu hadislerin kaç tanesini ya da ne kadarını sahîfesine yazdığı, ve bu yazdıklarından nereye kadarını nalinına ve ne kadarını ayakkabılarına yer kalmadığından yazmak zorunda kaldığı ve bineğinin sırtına yazdıklarının nasıl sabaha dek muhâfaza edildiği<sup>38</sup> şeklindeki tereddütler meselenin farklı boyutlarıyla alakalıdır. Acaba, İbn Cübeyr, yazdıklarını istinsah ederken ya da ezberlerken bir hata yaptı mı yahut rivâyeti eksik bıraktı mı? Yazdığı şahsî not tarzındaki rivâyetler hatırlatıcı görevini ifâde eden hadisin bir tarafı ise, o zaman hadisin birleştirilmesi ve bir bütün halinde tek rivayet olarak bir sahifede yer alması hangi

<sup>34</sup> *Takyid*, s. 102. Bir başka rivayette ise “Ben İbn Ömer ve İbn Abbas’la birlikte yolculuk yaparken, her ikisinden hadis işitirdim ve işittiğim hadisleri bineğimin sırtına yazardım, bineğimden indiğimde de onları temize çekerdim” kaydı geçer. Aynı eser, s. 103.

<sup>35</sup> =Yanlışlıkla bir kelimenin, deyimnin yahut harf terkiplerinin tekrarı. Bkz. M. M. el-A’zamî, *Vahyedilişinden Derlenişine Kur’an Tarihi: Eski ve Yeni Ahit ile Karşılaştırmalı Bir Araştırma*, s. 303-304.

<sup>36</sup> =Çift harfli bir kelimedede yanlışlıkla bu harflerden birinin ihmâl edilmesi. Arapça düşürme anlamında iskât (اسقاط) kelimesi de bu hata türü için kullanılır. Bkz. Adam Gacek, *Arabic Manuscript Tradition : A Glossary of Technical Terms and Bibliography*, Brill, Leiden 2001, s. 70; Willem F. Smelik, “Trouble in the trees.” (ed. Reenen, Piet van), *Studies in Stemmatology II* içinde, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam, 2004, s. 172.

<sup>37</sup> =İki kelimenin sonu aynı olduğunda müntensihinin aradakileri atlayarak birincisinden ikincisine atlaması. W. Ong, bu kusuru “...elyazması kopya ederken yazıcının sözü bağlayan cümlecikten aynı cümlecğin başka bir yerdeki tekrarına atlayışı ve aradaki sözleri unutmaması...” şeklinde izah eder. Bkz. Sözlü ve Yazılı Kültür, s. 81-82. Kitabın orijinalinde şöyle geçer: “errors of the same sorts found in manuscript copying, such as those produced by *homoioteleuton* –a copyist (or oral performer) skips from one occurrence of a concluding phrase to a later occurrence of the same concluding phrase, leaving out the intervening material”. Bkz. *Orality & Literacy: The Technologizing of the Word*, Florence, KY, USA: Routledge, 1982, s. 78.

<sup>38</sup> Zirâ binek tabiatı gereği yere sürünür, duvara sürtünür, yatar vs. Bu durumda, İbn Cübeyr’in bineğin sırtına yazdığı yazıda meydana gelen deformasyonları nasıl ezberiyle tekrar inşa edileceği gibi soru[n]lar da göz ardı edilmemelidir.

sıhhatli şartlarla sağlanabildi ya da sağlayabildi mi? Akşam binek sırtında yapılan bir kayıt, yazının işlek olmadığı biz zamanda, dilbilimsel açıdan acaba ne gibi hataları ardında bıraktı. Yazının bütün halleri bir yana bırakılırsa, **İbn Cübeyr**, rivayetleri tam olarak mı aldı, yoksa kısaltma yaparak duyduklarını şahsî not olsun diye kendisi için mi kaydetti? **Hasan el-Basrî**'nin "hadisleri insanlar için yazdığı ve onlara arz ettiği" şeklindeki ifadesi, hadislerin yazımında akademik olarak nitelendirilecek bir kaygının herkesçe taşınmadığı sonucuna bizi sevk eder.

O halde, şahsî kayıtların mâhiyeti, kaydedildikleri malzemelerin özellikleri hususu, bilimsel usûllerle araştırılıp örnekler derlendiğinde, hadis külliyyâtı içerisinde yer alan rivâyetlerin sıhhati ile metinlerin anlamlı inşâsı konusunda önemli bir yöntembilim geliştirilebilecektir. Tarihin içinde yer alan rivâyetlerin soy kütüğü sadece isnâdla değil, onları anlamlı ve canlı kılacak metnin tarihi ile metindeki tarihi irdelemekle mümkün olabilecektir.

**b. Şahsî Notların Kaydedildikleri Malzemeler:** *Kitâb, nüsha, sahîfe, risâle* vb. terimler, ilk dönemde hadislerin onları duyan ya da kaydetme işini üstlenen kişinin yanında bulundurduğu tertibli-tasnifli olmayan ve çoğunlukla bir kaç sayfadan müteşekkil şahsî kayıt malzemeleri için kullanılmıştır. Başta geçen *kitâb* kelimesinin kimi yerlerde "kütüb" ve "mektûb" şeklinde kullanıldığına da rastlamak mümkündür. *Nüsha*, hadislerin ya da bir bilginin yazılı bir aslından kopya etme işinden türetilmiş bir kelimedir. Muhaddisler bazen sahîfe ve nüsha kelimelerini aynı anlamada kullanmışlardır. Muhtemelen nüsha, bir başka yazılı kaynağın istinsahı demek iken, sahîfe ve suhuf, yazılı bir metni bir sayfaya geçirmek anlamıyla eş kabul edilmiştir. Bunların arasında şöyle bir ayırım yapmamız mümkün gözükmemektedir: Nüsha, yazılı bir materyalden mevcut olanı, olduğu gibi kendi çabası olmaksızın kaydetme ve yazıya geçirmekten ibaret iken, sahîfenin, nüshaya göre daha şahsî olan ve özel bir takım kendine ait yorumları da içeren bir özelliğe sahip olduğunu söylememiz mümkündür.

Sâhibu'l-hıfz ve'l-kitâb olan muhaddislerin yanlarında ezberlediklerinin tam metnini bulundurdukları ve el-Asl<sup>39</sup> ya da Usûl adını verdikleri şahsî kayıtları vardı. Bunun dışında *ehâb, kurtâs, karâtâs, kürrâse*<sup>40</sup>, *kerârâs*<sup>41</sup>, *sübbûre*<sup>42</sup> *sebbûrce, tunûc, turs*<sup>43</sup>,

<sup>39</sup> İbn Başkuvâl, Abdurrahman b. Muhammed'i şöyle tasvir etmektedir: "O, *el-Asl* (kaynak kitabı/el altı kitabı/notu) adındaki eserini hiçbir kimseye ödünç vermezdi. Eğer biri ısrarla rica edecek olsa, o zaman bir müstensihe istinsah ve tashih ettirir, sonra onu ödünç isteyene teslim ederdi". Bkz. Azamî, *a.g.e.*, s. 30.

<sup>40</sup> *Kürrâse*: Sahîfeden bir parçadır. Denilir ki: Sibeveyh'in kitabından bir kürrase okudum. Burada kitap birkaç kürraseden oluşur. O yüzden, tüccarın şerefi kesesinde, âliminki ise kürrâselerindedir. ez-Zebidî, *Tâcü'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, XVI, 438.

<sup>41</sup> Darimi, *Sünen*, Mukaddime, nu: 466.

<sup>42</sup> Darimi, *Sünen*, nu: 492'de senedi sağlam bir rivâyette İsmail b. Eban [ahberana] ► İbn İdris [senâ] ► Mehdî b. Meymûn ['an] Selm el-Alevî dedi ki: Ben Ebân'ı Enes'in yanında sübbûre'ye yazarken gördüm". Burada sübbûre kullanılmıştır. Muhaddislerin bunu yanlışlıkla settûre olarak kullandıkları da olmuştur.

*tıls*<sup>44</sup>, *kutt*<sup>45</sup>, *rakke*, *mubrak*<sup>46</sup>, *mecelle*<sup>47</sup>, *mical*<sup>48</sup>, *sicill*<sup>49</sup>, *zebr*<sup>50</sup>, *tomar*<sup>51</sup>, *zîbare*<sup>52</sup> gibi adlarla da yazılı malzemeyi kaydetmeye yarayan malzemelerden söz etmek mümkün görülmektedir. Bu kayıt malzemelerine yapılan her adlandırma, bir nüansa sahiptir.

Bir perspektif sunması açısından şunu ifade etmeliyiz ki, hadislerin yazıya geçirilmesi yahut metinleşme süreci kısmen İbranî gelenekte Talmud'un derlenmesiyle benzerlik arzeder. Talmud tilmizleri sözlü dersi dinlerken derse dair özel kayıtları için pınaşiyothları (not defteri), gizli kişisel tomarları (megilloth setarim), hatırlatıcı mahiyette olan varakları (sifre zikkaron) ve hatta bazen duvarların üzerini kullanıyorlardı<sup>53</sup>.

Bir de Plato'nun Theaetetus diyalogunda Öklid'in şu sözlerine bir kulak verelim: “Ben eve varır varmaz bu sohbetleri not eder; bunları hâfızamdaki şekliyle doldurur, boş kaldığımda onları yazardım ve ben ne zaman Atina'ya gidecek olsam, bu sohbetten unutmuş olduğum her bir noktayı Sokrat'a sorardım ve eve döndüğümde sohbetten yazdıklarımın yanlışı olanları tasbîh ederdim; bu sûretle ben neredeyse konuşmanın tamamını yazıya geçirmiş olur-

→

أخبرنا إسماعيل بن أبان ثنا بن إدريس عن مهيدي بن ميمون عن سلم العلوي قال رأيت أبان يكتب عند أنس في سيورة إسناده جيد

<sup>43</sup> et-Tırs/Tars [الطَّرْسُ] ise üzerinde tekrar yazı yazılmaya müsait olan silinmiş kitâb/yazının üzerine yazılabildiği malzemedir. Çoğulu etrâs ve türûs olarak gelir. Zebîdî, *Tacü'l-Ârûs*, XVI, 194.

<sup>44</sup> Tıls: esre ile okunduğunda sahife anlamına gelir. Bu da yine yazılıp silinebilen bir özelliğe sahiptir. Çoğulu tülûs gelir. *Tac*, XVI, s. 201.

<sup>45</sup> el-Kitt (الْقِطْ); el-Ferrâ' “yazılı sahife” olduğunu söyler. Aynı zamanda hesap tutulan yazı kitabı anlamına gelir. Bkz. *Tac*, XX, 41.

<sup>46</sup> el-Muhrak [المُهْرَك]: sahife anlamında kullanılır. Leys, bunu üzerine yazı yazılan beyaz şey olarak tarif eder. el-Asma'î, kelimenin Farsça مَهْرَة kelimesinden muarreb yapıldığını söyler. Bu, aynı zamanda ipekten mamul bir yazı malzemesi için de kullanılır. Irak'ta kırtaslara yazı yazılmadan önce yazıyı muhrak'ın üzerine yazarlarmış. *Tac*, XXVII, 19.

<sup>47</sup> Mecelle: içerisinde hikmetin yazılı olduğu sahife demektir. Ebû Ubeyd: Araçlar katında her kitabın mecelledir. Süveyd b. es-Sâmit'in Lokman Peygamber'in hikmetli sözlerini içeren kitabını “Mecelletü Lokman” şeklinde nitelemesi, bu tür adlandırmaların rastgele değil, çoğunlukla içerikle bağlantılı bir adlandırmaya gidildiğini gösterir. *Tac*, XXVIII, 224. Rivâyette Hz. Peygamber'e Süveyd'in: Sende olan [Kur'an'ı kastediyor olsa gerek] bendekinin benzeri gibi” demesi ve Peygamberin de: “Onu bana arz et” demesi ve arzettikten sonra da bunu kelâm-ı hasen (güzel söz) olarak nitelemesi yazılı malzemelerin içeriğini belirleyen hususun içeriğinden bağımsız olmadığını ayrı bir vurgu yapar. Bkz. İbnü'l-Harbi, *Garibu'l-hadis*, I, 126-27.

<sup>48</sup> *Takyid*, 95.

<sup>49</sup> Sicill kelimesi kitab anlamına gelir. İsa b. Ömer el-Kufi ise sahife anlamına geldiğini söyler. *Tac*, XXIX, s. 179.

<sup>50</sup> ez-Zebr [الزَّبْر] kelimesi Himyerce kitap anlamına gelir. Bir şeyi bilmek ve onun inceliklerine vakıf olmak anlamı da vardır. el-Asma'î kelimenin çoğulu zibâr olup sahife anlamına gelir der. *Tac*, XI, 361.

<sup>51</sup> et-Tâmûr/et-Tûmâr [الطَّامُورُ وَالطُّومَارُ]: İbn Düreyd, sahife anlamına geldiğini söyler. Çoğulu tevâmîr'dir. *Tac*, XII, 434.

<sup>52</sup> Zebr/zibâre [الزَّبْرَة / الزَّبْرَة]: sahife anlamına gelir. Bkz. *Tac*, XII, 465.

<sup>53</sup> Gregor Schoeler, *The Oral and the Written in Early Islam*, (Almanca'dan İngilizceye terc. Uwe Vagelpohl) Routledge-Taylor & Francis e-Library, New York 2006 s. 112-113.

*dum*"<sup>54</sup>. Öklid, Terpsion'un kendisine geçen konuşmayı anlatması isteği karşısında sarf ettiği bu sözlerin benzerine hatta aynısına Hadis tedvîn fâaliyeti içerisinde rastlamak mümkündür. Sözlü kültürlerin vazgeçilmez malzemesi aslında bellektir. Ancak belleği takviye eden, yine onları unutulmaz kılan kayıtlardır. Bu kayıtların önemli bir kısmının şahsî çabalarla günümüze kadar ulaştığını söylemek mümkün gözükmemektedir.

### III. Nitelik ve Nicelik Bakımından Şahsî Kayıtlar

**Ramahurmüzi**, "Naklü's-semâ' mine'l-Hıfz" [Duyulanın ezberden [=ezbere] nakl edilmesi] başlığı altında **Ebû Sa'îd el-Eşacc, İbn İdrîs**'in: "Ben ne el-A'meş'in ne Husayn'ın ne Leys'in ve ne de Eş'as'ın yanında iken [bir rivâyet] yazdım. Ben rivâyetleri ezberler, sonra gelir evde, onları [hâfızamdan] yazardım"<sup>55</sup> şeklindeki haberini aktarır. Bu rivâyette; semâ yoluyla alınan rivayetlerin 'yazıya geçirilmeden ezbere nakledilmesi' hususuna vurgu yapılır iken, "Naklü's-semâ' mine'l-kütüb" [Duyulanın yazılı malzemelerden (kitaplar) nakl edilmesi] başlığı altında **Ebû Hafs**'ın **Yahya**'dan aktardığı: "Ben, Muâz ve Hâlid, İbn 'Avn'a giderdik, o [İbn 'Avn] da aramızda oturup rivâyet ederken, Muâz ve Hâlid bu rivâyetleri yazarlardı; ben ise (yazmazdım) eve döndüğümde [duyduklarımın aklımda kalanları] evde yazıya geçirirdim"<sup>56</sup> şeklindeki rivâyette, rivâyetleri dinlerken duymuş olduklarını (mesmûât) o esnada kayda geçiren [dinleyen-yazan râvî], sadece dinleyip (semâ') evine döndüğünde dinlemiş olduklarından hâfızasında kalanları ya da ezberlediklerini yazıya geçiren [dinleyen-ezberleyen-sonraki zamanda yazan] râvîlerin mevcut olduğuna vurgu yapılır.

Her iki gayretin bizim açımızdan değere haiz olması bir yana; bir mecliste aynı kişiden aynı rivayetleri, farklı şahısların dinleme esnasında yazıyla kayıt altına alanları ile o meclisten ayrıldıktan sonra, evde ya da başka bir mekânda bu ezberlediklerini ya da duyduklarını kayda geçirenlerin rivâyetleri arasında anlam açısından az olsa da metin açısından önemli farklılıkların olabileceği

<sup>54</sup> Plato, *Theaetetus*, çev. Benjamin Jowett, s. 142c-143c. Diyalogun bağlamını takip için bkz. "**Euclid**: No, indeed, not offhand; but I *took notes of it as soon as I got home; these I filled up from memory, writing them out at leisure*; and whenever I went to Athens, I asked Socrates about any point which I had forgotten, and on my return I made corrections; thus I have nearly the whole conversation written down. **Terpsion**: I remember-you told me; and I have always been intending to ask you to show me the writing, but have put off doing so; and now, why should we not read it through?-having just come from the country, I should greatly like to rest. **Euclid**: I too shall be very glad of a rest, for I went with Theaetetus as far as Erineum. Let us go in, then, and, while we are reposing, the servant shall read to us. **Terpsion**. Very good. **Euclid**: Here is the roll, Terpsion (...)"

<sup>55</sup> *el-Muhaddisu'l-Fâsil*, s. 605. Metnin orijinali şöyledir:

حدثنا عبد الله بن علي بن مهدي ثنا أبو سعيد الأشج قال سمعت ابن ادریس يقول ما كتبت عند الأعمش ولا عند حصين ولا عند ليث ولا عند أشعث إنما كنت أحفظها ثم أجيء فأكتبها في البيت.

<sup>56</sup> *el-Muhaddisu'l-Fâsil*, s. 605. Metnin orijinali şöyledir:

حدثنا ابن البري ثنا أبو حفص قال سمعت يحيى يقول كنا نأتي ابن عون أنا ومعاذ وخالد فيخرج إلينا فيقعد معاذ وخالد فيكتبان وأرجع فأكتبها في البيت.

âşikardır. Bunlardan en önemlisi, *dinleyen-yazan-râvî*, yazdıklarını evde hem hafızasındakilerle mukayese edebilecek imkâna sahip iken, sadece *dinleyen-râvî*, evde kendi belleğinde kalanlarla hadis meclisinden farklı bir ortamda ve bağlamda hatırlayabildiklerini ya da ezberleyebildiklerini yazabilecektir. *Yazı-destekli* [buna şahsî kayıtlar diyebiliriz] rivâyetler, sadece *ezbere-dayalı* rivayetlere kıyasla metin-anlam açısından daha sağlamdır. İki ya da daha fazla hadisi birbiriyle mukayese ederken, bazen hadisi olduğu gibi yazan, sadece orada hocadan duyduğunu kaydetme fırsatı bulurken, *dinleyen-râvî*, evde hadisi dinlediği ortamı da, anlam ve anlamaya yardımcı olabilecek şekilde rivayetin bir kısmına ilave edebilir. Bu tür araya sokuşturulan kayıtlar, rivâyetlerin tarihlendirilmesi, ortamı ve şartlarını deşifre edici ipuçlarını bize sunabilirler. Bu yüzden bu kayıtlar, hadis rivayet tarihi açısından değerlidirler<sup>57</sup>.

<sup>57</sup> Darimî'nin *Sünen*'in Mukaddime kısmında bir kitaba konu olacak derecede bol malzeme bu hususta mevcut olup, makalenin sınırları buna el vermediğinden sadece burada, geçen konuların ana temaları zikredilmekle yetinilecektir: 1. Rivâyetleri yazdıktan sonra ortadan kaldırmak (Mukaddime, nu: 514), 2. Duyduklarını ezberleyemeyenin onu yazıp evinde saklaması (Mukaddime, nu: 516), 3. Her şartta duyduklarını bineğin sırtına dahi olsa yazma ve sonra onu istinsah etme (Mukaddime, nu: 505), 4. Ömer b. Abdülazîz'in Medine halkına, ilmin yokolma endişesiyle, Hz. Peygamberin hadislerinden yanlarında olanları yazmalarını rica etmesi (Mukaddime, nu: 494), 5. Önce maddeye bağlı olarak Amr b. Hazm'a resmî tedvine dair Ömer b. Abdülazîz'in direktifi (Mukaddime, nu: 493), 6. Abdullah b. Amr'ın "Biz Peygamber'in etrafında hadisleri yazarken" ifâdesi (Mukaddime, nu: 492), 7. Peygamber'in Abdullah b. Amr'ın ezberlediklerini yazması ve sağ elinden yardım alması yönündeki talebi ve Peygamberin bunu hoşgörmesi ve diğer ilgili haberler (Mukaddime, nu: 489,490, 491), 8. Hadisin dinin ta kendisi olduğu ve onun kimden alınacağı bahsi (Mukaddime, nu: 420-439), 9. Hz. Ömer'in Tevrat'ın bir nüshasıyla Peygambere gelmesi olayı (Mukaddime, nu: 440), 10. Hammad'ın İbrahim'den hadislerin baş kısımlarını yazması hâdisesi (Mukaddime, nu: 464), (ezberlemek istediklerini yazmak), 410, 417, 425, 426, 427, 437, 429, 331-334, 335, 336, 441, 448, 11. Hadislerin yazılmasını uygun görmeyenlerin görüşleri ve ilgili bazı rivayetler (Mukaddime, nu: 456-463, 11. Hadislerin yazıya geçirildiği kimi el-kerâris ve el-mesahif, el-keraris ve el-kırtasa türünden malzemeler (Mukaddime, nu: 470), 12. Râvînin ölümüne yakın elinde yazılı nüshayı ve şahsî kayıtları imhâ etmesi (Mukaddime, nu: 471-479 arası), 13. Hadislerin ehli olmayanların eline geçmesi endişesiyle yazıyla kayıt altına almama ve ehl-i kitâbın düştüğü durum (Mukaddime, nu: 484-487), 14. Hadisleri yazanla yazmayanın rivayetlerinin sıhhati meselesi (Mukaddime, nu:481), 15. "Tütlâ el-mesnâ" diye geçen bizim Yahudilerin Tevrat dışında kutsal kabul ettiklerini düşündüğümüz Mişna'sı ile ilgili hadis (Mukaddime, nu: 482), 16. Yahudilerin kutsal kitaplarını yakması, gömmesi ve suya batırması-na benzer şekilde İbn Mesûd'un Ebû Kurre el-Kindî'nin getirdiği kitabı -muhtemelen yahudî kutsal kitaplarından olsa gerek- bir leğende suyla imha etmesi hâdisesi (Mukaddime, nu: 483), 17. Peygamber'in kendi ümmetinden kimselerin başka peygamber ya da toplumların kutsal kitaplarını okumaya karşı sergilediği tutumu (Mukaddime, nu: 484), 18. Yahudilerin Tevrat'ı bir tarafa bırakıp sözlü halde olan Talmud'a itibar edip, asıl metni ihmal etmeleri olgusunu ifade eden hadis (Mukaddime, nu: 486), 19. Allah'ın kitabının dışında duyulan hiçbir şeyin yazılması şeklindeki İbn Mesûd rivâyeti (Mukaddime, nu: 487), 20. Bütün duyduklarını yazan Abdullah b. Amr'la Ebû Hureyre'nin hadis sayısı hakkındaki değerlendirmesi (Mukaddime, nu:489), 21. Yazdıkları rivâyetleri ve şahsî notları hocaya arz edip teyidle saklama (Mukaddime, nu:500-502), 22. Binek sırtına, sayfa dolduktan sonra ayakkağıya, avuçlara, duvara hadis yazma (Mukaddime, nu: 505, 506, 507, 509, 514) [...].

#### IV. Metin ve Anlam İnşasında Şahsî Kayıtların Rolü

Hadislerin büyük bir çoğunluğu mânâ ile rivâyet edilmiştir<sup>58</sup>. Mânâ ile rivâyet de şifahi-sözlü rivâyetin özel bir tarzı olarak kabul edilebilir. Rivâyet asırlarında hadislerin sözlü olarak nakli, rivâyetlerin metin ve anlamlarını esnek tutmayı başarmış gibi görünmekle birlikte, bu sözkonusu seyyâliyetin dördüncü asırdan sonra hız kesmesine bağlı olarak rivâyetlerin metin ve anlam inşasında kısmen de olsa zorlukları ardında bıraktığı âşikardır.

Hadislerin anlam olarak aktarılmasının arkaplanında, rivâyet esnasında bunların uygun şekil ve şartlarda yazıya geçirilememesi yatar. Ancak, her ne kadar rivayetler, hâfızası kuvvetli râvîler tarafından ezberlense de, bu ezberleme işinin Peygamber asrında ne kadarının gerçekleştiği tartışmalıdır. Peygamber asrının rivâyet malzemelerinin toplandığı tedvîn dönemi, şahsî kayıtların önem kazandığı bir safhadır<sup>59</sup>. Zira herkes yanında mevcut hadis malzemesine dair ne varsa, bilgiyi yitirme [Peygamber bilgisi=sünnet/hadis] ya da kaybetme korkusuyla koruma altına almıştır<sup>60</sup>.

Hadisleri değişik meclislerde dinleyen ve bu dinlediklerinden bazı kesitleri yazanlar olduğu gibi, bu rivâyetlerden tamamını kaydeden râvîler de vardı. Bu râvîlerin yanlarında bulunan rivâyetleri hangi meclislerde, kimlerden, nasıl ve nerede dinleyip aldıkları ile ilgili ayrıntılar, düzensiz ve dağınık da olsalar, bu rivayetlere dair parçaları birleştirmede ve anlamlı bir bütün oluşturmada yardımcı olacaktır<sup>61</sup>. Düzensiz bir şekilde kaybolma endişesiyle konu birliği gözetilmeden bir araya getirilen [tedvîn] bu dağınık malzemelerin tasnif asrıyla birlikte konularına [âle'l-ebvâb] ve şahıslara göre [âle'r-ricâl] tertibine geçince, arada mevcut olan kopuklar ve eksiklikler fark edilmiş ve bu rivâyetlerin telif ve telifine dâir metodlar ve eser türleri geliştirilmiştir.

#### V. Rivâyet Metinlerinin Mukâyesesi ve Sağlam Metin İnşasında Şahsî Kayıtların Rolü

Azamî "Muhaddisler, hadislerin ezberlenmesi ve yazılması esnasında olabilecek tabii hata ve yanlışlıklara karşı özel önlemler almalarına ve bizzat kendileri, yazdıklarını devamlı kontrol edip öğrencilerine de aynı şekilde yapmalarını tavsiye etmelerine rağmen, hata ve yanlışlıklar hadis literatürünün bünyesine kaçınılmaz bir şekilde girmiştir. Kâtipler hata yapmış, hafızalar zayıflamış ve bile bile hadis uyduranlar ortaya çıkmıştır" şeklinde değerlendirme yaptıktan sonra hadislerin doğruluk testinin üç

<sup>58</sup> Bkz. İsmail Lütfi Çakan, *Hadîs Usulü*, s. 66.

<sup>59</sup> Bkz. Ömer Özpınar, *Hadîs Edebiyatının Oluşumu*, s.15-21.

<sup>60</sup> Tedvîn dönemi faaliyetleri hakkında bilgi için bkz. Yunus Macit, *Ömer b. Abdülaziz'in Hadîs Kültüründeki Yeri*, Din ve Bilim Kitapları, Samsun 2006, s. 168-221; Yavuz Ünal, *a.g.e.*, s. 167-178.

<sup>61</sup> Böylesi bir yöntem tesbiti ve teşekkülü çabasını, Hadis literatürü içerisinde *mu'cem-meşyaha*, *fehrese*, *müfehres*, *fihrist* ve *bernamec-berâmic* gibi adlarla oluşan eserleri tedkikle elde etmek mümkün olsa gerek.



aşamasını sıralar: 1) Râvînin Karakteri, 2) Metinlerin Mukâyesesi ve 3) Aklî Tenkid<sup>62</sup>. Burada, hepsi birbirinden farklı şekillerde değere sahip olmaları bir yana, konumuzu ilgilendiren kısmı “Metinlerin mukâyesesi” meselesidir.

Hadisler, hayatın içinde kendiliğinden gelen bir söz, olay yahut tanıklığın metinleşerek bize kadar ulaşmış bir anlatı ise, bunların çeşitli râvîlerce aktarılması ve anlatılmasında her bir rivâyetin farklı detaylarının olacağı, bir râvînin gözden kaçırdığı, unuttuğu, atladığı, dikkatini çekmediği için anlatmadığı/aktarmadığı, unuttuğu yahut muttali ol[a]madığı bir şey/ayrıntı, aynı hadîsi aktaran/anlatan başka bir râvî için hayatî bir önem taşıyabilir. Bu durumda, farklı rivâyet tariklerinin bir arada mülâhaza ve müzâkere edilmesi [cem'-te'lîf], hem hadis metnlerinin sağlam inşâsına hem de anlamın rahatça ortaya çık[arıl]masına yardımcı olacaktır.

Semâ' yoluyla elde edilen sözlü rivayetler söz konusu olduğunda şahsî kayıtlar ayrı bir önem kazanır. Bir tek râvînin aktardığı rivâyetin müphem ve eksik kalan kısımları, bir başka râvî tarafından aktarılan rivayet fark[lılığ]ıyla tamamlanabileceği düşünülüğünde, bu kayıtların değeri daha net anlaşılabilir. İlk anda, kendi sosyal ve dil bağlamında tamamlanmış gözükten rivâyet - ki bu rivâyet râvînin zihninde bütün bağlamıyla yer alsada-, zaman ve mekândan uzaklaşıp maddî ve mânevî muhâtaplarını yitirince, metinleşmiş hâliyle, söz'ün ilk anlamını taşıyıp taşımadığı sorunuyla karşılaşılır. İşte tam bu sırada, metnin sağlam inşası ancak mevcut metinlerin mukayese edilmesiyle elde edilebilir.

Durum bundan farklı olarak, şayet sözel metin üzerinden geçen zamanla birlikte birkaç farklı metin ortada varsa, o zaman bu farklılıkların bir arada mülâhaza edilmesiyle, ilk *sözlü* ya da *söz* haline ircâ etme gibi bir imkânı yakalama yolu tercih edilmelidir. Yazılı nüshaların birbiriyle karşılaştırılmaları, râvîlerin şahsî gayretleriyle ortaya koydukları bu özel notlara ve kayıtlara dayalı ayrıntılardan hareketle ancak kesinleştirilebileceğini söylememiz mümkündür. Bu karşılaştırmaların gerçekleşmesi hâlinde, hadis rivâyet geleneği içerisinde hoca-talebe münâsebeti ile kitaplardan rivayet etme ya da alma usûllerinin gelişim seyri takip edilebilecektir. ‘Şahıs-esâslı rivâyet’ metodunun yerini ‘kitap-esâslı rivâyet’e bırakmadığı bir dönemde, “*el-kitâb*” kelimesinin ne anlam[a] geldiği ile, şahıslardan ziyade kitapların esas kabul edildiği bir zamanda “*el-kitab*”, “*el-keṭb*” ve “*el-kütüb*”, “*el-asl*” ve “*el-usûl*”ün ne anlam ifade ettikleri başka bir çalışmanın konusudur. Böyle bir çalışmanın sonuçlarının anla[şıl]ma’sı ve yorumla[n]ma’sı Hadis İlimleri’ne yeni ufuklar açacaktır.

Hız. Peygamber devrinde “*ilm’i kitâb*la kayıd altına alın!” [*kaṭyidü’l-ilm* *bi’l-kitâb*]<sup>63</sup> rivayeti, ilm’in güvencesi olarak *yazı*’ya vurgu yapması açısından

<sup>62</sup> Bkz. el-A’zamî, *İslam Fıkhi ve Sümmet*, s. 140.

önemlidir. Burada *ilm*'in, Hz. Peygamber'in hadisi ve sünneti mi yoksa o dönemdeki tüm uygulamaları mı yahut sadece peygamber bilgisi ile olayların ruhuna ve esprisine tekâbül ettiği tartışma götürür bir meseledir. Bütüncül anlamda peygamber bilgisi denilebilecek bu küllî anlayış/akıl, ileride ortaya çıka[bile]cek meseleleri *Anlam[a] modeli*'nin nüvelerini taşıyacak kapasitedir. *İlm*'in hadis ya da sünnet olduğu farzedilirse, kayıt altına alma şekli yazı olarak karşımıza çıkar ki, bunun günümüzde anladığımız şekliyle bir "kitap" ol[a]mayacağı âşikârdır. Burada "kitâb" *ilm*'in destekleyicisi olan bir 'yardımcı-aygıt'tır. Belki de bilgi'yi anlamlı kılan ve kaybolmasından korkulan anlamını muhâfaza eden kısa ya da uzun metrajlı bir kayıttır.

### VI. Rivâyetlerin 'Anlam [ı] İnşâsı'nda Şahsî Kayıtların Rolü

Şimdi bu kayıt eğer yazıyla gerçekleşiyorsa ve yazıya geçirenlerin de sözlü niteliğinden ötürü kendince bir takım ilaveler ya da eksiklerle kayd ediliyorsa, o zaman, bu farklı tariklerin diyebileceğimiz rivayet farklılıklarının ve belki şahsî kayıtların ayrı bir yeri olsa gerek. Başta da ifade ettiğimiz gibi, ilk anda farkına varılamayan boşluklar, o zamanın şartlarıyla dolu gibi dururken, oradan uzaklaş-tıkça farklı bir ortamda kendini hissettirebilir. Hatta biz, metnin bütününe sahip olsak bile, bazen metnin öncesine, metinden önceki durumlara ya da onun şartlarına bakmamız icap edebilir.

Hadiste râvî kimliklerinin malum olması şartı ve meçhuliyetin rivâyetin sıhhatini zedelemesi bu bilgiler ışığında yeniden düzenlenmelidir. Burada söz konusu metin inşâsı örnekleri vermenin makalenin sınırlarını aşacak derecede olmasından ötürü, konunun teorik çerçevesinde hadisin problemlerine bakılarak konu somutlaştırılacaktır. Yukarıda anlattıklarımızın teyidi sadedinde tâbiûndan Eyyûb es-Sahtiyânî "*Hocasının hatalarını öğrenmek isteyen talebenin, diğerleriyle birlikte olması gerektiği*"ni ifade eder ki, bir tek rivayetin duyumunun yeterli olmadığına vurgu yapar<sup>64</sup>. Benzer bir uygulamayı İbnü'l-Mübârek'in şu sözleriyle yakalamak mümkündür: "*Bir kimsenin sahîh bir metni elde etmesi için, farklı âlimlerin sözlerini birbiriyle mukâyese etmesi gerekir*"<sup>65</sup>.

Konuyu daha geniş bir açıdan görmek ve anlamak adına şu anekdot önemlidir: "Muhammed b. İbrahim b. Ebî Şeyh der ki: Yahya b. Ma'în, Affan'a, Hammad b. Seleme'nin kitaplarını [kütüb] kendisinden dinlemek için [li-yesma'a minhû] gider. Affan, ona: Onları kimseden dinledin mi? diye sorar. O da: Evet, bana bunları Hammad b. Seleme'den alan 17 kişi rivâyet etti. O da bunun üzerine: Allah'a and olsun ki, ben sana bunları tahdîs etmedim, bu ancak olsa olsa bir

→

<sup>63</sup> Hadisin kaynakları için bkz. Taberanî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, II, 15, nu: 700; İbn Ebî Şeybe, *Musannaf*, V, 313, nu:26427; Hâkim en-Nîsâbûrî, *Müstedrek*, I,188, nu:359-361; Kuzâî, *Müsnedü's-Şihâb*, I, 370, nu: 637.

<sup>64</sup> Darimi, *Sünen*, I, 53; Azami, *a.g.e.*, s. 141.

<sup>65</sup> Hatib, *el-Cami li'Ahlakî'r-Râvî*, s. 34.

vehimdir, dedi. Ardından ben Basra'ya gidip et-Tebûzekî'den bunları dinledim. Sonra o bana: Basra'ya git ve Musa b. İsmail'den bunu dinle, dedi. O da: Peki, dediğin gibi olsun. Basra'ya gidip Musa b. İsmail'in yanında vardı. Musa ona: Bu kitapları kimseden sema etmedin değil mi? dedi. O da: Bizzat 17 kişiden dinledim, sen 18'incisisin, dedi. Bunun üzerine o: Bunu neden yapıyorsun, dedi. O da: Ben Hammad b. Seleme çoğu zaman rivâyetleri hatalı naklediyordu, ben de, onun hatasıyla başkalarının hatasını birbirinden ayırt etmek istedim. Ve şöyle bir yol takip ettim: Ben, onun arkadaşlarının, Hammâd'ın kendi hatası olduğunu bildiğim bir şey üzerinde topluca ittifak ettiklerini görürsem, bu hatanın Hammad'ın kendisinden geldiğini anlarım, yine onların bir şey üzerine ittifak ettiklerini görsem ve onlardan biri bunların hilafına bir şey rivâyet etse, o zaman, ben sözkonusu hatanın Hammad'dan değil, talebeden geldiğini anlarım. Ben, bu sûretle bizzat Hammad'ın kendisinin yaptığı hata ile onun adına mal edilmiş hatayı temyiz etmiş olurum<sup>66</sup>.

Burada, rivâyetlerin ve elde bulunan notların tedkikinde kimi metodların geliştirildiği görülmektedir. Zira, ikinci asrın ortalarına doğru, eldeki rivâyetler, artık içerik açısından incelenme ve anlaşılma seyrine girmeye başlamıştır. Şahsî notlar sayesinde, rivayetlerde eksik olan hususlar, detaylar, dilsel hatalar, râvîden kaynaklanan bazı zaaf lar görülmüştür. Rivâyetler arasında telifin yapılabilmesi, senedlerin mukâyesesi ve metnin anlamlı bir inşası, ancak bu notların tam bir tasnifinden sonra olmuştur, diyebiliriz.

#### VII. Sahâbe ve Tâbi'ûnun Hadîslerin Nakli ve Muhâfazasında Şahsî Notlar Kullanmaları ve Bunda Yazıya Karşı Tutumlarının Rolü

Bilindiği gibi kimi sahabîler, hadîsleri Peygamber döneminde, kimileri ise onları Peygamberin vefatından sonra kayda geçirmeye, yazıya dökmeye başlamışlardır<sup>67</sup>. Bu sahabîlerden, Yahudîlerin yaptığı gibi Tevrat'ı bir tarafa bırakıp kendi elleriyle yazdıkları kitaplara dadanmalarından dolayı helak olduklarını hatırlayarak, hadîsleri yazmayanlar, hattâ onların yazılmasına karşı çıkanların olduğu vesikalarla sabittir<sup>68</sup>.

Bunun yanında, Peygamber'den işittikleri, dinledikleri ve gördüklerini [hadîs/sünnet bilgisini] birbiriyle müzâkere edip hatırlamak, kısa notlarla onları

<sup>66</sup> İbn Hıbbân, *el-Mecrûhîn*, I, 32 :

محمد بن إبراهيم بن أبي شيخ الملقب يقول: جاء يحيى بن معين إلى عفان ليسمع منه كتب حماد بن سلمة، فقال له: ما سمعتها من أحد؟ قال: نعم حدثني سبعة عشر نفساً عن حماد بن سلمة، فقال: والله لا حدثتلك. فقال: إنما هو وهم، وانحدر إلى البصرة واسمع من التبوذكي فقال: شأنك، فانحدر إلى البصرة، وجاء إلى موسى بن إسماعيل، فقال له موسى: لم تسمع هذه الكتب عن أحد؟ قال سمعتها على الوجه من سبعة عشر نفساً وأنت الثامن عشر. فقال: وما ذا تصنع بهذا؟ فقال: إن حماد ابن سلمة كان يخطئ، فأردت أن أميز خطأه من خطأ غيره، فإذا رأيت أصحابه قد اجتمعوا على شيء علمت أن الخطأ من حماد نفسه، وإذا اجتمعوا على شيء عنده، وقال واحد منهم بخلافهم علمت أن الخطأ منه لا من حماد، فأميز بين ما أخطأ هو بنفسه وبين ما أخطأ عليه.

<sup>67</sup> Örnekleri için bkz. Koçyiğit, *Hadîs Târîhi*, s. 41-68.

<sup>68</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *Takyîd*, s. 29-98.

kendi şahsî hatırlatıcı notu olarak kaydetmenin ashâbın ortak bir tutumu olduğunu söylemek mümkün gözükmemektedir<sup>69</sup>. Bu tutum, geliştirilip sistemli hâle getirilmek sûretiyle **tâbiûn** döneminde devam ettirilmiştir<sup>70</sup>. Nitekim kaynaklarda, **Sevri**'nin her gece yatmadan önce *Kur'ân*'dan bir sûre okur gibi hadîs cüzlerini okuyup hızını kontrol etmesi nevinden haberlere rastlamak da mümkündür<sup>71</sup>. Dolayısıyla, sahâbe döneminde olduğu gibi, tabiûn döneminde de sünnetin muhâfazası ve intikâlinde hadîslerin ezberlenmeden sadece yazı ile kaydıyla yetinilmesi hoş karşılanmamıştır. **Sevri**'nin bu hususta: "İlm'i (hadîs'i) kağıt parçalarına emânet eden ne de kötü biridir!" [يَسُّ الْمُسْتَوْدَعُ الْعِلْمَ الْقَرَّاطِيْسَ] dediği rivâyet edilir<sup>72</sup>. Ancak, vesikalar bize, hadîslerin yazılmasını hoş karşılamamasına rağmen onun ihtiyâten hadîsleri yazdığını da nakleder<sup>73</sup>.

Hadîsin ilk muhâfaza usûllerinden biri olan e z b e r <sup>74</sup>, 'sünnet bilgisi'nin intikâlinde y a z ı ile beraber hep var olmuştur<sup>75</sup>. Özellikle, hicrî ilk iki asırda ezber, yazı'dan daha evlâ görülmüştür<sup>76</sup>. Çünkü 'Arab yazısının tekâmülü öncesinde ezber, yazı'nın takyîd edici ve yanlış okunma ve anlamalar sebep olacak hatâlara düşmeye engel olan bir görev ifâ etmiştir<sup>77</sup>. Gerek sahâbeden, gerekse daha sonraki nesillerden bazılarının hadîslerin yazılmasına taraftar olmalarının sebeplerinden en önemlisi<sup>78</sup>, 'hadîsleri koruma arzusu'dur. Zâten toplumda, hadîsleri yazanların yazıya güvenip ezberi ihmâl edebileceği düşüncesi, bu anlayışın kuvvet kazanmasına yardımcı olmuştur<sup>79</sup>. Nihâyetinde, yazının erken dönemlerde artan bir şekilde dâima ilgi gördüğü târihî bir gerçektir<sup>80</sup>. Otuz kadar sahâbe ile görüştüğü rivâyet edilen **Muâviye b. Kurre**'nin (ö.113/731) "*Bildiklerini yazmayanın ilmi, ilim sayılmazdı*" <sup>81</sup>sözleri, yazı'nın 'ilmî teâmül' olarak, tâbiûn devrinde kazandığı önem ve gördüğü ilgiyi açıkça dile getirmektedir. Bu anlayışın ürünü olarak

<sup>69</sup>Nevzat Aşık, *Sahâbe ve Hadîs Rivâyeti*, s. 180-205.

<sup>70</sup>A'zamî, *İlk Devir Hadîs Edebiyatı*, s. 34-161.

<sup>71</sup>İbn Ebî Hâtim, *Takdîmet'ül-Cerh ve't-Ta'dîl*, I, 116; Abdulhalîm Mahmûd, *Süfyân es-Sevri: Emîru'l-mü'minîn fi'l-hadîs*, Dârü'l-Ma'ârif, (III. baskı), Kâhire 1990.

<sup>72</sup>İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, I, 68; Hatîb el-Bağdâdî, *Takyîd*, s. 58.

<sup>73</sup>Hatîb, *a.g.e.*, a.y.

<sup>74</sup>A'zamî, *Dirâsât*, 71-83.

<sup>75</sup>Hatîb, *a.g.e.*, s. 64 vd.

<sup>76</sup>Hatîb, *a.g.e.*, s. 57.

<sup>77</sup>A'zamî, *İlk Devir Hadîs Edebiyatı*, s. 165-166.

<sup>78</sup>Yaşadıkları coğrafyada karşılaştıkları Yahûdî ve Hristiyan din âlimlerinin durumunu gören sahâbilerin ileride Müslümanların Kur'ân'ın dışında yazdıkları metinlere istinâd edeceği kaygısı buna bir sebep olarak zikr edilebilir.

<sup>79</sup>İbn Hacer, *Feth'ül-Bâri*, I, 168.

<sup>80</sup>Hatîb, *Takyîd*, 72 vd.

<sup>81</sup>Dârimî, *Sünen*, I, 134, nu: 496.

ilk dönemlerde meydana getirilen ve elden ele, dilden dile sonraki kuşaklara aktarılan cüzler ve sahîfeler, hem yazının hem de yazıldıkları dönemin şâhididirler<sup>82</sup>.

Hadislerin Hz. Peygamber'den rivâyet edildiği şekliyle aktarılması hususunda, genelde ilk zamanlardan beri muhaddislerin titiz davrandıklarını söylemek mümkündür<sup>83</sup>. Öncelikle sahâbiler, Hz. Peygamber'e ve hadislerine verdikleri büyük önem sebebiyle, onları sâdece ezberlemek ve yazmakla yetinmemişler, aynı zamanda sünneti hayatlarının içerisine çekip canlı kılmışlar ve yaymaya da gayret göstermişlerdir. Sahâbiler, hem hadisleri nakletmeyi teşvik eden nassların etkisiyle, hem de Resûlullah'ın söylemediği bir sözü ona isnâd korkusuyla, ilm'i taşıma (tahammülü'l-ilm) görevlerini titizlikle yerine getirmişlerdir<sup>84</sup>. Hadîs nakli konusunda gösterilen bu titizlik, aynı şekilde ileriki zamanlarda da, bir bilim sistemi içerisinde geliştirilerek devam ettirilmiştir<sup>85</sup>.

Hazret-i Peygamber'in, kendisinin bir muallim olduğunu<sup>86</sup> söylemesinden, onun gâyesinin, sâdece öğreteceklerini ezberletmek olmadığı, bilakis fiile dönüşecek bir süreç geliştirmek olduğu anlamı çıkarılır. Peygamber'in ashâbı titizlikle takip ettiği ve onları eğittiği malumdur. Buna karşılık, ashâb da, onun her yaptığını ve söylediğini en ince ayrıntısına varıncaya kadar hâfızasına kazıyıp, mümkün olduğu anda onu uygulayıp, aktarmayı vazife edinmiştir<sup>87</sup>. Hattâ sırasıyla ashâbın Peygamber'in sözlerini kaçırmaları diye nöbet tuttukları<sup>88</sup> rivâyetlerle sâbittir. **Ali Yardım** "...O'nun vazîfesinin iki temel unsuru vardı: Gelen vahiyleri insanlara tebliğ ve izâh etmek... Böylece 23 seneye yaklaşan peygamberliği müddetince

<sup>82</sup>Ali Akyüz, *Saîd b. Mansûr'un Musannefi'nin Yeniden İnşası*, s. 40. Geniş bilgi için bkz. A'zamî, *Dirâsât*, 92-323.

<sup>83</sup>İbn 'Abdîlber, *Câmi'u Beyân'il-İlm*, I, 94-98; Ebû Hayseme, *Kitâb'ül-İlm*, s. 134-141; İbn'üs-Salâh, *Ulûm'ül-Hadîs*, s. 195-212; İbn Kesîr, *el-Bâ'is'ül-Hasîs*, s. 72-80.

<sup>84</sup>Sahâbe'nin sünnet ve hadîs anlayışı için bkz. Bünyamin Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*; Hülî, *Miftâhü's-Sünne*, s. 19-20; Accâc, *es-Sünne*, s. 92-111; Subhî Sâlih, *Hadîs İlimleri ve Hadîs İstılahları*, s. 31; Nevzat Aşık, *Sahâbe ve Hadîs Rivâyeti*, s. 180-205.

<sup>85</sup>Bkz. Ömer Özpinar, *Hadîs Edebiyatının Oluşumu*, s.145-183; Recep Şentürk, *Toplumsal Hafıza*, s. 39-76. Ayrıca isnad için bkz. "Social and Literary Structure of Isnâd: A Historical Perspective", *Hadîs Tetkikleri Dergisi*, s. 31-50, cilt: II/1, yıl: 2004.

<sup>86</sup>İbn Mâce, *Sünen*, mukaddime 17, (nu: 229).

<sup>87</sup>A'zamî, *İlk Devir Hadîs Edebiyatı*, s. 164.

<sup>88</sup>Aslında hadisleri titizlikle aktarmaya dair teşvik, bizzat Hazret-i Peygamber'den gelmektedir. Söz konusu edeceğimiz rivâyet böyle bir uygulamanın dinî sâiki olsa gerek:

"حدثنا جعفر بن محمد الفريابي ثنا الوليد بن عتبة الدمشقي ثنا الوليد بن مسلم حدثني أبو محمد عيسى بن موسى عن اسماعيل بن الحارث المذحجي أنه سمع عبادة بن الصامت يقول ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يقول: ابي أحدكم بالحدث فليحدث الحاضر منكم الغائب".

Hadîste Hazret-i Peygamber'in "Ben size bir 'Hadîs' söylediğimde burada bulunanlar (hâzır), bulunmayanlara (ğâib) o 'Hadîs'i (sözlü) aktarsın (fe'l-yuhaddis)!" (kaynakları için bkz. Fesevî, *el-Ma'rife ve't-Târîh*, II, 210; Râmehurmezî, *el-Muhaddis*, s.171; İbn 'Asâkir, *Târîhu Medîneti Dimaşk*, cüz nu: 48, s. 290). Anlaşılan o ki, Hz. Peygamber burada kasden hadîs kelimesini kullanmış ve bunun yayılmasını teşvik etmiştir. Böyle bir zamanda hadîs'in ilmîliği (bilimselliği) değil, hadîs'in işlevselliği daha önemli olmuştur. Ayrıca bkz. A'zamî, *İlk Devir Hadîs Edebiyatı*, s. 164; Hâkim, *Müstedrek*, I, 95, 127.

gelen vahiylerin yekûnu Kur'ân-ı Kerîm'i; bu zaman içerisindeki söz, fiil ve tutumlarının toplamı ise Hadîs-i Şerîfler'i meydana getirmiştir"<sup>89</sup> derken, hadîs ve sünnetin Peygamber döneminde, en az Kur'ân kadar îtinâlı bir şekilde korunduğuna işaret eder<sup>90</sup>. Bu durum, Peygamber döneminde hadîslerin ezberle korunduğu kadar, yazıyla da tesbit ve takyid edildiğine dair işaretleri içerir. Nitekim, hadislerin yazıyla kayıt altına alındığı ile ilgili kimi vesîkalar mevcuttur<sup>91</sup>.

### VIII. Hadislerin Tedvini Sürecinde Şahsî Kayıtların Rolü

Ömer b. Abdülazîz (ö.101/719)<sup>92</sup> tarafından başlatılan hadîsleri toplama çağrısı<sup>93</sup>, seferberlik hâlinde herkesi yazılı olarak ellerinde bulunan materyalleri korumaya ya da belleklerindeki rivâyetleri bir an önce bulabildikleri yazı malzemeleri üzerine yazmaya sevk etti. Hicrî ilk asırda, hadislerin korunmak amacıyla yazıldığı bazı şahsî diyebileceğimiz sahîfe ve notların olduğu gözükmektedir. Mesela sahâbî Şamgûn'un [شَمُّغُون] <sup>94</sup> papirusun her iki tarafına yazan ve onları sıkıştırıp beraberce diken ilk kimse olduğu anlatılır. Tek tek sayfalar, kısa kâğıtlar, bir takım yazı malzemeleri üzerine tutuşturulmuş notlar ilk dönem için önemli bir kayıt işi iken, bu türden düzensiz yazı malzemeleri kullanma adeti devam ettirilmiş gözükmektedir.

Şahsî kayıtlar, yazı malzemelerinin adlarıyla özdeşleşerek kitâb, mektûb, suhuf, sahîfe, micalle, defter, defâtîr, kürrâs, kerârîs, kırtâs, kerâtîs, divân, devâvîn, tomar, derc, sabbûre vb. mâhiyetini yansıtır durumdadırlar. "Defter, divân, kürrâse, sahîfe, kitâb gibi kelimeler, belki de kitab gibi görünen yazılı malzemenin normal şeklini [sayfalar halinde olanı] ifâde etmekte; tûmâr ve derc gibi keza kaynaklarda rastlanan kelimeler de, rulo şeklini anlatmaktadır"<sup>95</sup>. Bu anlamda şahsî notların büyük önem kazandığını tedvîn faaliyetinin vazgeçilmez malzemesi hâline gelmesinden de anlamamız mümkündür<sup>96</sup>. Tedvîn asrında, her taraftan gelen, defter, tomar, derc,

<sup>89</sup> Ali Yardım, *Hadîs II*, s. 10. Hadîslerin Kur'ân gibi korunmadığı şeklindeki yorum için bkz. Ebû Bekr Muhammed b. Mûsâ el-Hâzîmî, *Şurûr'ül-Eimmet'il-Hamse*, (thk: Muhammed Zâhid el-Kevserî) s. 48-49.

<sup>90</sup> Bu hususta sahâbenin tutumu için bkz. 'Accâc, *es-Sünne*, s. 57-68.

<sup>91</sup> Bilgi için bkz. A'zamî, *İlk Devir Hadîs Edebiyatı*, s. 37 vd; Muhammed Hamîdullah, *el-Vesâiku's-Siyasiyye li Ahdî'n-Nebevî ve'l-Halîfeti'r-Râşide*; a.mlf., *Hiz. Peygamber'in Altı Orijinal Mektubu*, (çev.Mehmet Yazgan).

<sup>92</sup> Ahmet Yücel, hicrî ikinci asrın hadîs târihi açısından en önemli özelliğinin Ömer b. Abdülazîz'in emriyle başlayan tedvîn faaliyeti olduğunu söyler. Bkz. *Hadîs İstulahlarmın...* s. 44.

<sup>93</sup> Ali Yardım, "Tâbi'ün Devrinde Hadîs Tedvini" konusunu işlerken, 'Ömer b. Abdül'azîz'in Tâmi'mi' alt başlığında bu konuyu özetle işler. Bkz. *Hadîs II*, s.35-36. Ömer b. Abdülazîz'in Hadîs tarihindeki yeri için bkz. Yunus Macit, *Ömer b. Abdülazîz'in Hadîs Kültüründeki Yeri*.

<sup>94</sup> Ebû Reyhâne el-Ezdî el-Ensârî olarak bilinir. Bkz. İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, IV, 320; a.mlf., *el-İsâbe*, II, 19. [وكان من كبار أهل دمشق وهو أول من طوى الطومار وكتب فيه مدرجاً مقلوباً].

<sup>95</sup> A'zamî, *İlk Devir*, s. 180.

<sup>96</sup> Tedvîn hakkındaki müsteşriklerin görüşleri için bkz. Fuâd Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 58-79; a.mlf., "Hadîs Musannafâtının Mebdei ve Ma'mer b. Râşid'in Câmi'i", *Türkiyat Mecmûası*, XII, s. 115-134; Koçyiğit, "Ignaz Goldziher'in Hadîsle İlgili Bazı Görüşlerinin Tahlil ve Tenkid'i", *AÜİFD*,

dîvân, kürrâs, kırtas, sahîfe vb. yazı malzemesinde yer alan hadîs bilgisi, ehil muhaddislerce düzenli-düzensiz toplanıp bir araya getirildi<sup>97</sup>. Böylelikle, şahsî notların da katkısıyla, hadîs kültürü ya da daha geniş anlamda ‘Peygamber Bilgisi’ dağılmaktan ve kaybolmaktan kurtuldu. Nitekim tedvîn asrı, Hadis Tarihi içerisinde düzensiz malzemenin sözlü kültür olarak kalıp kaybolmasının önüne geçildiği önemli bir devredir. Şayet bu devrede hadislerin yer aldığı şahısların ellerindeki mevcut yazılı şahsî nitelikli ve ezberleme amaçlı vesikalar ve yazılıp da imha edilmeyen kayıtlar ve sözlü olarak hafızalarında yazıyı destek kılarak korudukları materyaller yazılı hale getirilip toplanmasaydı, bugün hadislerin bir bütün hâlinde mevcut olması imkânı olmayacaktı.

Nihayet, tedvîn dönemi, şartları içerisinde düşünüldüğünde, başlı başına hadîs târihinin en önemli ilmî dönüşüm hareketinin odağıdır. Kanâatimiz, günümüzde bu şahsî kayıtlardan hadislerin anlaşılması ve yorumlanmasında nasıl yararlanılacağına dair henüz bir metodun geliştirilmediği cihetindedir. Çünkü sözkonusu şahsî kayıtlar, tedvîn dönemi için son derece zengin bir materyali sunmanın yanında, bu sürecin izlerini de içerisinde barındırır<sup>98</sup>.

### SONUÇ

Sahâbe, Peygamber’in her yaptığını titizlikle izlemiş, söylediklerini hem uygulamaya koymuş, hem de aynen bir başkasına aktarma çabasıyla ezberlemenin yanında<sup>99</sup>, yazabilenler, bunu yazıyla kısa notlar [*tarafe'l-hadîs*] halinde tesbit etmişlerdi<sup>100</sup>. O zamanki Arap yazısının durumu göz önünde bulundurulduğunda, yazıyla birlikte ezberin olması kaçınılmazdı. Zirâ ezber olmaksızın sâdece yazı, Arapça’nın harekesiz ve noktasız bünyesinden dolayı, tahrîf ve tashîfe sebebiyet

→

sayı: XV, s. 43-55; Accâc, *es-Sünne*, s. 375-381; Ebû Zehv, *el-Hadîs*, s. 301-315; Subhî Sâlih, *Hadîs İlimleri*, s. 24-28; Koçkuzu, *Hadîs İlimleri*, s. 202-212.

<sup>97</sup> Accâc, *Sünnetin Tesbiti* (çev. Mehmet Aydemir), Akademi Yay. İstanbul 2005, s. 279-353.

<sup>98</sup> Tedvîn’i, Hamîdullah şöyle tasvîr eder: "... bir tarihte, okuması yazması olmayan bununla beraber bahis konusu olan hâdiselerde bilgileri birinci derecede olan insanlardan toplanan haberlerin nasıl bir araya getirildikleri ve bu «ilim talebinde» her çâreye nasıl baş vurulduğu ve hiç bir zahmetin esirgenmediği; ilk ferdî hatıraların nasıl hazırlandığı, şahıslardan teker teker nasıl Hadîs toplandığı, sonra Hadîs toplama işinin fertten mahalleye, mahalleden bölge’ye nasıl yayıldığı ve daha geniş telifât içinde, Resûl-i Ekrem’in söyledikleri ve yaptıkları hakkında elde edilmesi mümkün olan bütün vesâikin nasıl birleştirildiği, rivâyetlerin doğruluğunu araştırmak için edebî intikad metodlarını da içine alan müteaddit ilimlerin nasıl icad edildiği..." Bkz. a.mlf., *Muhtasar Hadîs Târihi*, 79.

<sup>99</sup> A’zamî, *Dirâsât*, s. 71-83.

<sup>100</sup> Meselâ “Muhammed b. Sîrîn (ö.110 )’in, *Hadîsler’in* yazılmasına muhâlefet ettiği ve evinde kitab bulunmasına müsaade etmediği rivâyet edilir. Diğer taraftan, İbn Sîrîn’in kitapları sevmediğini rivâyet eden İbn ‘Avn’ın bizzat kendisinin İbn Sîrîn’e kitaplar okuduğunu bildirmiş olduğunu da görmekteyiz. Yine onun rivâyetine göre, bir defasında İbn Sîrîn, ona muayyen bir *Kitab* hakkında bilgi vermiş ve İbn Cübeyr’in ailesinde olan bu kitabı gidip Ziyâd b. Cübeyr’den okumasını rica etmiştir. Bundan başka İbn Sîrîn, elinde *Etraf*, yâni kısmen yazılı Hadîsler olduğu halde ‘Abîde’nin derslerine devam etmiştir. Onun, sâdece ezberlemek maksadıyla Hadîsler’in yazılmasına muvafakat ettiğine dâir başka rivâyetler vardır. Nitekim bir rivâyette Hişâm’a Hadîsler imlâ ettirilirken görülmekte, Hişâm da ezberledikten sonra onları silmektedir. (A’zamî, *İlk Devir*, s. 87’den naklen).

verebilirdi<sup>101</sup>. Meseleye bu yönüyle bakıldığında, hadîslerinin sâdece yazıyla tesbitine karşı çıkanlar, aslında bir anlamda hadîsleri daha *sağlam tutma* hedefini taşırlarken, sonraları bu hedef farklı bir şekilde yorumlanmıştır<sup>102</sup>. Nitekim Kur'an-ı Kerîm'in mushaf hâline getirilirken iki şâhitten birinden *sözlü*, diğerinden *yazılı* belge istenmesinin sebebi<sup>103</sup>, kısmen Arap yazısının özelliğine bağlanabilir<sup>104</sup>. Kutsal kabul edilen metinlerin 'tekrarlama' metoduyla ezberlenmesi, yazı yerine sözlü olarak zihinlerde ve gönüllerde korunması anlayışı, kadîm bir gelenektir. Muhaddislerin de bu kadîm geleneği, hadîslere tatbîk ettiklerini söylemek mümkün gözükmemektedir.

**Nevzat Aşık**, sahâbenin hadîsleri alma ve rivâyet etme metodlarının; sorarak öğrenme<sup>105</sup>, öğrenimde nöbetleşme<sup>106</sup>, hadîs müzâkeresi<sup>107</sup>, öğrenim için yapılan seyahatler<sup>108</sup> olduğunu tesbit eder. Herşeyin ötesinde ashâb, Peygamber'in hadîslerini elde etmede ve muhâfazada son derece titiz davranmıştır<sup>109</sup>. Tâbii ki, şu ana kadar serdettiğimiz görüşler, Ehl-i sünnet ulemâsının görüşleridir. Başka

<sup>101</sup> Bütün titizlik ve önlemlere rağmen, hadîslerin bir kısmının tashîf ve tahrîf'e uğradığını söylemeliyiz ki, bu durum zaman zaman ciddî problemlerin ortaya çıkmasına bile neden olmuştur. Ayrıca, bu durum, zâten 'muhaddislerin hadîs metinleri ile râvî isimlerinde tahrîf ve tashîf yapmalarını konu edinen eser türünün [Mu'telif-Muhtelif ve Tashîf-Tahrîf] doğmasına neden olmuştur.

<sup>102</sup> Ahmet Yücel, bu dönemi şöyle değerlendirmektedir: "Muhaddislerin ilk asırlarda, hadîsin sonraki nesillere naklinde *icazet, münavele, mükâtebe* metodlarına eksiklikleri gideren bazı şartlarla müsaade edip; *i'lâm, vasiyyet, vicâde* metodlarıyla rivâyet edilen hadîsleri zayıf kabul etmeleri ve yazılı hadîs metinlerinin yaygınlaşmasından itibaren *semâ, kıraat* metodlarını uyulması zorunlu prensipler olarak kullanmaları, hadîsin aslına uygun ilmî intikalinin teminatı olmuştur. Ayrıca muhaddislerin bu gayretleri günümüzde hadîslerin ilk iki asırda tamamen şifahi olarak nakledildiği iddialarının ilmî olmadığını da ortaya koymaktadır. Daha hicrî birinci asrın ortalarında Hz. Peygamber ve sahâbe döneminde yanılma, unutmaya gibi insan tabiatından kaynaklanan hatâların düzeltilmesine yönelik tenkitler olmuştur. *Fitne* olayından sonra yalan söylemenin ortaya çıkması, rical tenkitçiliğini gerekli kılmışsa da, sahâbe ve büyük tabîilerin hayâtta bulunması, insanlar arasında genelde güvenin yaygın olması sebebiyle, az sayıda râvî cerh edilmiştir. Az da olsa yapılan rical tenkidinden hareketle râvî ile ilgili cerh ve ta'dîl istilahlarının fitne olayından sonra ortaya çıktığı anlaşılmaktadır" (bkz. *Hadîs İstilahlarının Doğuşu*, s. 175)

<sup>103</sup> Bu hususta ayrıntılı bilgi için bkz. Suyutî, *İtkân*, I, 184; Zerkânî, *Menâhil*, I, 245; S. Sâlih, *Mebâhis*, s. 76.

<sup>104</sup> Arapça'da, noktalı-noktasız harflerin ve hareketin mânâya ne derecede te'sir edeceği başlıbaşına ayrı bir çalışma konusudur. Noktalar konmadığında, kelimeler bir kaç farklı şekilde okunabilmeye müsâit Arap yazısı, sâdece yazı ile değil, aynı zamanda ezberle de desteklenme zaruretiyle karşı karşıyadır.

<sup>105</sup> Aşık, *a.g.e.*, s. 85-94.

<sup>106</sup> Aşık, *a.g.e.*, s. 94-97.

<sup>107</sup> A.m.f., *a.g.e.*, 97-103.

<sup>108</sup> Aşık, *a.g.e.*, 103-110.

<sup>109</sup> Yardım, *Hadîs I*, 121-125; Aşık, *a.g.e.*, s. 113-115; Polat, *Mürsel Hadîsler*, s. 17-23.



bir araştırma konusu olan Şîa'nın hadislerin korunması hakkındaki görüşlerine makalede yer verilmemiştir<sup>110</sup>.

Nihayet, şahsî kayıtlar, birinci olarak hadislerin ezberlenmesi safhasında ezberlemeye destek olan yardımcı hatırlatıcı bir görev üstlenmiştir. Peygamber bilgisinin canlı taşıyıcıları ve ilk dönem için söz konusu olduğunda ashabin şahsî kayıtları, özel çaba ve gayretlerle ve dinî hassasiyetlerle meydana gelmiş bir hâsıladır. İlk dönemde şahsî kayıtlar, herhangi bir emir olmaksızın öğrendiklerini, duyduklarını ezberleyerek uygulama ve onu belleme ve amele dönüştürmeyi kolaylaştıran bir araç ve rehber olmuştur. Şahsî kayıtlar, birer kitap vazifesi görmekten çok, pratik değeri olan, yaşamla bağlantılı bir şekilde tabii olarak geliştirilen, kendisine ait olduğunu düşündüğü bir 'şey'i insanî bir koruma dürtüsüyle ortaya konan çabaların sonucudur. Ki bu çaba, sonradan, sünenin kaybolma ihtimaline karşı koruyucu olarak gereken vazifeyi îfâ etmiştir.

#### KAYNAKÇA

- A'ZAMÎ, M.M. İslâm Fıkhı ve Sünnet: Oryantalist J. Schacht'a Eleştiri, (trc. Mustafa Ertürk), İz Yayıncılık, İstanbul 1996.
- \_\_\_\_\_, *İlk Devir Hadîs Edebiyatı ve Peygamberimiz'in Hadîslerinin Tedvîn Târîhi* ( H. 1-150 / M. 622-772), İz Yayıncılık, İstanbul 1993.
- \_\_\_\_\_, Vahyedilişinden Derlenişine Kur'ân Tarihi: Eski ve Yeni Ahit ile Karşılaştırmalı Bir Araştırma, (çev. Ömer Türker-Fatih Serenli), İz Yayıncılık, İstanbul 2006.
- ABDURREZZÂK B. HEMMÂM, Ebûbekir es-San'ânî: *el-Musanna'f*, I-XI (thk. Habîburrahman el-A'zamî), el-Mektebet'ül-İslâmî, Beyrut 1403.
- AĞIRMAN, Cemal, "Hadîs Edebiyatının İntikâl Safhaları ve Kitâbet Meselesi", CÜİFD, V/I, s. 155-168, Sivas 2001.
- AHMED B. HANBEL, *Müsned*, I-VI, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.
- AKTEPE, İshak Emin, *Erken Dönem İslam Hukukçularının Sünnet Anlayışı*, İnsan Yayınları, İstanbul 2008.
- AŞIK, Nevzat, *Sahâbe ve Hadîs Rivâyeti*, İzmir 1981.
- ÂŞIKKUTLU, M. Emin, *Hadîste Ricâl Tenkîdi: Cerh ve Ta'dîl İlmi*, MÜİFV Yayınları. Nu: 140, İstanbul 1997.
- AYDINLI, Abdullah, *Hadîs Tesbit Yöntemi* (Hadîs Usûlü), Kitabevi, İstanbul 2003.
- BAĞCI, H. Musa, *Hadîs Rivâyetinde Sahâbenin Kavrama ve Nakletme Sorunu*, İlahiyat Yay., Ankara 2004.
- BUHÂRÎ, Ebû 'Abdullah Muhammed b. İsmâ'îl, *el-Câmi'ül-Müsned'üs-Sahîh'ül-Muhtasar min Umûri Resûlillahi (s.a.s) ve Sünenihî ve Eyyâmihî*, I-VIII, İstanbul 1992, Çağrı Yayınları.
- COOK, Michael, "The Opponents of the Writing of Tradition in Early Islam", Arabica, LXIV no. 4, s. 437-530, Leiden Ekim 1997.
- ÇAKAN, İsmail Lütfi, *Hadîs Usulü*, İFAV, İstanbul 1991.

<sup>110</sup> Şîa'nın sahâbe hakkındaki görüşleri hakkında değerlendirme için bkz. M. Cemal Sofuoğlu, *Şîa'nın Hadîs Anlayışı*, Ankara 1977 (basılmamış doktora tezi); a.mlf., "Şîa'nın Sahâbeler Hakkındaki Bazı Görüşleri", AÜİFD, XXIV, s. 533-538; H. Musa Bağcı, *Hadîs Rivâyetinde Sahâbenin Kavrama ve Nakletme Sorunu*, s. 255-264.

- DAREKUTNÎ, Ebû'l-Hasan Ali b. Ömer b. Ahmed Dârekutnî, *Sünen* (thk. Abdullah Haşim Yemanî el-Medenî) Beyrut ty.
- DAYHAN, Ahmet Tahir, *Hadisler Tashîf ve Tahriîf*, DEÜ. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir 2005.
- EBÛ DÂVÛD, Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî, *es-Sünen*, I-IV, İstanbul 1992.
- EBÛ GUDDÛ, Abdülfettah, *el-İsnâd mine'd-Dîn ve Safhatün Müşrikatün min Târîhi Semâ'i'l-Hadis 'ind'el-Müslimîn*, Mektebetü Matbû'ât'il-İslâmiyye, Haleb 1996.
- EBÛ ZEHV, Muhammed, *el-Hadis ve'l-Muhaddisân, 'Înâyet'ül-Ümme'til-İslâmiyeti bi's-Sünnet'in-Nebeviyyeti*, Matbaatü Mihir, Mısır 1958.
- ERUL, Bünyamin, *Sahâbenin Sünnet Anlayışı*, Ankara 1999.
- FESEVÎ, Ebû Yûsuf Ya'kûb b. Süfyân, *Kitâb'ül-Ma'rife ve't-Târih*, I-III (thk. Halil el-Mansûr), Dâr'ül-Kütüb'il-İlmiye, Beyrut 1419/1999.
- FINE, Steven, *Sacred Realm, The Emergence of the Synagogue in the Ancient World*, New York, Oxford University Press, 1996.
- FÎRÛZÂBÂDÎ, Ebû Tâhir Muhammed b. Ya'kûb, *el-Kâmûsü'l-Muhît* (Mütercim 'Âsım Efendi Tercümesi), I-IV, İstanbul 1304-1305.
- GACEK, Adam, *Arabic Manuscript Tradition, A Glossary of Technical Terms and Bibliography*, Brill, Leiden 2001.
- GOLDZİHER, Ignaz, *Muslim Studies* (Muhammedanische Studien) I-II (Almanca'dan İngilizce'ye trc. C. R. Barber ve S. M. Stern), George Allen & Unwin Şirketi, Londra 1967
- HÂKİM EN-NÎSÂBÛRÎ, Ebû 'Abdullah M. b.'Abdullah, *el-Müstedrek Ala's-Sahihayn*, I-IV, Beyrut trz.
- HAMÎDULLAH, Muhammed, *Muhtasar Hadis Târîhi ve Hemmâm b. Münebbih'in Sahîfesi* (trc. Kemal Kuşçu), İstanbul 1967.
- \_\_\_\_\_, "Hazreti Peygamber Devrinde Hadîsin Tedvîni", *AÜİFD*, IV, sayı: 3-4, Ankara 1957.
- \_\_\_\_\_, *el-Vesâiku's-Siyasiyye li Ahdi'n-Nebevî ve'l-Halîfeti'r-Râşide*, Beyrut 1985.
- HATÎB EL-BAĞDÂDÎ, *el-Kifâye fi 'İlm'ir-Rivâye* (thk. Ebû 'Abdullah es-Sevrekî-İbrâhîm Hamdî el-Medenî), Mektebet'ül-İlmiyye, Medîne trz.
- \_\_\_\_\_, *el-Cami li'Ahlaki'r-Râvî ve Âdâbi's-Sâmi'* I-II, (M. Accâc el-Hatîb), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1994.
- \_\_\_\_\_, *Takyîd'ül-İlm* (thk. Yûsuf el-'İs), Dâr'ül-Va'y, Haleb 1394/1975.
- HOWE, Kenneth Ross, *Closing Methodological Divides*, Kluwer Academic Publishers, Secaucus, NJ, USA 2003.
- HUEMER, Michael (Editor), *Epistemology: Contemporary Readings*, Florence, Routledge 2002.
- İBN 'ASÂKİR, Ebû'l-Kâsım Ali b. el-Hasan İbn Hibetullah, *Târîhu Medîneti Dimaşk* (thk. Muhibuddin Ebî Sa'id Ömer b. Ğarâme el-'Umerî), Dâr'ül-Fikr, Beyrut 1995. (CD).
- İBN EBÎ HÂTİM, Ebu Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris, *'İlel'ül-Hadis*, I-II (thk. Muhibb'üd-Dîn el-Hatîb), Dâr'ül-Ma'rife, Beyrut 1405.
- İBN EBÎ ŞEYBE, Ebûbekir 'A. b. Muhammed, *el-Musanna'af*, I-VII, Mektebet'ür-Rüşd, Riyâd 1409.
- İBN HACER, Şihâbeddîn Ahmed b. 'Ali el-'Askalânî, *Tehzîb'üt-Tehzîb*, I-XIV, Dâr'ül-Fikr, Beyrut 1984 (ilk baskı).
- İBN HİBBÂN, Muhammed b. Hibbân b. Ahmed Ebû Hâtım et-Temîmî el-Büstî, *es-Sahîh* I-XVIII, (thk. Şu'ayb Arnavud), Müesseset'üs-Risâle, Beyrut 1993.
- İBN MÂCE, Ebû 'Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni, *es-Sünen*, I-II, İstanbul 1992.
- İBN MANZÛR, Ebû'l-Fazl Cemâleddîn Muhammed b. Mükrim el-İfrîkî el-Mısırî, *Lisân'ül-'Arab*, I-XV, , Dâru Sadr, Beyrut 1990.

- İBN SA'D, Muhammed b. Sa'd, *Kitâb'üt-Tabakât'il-Kebîr*, I-VIII, Beyrut 1380/1960.
- İBNÜ'L-CEVZÎ, Ebû'l-Ferec Abdurrahman, *el-Hass 'alâ Hıfzî'l-İlm ve Zikeri Kibârî'l-Huffâz*, thk. ve talik: Dr. Fu'âd Abdülmun'im, (2. baskı), İskenderiye 1993.
- İBN'ÜL-ESÎR, Mecdüddîn Ebû's-Sa'âdât el-Mübârek b. Muhammed el-Cezerî, *en-Nihâye fî Garîb'il-Hadîs ve'l-Eser*, I-V (thk. Tâhir Ahmed ez-Zâyî ve Mahmûd Muhammed et-Tannâhî), Dârü İhyâi Kütüb'il-'Arabiyye, Kâhire trz.
- KANDEMİR, Yaşar, "Cüz", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, VIII, İstanbul 1993.
- \_\_\_\_\_, "Etrâf", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XI, İstanbul 1995.
- \_\_\_\_\_, "Hadîs", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XV, İstanbul 1997.
- \_\_\_\_\_, "Hatîb el-Bağdâdî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XVI, İstanbul 1997.
- \_\_\_\_\_, *Hadîs İlimleri ve Hadîs İstılahları* (trc.), İFAV yayınları, İstanbul 1997 (6. baskı).
- KARESH, Sara-Hurvitz, M. M., *Encyclopedia of Judaism*, Facts on File Pub., New York 2006.
- KÂSİMÎ, Cemâlüddîn, *Kavâid'üt-Tahdîs*, Dâr'ül-Kütüb'il-İlmiyye, Beyrut 1399/1978.
- KETTÂNÎ, *Hadîs Literatürü* (trc. Yusuf Özbek), İz Yayıncılık, İstanbul 1994.
- KETTÂNÎ, es-Seyyid eş-Şerîf Muhammed b. Ca'fer, *er-Risâlet'ül-Müstatrafe li-Beyâni Meşhûri Kütübî's-Sünneti'l-Müşerrafe*, Dâr'ül-Beşâir'il-İslâmiyye, Beyrut 1986.
- KIRBAŞOĞLU, Hayri, *Alternatif Hadîs Metodolojisi*, Kitâbiyât, Ankara 2002.
- KOBLER, Franz, *Treasury of Jewish Letters: Letters from the Famous and the Humble*, vol. 1, New York, Farrar, Straus-Young, 1953.
- KOÇKUZU, Ali Osman, *Hadîs ilimleri ve Hadîs Târîhi*, Dergah Yayınları, İstanbul 1983.
- KOÇYİÇİT, Talat, *Hadîs Târîhi*, TDV Yayınları, Ankara 2003.
- \_\_\_\_\_, *Hadîs Usûlü*, AÜİF yayınları, nu: LXXII, Ankara 1967.
- \_\_\_\_\_, *Hadîs İstılahları*, AÜİF yayınları, nu : 146, Ankara 1980.
- \_\_\_\_\_, "Ignaz Goldziher'in Hadîsle İlgili Bazı Görüşlerinin Tahlil ve Tenkidi", *AÜİFD*, sayı: XV, s. 43-55, Ankara 1967.
- KUZÂÎ, Ebû 'Abdullah M. b. Selâme, *Müsnedü's-Şihâb*, Müesseset'ür-Risâle, Beyrut 1986.
- MACÎT, Yunus, *Ömer b. Abdülazîz'in Hadîs Kültüründeki Yeri*, Din ve Bilim Kitapları, Sam-sun 2006.
- MAHMÛD, Abdulhalîm, *Süfyân es-Sevrî: Emîru'l-mü'minîn fî'l-hadîs*, Dârü'l-Ma'ârif, (III. baskı), Kâhire 1990
- MÂLİK B. ENES, *el-Muvatta'*, I-II, İstanbul 1992.
- MUHAMMED 'ACCÂC EL-HATÎB, *Usûl'ül-Hadîs, 'Ulûmuhû ve Mustalahuhû*, Dâr'ül-Fikr'il-Hadîs, Lübnan 1386/1967.
- \_\_\_\_\_, *es-Sünnetü Kable't-Tedvîn*, Kâhire 1963.
- \_\_\_\_\_, *Sünnetin Tesbiti* (çev. Mehmet Aydemir), Akademi Yay. İstanbul 2005, s. 279-353.
- MÜSLİM, Ebû'l-Hüseyn M.b. Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Câmi'us-Sahih*, I-V, İstanbul 1992.
- NESÂÎ *es-Sünen'ül-Kübrâ*, I-VI, Dâr'ül-Kütüb'il-İlmiyye, Beyrut 1411/ 1991.
- NESÂÎ, Ebû 'Abdurrahman Ahmed b. Şu'ayb, *es-Sünen*, I-VIII, İstanbul 1992.
- ONG, W. Orality & Literacy, *The Technologizing of the Word*, Florence, KY, USA, Routledge, 1982.
- ÖZAFŞAR, M. Emin, *Hadîsi Yeniden Düşünmek*, Ankara Okulu yayınları, Ankara 1998.
- ÖZPINAR, Ömer, *Hadîs Edebiyatının Oluşumu*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2005.
- PLATO, *Theaetetus*, çev. Benjamin Jowett.
- POLAT, Salahattin, *Mürsel Hadîsler ve Delil Olma Yönünden Değeri*, TDV. Yayınları, Ankara 1985.
- RÂÇİB EL-ISFEHÂNÎ (ö.425/1034), *el-Müfredât fî Garîb'il-Kur'ân*, Beyrut 1992.

- RÂMAHÜR MÜZÎ, el-Hasan b. 'Abdurrahmân, *el-Muhaddis'ül-Fâsıl beyn'er-Râvî ve'l-Vâ'î*, (nşr. Muhammed 'Accâc el-Hatîb), Beyrut 1391/1971.
- ROSENTAL, Franz, *Bilginin Zaferi, İslâm Düşüncesinde Bilgi Kavramı* (trc. Lami Göngören), Ufuk Kitapları, 45, Sosyal Bilimler Dizisi: 12, İstanbul Haziran 2004.
- RYLE, Gilbert, *The Concept of Mind*, Peregrine Books, İngiltere 1963.
- SEM'ÂNÎ, Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr Ebû Sa'd et-Temîmî (ö. 562/1167), *Edeb'ül-İmlâ' ve'l-İstîmlâ'* (thk. Max WEISWEILER), Dâr'ül-Kütüb'ül-İlmiye, Beyrut 1401/1981 (I. baskı).
- SEZGİN, M. Fuad, *Geschichte des Arabischen Schrifttums* (GAS), Leiden 1967.
- \_\_\_\_\_, *Buhârî'nin Kaynakları*, Kitâbiyât, Ankara 2000.
- SCHIFFMAN, Lawrence H., *Reclaiming the Dead Sea Scrolls, The History of Judaism, the Background of Christianity, the Lost Library of Qumran*, New York, Jewish Publication Society, 1994.
- SCHOELER, Gregor, *The Oral and the Written in Early Islam*, (Almanca'dan İngilizceye terc. Uwe Vagelpohl) Routledge-Taylor & Francis e-Library, New York 2006.
- SIDDİKÎ, M. Zübeyr, "Atrâf al-Hadîth", *Studies in Islam*, VIII, sayı: 1-4, New Delhi 1971.
- SMELIK, Willem F., "Trouble in the trees." (ed. Reenen, Piet van), *Studies in Stemmatology II* içinde, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam, 2004.
- SUBHÎ ES-SÂLİH, *Hadîs İlimleri ve Hadîs İstılahları* (trc. Yaşar Kandemir), İFAV yayınları, İstanbul 1997.
- ŞENTÜRK, Recep, *Narrative Social Nature, Anatomy of the Hadith Transmission Network*, CE 610-1505, Columbia Üniversitesi 1998.
- \_\_\_\_\_, *Toplumsal Hafıza, Hadîs Rivâyet Ağı 610-1505* (trc. Mehmet Fatih Serenli), Gelenek yayınları, İstanbul Eylül 2004.
- \_\_\_\_\_, "Social and Literary Structure of Isnâd: A Historical Perspective", *Hadîs Tetkikleri Dergisi*, s. 31-50, cilt: II/1, yıl : 2004, Süha Yayıncılık, İstanbul 2004.
- ULU Arif, "Tâbiûn'un Sünnet Anlayışı", *İslâmî İlimler Dergisi*, Yıl 2, Sayı 2, Güz 2007, Ankara, s. 55-80.
- \_\_\_\_\_, *Tâbiûnun Sünnet Anlayışı*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Danışman: M. Hayri Kırbaoğlu (basılmamış doktora tezi), Ankara 2004.
- UĞUR, Mücteba, *Hadîs İlimleri Edebiyatı*, TDV. Yayınları, Ankara 1996.
- \_\_\_\_\_, *Ansiklopedik Hadîs Terimleri Sözlüğü*, TDV. Yayınları, Ankara 1992.
- ÜNAL, Yavuz, *Hadîsin Doğuş ve Gelişim Târihine Yeniden Bakış*, Etüt yayınları, Samsun 2001.
- \_\_\_\_\_, "Hadîs Tesbit Sisteminin Doğuş ve Gelişim Seyri Üzerine", *Hadîs Tetkikleri Dergisi*, Cilt: I, Sayı : 2, 2003.
- TABERÂNÎ, Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed, *el-Mu'cem'ül-Kebîr*, I-XXV, Beyrut 1993.
- TOPRAK, Mehmet Sait, "İbranî Geleneğe "Kitâbet" Aleyhtarlığı: Yazı Karşıtlığı Paradoksu", *DEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXV, İzmir 2007, s. 127-146.
- TUĞ, Salih, *Zuheyr'ubn Harb ve Kitâb'ul-İlm Adlı Eseri*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları nu: 2775, İstanbul 1984.
- YARDIM, Ali, *Hadîs I-II*, Damla yayınevi, İstanbul 1998.
- YÜCEL, Ahmet, *Hadîs İstılahlarının Doğuşu ve Gelişimi: Hicrî İlk Üç Asır*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları nu: 110, İstanbul 1996.
- \_\_\_\_\_, "Kitâbet", *TDV. İslâm Ansiklopedisi*, XXVI, Ankara 2002.
- ZEBÎDÎ, *Tâcü'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, Dâr'u'l-Hidâye, tsz.

## EYYÂMU'L-ARAB (ARAP SAVAŞLARI) BAĞLAMINDA ZÛKÂR SAVAŞI VE ŞİİRLERİ ÜZERİNE BİR İNCELEME

Kadri YILDIRIM\*

### zet

Eyyâmu'l-Arab, Arap kabilelerinin kendi aralarında veya komşu krallıklarla yaptıkları savaşların genel adıdır. Bu savaşlar can ve mal kaybı açısından Araplar için bir yıkım olmuşsa da, edebî açıdan dillerinin gelişmesine katkı sağlamış ve birçok şiir türünün şekillenmesinde rol oynamıştır. Bu savaşlarda şairler de kendi kabilelerinin yanında yer almış ve adım adım takip ettikleri bu savaşların her aşamasında meydana gelen olayları şiirlerine yansıtmışlardır. Bu şiirler ait oldukları dönemin tarihsel, sosyal, kültürel ve edebî yönlerine ışık tutan önemli vesikalardır. İşte, bu çalışmamızda Bekr kabilesi ve müttefikleri ile Farşlar arasında meydana gelen ve Eyyâmu'l-Arab içerisinde önemli bir yeri olan "Zûkâr Savaşı"nu bu bağlamda ele almaya çalışacağız.

**Anahtar kelimeler:** Eyyâmu'l-Arab, şiir, Zûkâr, kabile, Arap, Fars

### A STUDY OF ZÛQÂR WAR AND THE POEMS CITED ABOUT IN RELATION WITH AYYÂM AL-ARAB (THE ANCIENT ARAB WARS)

#### Abstract

Ayyâm al-Arab is a general word used for the wars both between the Arab tribes themselves and between them and the neighboring kingdoms. Though very destructive, causing killing in great numbers and huge losses of property, these wars served the language to grow up and many kind of poetry to improve. Poets also were joining the wars standing with their tribes and watching the war step by step and describing all the sceneries and events occurred during the war. The poetry of this kind is important documents to illuminate the historical, social, cultural and literary aspects of the time. In the paper, I studied Zûqâr war in this aspect. Because Zûqâr war which was between the allied forces under Bakr tribe and Persian, is of great importance in Ayyâm al-Arab.

**Keywords:** Ayyâm al-Arab, poetry, Zûqâr, tribe, Arab, Persian.

\* Doç. Dr., Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. e-mail: kyildirim21@yahoo.com

## GİRİŞ

Arapların kendi aralarında veya komşu krallıklarla yaptıkları savaşların genel adı olan “*Eyyâmu’l-Arab*”a ilişkin bilgi veren yazarlardan Mahmûd Şukrî el-Alûsî (ö. 1342 / 1924) *Bulûğu’l-Ereb*” adlı eserinde Arapların câhiliye dönemindeki savaşlarıyla başka milletlerin savaşlarını mukâyese ederken özetle şunları kaydetmektedir:

Savaşlar ve savaşma biçimleri Allah’ın mahlûkatı yaratmasından itibaren başlamış ve hâlâ da devam etmektedir. Kökenlerinde insanların intikam alma ve kendilerini savunma duygusunun yattığı bu savaşlarda taassup bağlamında herkes kendi tarafının yanında yer almıştır. Bu savaşlar genellikle şu dört nedenden ötürü ortaya çıkmıştır:

1) *Kıskançlık ve rekabet*: Kıskançlık ve rekabet nedeniyle çıkan savaşlar daha çok komşu kabileler ve rakip aşiretler arasında meydana gelmiştir.

2) *Talan maksatlı baskınlar*: Bu baskınlar daha çok göçebe çöl hayatı yaşayan Araplar ve benzeri milletler arasında meydana gelmiştir. Çünkü rızıklarının mızraklarının ucunda, hayatta kalmalarını da başkalarının elindekini ondan almada gören bu milletlerin bedevî kesimleri kendilerine karşı direnenlere savaş açmış ve ele geçirmek istediklerini zorla almaya çalışmışlardır. Bu da beraberinde yeni savaşlar getirmiş ve iş bir kısır döngüye dönüşmüştür.

3) *Cihad*: Müslümanların başkalarıyla yaptıkları savaşlar cihad terimiyle karşılanmıştır.

4) *Devletlerin savaşları*: Bunlar devletlerin kendilerine isyan edenlere karşı açtıkları savaşlardır.

Öteden beri insanlar arasında meydana gelen savaşlar şu iki şekilde olmuş ve olmaktadır:

1) *Cephe savaşı*: Bu savaşma biçimi, bütün nesilleriyle Farsların sürdürdükleri bir tarzdır ve bu savaş tarzı vur-kaç yöntemiyle yapılan savaş ve baskınlardan daha şiddetli olur. Bu savaşı yürüten Farslar fillerden oldukça yararlanmışlardır. Fillerin sırtlarında kulecikler bile yapan Farslar önemli silahlarını bu kuleciklere yerleştirir ve sancaklarını da yine bu kuleciklerin tepelerine dikerlerdi. Böylece hem kendilerine olan güvenleri artıyor hem de karşı cephenin gözünü korkutuyorlardı.

2) *Vur-kaç savaşı*: Bu savaş ve baskın tarzı genellikle Arapların ve Mağrib Berberîlerinin başvurdukları bir tarzdır. Cephe savaşındaki ağır hezimet bu savaşma biçiminde ortaya çıkmaz. Vur-kaç savaşı yapanlar gerilerinde binek hayvanlarını hazır hâlde bulundurarak savaş veya baskın sonunda hem kendileri bu hayvanlara binerek hem de ele geçirdiklerini onlara yükleyerek kaçıp kurtulmaya çalışmışlardır. Araplar ve onlar gibi çöl hayatı yaşayanlar Farsların fillerine karşı-

lık vur-kaç savaşlarında malzeme taşıyıcısı olarak daha çok deveden yararlanmışlardır.<sup>1</sup>

## 1. ANA HATLARIYLA EYYÂMU'L-ARAB

### 1. 1. Eyyâmu'l-Arab İfadesi

Arap kabileleri, Yemen kralları ile Arap kabileleri, Farslarla Arap kabileleri veya Arap kralları ile Arap kabileleri arasında meydana gelen savaş ve baskınlara Eyyâmu'l-Arab adı verilir.<sup>2</sup>

Alî Cundî, Eyyamu'l-Arab ifadesiyle ilgili yapılan çeşitli yorumları şöyle özetlemektedir:<sup>3</sup>

1) İfade aslında *أَيَّامٌ وَقَائِعُ الْعَرَبِ* = *Arapların savaş günleri* şeklinde kullanılmış, daha sonra “vakai” kelimesi düşmüştür.

2) Savaş gerçekleştiği günün en önemli olayı olduğu için yani o gün sanki savaştan başka bir şey yapılmamış gibi kabul edildiği için savaşa gün anlamında “yevm” denilmiştir.

3) Burada geçen “yevm” kelimesi “şiddetli an” anlamında kullanılmış, dolayısıyla “Eyyamu'l-Arab” derken Arapların şiddetli ve sıkıntılı anları kast edilmiştir.

4) Bazı istisnaları olmakla beraber Araplar arası iç savaşlar bir günde olup bitmiştir.

5) Arap dilinde “yevm” savaş anlamına da gelmektedir. Dolayısıyla “Eyyamu'l-Arab” derken Araplar arası savaşlar kastedilmiştir ki araştırmacıların çoğu bu görüştedirler.

Muallakât şairlerinden biri olan Amr b. Kulsûm (ö. milâdî 584)'un aşağıdaki beytinde olduğu gibi Araplar “eyyam” terimini savaş anlamında kullanmışlardır:<sup>4</sup>

وَأَيَّامٌ لَنَا غُرٌّ طَوَّالٍ عَصَيْنَا الْمَلِكَ فِيهَا أَنْ نَدِينَا

Öyle uzun süren parlak günlerimiz var ki biz

O günlerde krala itaat etmeyip isyan etmişiz

Câhiliye döneminde meydana gelen savaşlar için “Eyyâmu'l-Arab Kable'l-İslâm” veya “Eyyâmu'l-Arab Fi'l-Câhiliye”; İslâmî dönemde meydana gelenler için de daha çok “Eyyâmu'l-Arab Fi'l-İslâm” ismi kullanılmıştır.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Bkz. Alûsî, *Bulûğu'l-ereb fi ma'rifeti ahvâli'l-Arab*, Beyrut 1314, II, 56-62.

<sup>2</sup> Cevâd Alî, *el-Mufasssal fi tarihi'l-Arab kable'l-İslâm*, Bağdat 1380, V,341.

<sup>3</sup> Alî el-Cundî, *Şi'ru'l-Arab*, Mısır, ts., s. 21-22.

<sup>4</sup> Ebû Zeyd Muhammed el-Kureşî, *Cemheretu eş'âri'l-Arab*, nşr. Alî Fâûr, Beyrut 1986, s. 186.

<sup>5</sup> Bkz. *Dairetu'l-Marifi'l-İslamiyye*, Mısır, 1934, III, 180; Mehmet Ali Kapar, “Eyyâmu'l-Arab”, *DİA*, XII, 15.

### 1. 2. Eyyâmu'l-Arabın Nedenleri

Daha önce naklettiğimiz gibi Alûsî'ye göre Eyyâmu'l-Arabın önemli nedenlerinden ikisi "kıskançlık ve rekabet" ile "talan maksatlı baskınlar"dır. Sa'd Zağlûl Abdulhamîd bu savaşların nedenleri arasında kabileler arası örf ve teamüle karşı gelme veya bu teamülü ihlal etme ve intikam duygusunu da zikretmektedir.<sup>6</sup> Ancak Mehmet Ali Kapar'ın da dikkat çektiği gibi bu savaşlar çok basit nedenlerden dolayı da çıkabilirdi. Örneğin Abs kabilesiyle Zubyân kabilesi arasında meydana gelen ve yıllarca devam eden Dâhis ve Gabrâ Savaşları at yarışı yüzünden çıkarken, Ficâr Savaşı da Ukâz panayırında oturan bir kişinin ayağını uzatarak "Arapların en şerefli benim, kim benden daha şerefli olduğunu iddia ediyorsa gelsin kılıcını şu ayağıma vursun" demesi üzerine birinin kılıçla onun ayağına vurup kesmesi yüzünden çıkmıştır. Yine dikkat çekildiği gibi böyle basit nedenlerin yanında siyasî, iktisadî, sosyal ve psikolojik nedenlerden dolayı çıkan savaşlar da vardır.<sup>7</sup>

### 1. 3. Eyyâmu'l-Arab Literatürü

#### 1. 3. 1. Klasik Dönem

Eyyâmu'l-Arab'ın derlenmesine II./VIII. yüzyıldan itibaren başlanmış, ancak bu konuda yazılan kitapların çoğu günümüze ulaşmamıştır. Bu konuda müstakil eser yazan veya çeşitli eserlerinde konuyla ilgili bölümlere ya da fasıllara yer veren bazı yazarlar ve çalışmaları kronolojik sıraya göre şunlardır:

1) Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Musennâ (ö.209/824): Bu çok yönlü âlim biri 75, öbürü 1200 savaş hakkında bilgi veren iki eser yazmıştır. Âdil Câsim el-Beyâtî, kendisi tarafından neşredilen ve 89 savaşı konu edinen "*Eyyâmu'l-Arab Kable'l-İslâm*" adlı eserin Ebû Ubeyde'ye ait olduğunu belirtmektedir.

2) Muhammed b. Cerîr et-Taberî (ö.310/923): Bu çok yönlü âlim "*Tarîhu'l-umem ve'l-mulûk*" adlı eserinde yer yer Eyyâmu'l-Arab üzerinde durmakta, özellikle birinci ciltte (470-482) inceleme konumuz olan Zûkâr Savaşı'nı ve bu savaşla ilgili bazı şiiirleri ele almaktadır.

3) İbnu Abdirabbih (ö.328/940): Bu müellif "*el-İkdu'l-ferîd*" adlı eserinin beşinci cildinde 113-233 arası sayfaları içeren hacimli bir bölümü "Eyyâmu'l-Arab"a ayırmış, öbür ciltlerde de çeşitli münâsebetlerle Eyyâmu'l-Arab ve önemli kahramanlarına atıflarda bulunmuştur.

4) Alî b. Huseyn el-Mes'ûdî (ö.346/957): Yazar muhtelif yerlerinde Eyyâmu'l-Araba değindiği "*Murûcu'z-Zehab*" adlı eserinde bu konuda daha önce "*el-Evsar*" adında bir kitap da yazdığını ve konuyu ayrıntılı bir şekilde işlediğini ifade etmektedir (I, 289).

<sup>6</sup> Sa'd Zağlûl Abdulhamîd, *Fî Tarihi'l-Arab kable'l-İslâm*, Beyrut 1975, s. 311.

<sup>7</sup> Bkz. Kapar, "Eyyâmu'l-Arab", *DİA*, XII, 14.



5) Ebu'l-Ferec el-İsfahânî (ö.356/967): Yazar günümüze ulaşmayan ve 1700 savaşı anlatan bir eser yazdığı gibi, "*el-Eğâni*" adlı ünlü eserinde de -dağınık da olsa- birçok savaşa değinmiştir.

6) Ebû Alî Hasan b. Reşîk (ö.463/1071): Bu ünlü şiir eleştirmeni "*el-Umde fi mahâsini's-şî'ri ve adâbihi ve nakdihi*" adlı eserinin ikinci cildinde 199-225 arası sayfaları içeren bölümü bu konuya ayırmıştır.

7) Ahmed b. Muhammed el-Meydânî (ö.518/1124): "*Mecmau'l-emsâl*" adlı eseriyle meşhur olan bu âlim bu eserinde câhiliye döneminde meydana gelmiş 132 savaştan bahsetmekte (II, 511-528), hemen akabinde 93 tane İslâmî dönem savaşına değinmektedir (II, 528-534).

8) İbnu'l-Esîr (ö.630/1233): Yazar "*el-Kâmil fi't-tarih*" adlı eserinin birinci cildinde Eyyâmu'l-Arab ile ilgili önemli bilgiler vermektedir.

9) Şihâbuddîn Ahmed en-Nuveyrî (ö. 732 / 1331): Müellif "*Nihayetu'l-ereb*" adlı eserinde (XV, 338-434) eyyâm menkıbelerini düzenli fasıllarla anlatmaktadır.

10) Mahmûd Şukrî el-Alûsî (ö.1342/1924): Yazar konuya giriş ve hazırlık mâhiyetinde önce Araplarla Arap olmayanların savaşma keyfiyetleri ve nedenleri üzerinde durmakta, "*Alâtu'l-Arab Fi'l-Hurûb*" (Arapların Savaş Aletleri) başlığıyla Arapların savaşlarında silâh olarak kullandıkları araç-gereçler üzerinde durmakta ve nihayet "*Eyyâmu'l-Arabi'l-meşhûre*" (Meşhur Arap Savaşları) başlığı altında Arapların yaptıkları ünlü savaşları sıralamaktadır (II, 56-75). Yazarın bazı savaşları ele alırken daha en başta bu savaşın kimler arasında yapıldığını, neden meydana geldiğini ve kimin kazandığını söylemesi güzel bir metot olmuştur. Zira daha ilk anda okuyucu ilgili savaşın hem tarafları ve nedenleri, hem de sonucu hakkında ön bilgiye sahip olmaktadır.

### 1. 3. 2. Modern Dönem

Eyyâmu'l-Arabın sosyal ve siyasal yönleriyle birlikte edebî ve lugavî yönleri de modern dönem araştırmacılarının dikkatini çekmiş ve bunlar araştırmalarının bir kısmını bu yöne kanalize etmişlerdir. Aşağıda bunlardan sadece birkaç örnek verilmiştir.

1) Cevâd Alî: Yazar "*el-Mufassal fi tarihi'l-Arab kable'l-İslâm*" adlı on ciltlik hacimli eserinin beşinci cildinde (333-398) "*Eyyâmu'l-Arab*" başlığı altında konuyu çok yönlü bir incelemeye tabi tutmuştur.

2) Muhammed Câde'l-Mevlâ ve arkadaşları: Câde'l-Mevlâ'nın Alî Muhammed Bîcâvî ve Muhammed Ebu'l- Fadl İbrahîm ile birlikte hazırladıkları "*Eyyâmu'l-Arab Fi'l-Câhiliyye*" adlı çalışma kendi türünün başarılı bir örneğidir. Çalışmanın girişinde çeşitli tarih ve edebiyat kitaplarında yer alan "*Eyyâmu'l-Arab*"ın dağınık bir şekilde yer aldığına ve bu bağlamda bunların yeniden sistematize edilmesine ihtiyaç duyulduğuna dikkat çeken yazarlar bu alandaki boşluğu doldurmak amacıyla böyle bir eser meydana getirdiklerine vurgu yapmaktadırlar. Bize göre bu çalışmanın edebiyat açısından en önemli özelliği ele alınan savaşla ilgili kaynaklar taranırken o savaşla ilgili söylenmiş şiirlerin bir

araya getirilmesine gösterilen özendir ki zaten yazarlar da girişte çalışmanın bu yanına dikkat çekmişlerdir.

3) Âdil Câsim el-Beyâtî: Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Musennâ'ya ait olduğunu söylediği *"Eyyâmu'l-Arab Kable'l-İslâm"* adlı kitabı yayımlayan yazar girişte Eyyâmu'l-Arabın muhtelif yönlerine ilişkin kıymetli bilgiler vermektedir.

4) Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahîm ve Alî Muhammed el-Bîcâvî: Bu yazarlar *"Eyyâmu'l-Arab Fî'l-İslâm"* adlı çalışmalarında Bedir'den başlamak üzere İslâmî dönemdeki savaşları, gazve ve seriyyeleri inceleme konusu yapmışlardır.

5) Sa'd Zağlûl Abdulhamîd: Yazar *"Fî Tarîhi'l-Arab Kable'l-İslâm"* adlı eserinde *"Eyyâmu'l-Arab"* başlığı altında konuyla ilgili önemli savaşlar üzerinde durmuştur (s. 311-322).

6) Mehmet Ali Kapar: Bu yazarıımız da Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)'nin XII. cildinde (İstanbul 2005) yer alan *"Eyyâmu'l-Arab"* başlıklı makalesinde konuya bir buçuk sayfa (14-15) ayırarak özlü bilgiler vermiştir.

#### 1. 4. Eyyâmu'l-Arabın Dil ve Edebiyat Açısından Önemi

Tarih açısından olduğu gibi Arap dili ve edebiyatı açısından da büyük önem taşıyan *"Eyyâmu'l-Arab"* ile ilgili olayların bir kısmı nesir, bir kısmı da şiir hâlinde anlatılmış ve bu kıssalara *"eyyâm"* adı verilmiştir. Eyyâmu'l-Arab bunun yanında yakınlara yardım, sözünde durma, komşuyu koruma, savaşta sebat etme ve benzeri olguların işlendiği methiye, hamâse, hiciv gibi şiir türlerinin doğmasına veya gelişmesine ve birçok atasözünün ortaya çıkmasına yol açmıştır. A'shâ (ö. 7 / 629), Antere (ö. milâdî 600), Âmir b. Tufeyl (ö.11/632), el-Hansâ (ö. 42/662) ve Hassân b. Sâbit (ö. 54 / 674) gibi şairlerin yetişmesinde Eyyâmu'l-Arabın büyük rolü olmuştur. Bundan dolayıdır ki Eyyâmu'l-Arab tarihçiler gibi dilciler ve edipler için de zengin bir malzeme içeren kaynaklar hâline gelmiştir.<sup>8</sup>

#### 2. ZÛKÂR SAVAŞI

Eyyâmu'l-Arab içerisinde Zûkâr Savaşı'nın aşağıda belirteceğimiz nedenlerden ötürü önemli bir yeri vardır ki bu nedenler bizim bu savaşı inceleme konusu olarak seçmemizde de etkili olmuştur:

1) Öncelikle gerek erkek gerekse kadın şairler tarafından söylenen çok sayıda şiir içermesi ve bu şiirlerin hem recez hem de kaside tarzında söylenmesi.

2) Araplarla Farslar arasında meydana gelen bu savaşın Arap kabilelerinin uzun süre kendi aralarında yaptıkları iç savaşlardan sonra ciddî anlamda ilk kez bir dış devlete karşı ittifak ederek yaptıkları savaş olması.

3) Bu savaşın câhiliye döneminin sonu ile İslâmî dönemin başlangıcı gibi kritik bir eşikte cereyan etmesi.

<sup>8</sup> Bkz. Kapar, *"Eyyâmu'l-Arab"*, DİA, XII, 15.

4)O zamana kadar hep kabileci bir ruhla hareket eden Arapların ilk kez bu savaşta Arapçı bir ruhla da hareket etmeleri ve böylece halkaları kabilelere dayanan zincirlerine zayıf da olsa ilk kez bir ulus bilinci halkasını da eklemeleri.

5)Arap güçlerinin öteden beri cephe savaşını yürüten Fars güçlerine karşı alışık oldukları vur-kaç savaşını bırakıp belki de ilk kez ciddî bir cephe savaşını denemeleri, bunda başarılı olmaları ve yenilmez gözüyle baktıkları Kısra ordusunu yenerek kendilerine güven gelmeleri.

### 2. 1. Savaşın İsmi, Tarafları ve Sonucu

Bu savaş Kufe yakınlarında bir su kaynağının adı olan Zûkâr etrafında yoğunlaştığı için Zûkâr Savaşı olarak adlandırılmıştır. Ancak savaşın bir kısmı bu suyun etrafında yer alan Kurâkir, Hinv, Hinvu Zikâr, Cubâbât, Zûlucrûm, Gazevân, Bahtâ ve Bathâu Zikâr mevkillerinde meydana geldiği için savaş bu mevkillerin adlarıyla da anılmaktadır.<sup>9</sup>

Zûkâr Savaşı, Bekr kabilesi ve müttefikleri ile Kısra Ebrevîz'in Fars güçleri arasında ve genel kabul görmüş görüşe göre Hz. Peygamber 40 yaşında peygamber olarak görevlendirildiği bir süreçte meydana gelmiş ve müttefik Arap güçlerinin galibiyetiyle sonuçlanmıştır. Hz. Peygamber'e cereyan etmekte olan bu savaşın sonucu haber verildiğinde şöyle demiştir: *"Bu, Arapların Acemlere karşı zafer kazandıkları ilk gündür ve bu zaferi benim sayemde kazandılar"*.<sup>10</sup> Ebu'l-Ferac el-İsfehânî (ö.356/967) bu savaşın Hz. Peygamber'in hicretinden sonra Bedir ile Uhud savaşları arasındaki bir süreçte meydana geldiğine ilişkin rivayete de yer vermektedir.<sup>11</sup>

### 2. 2. Ana Hatlarıyla Savaşa Yol Açan Gelişmeler

Zûkâr Savaşı'nın patlak vermesine yol açan kıvılcım, Kısra Ebrevîz (Pervîz)'in kâtibi ve mütercimi olan Adiy b. Zeyd (ö.milâdî 590)'in Hîre hükümdarı en-Nu'mân b. Munzir tarafından, en-Nu'mân'ın da Kısra tarafından öldürülmesi ve bu arada gelişen bazı olaylar olmuştur ki bu konuda kaynaklarda özetle şöyle denilmektedir: Munzir b. Mâussêmâ bir ara Kısra Enûşirvân (Nûşirevân)'a hediye ettiği bir câriye ile birlikte onun güzelliklerini içeren bir mektup da göndermişti. Enûşirvân cariyenin güzellik unsurlarının retorik bir dille anlatıldığı bu mektubu arşivinde saklamış ve bu mektup Ebrevîz'e kadar gelmişti. Kısra Ebrevîz kendisine ve yakınlarına getirilmek üzere bu özellikleri taşıyan kızların nerede bulunabileceğini araştırırken kâtibi ve mütercimi Zeyd b. Adiy bu özellikleri taşıyan 20'den fazla kızın en-Nu'mân b. Munzir'in yanında bulundu-

<sup>9</sup> Muhammed b. Cerîr, et-Taberî, *Tarîhu'l-umem ve'l-mulûk*, nşr. Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1997, I, 472.

<sup>10</sup> Bkz. Ebu'l-Hasan Alî b. Huseyn el-Mes'ûdî, *Murûcu'z-zeheb ve meâdinu'l-cevher*, Mısır 1964, I, 289; Taberî, *Tarîh*, I, 472.

<sup>11</sup> Bkz. Ebû Ferac el-İsfehânî, *el-Eğâni*, Beyrut 1992, XXIV, 64-65.

ğunu, bunlardan bir kısmının onun kızları, bir kısmının da kız kardeşleri ve amcasının kızları olduğunu söyledi. Kısra bunun üzerine bu kızları getirmesi için Zeyd'in yanına bir elçi de vererek onları en-Nu'mân'a gönderdi. Fakat en-Nu'mân, "Kısra kendine Fars bölgesinde şehvetini giderecek bir inek bulamadı mı da benim kızlarımı istiyor?" diyerek buna tepki gösterdi ve kendisine gönderecek kızlarının olmadığını söyleyerek Zeyd'i ve öbür elçiyi iki gün misafir ettikten sonra eli boş gönderdi. Durumu haber alan Kısra bir süre sonra gönderdiği yazılı talimatla en-Nu'mân'ın Medain'e gelip kendisiyle görüşmesini emretti. Bunun üzerine korkuya kapılan ve bir süre kabileler arasında dolaşıp yardım ve sığınma isteyen en-Nu'mân kendisine bu yardım ve sığınmayı sağlayacak kabile bulamayınca Kısra'dan af dilemek için bazı değerli hediyelerle birlikte Medain'e gitti fakat orada hapsedilip öldürüldü ve yerine Hîre kralı olarak Tayy kabilesinden İyâs b. Kabîsa atandı.

en-Nu'mân Medain'e gitmeden önce aile fertleriyle birlikte sayıları bini aşan zırh ve silahlarını da Benû Şeybân kabilesinin liderlerinden Hani' b. Mesûd'a emanet etmişti. Kısra yeni atadığı kral aracılığıyla Hani'den en-Nu'mân'ın ona emanet bıraktığı şeyleri kendisine göndermesini emretti fakat Hani' bunu kabul etmedi. Kısra bunun üzerine Bekrîler'in kökünü kazıyacağını söyleyerek savaş ilan etti ve gerekli hazırlıklara başladı. Durumu görüşen Bekrîler de diğer bazı Arap kabileleriyle ittifak kurarak savaş için gerekli hazırlığa başladılar. Nihayet beklenen savaş Zûkâr denilen su kaynağının etrafında meydana geldi ve savaş Bekrîler'in öncülüğündeki müttefik Arap güçleri kazandı.<sup>12</sup>

### 3. ZÛKÂR SAVAŞININ DİL VE EDEBİYAT AÇISINDAN ÖNEMİ

#### 3. 1. Garîb Kelimeler

Zûkâr Savaşı ile ilgili tekstlerde çok sayıda "garîb" kelime dikkat çekmektedir. Bunlardan bir kesit, Munzir el-Ekber'in Kısra Enûşîrvân'a hediye ettiği câriyenin vasıflarını içeren mektupta geçmektedir. Aşağıdaki örnekler bunlardan birkaçıdır:<sup>13</sup>

Kelime	Anlamı	Kelime	Anlamı
وَطْفَاءَ	gür kaşlı	بِرَّجَاءَ	güzel
دَعَجَاءَ	kara gözlü	رَجَاءَ	ince kaşlı
عَيْنَاءَ	iri gözlü	أَسْبِيلَةَ	yumuşak yüzlü
فَتَوَاءَ	yüksek burunlu	جَنَّةَ	gür saçlı
شَمَاءَ	burnu dengeli	عَيْطَاءَ	uzun boyunlu

<sup>12</sup> Bkz. Ebû Ubeyde Ma'mer b. Musennâ, *Eyyâmu'l-Arab kable'l-İslâm*, nşr. Âdil Câsim el-Beyâtî, Beyrut 2003, s. 242-249; İbn Esîr, *el-Kâmil fi't-tarih*, Beyrut 1995, I, 285 ve devamı; Taberî, *Tarih*, I, 472-482, Ahmed b. Muhammed b. Abdurabbih, *el-İkdu'l-ferîd*, Beyrut 1989, V, 225-232.

<sup>13</sup> Bkz. Ahmed b. Muhammed b. Ya'kûb b. Miskeveyh, *Tecâribu'l-umem ve teâkubu'l-himem*, nşr. Seyyid Kisrevî Hasan, Beyrut 2003, I, 157-158.

عَرَّتِي الْوِشَاح

ince belli

لَفَاء

dolgun bacaklı

### 3. 2. Hikmetli Sözler/Atasözleri

Corcî Zeydân'a göre bir deneyim ve tefekkür ürünü olarak ortaya çıkan câhiliye dönemi Arap atasözleri iki kategoriye ayrılmaktadır. Biri hikmet türüne giren sözlerdir. الْجَارُ قَبْلَ الدَّارِ (ev alma komşu al) ve benzeri sözler bu kategoriye girmektedir. Öbürü ise savaş ve benzeri olaylar esnasında söylenen münasebetli sözlerdir ki وَأَفَقَ شَنْ طَبَقَةً (tencere yuvarlandı kapağını buldu) gibi sözler de bu kategoriye girerler.<sup>14</sup>

Zûkâr Savaşı sırasında söylenmiş önemli hikmetli sözlerden bir kesit Benû Şeybân kabilesinin liderlerinden Hani' b. Mes'ûd'a aittir. Farslarla savaşmayı göze almayı sürgünü veya teslim olmayı kabul ederek onursuzca kurtulmaktansa onlarla savaşarak şereflice ölmeyi tercih eden Hâni' bu yöndeki görüşlerini peş peşe sıraladığı şu hikmetli sözleriyle dile getirmektedir ki bunlar hem hikmetli sözlerdir hem de savaş münasebetiyle söylenmişlerdir:<sup>15</sup>

مَهْلِكٌ مَقْدُورٌ خَيْرٌ مِنْ نَجَاءٍ مَعْرُورٍ = Takdir edilmiş bir ölüm onursuzca bir kurtuluştan iyidir.

وَإِنَّ الْحَذَرَ لَا يَدْفَعُ الْقَدَرَ = Korkunun ecele faydası yoktur.

إِنَّ الصَّبْرَ مِنْ أَسْبَابِ الطَّفْرِ = Sabır zafer vasıtalarından biridir.

الْمَنِيَّةُ وَالْأَدْبِيَّةُ = Ölmek var, alçaklığı kabul etmek yok.

إِسْتِقْبَالُ الْمَوْتِ خَيْرٌ مِنْ إِسْتِدْبَارِهِ = Ölümü karşılamak ona sırt çevirmekten daha iyidir.

الطَّعْنُ فِي النَّعْرِ أَكْرَمُ مِنَ الطَّعْنِ فِي الدُّبْرِ = Önden darbe almak arkadan almaktan daha onurludur.

فَتَحٌ لَوْ كَانَ لَهُ رَجَالٌ = Adam varsa fetih de vardır.

### 3. 5. Tenâfüre Konu Olma

Bilindiği gibi edebî bir terim olarak “tenâfür”, iki tarafın bir hakem huzurunda üstünlüklerini ispatlamak ve böylece karşı tarafı mağlup etmek için yaptıkları söz düellosudur ki hakemin vereceği kararla düellonun galibi veya mağlubu tayin edilirdi. Tenâfüre konu olan önemli olaylardan birinin de Zûkâr Savaşı olduğunu görüyoruz. Nitekim biri İcl öbürü Yeşkür kabilesinden olmak üzere iki kişi ünlü dil ve edebiyat uzmanı Ebû Amr b. Alâ (ö.154/771)'nın hakemliğinde en çok hangi kabilenin bu savaşa katıldığı yönünde tenâfürde bulunmuşlardır.<sup>16</sup>

<sup>14</sup> Bkz. Corcî Zeydân, *Tarihu adâbi'l-luğati'l-Arabiyye*, nşr. Şevkî Dayf, Kahire ts., I, 47-48.

<sup>15</sup> İsfehânî, *el-Eğâni*, XXIV, 68.

<sup>16</sup> Cade'l-Mevlâ ve dğr., *Eyyâmu'l-Arab*, s. 36-37.

#### 4. ZÜKÂR SAVAŞI ŞİİRLERİ

##### 4. 1. Erkek Şairler ve Şiirleri

##### 4. 1. 1. A'şâ (ö.7/629) ve Şiirleri

Yemâme'nin Menfûha köyünde doğan A'şâ'nın asıl adı Meymûn b. Kays'tır. Gözlerindeki zayıflık nedeniyle geceleri göremediği için "A'şâ" lakabıyla anılmaktadır. Adı A'şâ olan diğer şairlerden ayırmak için kendisi "A'şâ Kays", "A'şâ Bekr b. Vâil" ve "A'şâ el-Kebîr" olarak tanıtılmıştır. Övdüğü şahsiyetler hakkında nazmettiği methiyelere karşılık bahşiş alan ve böylece şiiri bir kazanç vasıtası yapan ilk şair olarak bilinmektedir. Fars krallarını fazla ziyaret etmesinden dolayı şiirlerinde çok sayıda Farsça kelime ve terim kullanmıştır. Bir ara Müslüman olmak için Medine'ye gidip Hz. Peygamber ile görüşmek ve onun hakkında nazmettiği methiyeyi kendisine sunmak istediyse de o sıralarda henüz müşrik olan Ebû Sufyân ve arkadaşları tarafından yüz deve karşılığında bundan vazgeçirilerek geri gönderildi. Böylece iman etmeden köyüne dönen şair yolda atından düşerek öldü. Onun "Hureyre ile vedalaş, çünkü kervan yola çıkıyor" dizesiyle başlayan kasidesi "Muallakât"tan biri olarak sayılmıştır.<sup>17</sup>

Şairlik yıldızı Zükâr Savaşı'nda parlayan A'şâ'nın bu savaş münasebetiyle söylediği bazı şiirler vardır. Bunlardan on sekiz beyitlik birinde Kısra ordusuyla ilgili bazı beyitlerinde şunları söylemektedir:<sup>18</sup>

وَجُنْدُ كِسْرَىٰ عَدَاةَ الْجَنُوبِ صَبَّحَهُمْ	مِنَّا غَطَارِيفٌ تَرْجُو الْمَوْتَ وَالنَّصْرُ فُؤَا
لَقُوا مُلْمَلَمَةً شَهْبَاءَ يَقْدُمُهَا	لِلْمَوْتِ لَا عَاجِزَ فِيهَا وَلَا خَرْفُ
لَمَّا رَأَوْنَا كَشَفْنَا عَنْ جَمَاجِمِنَا	لِيَعْلَمُوا أَنَّنَا بَكْرٌ فَيَنْصُرُ فُؤَا
قَالُوا الْبَقِيَّةَ وَالْهِنْدِيَّ يَحْصُدُهُمْ	وَلَا بَقِيَّةَ إِلَّا السَّيْفُ فَانْكَشَفُوا
بَطَارِقٌ وَابْنُ مُلْكٍ مَرَازِيَةَ	مِنَ الْأَعَاجِمِ فِي آذَانِهَا النَّطْفُ

Bizim savaşçılardan ölümü arzulayan ünlü kimseler  
Sabahleyin Kısra askerlerine saldırıp geri döndüler

Kısra'nın askerleri disiplinli ordumuzla karşılaştılar  
Ölüm öncüsü ordumuzda ne acizler vardı ne bunaklar

Bizi gördükleri zaman başlarımızı açtık ki o askerler  
Bizim Bekrîler olduğumuzu bilip geriye dönsünler

Hint kılıçlarımız onları biçerken "yeter" dediler

<sup>17</sup> Bkz. Abdullah b. Muslim b. Kuteybe, *eş-Şi'r ve's-suarâ*, nşr. Şeyh Hasan Temim, Beyrut 1994, s. 159-165; İbn Abdilberr, *Behcetü'l-mecâlis*, Kahire, ts., I, 120, 222, 779, II, 51, 246.

<sup>18</sup> Bkz. Ahmed b. Muhammed b. Abdirabbih, *el-İkdu'l-ferid*, Beyrut 1989, V, 20; Muhammed Ahmed Câde'l-Mevlâ ve arkadaşları, *Eyyâmu'l-Arab fi'l-câhiliyye*, Beyrut ts., s. 34-35.

Oysa kılıç varken “yeter” olmaz, açıkça belirdiler

Merzubanlardan saltanatzâdeler ve asilzâdeler  
Bulunuyordu o Acemlerin kulaklarında küpeler

A’şâ’nın bu şiirinde geçen مُلَمَّمَةٌ saflarını sıkı tutmuş disiplinli askerî güç; الهندي Araplar arasında revaçta olan Hint yapımı kılıç; النطف de bir küpe türüdür. Böylece Kısra askerlerinin kulaklarına küpe taktıklarını da bu şiir sayesinde öğreniyoruz.

A’şâ, Şeybân’ın bir kolu olan İcl kabilesine mensup Hanzala b. Sa’lebe’nin Kısra ordusunun önde gelen cengâverlerinden Hanâbzîn’i öldürmesi üzerine Şeybânoğulları’nın Benû Zuhl kolunu methetmeye ilişkin söylediği yedi beyitlik bir şiirinin ilk iki beytinde şunları dile getirmektedir:<sup>19</sup>

فَدَى لِبَنِي ذُهَلِ بْنِ شَيْبَانَ نَاقَتِي      وَرَاكِبَهَا يَوْمَ اللَّقَاءِ وَقَلَّتْ  
هُمُ ضَرَبُوا بِالْحِجْوِ حِجْوِي قَرَأِرَ      مُقَدِّمَةَ الْهَامِرِ حَتَّى تَوَلَّتْ

Şeybânoğulları’ndan Benû Zuhl’e devem feda olsun  
Savaş günü devenin binicisi de onlara feda olsun

Hinv’de, yani Kurâkir’in Hinv denilen yerinde onlar  
Geri dönünceye kadar Hamerz’in öncülerini vurdular

A’şâ’nın methiyesini sadece Benû Şeybân’a tahsis etmesine kızan Temîm kabilesinden Ebû Kelbe adlı şair de kendi savaşçıları methedince A’şâ ona şu iki beyitle karşılık vermiştir:

أَبْلَغُ أَبَا كَلْبَةَ التَّمِيمِيِّ مَأْلَكَةً      فَأَنْتَ مِنْ مَعْشَرِ وَاللَّهِ أَشْرَارِ  
شَيْبَانَ تَدْفَعُ عَنْكَ الْحَرْبَ آوْنَةً      وَأَنْتَ تَنْبَحُ نَبْحَ الْكَلْبِ فِي الْغَارِ

Temîmli Ebû Kelbe’ye bir mesaj bildir benden  
De ki: Yemin ederim ki kötü kimselersensin sen

Şeybân kabilesi senden savaşı defediyor ara sırada  
Sen ise köpeğin havladığı gibi havlıyorsun mağarada

A’şâ bir şiirinin aşağıdaki beytinde Zûkâr Savaşı’nda Kısra’nın yanında yer almak için yola çıkan ancak daha sonra bundan vazgeçen ve bundan dolayı da

<sup>19</sup> Bkz. Ebû Ubeyde, *Eyyâmu’l-Arab*, s. 246; Taberî, *Tarih*, V, 481; Câde’l-Mevlâ ve dğr., *Eyyâmu’l-Arab*, s. 35.

Kisrâ tarafından hapse atılıp ölünceye kadar hapiste kalan Kays b. Mes'ûd hakkında şöyle demiştir:<sup>20</sup>

أَقَيْسَ بْنِ مَسْعُودٍ بْنِ قَيْسِ بْنِ خَالِدٍ وَأَنْتَ أَمْرٌ تُرْجُو شَبَابَكَ وَأَيْلٌ

Ey sen ki Kays b. Mes'ûd b. Kays b. Halid'sin!  
Ve sen, Vâil'in gençliğine özendiği kimsesin

A'şâ Zûkâr Savaşı ile ilgili birkaç şiir daha söylemiştir.<sup>21</sup>

#### 4. 1. 2. Hanzala b. Sa'lebe ve Şiirleri

Azîze Fevvâl Babetî bu şair hakkında şu kısa bilgiyi vermektedir: "Câhiliye ve İslâmî dönemleri birden idrak eden muhadram şairlerdendir. Müslüman olmuştur. Acemlere karşı Arapları teşvik eden bir kasidesi vardır."<sup>22</sup>

Müttefik Arap kabilelerinden Şeybân'ın bir kolu olan İcl kabilesine mensup olan Hanzala, Kisrâ'nın teklif ettiği teslim olma, sürgünü kabul etme ve savaşıma seçeneklerinden birini görüşmek için görüşüne başvurulduğunda şunları söylemiştir: "Eğer teslim olursanız yine öldürülmekten ve çoluk çocuk olarak esir edilmekten kurtulamazsınız. Eğer sürgünü kabul edip başka yere kaçarsanız sizi yolda ya susuzluk öldürecek ya da Temîm kabilesi. Öyleyse Kisrâ'ya savaşı seçeneğini tercih ettiğinizi bildiriniz". Kaynaklara göre bu görüşü kabul edilen Hanzala savaş günü müttefik Arap güçlerinin sol cenahına komutanlık ettiği bir sırada savaşçıları savaşı teşvik etmek için söylediği bir recezde şunları dile getirmiştir:<sup>23</sup>

قَدْ شَاعَ أَشْيَاعُكُمْ فَجَدُّوا      مَا عَلَيَّيْ وَأَنَا مُؤَدِّ جَلْدُ  
وَالْقَوْسُ فِيهَا وَتُرٌّ عَرْدُ      مِثْلُ ذِرَاعِ الْبَكْرِ أَوْ أَشْدُّ  
قَدْ جُعِلَتْ أَحْبَابُ قَوْمِي تَبَدُّوا      إِنَّ الْمَنَائِمَ لَيْسَ مِنْهَا بُدُّ  
هَذَا عُمَيْرٌ تَحْتَهُ أَلْدُ      يَقْدُمُهُ لَيْسَ لَهُ مَرْدُ

Taraftarlarınız etrafa dağıldı, işi ciddi tutunuz siz de  
Bir mazeretim yok, silahlıyım ve dayanıklıyım ben de

Yay var ya, işte onda çok sağlam bir kiriş vardır  
Bekrin kolu kadar, hatta ondan daha sağlamdır

<sup>20</sup> Taberî, *Tarih*, I, 482.

<sup>21</sup> Bu şiirler için bkz. Ebû Ubeyde, *Eyyâmu'l-Arab*, s. 246; Taberî, *Tarih*, I, 481-482; Câde'l-Mevlâ ve dğr., *Eyyâmu'l-Arab*, s. 34-35.

<sup>22</sup> Bkz. Azîze Fevvâl Babetî, *Mu'cemu's-şuarâi'l-muhadramîn ve'l-Emeviyyîn*, Beyrut 1998, s. 118.

<sup>23</sup> Recezin tamamı ve bazı küçük farklılıklarla bkz. Ebû Ubeyde, *Eyyâmu'l-Arab*, s. 244-245; Taberî, *Tarih*, I, 480; Câde'l-Mevlâ ve arkadaşları, *Eyyâmu'l-Arab*, s. 31.



Ortaya çıkmaya başladı kavmimle ilgili haberler  
Doğrusu ölümden kurtulmak için yoktur çareler

Bu Umeyr'dir, altında acımasız bir at bulunuyor  
Sürüyor onu, mukavemet eden kimse bulunmuyor

Hanzala aynı savaşta aynı münasebetle söylediği bir beyitte de şunları demiştir:<sup>24</sup>

يَا قَوْمِي طَيِّبُوا بِالْقِتَالِ نَفْسًا      أَجْدَرُ يَوْمَ أَنْ تَقُولُوا الْفُرْسَا

Ey kavmim! Gönüllü olarak savaşınız  
Anılmaya değer, Farsları yendiğiniz gündür

#### 4. 1. 3. Yezîd b. Hanzala ve Şiir(ler)i

Yezîd, iki recezini kaydettiğimiz Hanzala b. Sa'lebe'nin oğludur. Babası gibi o da aynı savaşta aynı münasebetle üç beyitlik bir recez söylemiştir ki kendini dedesi Seyyâr'a nispet bu recezde şunları söylemektedir:<sup>25</sup>

مَنْ فَرَّ مِنْكُمْ فَرَّ عَنْ حَرِيٍّ      وَ جَارِهِ وَ فَرَّ عَنْ نَدِيٍّ  
أَنَا ابْنُ سَيَّارٍ عَلَى شَكِيمِهِ      إِنَّ الشَّرَّكَ قَدْ مِنْ أَدِيٍّ  
وَ كُلُّهُمْ يَجْرِي عَلَى قَدِيٍّ      مِنْ قَارِحِ الْهَجْنَةِ أَوْ صَمِيمِهِ

Sizden kim kaçarsa, kaçmış olur hareminden  
Kaçmış olur komşusundan ve dostundan  
Ben Seyyâr'ın oğluyum, onun aktifliğinde  
Ayakkabı bağı yırtıldı dabaklı derisinden

Onlardan her kes hâlâ eski usul üzerine yürüyor  
Kimisi atın melezine, kimisi içten olanına biniyor

<sup>24</sup> Taberî, *Tarih*, I, 480.

<sup>25</sup> Bkz. Taberî, *Tarih*, I, 480; Câde'l-Mevlâ ve dğr., *Eyyâmu'l-Arab*, s. 32.

#### 4. 1. 4. Bukeyr Asam ve Şiir(ler)i

Zükâr Savaşı'na katılan şairlerden biri olan Bukeyr, Benû Şeybân kabilesine ve bu kabilenin savaşa katılan cengâverlerine tahsis ettiği methiyesinin bazı beyitlerinde şunları söylemektedir:<sup>26</sup>

ضَرَبُوا بَنِي الْأَحْرَارِ يَوْمَ لَقَوْهُمْ      بِالْمَشْرِفِيِّ عَلَى مَقِيلِ الْأَهَامِ  
شَدَّ ابْنُ فَيْسٍ شِدَّةً ذَهَبَتْ لَهَا      ذَكَرًا لَهُ فِي مُعْرَقٍ وَ شَامِ  
عَمْرُو وَمَا عَمْرُو بِقَحْمٍ دَالِهِ      فِيهَا وَلَا عَمْرٍ وَلَا بَعْلَامِ

Karşılaştıkları gün hürlerin oğullarını vurdular  
Meşrefî denilen kılıç türüyle kafalarını uçurdular

Kays'ın oğlu öyle bir şekilde saldırıda bulundu  
Bu saldırının namı Irak ve Şam'a kadar duyuldu

Amr da o savaşta ne bunamış bir ihtiyar idi  
Ne acemi biri, ne de çocuk sayılacak yaşta idi

Bukeyr'in birinci beyitte kullandığı "Meşrefî" terimi hakkında Cevvâd Alî şunları kaydetmektedir: Araplar arasında meşhur olan kılıç türlerinden biri de "Meşrefî"dir. Bu kılıcın nispet edildiği "Meşref" in Yemen'de bu kılıç türünün yapıldığı bir köy, Şam'da bir yer, bâdiye mıntıkasına yakın bir köyler topluluğu ve Sakîf kabilesinden bir adam olduğu yönünde farklı görüşler vardır.<sup>27</sup> İbn Reşîk bu görüşler içerisinde onun Yemen'de bir köyün adı olduğuna ilişkin görüşü tercih etmektedir.<sup>28</sup>

#### 4. 1. 5. Ebû Kelbe ve Şiir(leri)

Lehâzim olarak da adlandırılan Teym kabilesindedir. A'şâ ve Bukeyr'in kaydettiğimiz methiyelerini sadece Şeybân kabilesine tahsis etmelerine kızan Ebû Kelbe, eleştirilerinin oklarını kabilesinin savaşçıları ihmal eden bu iki şaire yönelttiği ve kendi kabilesine mensup savaşçıların yaptıklarıyla iftihar ettiği bir şiirinin üç beytinde şunları söylemektedir:<sup>29</sup>

حَدَّثَنَا شَاعِرِي قَوْمِ أُولِي حَسَبٍ      حَزَّتْ أُنُوفُهُمْ حَزًّا بَيْنَشَارِ  
أَعْنِي الْأَصَمَّ وَأَعَشَانَا إِذَا اجْتَمَعَا      فَلَا اسْتَعَانَا عَلَى سَمْعٍ بِأَبْصَارِ  
لَوْلَا فَوَارِسُ لَا مَيْلٌ وَلَا عَزْلٌ      مِنَ اللَّهَازِمِ مَا قَاطُوا بِلَيْ قَارِ

<sup>26</sup> Taberî, *Tarih*, I, 481.

<sup>27</sup> Bkz. Cevvâd Alî, *el-Mufasssal fî tarihi'l-Arab kabe'l-İslâm*, V, 423.

<sup>28</sup> Bkz. Ebû Ali Hasan b. Reşîk, *el-Umde fî mahâsini's-ş-i'ri ve âdâbihi ve nakdihi*, Beyrut 1982, II, 232.

<sup>29</sup> Taberî, *Tarih*, I, 481.

Siz asil bir kavmin iki şairi, kötürüm olasınız!  
Testere ile burunlarınız tamamen kesilsin!

Ben, Asamm ve A'şâ'yı kast ediyorum ki onlar  
Kulağa karşı gözle bile yardımda bulunmazlar

Lehâzim savaşçılarından kılıçlı ve silahlı kimseler  
Olmasaydı, onlar Zûkâr suyunun başına gelmezdiler

#### 4. 1. 6. 'Udeyl b. Farh (Ö. 100 / 718)

Benû Şeybân'ın bir kolu olan İcl kabilesindedir. Köpeğinin adı olan "Abbâb" lakabı ile anılmaktadır. Haccâc'ı hicvettiği için can korkusundan Rum hükümdarı Kayser'e iltica etti. Haccâc Kayser'e gönderdiği bir mektupta "ya 'Udeyl'i bana geri göndereceksin, ya da başı senin yanında sonu benim yanımda olacak kadar büyük bir orduyu üzerine göndereceğim" diyerek tehdit edince Kayser mecbur kalıp Udeyl'i geri gönderdi. Haccâc'ın affettiği 'Udeyl Emevî şairlerinden Ferezdek ile iyi bir dostluk kurup, medih, hiciv ve mersiye gibi şiir türleriyle meşhur oldu.<sup>30</sup> Bu şâir Zûkâr Savaşı ile ilgili bir şiirinde şunları söylemektedir:<sup>31</sup>

مَا أَوْقَدَ النَّاسُ مِنْ نَارٍ لِمَكْرَمَةٍ      إِلَّا اصْطَلَيْنَا وَكُنَّا مُوقِدِ النَّارِ  
وَمَا يَعْدُونَ مِنْ يَوْمٍ سَمِعْتُ بِهِ      لِلنَّاسِ أَفْضَلَ مِنْ يَوْمٍ بَدَى قَارِ  
جَنَّتْنَا بِأَسْلَابِهِمْ وَالْخَيْلُ عَابِسَةٌ      لَمَّا اسْتَلَبْنَا لِكِسْرَى كُلِّ إِسْوَارِ

İnsanlar misafirperverlik ateşini her yakmak istediklerinde  
Galip gelen bizdik, ateşi sadece biz yakardık her seferinde

İnsanların saydıkları, benim de dinlediğim savaşlar içerisinde  
Yoktur bir tanesi bile Zûkâr Savaşı'ndan daha üstün bir değerde

Geldik onlardan aldığımız ganimetle ve o sıralarda atlar  
Kisrâ'nın her komutanını soyduğumuzda çatık gözle baktılar

<sup>30</sup> Bkz. Ebû Temmâm, *el-Hamâsetu'l-Basriyye*, nşr. Alî Mufaddal Hamûdan, Beyrut 1992, II, 14, 283; Nalino, *Tarihü'l-adâbi'l-Arabiyye*, Mısır 1951, s. 182; Muhammed b. Abdurrahman el-Ubeyd, *et-Tezkiretu's-Sa'diyye*, nşr. Abdullah el-Cubbûrî, Necef 1972; Zirikli, *el-A'lâm*, IV, 222; Babetî, *Mu'cem*, s. 285.

<sup>31</sup> Bkz. Cade'l-Mevlâ ve dğr., *Eyyâmu'l-Arab*, s. 37.

#### 4. 2. Kadın Şairler ve Şiirleri

Câhiliye döneminde kadınlar da erkek savaşçılarla birlikte savaş meydanına gider, erkekleri şiirleriyle savaşmaya teşvik eder, korkak davrananları veya kaçmaya teşebbüs edenleri yine şiirleriyle eleştirirlerdi. Kadının savaştaki tahrik edici rolünü göz ardı etmeyen kabileler bundan dolayı kendi erkek savaşçılarına şiirleriyle moral ve cesaret vermeleri için şiir yeteneği olan kadınlarından savaş meydanına giderek silaha şiirle eşlik etmelerini isterlerdi.<sup>32</sup> Amr b. Kulsûm'un "Mual-laka"sında geçen şu iki beyit kadının savaştaki yerine işaret etmektedir:<sup>33</sup>

عَلَى آثَارِنَا بِيضُ جِسَانٍ      نُحَادِرُ أَنْ تُفَسِّمَ أَوْ تَهُونَا  
يَقْتُنُ جَيَادَنَا وَيَقْلُنَ لَسْتُمْ      بُعُولَتَنَا إِذَا لَمْ تَمْتَعُونَا

Geliyorlar peşimizden beyaz güzel kadınlarımız  
Onların paylaştırılıp rezil olmalarından sakınırsınız

Onlar hem savaşçılarımızın atlarına yem verirler  
Hem "bizi savunmasanız kocamız değilsiniz" derler

Eyyâmü'l-Arab şiirleri içerisinde kadınların erkekleri savaşmaya teşvik etmek ve gevşek davrananları eleştirmek amacıyla söyledikleri şiirler önemli bir yer tutmaktadır. Konu incelendiğinde kadının bu tür şiirlerinin iki kategoriye ayrıldığı görülmektedir. Biri genellikle 2-5 arası beyitten oluşan recezler, öbürü ise kaside tarzında normal şiirlerdir. Zûkâr Savaşı'nda bu iki kategoriyi de görüyoruz. Burada bunların bazı örnekleri üzerinde durulacaktır.

##### 4. 2. 1. Hind bint Nu'mân (ö. 74 / 693) ve Şiir(ler)i

Zûkâr Savaşı'nın meydana gelmesinde Kısra tarafından öldürülmesinin de rol oynadığı en-Nu'mân b. Munzir'in kızıdır. Şair ve edip bir kadın olarak bilinmektedir. Babasının Hîre'deki sarayında doğmuş ve eğitim görmüştür. Babasının ölümünden sonra Hîre ve Kûfe arasında yer alan ve Küçük Hind Manastırı olarak meşhur olan bir manastırda kendini ibadete vermiştir. Kendisini Hîre'de ziyaret eden ve Müslüman olmasını teklif eden Halid b. Velîd'in bu teklifini kabul etmeyen Hind ilerlemiş yaşını mazeret göstererek bu yaştan sonra din değiştirmek istemediğini bildirmiştir. Uzun bir ömür yaşayan ve ömrünün sonlarına doğru gözleri kör oldu ve kalmakta olduğu manastırda ölmüştür.<sup>34</sup> el-Husri (ö.453/1061) belâgat ilminde bir nevi "tezâd" sanatı olan "mutabakât"ın en güzel örneklerini sunarken Hind'in kendisine yardımda bulunan bir adama hitaben söylediği şu

<sup>32</sup> Yahya el-Cubbûri, *eş-Şi'ru'l-câhili: Hasâisuhu ve funûnuhu*, Beyrut 1986, s. 297-298.

<sup>33</sup> Bkz. Kureşî, *Cemheretu eş'âri'l-Arab*, s. 191-192.

<sup>34</sup> Zirikli, *el-A'lâm*, VIII, 98-99.

sözlerin de bunlardan biri olduğunu kaydetmektedir: “Zenginlikten sonra fakirliğe düşen şu el sana teşekkür eder”.<sup>35</sup>

Arap savaşıların çatışma başlamadan önce korkak davrandıklarını gören Hind, Kısra ordusunun savaş alanına doğru seyir hâlinde olduğunu duyduğu bir sırada söylediği bir şiirin üç beytinde şöyle demiştir:<sup>36</sup>

أَلَا أْبْلَغُ بَنِي بَكْرٍ رَسُولًا      فَقَدْ حَدَّ التَّغْيِيرُ بَعْتَفْقِيرِ  
فَلَيْتَ الْجَيْشَ كُلَّهُمْ فِدَاكُمْ      وَنَفْسِي وَالسَّرِيرَ وَذَا السَّرِيرِ  
فَلَوْ أَنِّي أَطَّقْتُ لِدَاكَ دَفْعًا      إِذَا لَدَفَعْتَهُ بِدَمِي وَ زِيرِي  
Dikkat et! Bir elçi ulaştır Benû Bekr kabilesine  
Alarm ve felaketin sesleri girmiştir birbirine

Keşke hem ordunun tümü olsaydı size feda  
Hem kendim, taht ve tahtın sahibi olan da

Eğer kendim bunu önlemeye güç yetirseydim  
Kanım ile ve kalp damarımla bunu önlerdim

#### 4. 2. 2. Kereme bint Dâl ve Şiir(ler)i

Zûkâr Savaşı'nda etrafına kadınlardan oluşturduğu bir koro toplayan Kereme, Bekr kabilesinin önde gelen savaşçılarından Mâlik b. Zeyd'in annesidir. Cahiliye dönemi kadın şairlerinden biri olarak kabul edilmektedir. Erkekleri savaşmaya teşvik etmek amacıyla nazmettiği şiirlerle ün yapmıştır.<sup>37</sup> Onun aşağıdaki recezi bu şiirlerden biridir ki, bu recezin bazı beyitleri Uhud Savaşı esnasında etrafına topladığı kadınlarla birlikte müşrikleri Müslümanlara karşı savaşmaya teşvik eden Hind tarafından da söylenmiştir.<sup>38</sup>

نَحْنُ بَنَاتُ طَارِقٍ      نَمَشِي عَلَى النَّمَارِقِ  
مَنْشِي الْقُطَيْيَ الْبَارِقِ      الْمِسْكُ فِي الْمَفَارِقِ  
وَالدُّرُّ فِي الْمَخَانِقِ      إِنْ تَقْبَلُوا نُعَانِقِ  
أَوْ تُذَبِّرُوا نُفَارِقِ      فِرَاقَ غَيْرِ وَأَمِقِ  
عُرْسُ الْمُؤَلِّي طَالِقِ      وَالْعَارُ فِيهِ لَاحِقِ

<sup>35</sup> Bkz. Ebû İshâk İbrahim b. Alî el-Husrî, *Zehru'l-adâb ve semeru'l-elbâb*, nşr. Muhammed Ali Bîcâvî, baskı yeri yok, 1969, II, 874-875.

<sup>36</sup> Bkz. İsfehânî, *el-Eğâni*, XXIV, 63.

<sup>37</sup> Cemaluddîn Muhammed Hasan es-Semmân, *el-Edîbatu's-şevâir*, nşr. Ahmed Yûsuf ed-Dakkâk, Dimaşk 1996, s. 411.

<sup>38</sup> Bkz. Abdulemîr Alî Muhennâ, *Mu'cemu'n-nisâi's-şâirât fi'l-câhiliyye ve'l-İslâm*, Beyrut 1990, s. 217-218, Hind'e isnadı için bkz. İbn Esîr, *el-Kâmîl*, II, 53.

Biz Zühre yıldızının kızlarıyız  
Palan yastıklar üzerinde yürürüz

Kaya kuşu yürüyüşünü andırıyor  
Açık yerlerimizden misk saçılıyor

İncileri gerdanlıklarda tutarız  
Kucaklaşırsız savaşa atılsanız

Savaştan kaçarsanız ayrılırız  
Kavuşmayan gibi ayrı kalırız

Kaçanın karısı ondan boş olsun  
Ayıp her ne varsa da onu bulsun

#### 4. 2. 3. İcl Kabilesinden Bir Kadın ve Şiir(ler)i

Yukarıdaki recezin üçüncü ve dördüncü beyitlerine benzer aşağıdaki iki beyit de aynı savaşta İcl kabilesinden adı belirtilmeyen bir kadına nispet edilmektedir.<sup>39</sup>

إِنْ تَهْزُمُوا نَعَانِقُ      وَ نَفْرَشُ النَّمَارِقِ  
أَوْ تُهْزَمُوا نُفَارِقُ      فِرَاقَ غَيْرِ وَأَمِيقِ  
Sarmaş oluruz yenseniz  
Yastıkları yere sereriz

Fakat yenilseniz ayrılırız  
Kavuşmaz gibi ayrı kalırız

#### 4. 2. 4. Safiyye bint Sa'lebe ve Şiirleri

Kocası cihetiyle Benû Şeybân, babası cihetiyle Benû İcl kabilesinden olan Safiyye'nin lakabı Huceyce'dir.<sup>40</sup> Kısra'ya karşı güçlü bir ordu hazırlanması için kabileler arasında âdeta mekik dokuyan Safiyye'nin çabaları ve çağrıları bazı civâr kabilelerinin de Benû Şeybân ile birlikte hareket ederek güçlü bir ordunun hazırlanmasında ve cephenin genişletilmesinde etkili olmuş, onun etkili şiirleri eşliğinin-

<sup>39</sup> Bkz. Ebû Ubeyde, *Eyyâmu'l-Arab*, s. 244; Taberî, *Tarih*, I; 479; Câde'l-Mevlâ, *Eyyâmu'l-Arab*, s. 31.

<sup>40</sup> Alî Ni'im Hâris-Abdumîr Alî Muhennâ, *Meşâhiru's-şuarâ ve'l-udebâ*, Beyrut 1990, s. 104.

de savaş daha da şiddetlenmiştir.<sup>41</sup> Zûkâr Savaşı'nda söylediği şiirlerle yıldızı en çok parlayan kadın şair olan Safiyye'nin bu savaş esnasında söylediği şiirler recez ve kasîde olmak üzere iki kategoriden oluşmaktadır. Burada önce onun recezlerini, ardından ikinci tür şiirlerini ele almak istiyoruz.<sup>42</sup>

#### 4. 2. 4. 1. Recezleri

Kisrâ ordusuna karşı savağan müttefik kabilelerden Benû Hanîfe'nin savaşçılarına hitap eden Safiyye onları içinde şu üç beytin de yer aldığı bir recezle teşvik etmiştir.<sup>43</sup>

إِيهَا أَحْيِدُوا الصَّرْبَ يَا حَنِيفَةَ فَأَنْتُمْ الْجَمْحَمَةُ الشَّرِيفَةَ  
حَامٍ عَلَى أَعْرَاضِكَ النَّظِيفَةَ الطَّاهِرَاتِ وَيَحَكِ الْعَيْفَةَ  
إِنَّ الْجُنُودَ حَوْلَكُمْ كَثِيفَةَ فَلَا تَهْلِكُمْ وَ تَزِدُّكُمْ حَيْفَةَ

Haydi Benû Hanîfe! Etkili darbeler indiriniz  
Sizler ki lider ve çok şerefli bir kabilesiniz

Pâk ırz ve şerefine sahip çık, yazıklar sana!  
Temiz iffetini sakın ola çiğnetme düşmana!

Şüphesiz yığınla asker sarmıştır çevrenizi  
Bu, daha fazla ürkütüp korkutmasın sizi

Dolaştığı savaş meydanındaki öbür kabilelerin savaşçılarına da sırayla seslenen Safiyye, mensup olduğu Benû Şeybân kabilesinin savaşçılarına gelip, kendisi önde kabilesinin savaşçıları da arkasında olduğu hâlde onlara şu beyitlerin de yer aldığı bir recezle seslenerek destek ve moral vermiştir:<sup>44</sup>

إِيهَا بَنِي شَيْبَانَ صَفًّا بَعْدَ صَفِّ مَنْ حَادَرَ الْمَوْتَ تَنَحَّى وَ وَقَفَ  
مَنْ يُرِدُ الْعُلْيَاءَ لَمْ يَحْشَ التَّلْفَ إِنَّ الشُّجَاعَ بَاسِلٌ فِيهِ الصَّلْفُ  
الْيَوْمَ يَوْمَ الْعِزِّ مَوْصُوفُ الشَّرْفِ إِنَّ حَافِظَ قَوْمِي فَمَا بِي مِنْ أَسْفَ  
أَنَا ابْنَةُ الْعِزِّ وَ عَرْضِي الْيَوْمَ عَفٌّ بِكُلِّ نَصْلٍ كَالشَّهَابِ الْمُخْتَطَفِ

Peş peşe saf oluşturup saldırın ey Benû Şeybân!

<sup>41</sup> Bkz. Taberî, *Târih*, I, 500; Beşîr Yemmût, *Şairâtü'l-Arab fi'l-cahiliyye ve'l-İslâm*, Beyrut 1934, s. 11-20; Semmân, *el-Edîbâtü's-şevâir*, s. 294 ve devamı.

<sup>42</sup> Safiyye'nin şiirleri için bkz. Kadri Yıldırım, *Kadın Şairler ve Şiirleri*, İstanbul 2003, s. 82 ve devamı, 262 ve devamı.

<sup>43</sup> Bkz. Yemmût, *Şairâtü'l-Arab* s. 15.

<sup>44</sup> Semmân, *el-Edîbâtü's-şevâir*, s. 300.

Ölmekten korkmaz ki yüce makamlara talip olan

Ölümünden korkan kimse bir kenara çekilip durur  
Cesur olan bir kimse ise atılğan ve gururlu olur

Bugün onur günüdür, hem de şeref ile nitelenen  
Kavmim bunu korursa artık üzüntü duymam ben

Ben şerefin kızıyım, namusum bugün pâk ve arı  
Alın göz kamaştırıcı ışık gibi parlak tüm kılıçları

Zûkâr Savaşı'nda aralarında babası ve kardeşinin de bulunduğu Benû İcl kabilesinin savaşçılarına seslenen Safiyye, onları da dört buçuk beyitlik şu receziyle övmüş ve savaşa teşvik etmiştir:<sup>45</sup>

هُم مَعَشَرِي فِي نَجْدِهِمْ وَالسَّهْلِ      الْفَخْرُ فَخْرِي بِسَرَاتِ عَجَلِ  
وَالْفَائِقُونَ بِشَرِيفِ الْفَعْلِ      هُمُ السَّرَاةُ وَحَمَاةُ الْأَهْلِ  
وَالنَّاقِمُونَ بِعَرِيضِ الرَّجْلِ      وَالْمُنْعِمُونَ بِشَرِيفِ الْبَدْلِ  
إِيهَا أَبِيدُوا جَمْعَهُمْ بِالْقَتْلِ      وَلَا تَكُونَا غَرَضًا لِلنَّبْلِ  
وَاخْتَلَطُوا فِيهِمْ بِغَيْرِ مَهْلٍ

İcl'in ileri gelenleri benim iftihar vesilemdir  
İcl hem dağda hem ovada benim kabilemdir

Onlardır lider takım ve aşireti himaye edenler  
Ve onlardır asil davranışlarıyla üstün gelenler

Onlardır en değerli mallarıyla iyilik yapanlar  
Ve onlardır güçlü askerleriyle intikam alanlar

Düşman birliklerini dağıtmak için saldırınız  
Dikkat ediniz, atılan oklara hedef olmayınız  
Vakit kaybetmeden onların arasına dalınız!

<sup>45</sup> Muhennâ, *Mu'cem*, s. 148-149.



Safiyye bu savaşta beyit sayısı babasına ve kardeşine hitaben söylediği recezin beyit sayısı ile aynı olan bir recezle de Benû Zuhl kabilesinin savaşçılara seslenerek onlara şöyle moral vermiştir:<sup>46</sup>

يَوْمَ رَمَاحٍ وَجِيَادٍ وَخَدَمٍ	الْيَوْمَ يَوْمَ الْعِزِّ لَا يَوْمَ النَّدَمِ
سَوْفَ تَرَى الْبَيْضَ غَدَاةَ الْمُبْتَسِمِ	يَوْمَ بِهِ الْأَرْوَاحِ جَهْرًا تُصْطَلَمِ
يَا آلَ بَكْرٍ لَا تَهْلِكُمْ الْعَجَمُ	لِلْوَأَيْلِيَّاتِ الَّتِي تَحْمِي الْيَهُمِ
وَمَنْ يُطَاعِنِ تَحْتَ سِرْبَالِ الْقَتَمِ	مَنْ الَّذِي يَحْمِي الْخِيَامِ وَالنَّعَمِ
إِنْ صَبِرْتَ ذَهْلٌ فَعِزِّي الْيَوْمَ نَمِ	

Bugün şeref günüdür, pişmanlık günü değildir  
Mızraklar, savaş atları ve hizmetlerin günüdür

Öyle bir günkü bugün, açıkça ayrılıyor ruhlar  
Göreceksin güleç yüzlü sabahta çekilen kılıçlar

Bugün asker koruyucu Vâil kadınlarına rastlarsın  
Ey Bekr kabilesi, sakın Acemler sizi korkutmasın

Aksi takdirde obayı ve sürüyü kimler savunacak?  
Toza bulaşmış gömlek altında kim darbe vuracak?  
Eğer Zuhl dayanırsa, şerefim bugün tamamlanacak

Savaş alanını dolaşmaya devam eden Safiyye bu kez Benû Luceym kabilesinin savaşçılara hitaben şu üç beyitlik recezi söylemiştir:<sup>47</sup>

لَيْسُوا لَدَى الْهَيْجَاءِ مُعَلِّبِنَا	لُحَيْمِ قَوْمِي وَبُنُوْ أَيْبِنَا
الْعِزُّ فِيهِمْ حِينَ يَلْحَمُونَا	بَلْ ظَافِرُونَ وَحُمَاةَ فِينَا
إِيهَا بَنِي الْأَعْمَامِ فَأَنْصُرُونَا	وَيَسْرَحُونَ نَمَّ يَحْمِلُونَا

Luceym benim kavmimdir: Babamın oğullarıdır  
Muharebe esnasında mağlup olanlardan değil onlar

Bilakis zafer sahibidirler, içimizdeki koruculardır  
Bizi korudukları vakit de şeref payesi onlardadır

<sup>46</sup> Semmân, *el-Edîbâtu's-şevâir*, s. 299.

<sup>47</sup> Semmân, *el-Edîbâtu's-şevâir*, s. 300.

Düşman etrafında dolaşırlar, sonra hücum ederler  
Haydi yardım edin bize, ey amca çocukları erler!

Kendilerine göre daha çok sayı ve donanım üstünlüğüne sahip Fars ordu-  
suna karşı savaşan Arap güçlerini teşvik etmek için Safiyye aşağıda kaydettiğimiz  
recezleri de söylemiştir.<sup>48</sup>

Bir ara başta Safiyye olmak üzere çok sayıda kadının esir alınmak üzere ol-  
duğu bir sırada son kez büyük bir saldırıya geçen Arap güçleri savaşın sonucunu  
lehlerine çevirmişlerdir. Bu sırada kardeşi Amr'ın yanında bulunan Safiyye sava-  
şın en şiddetli bu anında bir buçuk beyitlik receziyle ona şöyle seslenmiştir:

يَا عَمْرُو، يَا عَمْرُو الْفَتَىٰ بِنَ تَعْلِبَهُ حَامِ عَلَىٰ جَارَتِكَ الْمُسْتَفْرَبَةَ  
وَ زَا حِمِ الْعُجْمَانَ عِنْدَ الْعَقَبَةِ

Ey Amr, Sa'lebe'nin oğlu yiğit Amr!  
Akraba sayılan komşunu koru  
Acemleri de dağın geçidinde sıkıştır

Safiyye'nin bu seslenişi karşısında galeyana gelen Amr ve beraberindekile-  
rin var güçleriyle düşmana saldırdıkları bir sırada imdatlarına Benû Yeşkur kabile-  
si de yetişmiştir. Yeşkur'un başında komutan Zalîm b. Hâris'i gören Safiyye,  
kavmine dönerek onlara şu üç beyitle müjdeyi vermiştir:

هَذَا ظَلِيمٌ جَاءَكُمْ فِي يَشْكُرٍ بِالْقَبِّ وَالْمَرَّانِ وَالسَّنَوْرِ  
كَلَيْتَ غَابَاتٍ مَهُوسٍ مُخْدِرٍ يَا فَارِسًا تَحْتَ الْعَجَاجِ الْأَكْدَرِ  
هَذَا ظَلِيمٌ مِنْ كِرَامٍ مَعَشِرٍ إِحْمِلْ هُدَيْتَ حَمَلَةَ الْمُنتَصِرِ

Bu Zalîm'dir, imdadınıza gelmiş Yeşkur kabilesiyle  
Gelmiş size ustasıyla, kalfasıyla ve silâh elbisesiyle

O, gözü dönmüş olan bir ormanlar aslanı gibidir  
Bulanık savaş kasırgası altında savaşan binicidir

Zalîm'dir bu, kendisi değerli bir obadandır  
Hidayete eresin! Zaferci darbesiyle saldır!

Kavmine bu müjdeyi veren Safiyye daha sonra Zalîm'e dönerek ona dört  
beyitlik şu receziyle seslenmiştir:

<sup>48</sup> Bu recezler ve söyleniş münasebetleri için bkz. . Yemmût, *Şâirâtu'l-Arab*, s. 11-20; Semmân, *el-Edîbatu's-şevâir*, s. 294-3003; Muhennâ, *Mu'cem*, s. 143-151.

إِحْمِلْ ظَلِيمٌ فِي الْعَجَاجِ الْأَسْوَدِ      فَفِيهِ عَمْرُو كَالْهَزْبِ الْأَرْبِيدِ  
يَضْرِبُ بِالْمُسْطَبِّ الْمُهَنْدِ      بِسَاعِدِ ذِي نَجْدَةٍ مُؤَيَّدِ  
أَدْرِكُ فَأَنْتَ غَايَةُ الْمُسْتَنْجِدِ      وَأَعُدُّ عَلَى الْقَوْمِ كَعَدُوِّ الْأَسَدِ  
بِذِي جَنَانٍ كَالصَّفَاءِ الْأَصْلَدِ      بِالْيَشْكُرِيِّينَ كِرَامِ الْمَحْتَدِ

Ey Zalîm! Şiddetli toz duman içinde saldır  
Orduda aslan gibi cengâver bir Amr vardır

Vurmaktadır keskinleştirilmiş Hint kılıcıyla  
Vuruyor güçlendirilmiş sapasağlam kollarıyla

Yardım talep edenin gayesi sensin, yetiş durma  
Aslanın hücum ettiği gibi saldır düşman topluma

Saldır sahip olduğun o hâlis güçlü kalbinle  
Saldır meydan okuyan şerefli Yeşkur aşiretinle

Savaşın dördüncü gününde sığınma hakkı tanıdığı Hind'i yanına alan Safiyye, içinde kardeşi Amr'ın da bulunduğu savaşçılara seslenerek duygularını dört buçuk beyitlik bir recezle dile getirdikten sonra Hind'e şöyle demiştir: "Bu, bizimle karşı taraf arasındaki son günümüzdür. Kardeşim Amr'ın yanına gidip ona bazı tavsiyelerde bulun". Bunun üzerine yüzünü açarak Amr'ın yanına giden Hind ona bazı tavsiyelerde bulundu. Hind sözlerini bitirdikten sonra tekrar şiir söylemeye dönen Safiyye, bu kez müttefikler içinde bulunan cengâverlerden Ebû Cudâne'yi savaşa teşvik amacıyla şöyle demiştir:

يَا طَيْبَ الْأَحْسَابِ وَالْأَنْسَابِ      قُمْ لِي مَقَامَ سَيِّدِي شِهَابِ  
بِالْعَزْمِ وَالْحَزْمِ وَالْبَعْدَابِ      شَمْرًا وَقُمْ يَاوِيكَ فِي النَّقَابِ

Ey asılları çok temiz olan, soyları da çok pâk  
Şihâb efendimin yerini tutmak için hemen kalk!

Azim, kararlılık ve azapla paçayı sıyırıp hazırlan  
Kalk da sana iltica etsin savaşta zarara uğrayan

#### 4. 2. 4. 2. Kasideleri<sup>49</sup>

Safiyye'nin aşağıda sunulan kasidesi kendisine iltica eden Hind bint Nu'mân'a iltica hakkı tanıdığına ve Kisrâ ordusuna karşı savaşı bir müttefik

<sup>49</sup> Kaydedeceğimiz kasidelerin tüm beyitleri ve söyleniş münasebetleri için bkz. Yemmût, *Şâirâtü'l-Arab*, s. 11-20; Semmân, *el-Edîbatu's-Şevâir*, s. 294-3003; Muhennâ, *Mu'cem*, s. 143-151.

güç oluşturmaları yönünde Benû Şeybân kabilesine yaptığı çağrıya ilişkindir. Safiyye 12 beyitlik bu kasidesinin bazı beyitlerinde şunları söylemektedir:

كُلُّ الْأَعْرَابِ يَا بَنِي شَيْبَانَ	أَحْيُوا الْجَوَارَ فَقَدْ أَمَاتَتْهُ مَعَا
مَعْرُوسَةً فِي الدَّرِّ وَالْمَرْحَانِ	مَالَعَدْرُ؟ قَدْ لَفَّتْ تِيَابِي حُرَّةً
بِكُهُولِ مَعْشَرِنَا وَبِالشَّبَّانِ	وَ عَلَى الْأَكَاسِرِ قَدْ أَحْرَتُ لِحْرَّةً
عِنْدَ الْكِفَاحِ وَ كَرَّةَ الْفَرَسَانِ؟	شَيْبَانُ قَوْمِي هَلْ قَبِيلٌ مِثْلُهُمْ
مَسْطَى الْعَدُوِّ وَ صَوْلَةَ الْأَقْرَانِ	تَرُدُّ الْهَيَّاجَ بَنُو أَبِي لَا تَنْتَقِي
بِالْفَخْرِ وَالْمَعْرُوفِ وَالْإِحْسَانِ	يَا آلَ شَيْبَانَ ظَفِرْتُمْ فِي الدُّنْيَا

Şeybânoğulları! Komşuluğu canlı tutun, Araplar  
Komşuluğu neredeyse öldürmüşlerdir bu aralar

Nedir mazeretiniz? Hür bir kadın elbiseme yapışmış  
O sanki inci ve mercanların dizildiği gibi yaratılmış

Kisrâlara karşı hür bir kadına iltica hakkı verdim  
Aşiretimizin yaşlılarına da gençlerine de güvendim

Şeybân'dır kavmim, var mı onlar gibi bir kabile?  
Savaşta cengâverlerin saldırısı başladı mı hele!

Babamın oğulları çekinmeden muharebeye dalarlar  
Ne düşmanın gücünden ne de saldırılardan korkarlar

Ey Şeybânoğulları! Dünyada muzaffer olan sizlersiniz  
Bu zaferleri iftihar, iyilik ve insanlıkla elde edersiniz

Safiyye'nin bu şekilde kendilerine seslendiği Benû Şeybân savaşçıları Hind'e sahip çıkarak Kisrâ ordusuna karşı çatışmaya girmiş ve büyük bir başarı göstermişlerdir. Bunu gören Safiyye bu kez duygularını on iki beyitlik bir şiirle dile getirmiştir. Bu şiirin bazı beyitleri şöyledir:

خَيْرَ الصَّنَائِعِ فِيهَا طَلَارَةُ الْعَجَمِ	سَاقَتْ فَوَارِسُ شَيْبَانَ لِمَعْشَرِهَا
وَالْتَسْتَرِي وَأَفْنَانِ مِنَ الْقَسَمِ	عُنْمًا سَبَايَا مِنَ الدِّيَّاجِ فَرَشُهُمْ
وَالْوُلُوُّ الْعُجَمِ الْمَعْرُوفِ بِالنُّظْمِ	ثُمَّ النَّضَارِ وَفِيهِ الدَّرُّ مُنْتَضِمٌ
عَنِ الْكِفَاحِ وَضَرْبِ مُتْلِفِ الْقِمَمِ	يَا آلَ شَيْبَانَ بَعْدَ الْيَوْمِ لَا صَدْرٌ
مِنَ الْوَفَاءِ وَأَسْبَابِ مِنَ الدَّمِ	إِنِّي وَعَمْرًا عَلَى وَعْدِ بَيْعِي بِهِ
فِي شَامِخِ الْعِزِّ يَا كِسْرَى عَلَى الرَّعْمِ	قُولُوا لِكِسْرَى أَحْرَتْنَا جَارَةً فَتَوَتْ
لَمْ نَبْتَدِعْ عِنْدَهَا شَيْئًا مِنَ النَّدَمِ	نَحْنُ الَّذِينَ إِذَا قُمْنَا لِدَاهِيَةِ

نَحُوطُ حَارَتَنَا مِنْ كُلِّ نَائِبَةٍ      وَتَرَفُّدُ الْحَارِ مَا يَرْضَى مِنَ النَّعْمِ

Şeybân savaşçıları en iyi malzemeyi ganimet aldılar  
Bu malzemenin içinde Acemlerin eğer kayışı bile var

Ganimet alınan esir kadınların ipektendir sergileri  
Tuster şehrinin çeşit çeşit kumaşındandır elbiseleri

Sonra yine ganimet alınmış incilerle dizilmiş altınlar  
Bir de dizimiyle meşhur olan Acem yapımı mercanlar

Şeybânoğulları! Bugünden sonra dönüş yok savaştan  
Bir de kafaları uçurarak düşmanı yok eden vuruştan

Bu benim söylediklerimdir, kavmim de bunu söylüyor  
Evet, ağzımda gerçekleri söyleyen bir dil bulunuyor

Kısırâ'ya deyin ki: Biz bir komşuya iltica hakkını verdik  
Şerefın zirvesindeyiz, sana rağmen bunu gerçekleştirdik

Öyle kimseleriz ki, önemli bir işe karar verdik mi biz  
Bunu yapmaktan dolayı asla pişmanlık göstermeyiz

Bizler komşumuzu her türlü beladan muhafaza ederiz  
Komşumuza hoşnut olacağı her türlü nimeti de veririz

Kısırâ'nın Mansûr adında Arap asıllı bir komutanı elçi sıfatıyla Benû Şeybân kabilesinin ileri gelenlerine haber götürüp Hind'i kendilerine vermelerini istemiştir. Bunun üzerine Safiyye nazmettiği sekiz beyitlik bir şiirini Mansûr'a iletmeleri yönünde iki elçiye şöyle seslenmiştir:

مَا صَاحَ فِيهِمْ غُرَابُ الْبَيْنِ أَوْ نَعَمًا      فَوَلَا لِمَنْصُورٍ لَا دَرَّتْ خَلَائِفُهُ  
مِنَ الْأَعْرَابِ يَا مَحْدُولُ أَوْ سَبَقًا      مِنْ زَوْجِ الْفَرَسِ يَا مَبْتُولُ فَبَلَّكُمْ  
فَأَطِيقُ فَأَنْتَ أَشْرُّ النَّاسِ إِنْ نَطَقًا      لِحْتَرِّ عَدْمَتِكَ مِنْ قَدَمِ أَخَا ثِقَةٍ  
خَيْلًا كِرَامًا تَصُونُ الْحَارَ مَا عَلِقًا      يَا وَيْحَ أُمِّكَ يَا مَنْصُورُ إِنْ لَنَا  
وَ كُلُّ حَيْشٍ يَجِينَا يَرْجَعَنَّ فِرْقًا      بِاللَّهِ لَا نَالَ لِحَارَتَنَا  
بَعْضَاكَ قَوْمِي وَ شَمَّرَ كُلُّ يَوْمٍ لِقَا      فَمَتَّ بَعْظِيكَ يَا مَنْصُورُ وَ أَحْيَ عَلَيَّ  
تِلْكَ الْأَمَانِي تُعِيدُ الضَّعْفَ وَ الْعَرَفَا      وَ أَحَدَرَّ تَمَنِّيَا فَمَا تُعْطَى مُنَاكَ بِهَا  
يَا بَنَ الدَّنِيَّةِ فَاجْمَلْ إِنْ أَرَدْتَ الْبَقَا      أَلَتْ بَنُو بَكْرٍ تَرْضَى مَا كَتَبْتَ بِهِ

Söyleyin Mansûr'a, develerinin işleri hiç rast gitmesin!  
Uğursuzluk kargası seslenip öttüğü sürece yüzü gülmesin!

Söyle ey ahmak! Sizlerden önce Farslarla kim evlenmiş?  
Ey rezil! Eski Araplardan Farslara kimler kız vermiş?

Seç güvendiğin ahmak bir kardeşi, seni kaybedeyim, ölesin!  
Konuş bakayım, konuşsan bile insanların en kötüsü sensin

Ey annesinin kendine yazık ettiği, ey Mansûr! Şüphesiz biz  
Bizlere sığınan komşuyu koruyan asil cengâverlere sahibiz

Allah'a yemin ederim ki, Mansûr mültecimizi almayacak  
Üstümüze salacağı her ordu da parçalanıp geri kaçacak

İster kavmime olan kininle öl! İster ona olan nefretinle yaşa  
Paçalarını sıvayarak hazır ol kavmimle girişeceğin savaşa!

Vazgeç böyle bir temenniden, istediğin sana verilmeyecek  
Bu istekler seni zayıflatıp zarar verecek ve seni terletecek

Benû Bekr kabilesi yemin etmiş: Kabul etmez yazdıklarını  
Ey kötü kadının oğlu! Kendine iyi bak, istersen sağ kalmanı

Safiyye iki elçi vasıtasıyla Mansûr'a iletilmesini istediği bu şiiriyle Mansûr'u ağır bir dille eleştirdiği sırada Kısra 20 bin kişilik bir orduyu Mansûr'un komutanlığında Benû Şeybân üzerine göndermiştir. Bunu duyan Safiyye, kabilesinden bu savaşa katılan meşhur cengâverlerin isimlerinin de yer aldığı on beyitlik bir şiir söylemiştir. Bunlardan dört beyit şöyledir:

مَنْصُورٌ فِي حَيِّ غَسَّانٍ عَلَى نُجُبِ	مَاذَا أَحَازِرُ مِنْ عِشْرِينَ يَقْدُمُهُمْ
وَ الْعَجْمُ تَرْفُلٌ فِي الْمَازِيِّ وَالْيَلْبِ	مِنْ الْجِيَادِ عَلَيْهَا الْحَيُّ مِنْ يَمَنِ
مِنْهُمْ ظَلِيمٌ وَعَمَّارُ ابْنُ ذِي كَرَبِ	وَعِنْدِي الْأَفْقَمُ هَمَّاسٌ فِي فِتْنَةٍ
ذِي الْعِزَّةِ الْفَارِسِ الْحَمَّالِ بِالْكَسْبِ	وَ عُقْبَةُ وَ عَبَادٌ وَ الرَّبِيعُ إِلَى

Nasıl korkarım Mansûr'un komuta ettiği yirmi bin savaşçıdan  
Gassân kabilesiyle birlikte asil atlar üzerindeki atlılarından?

Bir de onlarla ittifak eden Yemenlilerin bindikleri atlardan  
Zırh ve kalkanlara bürünmüş olarak yürüyen İranlılardan?

Yanımdaki grupta bulunuyorken dişleri dışarıda aslanlar  
Zalim ve Zû Kerib'in oğlu Ammâr'dır aslan gibi olanlar

Grubumda bir de Ukbe, Ubbâd ve Rabî' gibi cengâverler  
İşte onlardır kumlu tepelerde sorumluluk taşıyan kimseler

Safiyye'nin bu şiirle kendilerine seslendiği şahsiyetler kendi aralarında bir güç birliği yaparak Mansûr'u ve onun ordusunu beklemeye başlamışlardır. Daha sonra iki taraf arasında meydana gelen şiddetli çatışmada Mansûr'un ordusu yenilmiş ve geri çekilmek zorunda kalmıştır. Bunun üzerine Kisrâ daha büyük bir ordu hazırlayarak Arapların üzerine göndermeye karar vermiştir. Bu arada Kisrâ'nın Arap asıllı komutanlarından Tamîh'in gönlü buna razı olmamış ve Safiyye'nin kavmine bir elçi vasıtasıyla haber gönderip Kisrâ'nın yaptığı büyük hazırlığı onlara önceden haber vermiştir. İşte, Safiyye aşağıdaki beyitleri de içeren uzun bir şiiri bu münasebetle söylemiştir:

وَالْتَصَّحُ رَأْيُكَ أَيُّهَا الْإِنْسَانُ	لِلَّهِ دَرْكٌ مِنْ نَصِيحِ صَادِقٍ
لَا تَأْمَنَنَّ وَأَيْنَ مِنْكَ الْأَمَانُ	فَلَلِكِ الْجَزَاءُ بِبَيْتِهَا فِي حَادِثٍ
وَأَعْلَمُ فَدَيْتِكَ أَنَّهُ خَوَّانُ	وَ الدَّهْرُ يَأْتِي بِالْقُصَارَى بَاقِيَا
وَعَزِيْرَةٌ فِيهِمْ فَلَسْتُ أَهَانَ	شَيْبَانَ قَوْمِي وَالْأَعْرَابُ دَعْوِي
وَالْتُرْكُ وَالْأَذْلَامُ وَالْحَبْشَانُ	فَلِيَّاتِ كِسْرَى وَالْأَيَّافُ بَعْدَهُ
وَمُدَجَّحُونَ الشَّمْطُ وَالشُّبَّانُ	عَنْدِي السَّلَاحُ وَالْقَوَاضِبُ وَالْقَنَا

Bravo senin gibi sâdik bir nasihatçıya

Nasihat senin savunduğun bir görüştür ey insan!

Başına bir olay gelirse Şeybân'ı yanında bulursun  
"Bana bir şey olmaz" deme, sen nasıl emin olursun

Zamandır bu, insanın başına hep musibetler getirir  
Ruhum sana feda olsun, şunu bil ki zaman haindir

Dâvam Arapların dâvasıdır, Şeybânîler de kavmim  
İçlerinde saygın biriyim, küçük düşürülecek değilim

Kisrâ varsın gelsin, ondan sonra da gelsin Yafesîler  
Gelsin onlarla beraber Türk, Deylem ve Habeşler

Vardır yanımda uzun atlar, keskin kılıç ve mızraklar  
Ayrıca silahlandırılmış ak saçlılar ve delikanlılar

Safiyye bu şiirini söyledikten sonra kabilesini uyararak Kısra güçlerine karşı koyacak bir güç oluşturmalarını ve sabır gösterip direnmelerini tavsiye etmiş, aksi takdirde kendisine sığınan Hind bint Nu'mân ile birlikte iltica edecekleri başka bir kabile bulmak zorunda kalacaklarını içinde şu beyitlerin de bulunduğu uzun bir şiirle dile getirmiştir:

وَأَنْتُمْ فَلَعَمْرِي الْعِزُّ مِنْ عُمْرِي      يَا أَيُّهَا الشُّمُّ أَنْتُمْ حَافِظُو ذِمَّتِي  
وَإِنْ حَزَعْتُمْ أَنَادِي كُلَّ ذِي حُضْرٍ      إِمَّا صَبْرُكُمْ فَلَا أَدْعُو لِغَيْرِكُمْ  
وَأَرِي الزَّنَادِ كَرِيمِ الْجَدِّ مِنْ مُضْرٍ      بِكُلِّ سَامٍ إِلَى الْهَيْجَاءِ ذِي شَرْفٍ

Ey mağrur kişiler! Siz benden sorumlu kimselersiniz  
Hayatıma yemin ederim ki sizler ömrümün şerefisiniz

Direnseniz sizden başkasını yardıma çağırmayacağım  
Direnmezseniz şehirli herkesi yardımıma çağıracağım

Çağırayım da gelsin ataları temiz ve korkusuz Mudarîler  
Şeref sahibi her savaşçısıyla bana yardım için gelsinler

Gece vakti ara verilen savaşa sabahleyin tekrar devam etmek üzere hazırlıklar yapılmaya başladığında Kısra'nın Arap asıllı komutanlarından Tamîh ile görüşen Safiyye, kendisinin de Arap asıllı olduğunu hatırlatmış ve bu savaşta Kısra'nın güçlerini mağlup etmeleri için ondan destek isteyerek konuyla ilgili düşüncelerini dört beyitlik şu şiirle dile getirmiştir:

لَيْسَ لِلْعُجْمِ نُصْرَةٌ فِي عَشِيرِي      إِنْ أَرَادَ الطَّمِيحُ نَجْلَ الْكِرَامِ  
إِنْ تَوَلَّتْ لَنَا إِبَادُ إِنْهَزَامًا      كَانَ مِنْهُمْ هَرِيمَةُ الْأَعْمَامِ  
وَمَلَكْنَا الْعُلُوَّ وَالْفَخْرَ طَوْلَ      الدَّهْرِ حَتَّى وَآخِرِ الْأَيَّامِ  
إِنَّ نَصْرَ الطَّمِيحِ أَكْرَمُ نَصْرٍ      وَحُنُوٌّ عَلَى بَنِي الْأَعْمَامِ

Soylular çocuğu Tamîh istediği takdirde  
Acemlere zafer olmaz aşiretim üzerinde

İyâd kabilesi bir mağlubiyet üstlendiğinde  
Acemlerin mağlubiyeti olacaktır ellerinde

Uzun süredir yücelikler ve iftihar sahibiyiz



Dünyanın sonuna dek bunu devam ettiririz

Tamih'in yardımı en değerli yardım olacak  
Amca çocuklarına en iyi şefkati dokunacak

### SONUÇ

Allah insanları yarattığından bu yana aralarında savaşlar hiç eksik olmamıştır. Kabile hayatı yaşayan Araplarda bu savaşların ilginç örneklerine rastlanmaktadır. Arap kabilelerinin bir taraftan kendi aralarında, bir taraftan da komşu krallıklarla yaptıkları savaşlar literatüre "Eyyâmu'l-Arab" olarak geçmiştir. Ekonomik, sosyal, psikolojik ve başka bazı nedenlerle meydana gelen bu savaşlar Arapları önemli oranda mal ve can kaybına uğratma bakımından onları olumsuz etkilemişse de, dil ve edebiyatlarının gelişmesine önemli katkılar sağlamıştır. Nitekim bu savaşlar bağlamında Arap dilinin terminolojik yönü gelişmiş, birçok atasözü ortaya çıkmış ve şiir oldukça ilerlemiştir. Bu savaşları yakından takip eden erkek ve kadın şairler söyledikleri şiirlerle kendi kabilelerinin savaşçılarına savaşa teşvik eden moral verici şiirler nazmetmiş, korkak davrananları veya kaçmaya teşebbüs edenleri eleştirmiş, savaşçılarının gösterdikleri kahramanlıklarla övünmüş ve ölenlerin ardından mersiyeler söylemişlerdir.

Anılan özelliklerin birçoğuna sahip olan Eyyâmu'l-Arab örneklerinden biri de Zûkâr Savaşı'dır. Hz. Peygamber kırk yaşındayken elçi olarak görevlendirildiği sıralarda patlak veren bu savaş Bekr kabilesi ve müttefikleri ile Farslar arasında meydana gelmiş ve Farsların yenilgisiyle sonuçlanmıştır. Birçok Eyyâmu'l-Arab örneği gibi bu savaş da Arap dili ve edebiyatı açısından önem taşımaktadır. Zira:

1) Bu savaş münasebetiyle çok sayıda "garîb" kelime ve terim ortaya çıkmıştır.

2) Bazı hikmetli atasözleri bu savaş münasebetiyle söylenmiştir.

3) Birçok erkek ve kadın şairin yıldızı bu savaşta parlamış, bunlar gerek "recez" gerekse "kasîde" türüne giren çok sayıda şiir söylemişlerdir. Bu şiirler ait oldukları dönemdeki Arapların sosyal, siyasal, düşünsel, kültürel ve dinsel yaşam tarzlarına ışık tutmaları açısından hem dilciler ve edebiyatçılar için, hem de tarihçiler için önemli birer vesika sayılırlar.

### BİBLİYOGRAFYA

- Alûsî, Mahmûd Şukrî, *Bulûğu'l-ereb fî ma'rifeti ahvâli'l-Arab*, I-III, Beyrut 1314.  
Babetî, Azîze Fevvâl, *Mu'cemu's-şuarâi'l-muhadramîn ve'l-Emeviyyîn*, Beyrut 1998.  
Câde'l-Mevlâ, Muhammed Ahmed ve arkadaşları, *Eyyâmu'l-Arab fî'l-câhiliyye*, Beyrut 1961.  
Cevâd Alî, *el-Mufasssal fî tarihi'l-Arab kable'l-İslâm*, I- IX, Bağdat 1380.  
el-Cubbûrî, Yahyâ, *eş-Şi'ru'l-câhilî: Hasâisuhu ve funûnuhu*, Beyrut 1986.  
Cundî, Alî, *Şi'ru'l-Arab*, Mısır, ts.  
Dairetu'l-Marifi'l-İslamiyye, Mısır, 1934.  
Ebû Temâm, *el-Hamâsetu'l-Basriyye*, nşr. Alî Mufaddal Hamûdan, Beyrut 1992.

- Ebû Ubeyde, Ma'mer b. el-Musennâ, *Eyyâmu'l-Arab kable'l-İslâm*, nşr. Âdil Câsim el-Beyâtî, Beyrut 2003.
- Hâris, Alî Ni'im-Muhennâ, Abdolemîr Alî, *Meşâhiru's-suarâ ve'l-udebâ*, Beyrut 1990.
- el-Husrî, Ebû İshâk İbrahîm b. Alî, *Zehru'l-adâb ve semeru'l-elbâb*, I-II, nşr. Muhammed Alî Bîcâvî, baskı yeri yok, 1969.
- İbn Abdilberr, *Behcetü'l-mecâlis*, Kahire, ts.
- İbn Abdirabbih, Ahmed b. Muhammed, *el-İkdu'l-ferîd*, I-VII, Beyrut 1989.
- İbnu'l- Esîr, İzzuddîn Ebu'l-Hasan Alî b. Muhammed, *el-Kâmil fi't-târîh*; I-VII, Beyrut 1995.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Muslim, *eş-Şi'r ve's-suarâ*, nşr. Şeyh Hasan Temîm-Şeyh Muhammed Abdulmun'im el-Aryân, Beyrut, 1994.
- İbn Miskevayh, Ahmed b. Muhammed b. Ya'kûb, *Tecâribu'l-umem ve teâkubu'l-himem*, nşr. Seyyid Kisrevî Hasan, Beyrut 2003.
- İbn Reşîk, Ebû Alî el-Hasan, *el-Umde fi mehâsini's-ş-i'ri ve âdâbihi ve nakdihi*, I-II, Beyrut 1982.
- el-İsfehânî, Ebu Ferec, *el-Eğânî*, I-XXVII, nşr. Abdolemîr Alî Muhennâ-Semîr Câbir, Beyrut 1992.
- Kapar, Mehmet Ali, "Eyyâmu'l-Arab", *DİA*, XII, 14-15.
- el-Kureşî, Ebû Zeyd Muhammed, *Cemheretu eş'âri'l-Arab*, nşr. Alî Fâûr, Beyrut 1986.
- el-Mes'ûdî, Ebu'l-Hasan Alî b. Huseyn, *Murûcu'z-zehab ve meâdinu'l-cevher*, I-IV, Mısır 1964.
- el-Meydânî, Ebu Fadl Ahmed b. Muhammed, *Mecmau'l-emsâl*, I-II, nşr. Na'im Huseyn Zarzûr, Beyrut 1988.
- Muhennâ, Abdolemîr Alî, *Mu'cemu'n-nisâi's-sâirât fi'l-câhiliyye ve'l-İslâm*, Beyrut 1990.
- Nalino, Tarihu'l-adâbi'l-Arabiyye, Mısır 1951.
- en-Nuveyrî, Şihâbuddîn Ahmed b. Abdulvahhâb, *Nihâyetu'l-ereb fi funûni'l-Arab*, I-XXVIII, Mısır 1975.
- Semmân, Cemâluddîn Muhammed el-Hasan, *el-Edîbâtu's-sevâir*, nşr. Ahmed Yûsuf ed-Dakkâk, Dimaşk 1996.
- eş-Şentemerî, el-A'lem Yûsuf b. Suleyman, *Şerhu Hamâseti Ebî Temâm*, nşr. Alî Mufaddal Hamûdân, Beyrut 1992.
- et-Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Tarihu'l-umem ve'l-mulâk*, nşr. Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1997.
- et-Tebrîzî, Yahyâ b. Alî, *Divânu'l-Hamâse*, I-II, Dimaşk ts.
- Ubeyd, Muhammed b. Abdurrahman, *et-Tezkiretu's-Sa'diyye*, nşr. Abdullah el-Cubbûrî, Necef 1972.
- Yâkût, Şihâbuddîn Ebû Abdillâh el-Hamevî, *Mu'cemu'l-buldân*, I-VII, nşr. Ferîd Abdulazîz el-Cundî, Beyrut 1990.
- Yemmût, Beşîr, Şâirâtu'l-Arab fi'l-câhiliyye ve'l-İslâm, Beyrut 1934.
- Yıldırım, Kadri, *Kadın Şairler ve Şiirleri*, İstanbul 2003.
- Zağlûl, Sa'd Abdulhamîd, *Fi Eyyâmi'l-Arab*, Beyrut 1975.
- Zeydân, Corcî, *Tarihu adâbi'l-luğati'l-Arabiyye*, I-IV, nşr. Şevkî Dayf, Kahire ts.
- ez-Zirikî, Hayruddîn, *el-A'lâm*, I-VIII, Beyrut 1995.

## UZUN SOLUKLU İSLÂMCI BİR DERĞİ: SEBİLÜRREŞÂD (Tarihçesi ve Bazı Sosyo-Kültürel Problemlere Yaklaşımı)

Adem EFE\*

### Özet

II. Meşrutiyet'in ilân edildiği 1908'de *Sırat-ı Müstakim* adıyla yayım hayatına başlayan *Sebilürreşâd* dergisi, 1965 yılına kadar kesintiye uğramakla birlikte uzun bir süre toplumsal ve kültürel tarihimizde yer almıştır. Yayım başladığı yıllardan itibaren değişik düşünce akımlarına mensup yazar ve bilim adamlarına saflarında yer veriyse de, İslâmcılık akımının gelişme ve yayılma ortamı bulduğu bir dergi olmuştur. Dergi, İslâmcı akımın argümanları çerçevesinde özellikle Batılılaşmaya ve Batıcılık akımına karşı söylem geliştirmiştir.

Bu makalede II. Meşrutiyet ve Cumhuriyet dönemlerinin en etkili İslâmcı dergilerinden olan *Sebilürreşâd* dergisinin tarihçesi, yayım politikası ve üzerinde durduğu bazı sosyolojik konuların bir değerlendirmesi yapılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** *Sırat-ı Müstakim*, *Sebilürreşâd*, İslâmcılık, Batılılaşma, Eşref Edib Fergan, Mehmet Akif Ersoy, İçerik Analizi.

### A LONG-DURABLE ISLAMIC REVIEW: SEBILURRESHAD (ITS HISTORY AND ITS APPROACH TO SOME SOCIOCULTURAL PROBLEMS)

#### Abstract

The journal of *Sebilürreşâd* started to publication life with the name of *Sırat-ı Müstakim* during the declaration of Liberty 1908. It continued to contribute to social and cultural life for fifty years on and off. Although there are varieties of writers from different views, it became a ground for development of streams of thoughts for Islamization. The journal developed anti-Western rhetoric by using pro-Islamic arguments.

In this article *Sebilürreşâd* as one of the most influential journals of *Meşrûtiyet II.* and the *Republic*, will be evaluated within its history, publication policies and some sociological subjects according content analysis.

**Key words:** *Sırat-ı Müstakim*, *Sebilürreşâd*, Islamization, Westernization, Eşref Edib Fergan, Mehmet Akif Ersoy, Content Analysis.

\* Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi Anabilim Dalı; e-posta: ademefe@ilahiyat.sdu.edu.tr

## GİRİŞ

Gazete ve dergiler üzerinde yapılacak sistemli araştırmalar, basın tarihimiz için olduğu kadar, toplumsal ve kültürel tarihimiz için de büyük önem taşımaktadır. Bir gazete veya dergi koleksiyonu, belli bir çevrede ve zamanda geçen çeşitli olayların, duyguların ve düşüncelerin tespitini sağlayan kaynaklar olarak toplumsal hayatın bir kesiti değerindedir. Kültür tarihçisi ve sosyolog, yeri geldikçe bu koleksiyonlara başvurarak bazı problemlerin açıklanmasına ışık tutacaklardır (Tütengil, 1960:23-24).

II. Meşrutiyet döneminin ilk yılları, birçok alanda hürriyetlerin ilân edildiği dönem olarak kabul edilir. Bu sebeple herkes, dinî ve dünyevî düşüncelerini çekinmeden konuşup yazabileceğine inanmaktadır (Ömer Fevzi, 1326:373). Sansürün kaldırılmasıyla ve fikirlerin serbestçe söylenmeye başlamasıyla birlikte basım-yayım dünyasında büyük bir artış gözlenir. Öyle ki 1908'in ilk altı ayında süreli yayım çıkarmak amacıyla alınan ruhsatların sayısı 200'ün üzerindedir. Bu sayı 1909'da 353'e çıkmış, fakat 1910'da 130'a, 1911'de 124'e ve 1912'de 45'e düşmüştür (Varlık, 1985:125). Cemiyetlerin, partilerin birbirleriyle yarıştığı, her türlü fikrin serbestçe ifade edilebildiği II. Meşrutiyet'in ilk yıllarında çoğulcu bir fikir ortamı egemendir (Toprak, 1985:126). Böyle bir fikir ortamı içerisinde dönemin aydınları farklı düşünce akımları içinde yer alsalar dahi, devletin ve milletin kuruluşu hususunda çözüm önerileri geliştirmek için birtakım dergilerde bir araya gelebilmişlerdir. Bu dergilerden biri de hiç şüphesiz *Sırat-ı Müstakim/Sebilürreşâd*'dir.

II. Meşrutiyet döneminin en önemli dergilerinden olan *Sırat-ı Müstakim*, Türkçü, İslâmcı ve Batıcı ideolojileri benimseyen yazarların yazılarını yayımlamakla beraber son tahlilde Osmanlı Türkiyesi'nde İslâmcılık akımının sözcülüğünü yapmış bir yayım organıdır. Modernist İslâmcıların buradan ayrılarak *İslâm Mecmuası*'nı çıkarmalarından sonra dergi, belirgin bir biçimde muhafazakâr, dinî reformlara muhalif bir hüviyet kazanmıştır (Çebi, 1997:232-240). Jöntürk Devrimi ile II. Abdülhamid'in tahttan indirilmesi sonucu siyasi güç ve dayanağını iyice kaybeden İslâmcılık akımı, eski hüviyetini yitiren bir ideoloji olmakla birlikte kaybolup gitmemiş, *Sebilürreşâd* dergisi çevresinde, Batı, Batıcılık akımı ve diğer cereyanlara karşı bir alternatif ve muhalif güç olarak İslâmcı-millî düşüncüyü savunmuştur (Gül:2007:40). Bir başka deyişle *Sebilürreşâd* dergisi ise takip ettiği yayım politikası ile İslâmcılık akımını fikren besleyen ve destekleyen süreli bir yayım olmuştur.

1324/1908'de *Sırat-ı Müstakim* adıyla kurulan dergi, ara sıra kesintiye uğramakla birlikte, 1965 yılına kadar uzun bir ömür sürmüştür. Bu haliyle İslâmcı yayınlar içerisinde en uzun süre yaşamış bir dergi olarak kabul edilebilir. Öte yandan Türk siyasi ve sosyo-kültürel tarihinin en önemli dönemlerini içeren bir evrede yayımlanan dergi, II. Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e geçiş sürecinin analiz edilmesinde önemli bir kaynak durumundadır.

## YÖNTEM

Bu araştırmada içerik analizi (muhteva tahlili) yöntemi kullanılmıştır. İçerik çözümlemesi psikoloji, sosyoloji, tarih, edebiyat, siyasal bilimler ve iletişim gibi değişik alanlarda farklı amaçlarla kullanılabilen bir araştırma yöntemidir. Temelde davranışları doğrudan doğruya gözlemlemek yerine, bireylerin sembolik davranışlarını ya da iletişim materyallerini çözümlemeye dayanır (Öğülmüş, 1992:213–228). Bir başka ifadeyle içerik analizi, sosyal bilimlerde ve onun alt dalı olan iletişim biliminde sözlü veya görsel mesajların açık ve örtülü içerik ve şekil özelliklerinin sistematik ve herkesçe paylaşılabilen bir şekilde ve kesin kurallara göre tasvirini yapan bir araştırma yöntemidir (Çebi, 1997:233).<sup>1</sup>

İçerik analizi roman, film, çizgi roman, hitabet vb. gibi yazılı ya da sözlü iletişim biçimlerinin muhtevasını nicelik, sistematik ve objektif olarak analiz ve tasvir etmede kullanılan bir yöntemdir. Bu yöntemi kullanan araştırmacı, materyallerdeki unsurları sistematik olarak sınıflamak suretiyle, muhtevada, ilk bakışta fark edilmeyen genel ya da özel hususları ortaya çıkartır (Theodorson, 1979:75).

## I. DERGİNİN YAYIM HAYATINA BAŞLAMASI

*Sırat-ı Müstakim*, Ebu'l-Ulâ Zeynelabidin (1881–1957) ve H. Eşref Edib Fergan (1882–1971) tarafından 11 Temmuz 1324/1908'de kurulmuştur.<sup>2</sup> 42. sayıya kadar derginin tesis tarihi bu şekilde belirtilmiş iken 43. sayıdan itibaren II. Meşrûtiyet'in ilân tarihi olan 10 Temmuz 1908, mecmuanın kuruluş tarihi olarak değiştirilmiştir. Derginin ilk sayısı da 14 Ağustos Perşembe 1324/1908 tarihinde yayınlanmıştır.<sup>3</sup> Eşref Edib, 50 yıl sonra o günlerden şöyle bahsetmektedir:

“İlk çıktığı günlerin heyecanını hiç unutmuyorum. Yıllarca hasretini çektiğimiz Hürriyet güneşi doğar doğmaz matbaalara koştuk. Sırat-i Müstakim unvaniyle ilk nüshamız çıkınca Babiâli altüst oldu. Müvezzilerin ‘Sırat-ı Müstakim, Sırat-ı Müstakim’ avâzeleri caddeleri kapladı. 24 saat sürmedi, on binlerce nüshası yağma oldu. Tekrar bastık, yine bitti. Arkasından ikinci nüshası yetişti. Memleketin her tarafından telgraflar yağmaya başladı. Matbaalar gece gündüz çalıştığı halde yetiştiremez oldular. Az zamanda İşkodra’dan Bağdad’a ve Yemen’e kadar bütün memleket Sırat-i Müstakim doldu ve bütün İslâm dünyasına

<sup>1</sup> Çebi'nin bu yazısı, Esther Debus'un, Sebilürreşâd. Eine vergleichende Untersuchung zur islamschen Opposition der vorund nachkemalistischen frei, adlı 1988 yılında Bamberg Üniversitesi'nde sunduğu doktora tezinin basılmış halini tanıtan bir makaledir.

<sup>2</sup> *Sırat-ı Müstakim*'in logosunda uzun müddet, “Müessisleri:Ebu'l-Ulâ Zeynelabidin-H. Eşref Edib” görünür. “Müdür-i Mes'ul ise H. Eşref Edib'dir. Bu yazı 3 Şaban 1327–6 Ağustos 1325 tarihli 50. Sayıya kadar arka sayfada yer alır.

<sup>3</sup> Kaynaklar derginin yayıma başlama yılının 1908 olduğu konusunda hemfikirken, hangi ayda başladığına dair muhtelif tarihler vermektedir. Örneğin *Türk Ansiklopedisi* (C. 23, s. 251) derginin başlangıç tarihini 27 Aralık 1908 olarak verirken; AnaBritannica ile Toprak (1985:126), 3 Eylül 1908 şeklinde vermektedir. Ceyhan (1991:VIII) ise 14 Ağustos 1908 tarihini benimsemektedir.

taşmağa başladı. Büyük âlimlerin, kudretli üstadların kıymetli eserleriyle Sırat-ı Müstakim en birinci mecmua halini aldı. Hele Akif'in şiirleri bütün gönüllere öyle heyecan verdi ki..." (Eşref Edib, 1958:1).

*Sırat-ı Müstakim* dergisinin başlık klişesinin altında, 1-49. sayılarda "Din, Felsefe, Edebiyat, Hukuk ve Ulûmdan bâhis haftalık gazetedir" ifadesi yer alırken; 50. sayıdan itibaren "Din, Felsefe, Ulûm, Hukuk, Edebiyat ve Siyasyâtattan ve bilhassa gerek siyâsî ve gerek ictimâî ve medenî ahvâl ve şuûn-u İslâmiye'den bahseder ve haftada bir defa neşrolunur" alt cümlesi yazılmıştır.

Dergi, 20x28 ebadında olup çoğunluk itibarıyla 16 sayfa olarak yayınlanmış, fakat 77-80, 82, 83, 88, 89, 92, 101-104 ve 106. sayılar 18 sayfa; 107. sayı da 20 sayfa olarak yayınlanmıştır (Gülcü, XII-XIV).

*Sırat-ı Müstakim/Sebilürreşâd*, 1908 ila 1965 yılları arasında, II. Meşrutiyet, Balkan Savaşları, İttihad ve Terakki, I. Dünya Savaşı, Mütareke ve Milli Mücadele ve Zafer dönemlerini ve ardından Cumhuriyet'in ilk yıllarını ve çok partili hayata yeniden dönüş dönemlerini yaşamış bir dergidir.

### **i. Birinci Dönem (1908-1912): Sırat-ı Müstakim**

Dergi, 1908'de Hürriyet'in ilânı sıralarında yayım hayatına atıldığından siyasal olarak Meşrutiyet yönetiminin yanında yer almış ve Kanun-ı Esasi'nin yeniden yürürlüğe konulmasını sevinçle karşılamıştır. Dergi, ilk sayılarında sıkça meşveret, şura, hürriyet-istibdad kavramlarını ele alan yazıları yayımlamış; bu cümleden olarak istibdad rejiminin ve müstebid yöneticilerin halkı cahil ve sefil bıraktığı gibi Osmanlı Devleti'nin yıkılmasına sebep olduklarına dair çok sayıda makale yer almıştır. Bunların bir kısmında II. Abdülhamid kıyasıya eleştirilmiştir. Bu yüzden olsa gerek Toprak, bu dergiyi, II. Abdülhamid'e karşı başkaldıran ilk İslâmcı-Türkçü yayım organı olarak nitelemektedir (Toprak, 1985:126-132). Bunun karşısında İttihad ve Terakki yönetimini destekleyici tutum içerisine girmiştir. Bu arada çeşitli ayet ve hadislerle meşrutiyet yönetimini, şurayı ve onun gerçekleştirildiği yer olan parlamentoyu öven, bu kurumların İslâm'la uygun olduğunu ispatlamaya yönelik yazılara yer vermiştir.

Derginin bu dönemde modernist bir yönelime sahip olduğunu söylemek mümkündür. Zira derginin ilk yazar kadrosu içinde yer alan Gaspralı İsmail, Ahmed Agayef, Ayaz İshaki, Yusuf Akçura, Halim Sabit gibi yazarların ve Mısır kökenli Muhammed Abduh, Reşit Rıza ve Ferid Vecdi gibi şahısların bu yönelişte etkisi olmuştur. Bu yazarlar ve onlardan etkilenen şahıslar, dinin, bid'at ve hurfelerden temizlenerek aslına döndürülmesinin gerekliliği, taklidin terkedilip içtihad yapılması, geniş halk kitlelerine ulaşması amacıyla Kur'an'ın ve hutbelerin Türkçeleştirilmesi vb. gibi konuları sütunlarında dile getirmişlerdir.

Yine dönem gereği 1908'li yılların *Sırat-ı Müstakim* dergisinin klasik ve gelenekçi bir İslâmcı yayım organı olmadığını söylemek mümkündür. Bu devrede dergi, Türkçü, İslâmcı ve hatta nadir de olsa Batıcı ideolojiyi benimseyen yazarların yazılarına yer verdiği görülür. Dergide Rusya'dan Osmanlı başkentine göç

etmiş yazar ve şairlerin olması anlamlıdır. Mecmua, bu yazarların, Tatar modernizmi, ceditçilik, Türkcülük ve Turancılık üzerine olan yazılarını yayımlar. Derginin Müslüman Türklerle ilgili yazıları başta Azerbaycan olmak üzere diğer Türk-İslâm dünyasında ilgi ile takip edilir; birleştirici bir görev ifa eder. Öyle ki Rusya Müslümanları üzerindeki etkisi derginin bir müddet Rusya'ya girişini zorlaştırmış ve Rus idaresi üzerinde bir endişeye yol açar (Günaydın, 2008:258-261). Ayrıca dergi Türk dünyasından gelen insanların bulunduğu bir mekâna dönüşür; Türklük âlemi üzerine çalışma yapan araştırmacılar, 1909 yılında derginin katkıları ile Daru'l-Fünun Mekteb-i Aliye binasında bir araya gelerek, ileride Türk Ocağı'na dönüşecek Türk Derneği kurulur. Derneğin kuruluşu dergi aracılığıyla kamuoyuna duyurulur. Sırat-ı Müstakim bu derneğin sözcüsü olur (Çebi:242; Arabacı, 2004:127-128; Gül, 2007:44).

Dergi bu dönemde millî öğelerin İslâmî esaslarla bağdaştırılmasından yana tavır belirler. Yukarıda adı geçen yazarlar makalelerinde daha çok Müslüman milletlerin tarihinde Türkler'in özel bir yeri olduğundan bahsederler. "Türkler bütün milletlerin gözbebeğidir. Akvam-ı İslâm içinde en iyi Müslüman, Türklerdir. İslâmiyet her millettten ziyade Türkün fitratına uygun gelmiştir. İslâm'ı yükseltecek milletlerin başında Türkler gelir" (*Sebilürreşâd*, 1339:42) ifadesi bu anlayışın bir yansımasıdır. Ancak daha sonraki süreçte bu yazarların dergiden ayrılıp *İslâm Mecmuası*'na geçmeleriyle derginin milliyetçilik anlayışında değişiklikler gözlenmiştir. Dergi, etnik kökene bağlı milliyetçilik anlayışının Osmanlı Devleti'nin toprak kaybetmesine, kamplara ayrılmasına ve halifeye karşı ayaklanmalara sebep olduğunu ileri sürerek yeni bir söylem geliştirmiştir. Milliyetçilik olgusunun karşısına İslâm'ın birlik ve cemaat ilkelerini öne çıkarmayı yeğlemiştir (Çebi, 1997:242).

## ii. İkinci Dönem (1908-1925): İsim Değişikliği: *Sırat-ı Müstakim*'den *Sebilürreşâd*'a

Ebu'l Ula Zeynel Abidin başlangıçta derginin mes'ul müdürü iken milletvekili ve ardından müderris profesör olması nedeniyle, 1. cildin sonlarından itibaren dergiden ayrılmış; böylece bütün yük Eşref Edib'in üzerine kalmıştır. Eşref Edib, başarılı yönetimiyle dergi, 182 sayı olarak yayımlanmış; daha sonra bu sayılar 7 cilt halinde bir araya getirilmiştir. 16 Şubat 1327 tarihli son sayının son sayfası şöyle bitmektedir: "Elhamdulillah bu 182. nüshamızla Sırat-ı Müstakim'in 7. cildi de hitam bulmuştur, 8. ciltten itibaren aynı mesleği daha etraflı bir surette takip etmek üzere Sebilürreşâd unvanı altında intişar edecektir. Muhterem kâhilerimizin malumu olmak üzere beyanı lüzum gördük." Yine *Sebilürreşâd*'ın ilk sayısında da ihtar notu ile sekizinci ciltten ve 183. sayıdan itibaren risalemizin unvanı 'Sebilürreşâd' olmuştur, ifadesi yer almaktadır. Ancak derginin formatı, basım düzeni, eski bölümleri aynı form altında devam etmiştir (Bouvat, 1974:282-291).

Dergi, 23 Şubat 1327 (8 Mart 1912) tarihinde, 183. sayıdan itibaren yeni ismiyle çıkmıştır. Dergiye yeni ismin nasıl verildiği hususundaki anekdot zikretmeye değer. Ebu'l-Ula'nın dergiden ayrılmasından sonra Eşref Edib, Mehmet Akif, Prens Said Halim Paşa'nın Heybeliada'daki Selamlık Köşkü'nde görüşmektedirler. O görüşme sırasında derginin ismini değiştirmeye karar verirler. Yeni ismin nasıl verildiğini Eşref Edib şöyle anlatır:

“Abbas Paşa, bir teklifte bulundular: Kur'an'dan bir sahife açalım, ne isim çıkarsa oradan alalım. Muvafık dedik. Harem dairesinden bir Mushaf-ı Şerif getirildi. Besmele ile bizzat bir sahife açtılar. “İttebiûni ehdikum sebilürreşad” ayet-i kerimesi çıktı. Hah dedik. “Sebilürreşâd” ismi pek münasip. Hem de Sırat-ı Müstakim manasına. Hemen karar verdik. Fakat Tahirü'l-Mevlevi, bizden evvel bu ismin imtiyazını almış. Ona müracaat ettik. Memnuniyetle bize devretti. Sırat-ı Müstakim bu suretle Sebilürreşâd oldu. Kaldığımız yerden bu isimle Âkif Bey'le beraber neşriyata devam ettik” (Eşref Edib, 1957:199–200).

*Sırat-ı Müstakim*'in bir devamı niteliğinde olan *Sebilürreşâd*, bunun için olsa gerek 1–183 sayı numarasını taşır. Başlık klişesi altında 1330/1327 tarihi bulunmakta, “Vallahü yehdî men yeşâü ila sırâtin müstakîm” (Nur:24/46) ile “İttebiûni ehdikum sebilürreşâd” (Mü'min:40/38) ayet metinleri (Sure adı ve ayet numaraları tarafımızdan verilmiştir) arasında “Dinî, İlmî, Edebî, Siyasî Haftalık Mecmûa-ı İslâmiyedir” ifadesi vardır. Anlaşılan iki ayet metninden hareketle âdetâ derginin eski ve yeni adları bir arada verilmek istenmektedir. Hemen onun altında “Sahib ve mes'ul müdürü: H. Eşref Edib” yazılıdır.<sup>4</sup> İki çizgi arasında da Aded:1/183, 19 Rebiulevvel 1330 Cuma/24 Şubat 1327, Cilt 1–8 gibi bilgiler yer almıştır. Dergi, 23x32.5 ebatlarındadır.

*Sırat-ı Müstakim ve Sebilürreşâd*, İslâm âleminin içinde bulunduğu sıkıntılı durumdan kurtulması ve yükselmesi için çalışmayı en mukaddes bir görev telakki etmiştir. İslâm ülkelerinin toplumsal hayatlarını yakından tanımak, onların birbirleriyle tanışmalarına vesile olmak, derginin amaçlarından biri olmuştur. Dergi bu yayın hedefinin gerçekleştirilmesi için birtakım fedakârlıkların yapılmasını; elbirliğiyle çalışılmasını, bu bağlamda okuyucu sayısının artırılması gerektiğini bir beyanname ile kitleye duyurmuştur. Bu duyuru üzerine dergiye iltifat ve rağbetler artmıştır:

“Bunun üzerine her taraftan öyle iltifatlara, teşviklere mazhar olduk ki bu tufan-ı teveccühe karşı teşekkürden âciz kaldık. Bir ay zarfında birçok abone geldi. Kendilerinden beşer abone kaydı rica olunan zevat telgraflarla yigirmişer abone senedi talep ettiler. Anlaşıldı ki Müslümanların intibâhına, Müslümanların

<sup>4</sup> I. sayıdan XII. cildin 309. sayısına kadar ‘Sahib ve Mes'ul Müdür yine olarak Eşref Edib’ olarak görünmektedir. 309. sayıyla birlikte jenerikte ‘Sermuharrir:Mehmed Akif-Sahib ve Müdür-i Mes'ul:H. Eşref Edib’ adlarına rastlanmaktadır. ‘Sermuharrir’ unvanı 312. sayıdan itibaren ‘Başmu-harrir’e dönüşmüştür. 250. sayıda ise nedense hiçbir isim yer almamaktadır.



teâlisine her tarafta şiddetli iştiyâk var; bu uğurda herkes elinden gelen fedakârlığı ifâya bin can ile müştâk. Şu halde yapılabilecek şeylere heman teşebbüs etmek lazım geldi: bir taraftan maârif-i İslâmiyenin terakkisine, uhuvvet-i İslâmiyenin te'yidinde hâdim bir heyet, bir cemiyet teşkîli için program hazurlanub bermucib-i kanûn Dahiliye Nezareti'ne der-dest takdim olduğu gibi, diğer taraftan da risalemizin hem heyet-i tahrîriyesinin, hem münderacâtının tanzimine teşebbüs olundu. Bunu haber alan büyük bir Müslüman da cenâh-ı âtîfetini risalemizin üzerine gerdi; çalışmak için pek azîm bir itmi'nân verdi. Fi-sebilillah Müslümanlığa hizmet uğrunda garazsız, ivazsız çalışan fedakâr muharrirlerimizden başka ulûm-ı şer'iyye ve âlem-i İslâm hınınde vukûf-ı küllileri olan diğer bazı büyük İslâm muharrirlerine müracaat olundu, Müslümanlığın intibâh ve teâlisi uğrunda hiçbir muâvenetten geri kalmayacaklarına dâir kendilerinden vaat alındı. Bunun üzerine isimleri bütün milletce tanınmış olan atideki zevât-ı muhteremden mürekkeb bir heyet-i tahrîriye teşkiline inâyet-i Hakk'la muvaffakiyet hâsıl oldu.

Üç buçuk seneden beri risalemiz dine, vatana, ilim ve marifete, âlem-i İslâm'ın oldukça teârüfüne, intibâh ve tevhidinde âcizane ettiği hizmetler cümle malûmudur. Kendisinin istikâmet ve ciddiyeti, Cenab-ı Hakk'ın lütûf ve inâyeti sayesinde az zaman zarfında bütün âlem-i İslâm'a intişâr etti; sedâ-yı îkâzı bütün Rusya, Çin, Hindistan, hatta Japonyalara kadar in'ikâs eyledi. İnşallah hayatı temin olunan risalemiz, bundan sonra-gerek bu babda hâsıl olan meleke, gerek muâvenet-i tahrîriyede bulunmağı kat'î olarak vaad eden zevât-ı muhtereminin himmetleriyle daha mütenevvi', daha müttekâmil ve daha ziyade hâdim-i intibâh bir tarzda intişâr edecektir. Bu va'dimize kârilerimiz emin olabilirler, zira risalemizin şimdikiye kadar çıkan cüzlerini takib etmiş olan erbâb-ı insaf risalemizin nasıl doğru, nasıl mu'tedil, nasıl açık bir meslek tuttuğunu; sonra şuûnun, edvâr-ı hâdisâtın tahavvülât-ı bi-hesâbına rağmen o mesleğe merbût kaldığını elbette takdir buyurmuşlardır" (*Sebilürreşâd*, S. 1-183).

Herhangi bir dergi veya gazetenin yazar kadrosu, onun fikir ve düşünce hayatındaki yerini göstermesi açısından önemli bir göstergedir denebilir. Bu bakımdan *Sebilürreşâd*'da devrin meşhur Türk ve İslâm âlim ve fâzılları yer almıştır. Bunlar içinde A'yandan Manastırlı İsmail Hakkı Efendi, Baş müddeiumumi Bereketzade İsmail Hakkı Bey, Hariciye Tercüme Şubesi Mümeyyizi Ferid Bey, Abdürreşid İbrahim Efendi, Babanzade Ahmet Naim Bey, Darü'l-Fünun Muallimlerinden Mehmet Âkif Bey, Alay Müftüsü Mehmed Fahreddin Efendi, Bursalı Mehmed Tahir Bey, Kazanlı Halim Sabit Efendi, Midilli İdadisi Müdürü M. Şemseddin Bey, Ali Şeyhü'l-Arab Efendi, Ispartalı Hakkı Bey, Tahirü'l-Mevlevi Bey, Edhem Nejat Bey, Selim Efendizade Mustafa Taki Efendi, Aksekili Ahmet Hamdi Efendi, Hocazade Ahmet Bey, A. N. Bey, Alim Can el-İdris Bey, Halil Halid Bey, Ahmed Bey Agayef, Ali Rıza Seyfi Bey, Dabistan-ı İraniyan Müdürü Tefvik Bey ve H. Eşred Edib Bey gibi isimler vardır. Daha sonraki sayılarda ise bunlara Kemalzade Ali Ekrem, Hasan Hikmet, İzmirli İsmail Hakkı, Milaslı İsmâ-

il Hakkı, Mustafa Sabri Efendi, Şeyhülislâm Musa Kazım Efendi, Prens Said Halim Paşa, Musa Carullah, Muhammed Abduh, Abdülaziz Çavuş, Ferid Vecdi, Ömer Rıza, S. M. Tefvik, Yahya Afif vb. gibi *Sırat-ı Müstakim* dergisinde de yer almış olan ve yeni isimler de eklenmiştir. Döneminin en önemli aydınlarını bünyesinde bulunduran dergi için Shaw şunları söylemektedir: “İslâmcı gruplar içinde en entelektüel olup dergi Meşrutiyet’in İslâm ile uyduğu fikrini savunuyordu” (Shaw, 2000:366).

Bu kadar geniş bir yazar kadrosunu bünyesinde bulunduran *Sebilürreşâd* iki kısımdan oluşmaktadır. Birinci kısım ilmi ve fennidir; şu konulardan müteşekkildir: Tefsir-i Şerif, Hadis-i Şerif, İctimaiyât, Felsefe, Fıkıh ve Fetava, Edebiyât, Tarih, Talim ve Terbiye, Hutbe ve Mevâiz, Makâlât. İkinci kısım ise Siyasiyât, Hayat-ı Akvâm-ı İslâmiye’ye tahsis edilmiştir. Bu kısımda Umumi Siyaset, Siyaset-i İslâmiyeden bahseden Makalât, Hayat-ı Akvam-ı İslâmiyeye Dair Malumât, Mekatib ve Matbuat, Şuûn-i Umumiye gibi alt kısımlar mevcuttur. Derginin, Tenkid ve Takriz ve İslâm Ticaretgâhları, Âsâr-ı ve Erbâb-ı Sanayi başlıklı ek mahiyetinde olan bir kısmı daha vardır ki İslâm Ticaretgâhları kısmında az da olsa reklâmlar görülmektedir. Toparlayacak olursak dergide Tefsir ve Hadis’e dâir önemli konular, ulûm ve fûnûna, toplumsal hayatımıza ve maişetimize temas eden binlerce ayet ve hadis-i şerifler şerh ve izah edilmiş, pek mühim toplumsal ve felsefî problemler, birçok fikhî meseleler ve bu konudaki sorulara cevaplar, tarih ve edebiyata, talim ve terbiyeye dair bahisler, İslâm milletlerinin toplumsal ve sosyo-kültürel hayatlarına dair haberler ele alınmıştır.

Derginin bu dönemi (1912–1925), ülkenin askerî, sosyal ve ideolojik bakımdan en yoğun mücadelelerin yaşandığı zaman dilimine rast gelmiştir. 1912 ve sonrası uluslaşma süreçlerinin yaygınlaşmaya başladığı, ardı sıra gelen Trablusgarp ve Balkan Savaşları ile Osmanlı Devleti’nin bölünüp inkıza sürüklendiği bir devirdir. Bu sırada dergi vatanperverler cephesinde yer almış ve vazifesini hakkıyla yerine getirmiştir. Bu itibarla Müslümanların genel durumlarıyla ilgilenmeyi kendine görev edinen dergi, öncelikle Osmanlı memleketlerinin ve bütün Müslümanların birliği (İttihad-ı İslâm) üzerinde durur. Bu bağlamda müsavât, uhuvvet ve kavmiyet temaları derginin en temel konuları arasında yer alır (Mertoğlu, 2001:78). Daha sonraki süreçte dergide hürriyet, müsâvât, uhuvvet, birlik, kuvvet hazırlamak gibi temalar teşvik edilirken, kavmiyetçilik/milliyetçilik düşüncesi ile mücadeleye girer. Osmanlı Devleti’nin I. Dünya Savaşı’na girdiği sırada, İttihad-ı İslâm fikri doğrultusunda Cihad Fetvaları neşreder bu bağlamda cihadın, bütün Müslümanlara farz olduğuna dair açıktan çağrılar yayımlar (*Sebilürreşâd*, 1330:141–145).

İlk başlarda İttihat ve Terakki yönetimini destekleyen dergi, daha sonraki süreçte partiyle fikrî mücadeleye girer. Onların liderlerini farmason olarak adeder ve bunların dine karşı cephe aldıklarını; Müslümanlığa taarruzda bulduklarını ileri sürer. İttihad ve Terakki yöneticilerinin ortaya attıkları meselelerin hiçbir-

risinin ilmî esasa dayanmadığını; tamamıyla uydurma ve dini tahriften ibaret olduğunu ortaya koyar. Bunun üzerine İttihad ve Terakki yöneticileri şiddet ve tazyik yoluna başvururlar (Eşref Edib: 1958:2–12). 1911 yılında kapatılan dergi, ikinci kapatmada yayımına ara vermeden sadece adını değiştirerek neşrini devam ettirir. 300 ve 301. sayıları (Haziran 1914) *Sebilü'n-Necat* adıyla çıkar (Arabacı, 2004:103). 1915 Mayıs ve Eylül'ünde çıkan Âkif'in A. Çaviş'ten çevirdiği "İslâm ve Medeniyet 1" (C. 14, Aded:339, s. 3–5) ile "İslâm ve Medeniyet 2" (Aded:340, s. 11–13) başlıklı yazının bazı kısımları sansürlenir. Adı geçen yazı İttihat ve Terakki yönetiminin siyasetine aykırı kabul edilmiştir. Bunun üzerine 1916'dan 1918 yılı ortalarına kadar bir buçuk yıl süreyle İttihatçı yönetim dergiyi kapatır. Nihayet, 4 Temmuz 1918 tarihinde 361. sayı ile dergi yeniden çıkmaya başlar. Mütareke döneminde, bir yandan İttihat ve Terakki yönetiminin baskısı, bir yandan işgal kuvvetlerinin sansürü nedeniyle bazen sayfaları boş çıkmıştır (Örneğin Nisan 1919, Aded:403). Bütün bunlara rağmen Eşref Edib nezdinde dergi Batıcılara karşı İslâm Birliği ideolojisini savunmaya çalışmıştır. Bu sıralardaki derginin başat amacı, başta Abdullah Cevdet olmak üzere "Asrilik" ve "Batıcılık" taraftarlarına karşı mücadele etmek olmuştur (Albayrak, 1995:473–474).

Mütareke yıllarında dergi, bir yandan mandacılarla, bozguncu yerlilerle uğraşırken, diğer taraftan işgal ordularının memlekete getirdikleri ahlâk bozukluğuyla mücadele etmiştir. Milli Mücadele döneminde de oldukça mühim bir rol oynamıştır. İstanbul 16 Mart 1920 sabahı İtilâf Devletleri tarafından işgal edilince, Mehmet Akif, Eşref Edib'e "Artık burada oturacak zaman değildir, gidip çalışmak lâzım. Bizim tarafımızdan halkı tenvire ihtiyaç varmış; çağırıyorlar, mutlaka gitmeliyiz. Ben yarın Ankara'ya hareket ediyorum. Hiç kimsenin haberi olmasın. Sen de idarehanenin işlerini derle topla, *Sebilürreşâd* klişesini al, arkamdan gel. Meşihattakilerle de temas et, Harekât-ı Milliye aleyhinde halt etmesinler" diyerek Anadolu'daki Milli harekete katılmaya karar verir. 1920 yılı Nisan sonlarına doğru 12 yaşındaki oğlunu da alarak İstanbul'dan ayrılır (Eşref Edib, 1962:139). Üsküdar'da yol arkadaşı Ali Şükrü beyle buluştuktan sonra Alemdağ yoluyla deniz kıyısına varır ve oradan bulduğu bir araç ile İnebolu'ya ulaşır. İnebolu'dan da Ankara'ya hareket eder ve 9 Mayıs 1920'de Ankara'ya varır. Ardından Burdur Milletvekili seçilir. Bu sıfatla Eskişehir'e, Burdur'a ve Sandıklı'ya gider buralarda heyecan yüklü konuşmalar yapar. 2 Ekim 1920'de başlayıp 22 Kasım'a kadar devam eden Konya İsyanı'nın bastırılması için Konya'ya gönderilir (Uçman, 1986:51–56). Akif, Konya halkına, vatanın yok olmak tehlikesiyle karşı karşıya bulunduğunu, milletin tek-vücut halinde birleşerek yeni kurulan hükümete yardım etmeleri gerektiği konusunda ikna etme çabalarına girişir ve zor da olsa bunu başarır (Eşref Edib, 1962:142)

Mehmet Akif bu çalışmalar içinde iken, İstanbul'da artık rahatça yapılabilecek bir şey kalmayınca, Eşref Edib de, daha önce Akif'in verdiği talimat doğrultusunda *Sebilürreşâd* klişesini alır ve Karadeniz yoluyla ilkin İnebolu'ya, oradan da

Kastamonu'ya geçerek, durumu Akif'e bildirir. Eşref Edib'in gönderdiği haber üzerine Mehmet Âkif derhal Ankara'dan ayrılır ve 19 Ekim 1920 Cuma günü Kastamonu'ya gelir. İki kısa bir hazırlık yaptıktan sonra *Sebilürreşâd*'in, Kastamonu'da neşredilmesine karar verirler. Derginin burada yayımlanma nedenini de şu satırlarla açıklarlar:

“İngilizler merkez-i hilafeti işgal ve zulüm ve tazyiklerini arttırdılar. Maddî, manevî bütün hürriyet-i İslâmiye'yi selb ettiler. Her şeyi tahakküm ve iradeleri altına aldılar. Bunun üzerine Müslümanlığı ve Müslümanların hukukunu müdafaa hususunda hiçbir tesir altında kalmayarak daima istiklâl-i efkârını muhafaza etmiş bulunan *Sebilürreşâd*'in İstanbul'da neşrine imkân kalmadı. Onun için inayet-i Hak'la risalemizi bugünden itibaren Anadolu'da neşretmeye başlıyoruz” (*Sebilürreşâd*, Aded: 464:264).

Bu şekilde, derginin 464 sayılı (25 Teşrinî Sani 1920/15 Rebiülevvel 1336) tarihli nüshası Kastamonu'da yayımlanır. Bu nüsha, Anadolu'da dağıtılmak üzere bütün vilayet, sancak ve kazalardaki valilere, mutasarrıf ve müftülere gereği kadar gönderirler (Karan, 1957a:333–334). Mehmet Âkif Kastamonu'da bulunduğu sırada bir yandan Eşref Edib'le beraber derginin neşriyle ilgilenirken bir yandan da Milli Mücadele hakkında Anadolu halkını aydınlatmak, onlara moral ve heyecan vermek için 19 Teşrinîsani 1336/1920 Cuma günü Nasrullah Camii'nde bir konuşma yapar. Akif, bu konuşmasında (vaaz), milli mücadelenin gerçek mahiyetinden, milli birliği koruyarak canla başla savaşmanın Türk milleti için hayati bir vazife olduğundan; Sevr Muahedesi'ni kabul etmenin Türk milleti için ölümden başka bir şey olmadığından bahseder. Akif'in bu konuşması Eşref Edib tarafından not edilmiş ve daha sonra basılmıştır (*Sebilürreşâd*, S. 464, s. 256–258; Ersoy; 1944: 204–229). Akif'in bu konuşması halk üzerinde olumlu etki yaratınca Ankara'daki milli hükümet, kendisinden Kastamonu ilçelerinde de aynı bağlamda hitabelerde bulunmasını rica eder. Akif bu rica üzerine Kastamonu'nun belli başlı ilçelerini dolaşarak oralarda da halka Sevr Muahedesi'nin kabul edilemeyeceği konusunda aydınlatıcı hitabelerde bulunur (Bkz. “Kastamonu Kazalarında” 10 Kânunusani 1336/1920; Ersoy, 1944:240–250). Akif'in buralarda yaptığı bu çeşit hitabeler *Sebilürreşâd*'da yayımlanır. Ardından kitap şeklinde hükümet tarafından on binlerce nüsha basılarak muhtelif cephelere dağıtılmış ve Anadolu'nun deyim yerindeyse bütün camilerinde, bütün ordugâhlarında okunmuştur. Örnek olarak Diyarbakır Cephesi Kumandanı Nihat Paşa'dan gelen bir telgrafta şöyle denilmektedir:

“Kastamonuda *Sebilürreşâd*: Nasrullah Cami şerifinde irat buyurduğunuz mev'izayı hâvi mecmuanız Diyar Bekir'in camii kebirinde cuma namazından sonra kıraet edilerek bütün müminler envarı maneviyesinden hisseyâbı tenevvür edilerek tefeyyüz etmişlerdir. Fakat bu istifade pek mahdud kalacağından hudut muntikasını teşkil eden el Aziz, Diyar Bekir, Bitlis, Van vilayetleriyle civar mutasarrıflıklar halkı da nasiybedar edilmek ve şerefiyle hukuku doğrudan doğruya

sizlere âid olmak üzere Diyar Bekir matbaasında tabı ve teksir ettirilerek bütün cepheye tevzi edilmiştir. Cenab-ı Hak mesai-i din ve vatanperverânemizi meşkur eylemesi temennisi ile ihtiramatımı takdim eylerim.” 10–2–327. El-Cezire Kumandanı Nihad (Karan, 1957b:31).

Mehmet Akif ve Eşref Edib’in yaklaşık bir ay kaldığı süre zarfında Sebilürreşâd’ın üç sayısı (464, 465, 466. nüshaları) Kastamonu’da neşredilir. Derginin sahibi ve başyazarı 25 Aralık 1920 tarihinde klişelerle beraber Kastamonu’dan ayrılıp Ankara’ya gelir. Böylece 3 Şubat 1921’den itibaren *Sebilürreşâd* Ankara’da çıkmaya başlar. *Sebilürreşâd*’ın, Kastamonu’daki hizmetlerini takdir eden başkumandan Mustafa Kemal, Eşref Bey’le Akif Bey’i görüşmeye çağırır. Bu görüşmede Mustafa Kemal:

“Kastamonu’daki vatanperverâne mesainizden çok memnun oldum. Sevr Muahedesi’nin memleket için ne kadar feci bir idam hükmü olduğunu Sebilürreşâd kadar hiçbir gazete memleketi neşredemedi. Manevi cephemizin kuvvetlenmesine Sebilürreşâd’ın büyük hizmeti oldu. Her ikinize de bilhassa teşekkür ederim. Ben sizin daha İstanbul’dayken de Milli Mücadelemize yaptığınız hizmetlerinizi bilirim. Kastamonu’dayken geçirdiğiniz kaza da şayanı teessüftür. Valinin şahsî endişeleri hükümeti şaşırttı, yanlış karara sevketti. Geçmiş olsun. Böyle zamanlarda hatalara bakılmaz, sizin samimiyetinizi, milli davaya candan bağlılığınızı Anadolu’da neşrettiğiniz nüshalar tamamıyla gösterdi” der.

Akif pek konuşmamıştır. ‘Çok açık ve fazla konuşan’ Eşref Edib olmuştur. Abdülmecid Efendi’nin Anadolu’ya gelmekten niçin vazgeçtiğini de konuşurlar. Bunun yanında İslâm Birliği konusu da dile getirilir ve Ankara’da bir kongrenin yapılması kararlaştırılır. Eşref Edib bu hususta şunları yazar: “Anadolu’da bir İslâm Kongresinin teşkili o kadar mühim bir hadisedir ki, bütün Müslüman efkârı üzerinde azim tesirler husûle getirecek, bütün me’yûs gönüllere yeni bir nefha-i ümit ve hayat bahşedecektir” (Eşref Edib, 1337, :34–35). Eşref Edib’in yazıları doğrultusunda Matbuat Müdürü Hüseyin Ragıp Bey de *Hakimiyet-i Milliye*’de İslâm Kongresi düşüncesini destekler. Bu çalışmalar sürerken Hüseyin Ragıp, Mustafa Kemal’den bir emir getirir: “Paşa böyle bir kongrenin burada toplanmasını çok emniyetli telakki etti. Derhal bir büronun teşkil etmesini emretti. Sen, Akif Bey, Şer’iyye Vekili Mustafa Fehmi Efendi, Başkatip Recep Bey, dördünüzün bu işle meşgul olmasını tensip buyurdular. Yarın derhal Recep Bey’le temas ediniz, işe başlayınız.” (Arabacı, 2004:112)

Bunun üzerine Eşref Edib hemen Mehmet Akif’le görüşür. Ertesi gün dört görevli, İstasyon binasında, kongrenin esaslarını görüşmek üzere toplanırlar ve aralarında işbölümü yaparak bir karara varırlar. Ancak Eskişehir Bozgunu dolayısıyla bu iş akâm kalır.

Eskişehir ve Kütahya bozgunları üzerine, devlet merkezinin güvende olmadığı ve bu yüzden Anadolu’nun ortalarına doğru taşınması düşüncesi ortaya çıkar. Bunun için düşünülen yer Kayseri’dir bu yüzden oraya nakiller başlar. Mec-

liste yapılan tartışmalar sonucunda, ordunun Sakarya'da müdafaası fikri galip gelince, Âkif, Eşref Edib'e "Sen klişeyi al, Kayseri'ye git, *Sebilürreşâd*'ı orada çıkar. Arkamızdaki Müslümanlar ye'se düşmesinler Sakarya inşaallah düşmana mezar olacaktır" der (Eşref Edib, 1962:183). Eşref Edib, Kayseri'ye doğru gidecek ailelerin başında olduğu halde *Sebilürreşâd*'ın klişelerini ve Kastamonu ve Ankara'da çıkan sayılarından bir çuval kadar koleksiyon yaparak yanına alır (Arabacı, 2004:112). Bu sırada yurdun çoğu yerinde olduğu gibi Kayseri halkında da bir endişe ve ümitsizlik havası yayılmaktadır. Bunun bertaraf edilmesi hususunda Kayseri Mutasarrıfı Kemal (Gedeleş) Bey, Eşref Edib'e:

"Sebilürreşâd namına burada bir beyanname neşretseniz çok iyi olacak. Sebilürreşâd'a karşı halkın muhabbet ve itimadı var, burada ve civar kazalarda dağıtınız. Bugün halkı çözülmekten, dağılmaktan koruyacak, ilahi sestten başka bir şey yok" diye bir ricada bulunur.

Bu rica üzerine Eşref Edib, hemen gidip bir beyanname hazırlar; vilayet matbaasında dizdirilir, el ile çevrilen baskı makinesinde, hayırlı akibetler temenisiyle, bizzat kendisinin yardımlarıyla onbinlerce nüshanın basımı gerçekleştirilir. 1 Eylül 1337/1921 tarihinde basılan bu beyannameler sabaha karşı, vilayet matbaası önünde bekletilen atlılar tarafından bütün civar kazalara, nahiyelere ve köylere dağıtılmıştır. Aynı şekilde basılarak çoğaltılan beyanname 2 Eylül 1337/1921 tarihinde Kayseri Hükümet Konağı önünde düzenlenen mitingte okunmuş ve Kayseri halkına dağıtılmıştır (Beyannamenin metni için bkz. *Sebilürreşâd*, C. VII, S. 158, Ağustos 1953, s. 114-116; Karan, 1957c:105). Ardından Kastamonu mebusu Ali Şükrü Bey de Kayseri Ulu Camii'de halk üzerinde tesir edici bir hitabede bulunur. Hitabesinde ayet ve hadislerden örnekler vererek halkı birlik ve beraberlik içinde mücadeleye çağırır. Eşref Edib bu konuşmayı not alır. *Sebilürreşâd*'ın bir nüshasını Kayseri'de çıkarıp, baştanbaşa bu konuşmaya ayırır. Bu haliyle derginin 24 Eylül 1337 tarih ve 490 Numaralı Kayseri baskısı sadece bu konuşmayı içerir vaziyette yayımlanır.

Sakarya Zaferi'nden sonra Eşref Edip, dergi klişeleri ve sayılarını bir-iki çuvala doldurup, Kayseri halkı ve yöneticileriyle vedalaştıktan sonra Ankara'ya döner. Derginin Ankara'daki ilk idare yeri İstiklal Marşı'nın yazıldığı Taceddin Dergâhıdır. Daha sonra "Ankara'da Hürriyet Oteli karşısındaki sokak" olarak yer değiştirir. Basıldığı yer ise 'Matbuat ve İstihbarat' isminde bir devlet matbaasıdır. Bununla birlikte derginin yayın politikasında herhangi bir değişiklik gözlenmez (Arabacı, 1997:113). Yani dergi İslâmcı nitelikte yayım yapmaya devam etmektedir.

*Sebilürreşâd*, aynı şekilde, zafere kadar Ankara'da yayımlanmaya devam etmiştir. Ancak derginin başyazarı Mehmet Akif'in ikinci mecliste yer almaması nedeniyle, dergi ekibi Ankara'dan ayrılma kararı alır. Karar neticesinde dergi, 1923 Mayıs ayından itibaren yeniden İstanbul'da yayımlanmaya başlamış ve yaklaşık iki yıl sürmüştür.

1925 yılında patlak veren Şeyh Said İsyanı münasebetiyle çıkarılan Takrir-i Sükûn Kanunu, hükümetin, birçoğu Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası yanlısı çeşitli gazete ve dergiyi kapatmasını mümkün kılar. Tevhid-i Efkâr, İstiklâl, İstikbâl, Son Telgraf, Aydınlık, Orak Çekiç, Tanin, Vatan, Yoldaş, Presse de Soir, Resimli Ay, Millet, Sada-yı Hak, Doğru Öz, Tok Söz, Sayha vb. gibi gazete ve dergilerle birlikte Sebilürreşâd da kapatılanlar arasındadır. 1925'te yeniden kurulan İstiklâl Mahkemeleri, doğudaki isyana dolaylı teşvikleri olması gerekçesiyle, birçok gazeteci gibi, derginin mes'ul müdürü Eşref Edib'in tutuklanmasına ve yargılanmasına karar verir (Tunçay:1983:212). Eşref Edib, uzun süren bu yargılanma hatıratını "Sebilürreşâd'ın Romanı: Sebilürreşâd İstiklal Mahkemelerinde" unvanıyla Aralık 1958'den başlayarak Mayıs 1963'te biten 42 kısım halinde üçüncü dönem *Sebilürreşâd*'da yayımlamıştır. Kendi ifadelerine göre sadece Şark İstiklal Mahkemelerinde 87 gün süren yargılama süreci Ankara'dan gelen beraet üzerine sona erer. Mes'ul müdürünün beraetine rağmen *Sebilürreşâd*, 5 Mart 1925 tarihinde alınan bir kararla yayımına süresiz ara vermek zorunda kalmıştır. Bu zamana kadar yayımlanan sayılar 25 ciltte toplanmıştır.

### iii. Üçüncü Dönem: Yeni Sebilürreşâd

*Sebilürreşâd*, 22 yıl süren bir aradan sonra Mayıs 1948'te yeni harflerle yeniden çıkmaya başlamıştır. İlk çıktığında haftalık; Kasım 1949'dan itibaren ise on beş günde bir yayımlanır.

En üstte başlık klişesinin bulunduğu kapakta, Hattat Urfalı Behcet Efendi'nin, Celi Sülüs "Ya Muhammed Sallallahu Aleyhi vesellem" yazılıdır. Sayı ve fiyatının belirtildiği kapakta, dergide yer alan makale başlıkları ve yazar adları yer alır. İkinci sayfada ise başlığın hemen altında derginin kimlik bilgileri vardır. "Si-yasî, Dinî, İlmî, Edebî, Ahlâkî, Haftalık Mecmua" ifadesi yine bulunmaktadır. Sahibi ve yazı işlerini fiilen idare eden Eşref Edib'tir (Daha sonraki sayılarda Sahibi: Eşref Edib; Yazı işlerini fiilen idare eden M. Kâmil Fergan ifadesi yazılıdır). İki kutucuktan birinde "İdarehane: İstanbul, Ankara Caddesi, No. 87, Âsâr-ı İlmiye Kütüphanesi. Telgraf adres: İstanbul -Asâr-ı İlmiye. Basıldığı yer: Saka Matbaası; C. 1, No: 1-Mayıs 1948" gibi bilgiler, diğerinde de abone şartları verilmiştir: 1-50 nüshadan ibaret seneliği 12.5 lira, altı aylığı 625 kuruş, ecnebi memleketler için 15 lira. Abone bedeli peşindir. \*Adres tebdili 25 kuruş ücrete tabidir." İfadeleri yer almaktadır.

Başyazar Eşref Edib'in kaleminden çıktığı anlaşılan çerçeve içine alınmış "Allahın İnayetiyle Sebilürreşâd'a Başlıyoruz" unvanlı başyazıda, derginin çıkış nedenlerinden, ülkenin içinde bulunduğu durumdan ve projelerinden heyecanla bahsedilmektedir.

"Sebilürreşâd kapanalı tam 22 sene oldu. Bu müddet içinde nice hadiseler cereyan etti. Dine karşı o günden itibaren başlayan baskı hareketi, zaman oldu ki en şiddetli dereceyi buldu. Farmasonluğun dine ve din ehline karşı açtığı harb, mânevî sahayı harâbezâra çevirdi. Bütün din müesseselerinin kapılarına zincirler

vuruldu. Bütün mekteplerden din dersleri kaldırıldı. Bütün Halkevlerine din kitapları(nın) girmesi menedildi. İntikam ateşiyle ruhları yanan, gözleri kıpkızıl bir hale gelen farmasonluk, azgınlığını o dereceye getirdi ki, din kitaplarından âyetleri kaldırdı, camilerde hıfz-ı Kur'an'la meşgul olanları cürmümeşhutla suçlandırdı. Laiklik nikabına bürünerek komünizmin temellerini kurmağa çalıştı. Dalâlet rüzgârı bir semmi katil gibi ortalığı kasti, kavurdu. Eğer Atatürk'ün himmetiyle farmasonluk lağvedilmemiş olsaydı, kim bilir daha neler yapacaklar; yaptıracaklardı?

Şimdi bir yangın yerinde dolaşır gibi millet ve hükümet, bu harabeler arasında yıkılan enkazı toplamağa, bu kırık dökük şeylerle yeni bir bina kurmağa çalışıyor. İfratlar bertaraf oluyor. Gasbolunan haklardan ve din hürriyetinin teminine uğraşılıyor.

Şimdi memleketin muhtelif yerlerinden, birbirinden uzak mahallerinden aynı ses geliyor: Artık Sebilürreşâd çıkmağa başlasın!..

Madem ki millet, imanlı ve faziletli asil Müslüman Türk Milleti, onun çıkmasını istiyor, ondan hizmet bekliyor; biz de umumi arzuya uyarak, Allah'ın inayet ve tevfikine güvenerek, bugünden itibaren Sebilürreşâd'ı yeniden neşre hazırlıyoruz. Bu bir ba's ba'delmevttir. Milletin manevi varlığını haçerleyenler, artık Sebilürreşâd bir daha dirilemez, demişlerdi. Fakat Allah'ın inayetiyle dirildi işte" (*Sebilürreşâd*, Mayıs:1948:1-4).

Asil Müslüman Türk Milletinin yoğun isteği ve Allah'ın yardımıyla yeniden çıkmaya başladıklarını ifade eden başyazının devamında, milletlerin hayatında bu tür dalalet, küfür ve ilhad azgınlıklarının olabileceğinden, bunların bir ilahi imtihan olduğundan bahsedilmektedir. Milletlerin hayatında dalâlet devirleri olduğu gibi hidayet devirleri olmuştur. Bu bir tür toplumsal tasfiyedir. Bu sayede milli bünye, manevi varlığını kemiren kurtları silkinip atar, çürümekten kurtulur. Onun içindir ki her dalâlet devrini bir hidayet takip eder. Artık imtihan dönemi sona ermiştir. Bütün maneviyat düşmanlarının taarruzları kırılmış, millet din ve vicdan hürriyetine kavuşmuştur. Din üzerindeki baskılar kalkacaktır. Mademki zümre tahakkümü bertaraf oluyor, demokrasi geliyor, siyasi alanda olduğu gibi dinî alanda da milli hâkimiyet teessüs edecektir. Öyleyse yapılacak şey ümitsizliğe düşmeden çalışmaktır. Bu da ancak devlet millet elbirliğiyle olacaktır. Millet meclisinin arzusu ve hükümetin himmetiyle, kapatılan dini kurumlar açılacak, okullara din dersleri konacak, çocuklar dinlerini öğreneceklerdir.

Dergi, din ve vicdan hürriyetine, insan haklarına, demokrasiye ve laikliğe aykırı ne kadar kanun varsa Büyük Millet Meclisi'nin bunları kaldırmasından yanadır. Memleketimizde yaşayan Hıristiyanlar, Yahudiler dinlerini nasıl istedikleri gibi yaşıyorlarsa Müslüman Türkler de ibadetlerini, ezanlarını, tekbirlerini istedikleri dilde yapabilmelidir, görüşünü dile getirmektedir. "Aradan yirmi yıl geçtiği halde, millet, yine onu arıyor ve bekliyor. Sanki o, din hürriyetinin sembolüdür!"



*Sebilürreşâd* hem yeniden neşre başlamasından, hem de ülkenin bu hale gelmesinden dolayı şükretmektedir. Millettin maddî, manevî ilerlemesi ve gelişmesi için elden gelen hizmeti yerine getirmeyi en önemli görev bilmektedir. Fakat bu konuda okuyuculardan da gayret ve yardım beklemektedir.

*Sebilürreşâd* üçüncü döneminde kurumlaşmayı zaruri görmektedir. Bunun için ilkin sermayesi en az iki yüz lira olan İslâm-Türk Anonim Şirketi kurma çalışmalarına başlamıştır. Zaten bu sermayenin yarısına yakın bir kısmını ödemeye hazır olduklarını bazı ‘hamiyetli Müslümanlar’ söz vermişlerdir. Bir matbaa inşâ etmek, gerekli makineleri satın almak, kâğıtları aracısız doğrudan fabrikalardan getirmek, muhtelif katmanlardaki okuyucular için dini eserler telif, tercüme ve neşretmek, İslâm-Türk Ansiklopedisi’nin yayımına hız vermek, bunun için burada olduğu gibi Mısır, Bağdat ve Hindistan’da da birer tahrir heyeti oluşturmak, İslâm dünyası matbuatını, telifatını takip ve celbetmek, haftalık gazete çıkarmak, bütün dini neşriyatı bir arada toplamak bu şirketin yapacağı işler arasındadır. Ancak bu kadar geniş bir iş alanına sahip bir oluşum bireysel çabalarla olacak bir şey değildir. Bunları ancak bir şirket yapabilir. Hem bu şirket büyük hizmetler ifa etmekle birlikte hissedarlarına kar payı da dağıtacaktır. Öte yandan özellikle misyonerler ve buna benzer oluşumlar ‘milyon sermayeli şirketler’ sayesinde ülkemize kadar gelip dinlerini yaymak amacıyla çalışırlarken, Müslümanların şimdiye kadar en küçük bir şirket kuramayışları esef vericidir. Müslümanlarda millî ve dinî şuur uyanmıştır. Ancak bu şuurun fiiliyata geçmesi için okuyuculara büyük iş düşmektedir. Her şeyden evvel okuyucuların *Sebilürreşâd*’ın yayımlarına karşı ciddi bir ilgi göstermeleri gerekmektedir. Bu manada dergi okuyucularından ricalarda bulunmaktadır. Bunlardan ilki abonelerin dergi ücretlerini hemen yatırıp borçlarını kapatmalarına dairdir. İkincisi *Sebilürreşâd*’ın tekrar yayıma başladığını bütün Müslümanlara duyurmak ve abone olmak arzusunu duyanların isim ve adreslerini idareye bildirmektir. Üçüncüsü de her okuyucunun en az üç kişiyi abone yapmak için faaliyet göstermeleridir (*Sebilürreşâd*, Mayıs 1948:4-6).

*Sebilürreşâd*’ın Haziran-1948 tarihli 5. sayısında, “Uzun bir fasıladan sonra, *Sebilürreşâd*’ın yeniden çıkmaya başlamasından dolayı memleketin her tarafından tebriklerin geldiğini”; ayrıca “okuyucuların yüksek ve derin teveccühlerini sözde bırakmayarak birçok insanı abone yapmak suretiyle fiilen gösterdiklerini” bu ‘samimi teveccüh ve iltifat tufanının’ kendilerini mütehassis ettiği” ifade edilmektedir. “Beşinci cilde başlarken” başlıklı başyazıda daha önceden ilan ettikleri şirketleşme faaliyetine katılımların arttığı, şimdiye kadar 250 bin liralık hisse satın alındığı duyurulmaktadır (*Sebilürreşâd*, 1951:2-4). Daha sonraki bazı sayılarda ise abonelerin ödemelerini zamanında yapmadıklarına ilişkin yakınmalar yayımlanmış; bu yüzden İslâm-Türk Ansiklopedisi’nin yayımına son verdikleri ifade edilmiştir. Buna göre, Eşref Edib ve arkadaşlarının yayımladığı İslâm-Türk Ansiklopedisi 74. formadan itibaren kesilmiş oluyordu (*Sebilürreşâd*, 1956: 2-4). Bunun yanı sıra derginin okuyucularına duyurduğu şirketleşme projesi de gerçekleştiril-

lememiş ve bütün masraf ve yükümlülükler yine büyük oranda Eşref Edib ile oğlu Kamil Fergan'ın üzerine kalmıştır.

Bu dönem *Sebilürreşâd* dergisinin yazar kadrosu da zamanın tanınmış İslâmcı yazarlarından oluşuyordu. Mehmed Âkif vefat etmiş olmakla birlikte yazıları yayımlanmaya devam etmiştir. Eşref Edib, Ahmet Hamdi Akseki, Cevat Rifat Atilhan, Ali Fuat Başgil, Ömer Nasuhi Bilmen, Yusuf Ziya Çağlı, Kamil Miras, Ömer Rıza Doğrul, Hasan Basri Çantay, Tahir Harimi Balcıoğlu, M. Raif Ogan, Kemal Kuşçu, Yusuf Ziya Kösemen vb. gibi yazarlar çok sayıda yazılarıyla dikkat çekmektedir. Bunun yanı sıra İzmirli İsmail Hakkı, İsmail Fenni, Peyami Safa, Fethi Tevetoğlu, Mümtaz Turhan, A. Nihad Tarlan, N. Sami Banarlı, Yusuf Ziya Yörükân ve Nurettin Topçu gibi birçok isim dergide yazı yayımlamışlardır. Bunların yanı sıra dergide kadın yazarların eskiye nazaran daha sık yer aldığı dikkat çekmektedir.

Üçüncü dönem dergide çoğu sayının kapağında bir hat yer almakta; bunun yanında kapaklarda çeşitli resimlerin basıldığı görülmektedir. Mesela Sayı:52'de Muhammed İkbâl'in resmi; Sayı: 159'da Yeni Müslüman Olmuş İngilizler başlığı altında, bir erkek ve bir kadın resmi basılmıştır. Öte yandan üçüncü dönem *Sebilürreşâd*'da ilk dönemdeki hâline göre bir düzen ve intizam eksikliği olduğu söylenebilir. Bu cümleden olarak yeni dönem *Sebilürreşâd*'da çok sayıda dizgi ve baskı hatalarının olduğu göze çarpmaktadır.

Bu dönemdeki *Sebilürreşâd*'ın yine o günün popüler dergilerinden biri olmakla birlikte eski etki ve ağırlığını koruyamadığını söylemek mümkündür.

## II. BAZI SOSYO-KÜLTÜREL PROBLEMLERE YAKLAŞIMI

Burada ele alacağımız bazı konu ve kavramların her biri hiç şüphesiz ayrı bir çalışmanın konusu olabilecek ölçüde geniş ve önemli olmasına karşın biz bunları başka bir makaleye erteleyerek şimdilik öz halinde incelemeyi düşünüyoruz.

### i. Milliyetçilik

Derginin Milliyetçilik konusunda farklı yaklaşımlar içinde olmuştur. Erken dönemde yazar kadrosunda yer alan Gaspralı İsmail Bey, Ahmet Ağayef, Ayaz İshaki, Yusuf Akçura gibi Rusya'dan Türkiye'ye gelmiş Türkçü aydınların etkisiyle Türk Modernizmi, Türkçülük ve Turancılık konusunda dergide çok sayıda yazı görülmüştür. Ancak Osmanlı Devleti'nin I. Dünya Savaşı'na girmesi ve Mekke Emiri Şerif Hüseyin'in, Osmanlı Devleti'ne karşı ayaklanması ve nihayetinde devletin parçalanmaya gitmesiyle, dergi, her türlü milliyetçilik anlayışını reddetmiş ve milliyetçiliğe antitez olarak Müslümanların birliğini ve Osmanlılar'ın hilafet üzerindeki haklarını savunur hale gelmiştir (Çebi:242). Daha önce ifade ettiğimiz üzere Milli Mücadele sırasında *Sebilürreşâd*, ülkenin kurtulması için Milliyetçilik vurgusu üzerinde durmuştur. Bununla birlikte dergi İslâmcı ideolojik çizgisinden yana ağırlığını korumuştur. Debus'nun da ifade ettiği üzere dergi, millet anlayışına dayalı Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nin kurulmasıyla birlikte,

millî kimliğin tanımlanmasında dinî unsurların belirleyici olması gerektiğini sütunlarında vurgulamayı yeğlemiştir (Çebi:242).

## ii. İslâmcılık ve Batılılaşma

Dergi, baştan beri ifade ettiğimiz gibi büyük oranda İslâmcı akıma mensup aydın ve devlet adamlarının yer aldığı bir yayım organıdır. Bu cümleden hareketle İslâmcılığın tanımını yapmak gerekir. Tecdid, ıslah, ittihad-ı İslâm, ihyâ, Panİslâmizm gibi kelime ve terkiplerin karşılığı olarak kullanılan İslâmcılık, 19. ve 20. Yüzyılda batı'nın meydan okumalarına, sömürgeciliğe karşı siyasal; pozitivizme, materyalizme, oryantalizme karşı bilimsel ve felsefi; modernleşme adına uygulanan Batılılaşma siyasetine karşı kültürel ve sosyal bir cevap verme tarzı olarak beliren ve İslâm dünyasının içinde bulunduğu kötü durumdan kurtulup, yeniden eski gücüne kavuşabilmesi için İslâm'ın siyasî, bilimsel, kültürel, toplumsal bakımdan yeterli potansiyele sahip olduğunu; ancak bunun için Müslümanların din ve inanç anlayışlarının değişmesi gerektiğini savunan ve bütün Müslümanların birleşmelerini amaçlayan, aktivist, idealist, modern, savunmacı ve eklektik yönleri olan siyâî, düşünsel ve bilimsel çabaların, çözüm arayışlarının ve girişimlerin adı olarak tanımlanabilir (Kara, 1987:XX-XXI; Efe, 2002:93). İslâmcı akımın önde gelen isimlerinden ve dergi yazarlarından Said Halim Paşa da İslâmlaşmak başlığıyla yayımladığı bir dizi makalesinde bu hususta açıklayıcı bilgiler vermektedir. Ona göre İslâmlaşmak, "İslâm'ın itikad, ahlâk ve siyaset esaslarını daima zaman ve çevrenin ihtiyaçlarına en uygun şekilde yorumlayarak ona göre vaziyet alıştan ibarettir" (Said Halim Paşa, 1334:255-257).

İslâmcılara göre, İslâm dini en mükemmel bir dindir. Doğası gereği bütün zaman ve mekânlara hitap eder. Geldiği günden kıyamete kadar değişmeyecek bir yapıya sahiptir. Çünkü İslâm hakikatin ta kendisidir. Bundan dolayı modern zamanlarda dahi bütün donanımıyla var olmaya devam edecektir. Modernliğe, tekâmüle ait ne varsa bunlar potansiyel olarak İslâm'da mevcuttur. Peki böyleyse İslâm dünyası modern zamanlarda niçin gerilemiştir? Niçin İslâm ülkeleri ekonomik açıdan sıkıntı yaşamaktadır? Müslümanlar nasıl kalkınabilir? İslâm terakkiye mani midir? Neden bu ülkelerin büyük bir kısmı Batılı güçlerin istilası, işgal-leri ve sömürgeleri altında inlemektedir? İslâm ülkelerindeki istibdadı ve cehaleti körükleyen nedenler nelerdir? Hurafeler, bid'atler ve gelenekler neden dinin önüne geçmiştir? Müslümanları birleştirmek için neler yapılabilir? İlimle İslâm arasında çatışma var mıdır? İslâm toplumlarının ilerlemesi için gerekli usûl ve esaslar nelerdir? Din-dünya; din ve devlet problemi nasıl çözülür? İslâmiyet ile (Batı) medeniyet(i) birleştirilebilir mi? İctihad'ın gerekli olup olmadığı vb. gibi sorulara cevap aramışlardır. Bu temel sorunsallar etrafında görüş bildiren İslâmcılar, İslâm'ı anlatma biçiminin, dinî bilimlerin, modern çağın gelişme ve ihtiyaçlarına cevap verecek tarzda yeniden ele alınması gerektiği üzerinde durmuşlardır. Dergide, M. Abduh, Ferid Vecdî ve Abdülaziz Çaviş gibi çağdaş İslâm düşüncesinde oldukça etkili olmuş, akli ön plana çıkararak ve dinî bir ıslahın yapılması gerektiğini

vurgulayan yazarların fikirleri taraftar toplamıştır. M. Âkif, Aksekili Ahmed Hamdi ve Bereketzade İsmail Hakkı buna örnek olarak verilebilir (Mertoğlu, 2001:20–27) Dergide dinin bid’at ve hurafelerden ayıklanarak aslına döndürülmesinin lüzumu, değişen dünya şartlarında İslâm’ın dinamizmini ve otoritesini temsil eden içtihadın gerekliliğini savunan yazarlar olduğu gibi, İslâm dininin yenilenmesi gerektiği düşüncesine muhalif yazarlar da vardır. Buradan hareketle, dergide yenileşmeci ve muhafazakâr kanadın yer aldığı ve iki kesim arasında sık sık polemiklerin yaşandığı söylenebilir.

*Sebilürreşâd* dergisi bir yandan İslâm’ın yükselmesi için çalışırken, bir yandan da ona dil uzatanlara da gerekli cevapları verme gayreti içinde olmuştur. Bu gayretlerinden dolayı belli bir taraftar kitlesine sahip olmuştur: “Bu itibarla Sırat-ı Müstakim-Sebilürreşâd, memleketimizde ve bütün İslâm dünyasında mümtâz bir mevki ihraz etmiş, çok geniş mikyasta yayılmış, hemen her Müslüman hanesine girmiştir” (Eşref Edib, 1958:2–12).

İslâmcıların zihin dünyasında Batı problemi, belki de psikolojik algılamadan dolayı olsa gerek, hep bir karşılaştırma konusu olmuştur. İslâmcılar Hıristiyan Batı ile Müslüman Doğuyu mukayese ederek, kendileri için bir motivasyon gücü oluşturmaya ve ideolojik argüman elde etmeye çalışmışlardır. Dergi çevresine göre, muhteşem mazisiyle Müslüman doğu, her zaman Hıristiyan Batıdan üstündür. Bugün Batının görece olarak gelişmiş, ilerlemiş olması, dinlerinin verdiği dünya görüşünden kaynaklanmamaktadır. Buna karşın İslâm dünyasının içinde bulunduğu sıkıntılı durumun baş sebebi dinden değil; bizzat onu yaşayan insanların onu algılayış ve yaşayışlarındaki eksikliklerinden, kendi tembellik ve cehaletlerindedir. Eğer Müslümanlar dinlerinin emrettiği gibi yaşarlarsa, gayrete gelip çalışmaya başlarsalardı eski güçlerine kavuşabilirler. Bunun karşısında dinlerinden uzaklaşırlarsa, her alanda geri kalmaya mahkumdurlar. Yine İslâmcılara göre Batı her alanda ilerlemiş olmasına karşın ahlâk, aile kurumu ve adalet, eşitlik, paylaşım vb. gibi bazı değerleri yitirmiştir. Bunun karşısında Doğu toplumlarında ise içinde bulunulan eğitimsizlik ve yoksulluğa rağmen ahlâk hâlâ en yüce değer olarak var olmaya devam etmektedir (Çağan, 2008:7898).

*Sebilürreşâd* dergisi, Batı medeniyetini gülüyle dikeniyile almayı tavsiye eden Batıcı aydınlara karşı olumsuz bir tavır belirlemiştir. Dergi, Batının bilim ve teknoloji alanında üstün olduğunu; bu alanlardaki kazanımların tereddütsüz alınabileceğini fakat değerlerinin dışarıda bırakılması gerektiğini vurgulamaktadır. Türk toplum yapısının, muasır seviyeye çıkarken yabancı varlıklar karşısında eriyip yok olmaması için millî şahsiyetini muhafaza etmesi gerektiği konusunda fikirler serdetmiştir. Derginin amaçlarından birisi de, Avrupalıların gelişme ve ilerleme sınırlarını anlamak, Avrupa medeniyetinin ne gibi şeylerini almamız gerektiğini belirlemek, İslâm ahlâkı dâhilinde fikir, san’at, ticaret yönünden ilerlemek için iktiza eden esasları tetkik etmektir. Bu amaç doğrultusunda hareket eden dergi çevresi, ‘Avrupa maârif ve terakkiyatından Müslümanları haberdar ederek

nazar-ı intibahlarına açmak' için dil bilen bazı kişileri Avrupa'ya göndermek gerektiği düşüncesini ortaya atmış ve bunu gerçekleştirmiştir.

Eşref Edib'e göre memleket, Tanzimat ve Meşrutiyet devirlerinde Batıcı zümreler tarafından kötü idare edilmiş, ıslahatlar adı altında milli bünyemize uygun olmayan birtakım çabaların içerisine girilmiştir. Batıcı zümre, millet ve memleketin yükselmesi için dinden/İslâm'dan uzaklaşmaktan, mutlak surette garplılaşmaktan başka kurtuluş çaresi kalmadığı düşüncesindedir. İslâmcı çevreye göre bu düşünce yanlıştır. Eşref Edib şöyle diyor: "Garp irfan ve medeniyetiyle yetişen bu zümreden beklediğimiz, garbın müspet ilimlerini, âlet ve sanata müteallik fenlerini memlekete getirmek ve tatbik etmekten başka bir şey değildi. Çünkü içtimaiyatımız ve ahlâkiyatımız en sağlam temeller üzerine kurulmuştur. Memleketimizde görülen umumî düşkünlük, müspet ilimlerdeki bilgisizliğimizin, âlet ve sanata müteallik fenlerdeki yoksunluğumuzun bir neticesi idi" (Eşref Edib, 1958:11).

### iii. Sosyolojiye Bakışı

*Sırat-ı Müstakim* dergisinde İçtimaiyât (Sosyoloji) ile ilgili pek fazla makale görülmemektedir. Buna karşın *Sebilürreşâd* mecmuasında daha önce de ifade edildiği üzere İçtimaiyât adlı bir sütun mevcuttur ve burada içtimaiyatla ilgili çok sayıda makale yayımlanmıştır. Bununla birlikte bu makalelere göz gezdirildiğinde bugünkü anlamda sosyolojik mahiyetli olmadıklarını söylemek mümkündür. Dergi bu hususta şunları söylemektedir:

"*Sebilürreşâd*'ın ictimaiyâttaki mesleği, umumî olmaktan ziyade husûsî bir mahiyeti hâiz olacaktır. Fakat böyle olması ictimaiyât lafzının muhit olduğu mebâhisin büsbütün ihmalini tazammun etmez. Sebil'in sütunları mânâ-yı umumîsi itibarıyla mebâhis-i ictimaiyenin kâffesi için açıktır. Fakat ceride bir İslâm ceridesi olmak haysiyetiyle en ziyade âlem-i İslâm'a aid mesâil-i ictimaiden bahs edilecektir. Bundan maksadı da şuûn-ı İslâmiyenin münhasıran fûnûn-ı ictimaiye nokta-ı nazarından tetkiki, muhakemesi değildir. Sebil'in sütunlarında mevzû-i bahs olacak mesâil-i ictimaiye âlem-i İslâm'da maddeten mevcûd olan fevâid-i İslâmi müstefid, mehâziri mütezarrır eden mesâil cümlesinden olacaktır. Çünkü şimdilik bizde mevzûu' olmayan nazariyâtı ictimaiye ile sütunlar doldurmak harap bir kulübede ikamete mecburiyet var iken saraylara, kâşânelere mahsûs inşaat planlarının tetkikiyle meşgul olmak kabilindedir. *Sebilürreşâd*, İslâm'a ait mesâil-i ictimaiyeden bahsettiği sırada hiçbir zaman cehlin, mânâ-yı meşhuruyla taassubun delâletine iktidâ etmeyecek; İslâm'ı giryevelere düşüren bu iki delil-i zeliline daima nazar-ı nefretle bakacaktır" (*Sebilürreşâd*, 1327:7).

Bu doğrultuda dergide cehalet, taassup, terakki, taklit gibi kavramlar sıkça yer almıştır. Bunların yanı sıra başta Garbcılık/Batıcılık/Batılılaşma olmak üzere taaddüd-i zevcât, feminizm, laiklik, asrılık (çağdaşlık), din-devlet işleri gibi sosyolojinin konusu olan çeşitli mevzular Ahmed Hamdi Aksekili, Hasan Hikmet, Mehmed Fahreddin, Mehmed Şemseddin, Mehmed Ferid Vecdi, Ç.Ş.Z., Ethem

Nejat, Ferid, Hasan Tahsin, Abdullatif Nevzat gibi yazarlar tarafından tartışılmıştır.

#### iv. Asrîlik (Çağdaşlık) ve Laiklik

Mesela Hasan Hikmet, asrîlik/çağdaşlık konusunda en çok yazı yazarlarından birisidir. Hikmet, asrîliği şöyle tanımlamaktadır: “Beynelmilel mahiyeti hâiz olan terakkiyât-ı beşeriye ile esâsât ve an’anât-ı milliyenin telifi ve bu suretle ahenk-i umumide mütevâzin bir mevki’ ihrâz edilmesidir.” (Hikmet, 1339a:72–74) Hikmet, bir başka yazısında da asrîliği şöyle tarif etmektedir: “Ruh, anane ve millî esaslar dâhilinde insanlığın umumi ilerlemesini takip ederek zamanın ihtiyaçlarına göre bir idare ve mesai tarzı vücuda getirebilmektir (Hikmet, 1339b:102–105). Ona göre İslâmiyet potansiyel olarak asrîliğe/çağdaşlığa uygun bir dindir. Ancak bizde çağdaşlık bu anlamıyla değil de daha çok milli ve manevi değerlerin tahkiri, milli seciyenin inkârı, ahlâki umdelerin ihmali şeklinde anlaşılmıştır. Bu yanlış anlayış Tanzimat’tan beri sürdürülmektedir. Bunun neticesi olarak Osmanlı Devlet adamları asrîleşmek/çağdaşlaşmak adına Avrupa’nın her şeyini taklit eder hale gelmişlerdir. Milli ve manevi değerleri bir yana bırakarak tamamıyla Batı toplumlarını taklit ise bizim her şeyimizle onlara muhtaç olmamıza neden olmuştur.

Batıda ortaya çıkan inkişaf ve ilerlemeleri takip etmek, onların ülkemize gelmesi için çalışmak derginin gayelerinden biridir. *Sebilürreşâd* bu vazifeyi ifa ederken, milletimizin alemdâr-ı İslâm olduğunu; bütün Müslüman toplumların rehberi bulunduğunu, hilafet-i İslâmiyenin muhafızı ve bütün ortak menfaatlerin müdürü olduğunu daima hatırlayacak ve vahdet-i İslâmiyenin takviyesine, İslâm toplumları arasında hâiz olduğu mevkiin yükselmesine, Müslümanların yekdiğerini tanımalarına ve yekdiğerine yardım etmelerine, aralarında rabita-ı muhabbet ve uhuvvetin kuvvetlenmesine çalışacağına ifade etmektedir (*Sebilürreşâd* C. 22, Aded:547–548, 2 Ağustos 1339, s.1–3).

Dergi sütunlarında aşırı Batılılaşmayı sıkça eleştirdiği gibi, daha sonraki süreçte asrîlikle laikliğin birbirinin olmazsa olmazlarından kabul edilmesine karşı çıkmaktadır.

Yeni *Sebilürreşâd* dergisi de laikliğin anlamı ve doğası üzerinde sıkça durmuş; 1950’lerde yapılan ve yaşanan tartışmalara taraf olarak katılmıştır. Laikliğin ne dinsizlik; ne de dinin devletten tamamen tecrit edilmesi demek olmadığını vurgulamıştır. Esas olarak 1940’ların sonunda uygulanan laiklik anlayışına da karşı çıkmış; laikliğin vicdan özgürlüğü şeklinde anlaşılması gerektiğini dile getirmiştir.

#### v. Demokrasi

*Sebilürreşâd* demokrasinin feyizli bir kurum olduğunu söyleyerek bunun gerçek anlamıyla ülkemizde yerleşmesini temenni etmektedir. Ancak bu nimetten faydalanmayı bilmek lazımdır. Yolsuz ve şuursuz hareketler, teşkilatsız ve başboş gidişlerin, hiçbir zaman fayda vermeyeceğini söylemektedir. Başyazar

Eşref Edib'in kaleme aldığı başyazıda 'demokrasilerde partilerin teşekkül edeceği', siyasi prensipler üzerinde birlikler vücuda getirileceği, tartışmalar ve müzakerelerle orta yolun bulunabileceği bu suretle memleketin ve toplumun hayrına olan çalışmaların kuvvetleneceği, bunun aksine şerrin azalacağı ve ortadan kalkacağı vurgulanmaktadır. Bu sebeple demokrasilerde her bireyin hayrı takviye ile yükümlü olduğu, dolayısıyla bu görevi hakkıyla yerine getirmeyen bireylerin, hâkimiyet hakkını kaybedecekleri belirtilmektedir (Eşref Edib, 1949:2-4). Sözün Özü başlıklı bir yazıda da "Demokrasi halk hâkimiyetidir. Bu da ekseriyetin iradesidir. Binaenaleyh her siyasi ve içtimaî müessese bu ekseriyetin mahsulü ve onun küçük mikyasta bir halitası olmak gerekir. Aksi takdirde ise demokrasi anka olur (Sebilürreşâd, C. 1, S.5, Haziran 1948:57). 1950'den sonra gerçek anlamda demokrasiye geçildiğini ifade eden dergi, "Hürriyet ve Demokrasinin Feyizleri" unvanlı bir makalede, demokrasiye geçişten önce ve sonra hükümetlerin politikaları arasındaki farkları belirtmektedir (Sebilürreşâd, 1955:79). Derginin yazarlarından Ömer Nasuhi Bilmen de İslâm'la demokrasinin her ikisinin insanları eşit gördüğünü, millî egemenliğe dayandıklarını, devlet başkanlarını seçimle iş başına getirdiklerini ve meşvereti esas aldıklarını açıklayan bir makale yayımlayarak görüşlerini ayetle desteklemiştir (Bilmen, 1955:79).

*Sebilürreşâd*, İslâm'ın halkı yönetebilecek en iyi sistem olduğunu iddia ederek İslâmi bir düzene olan sadakatini devam ettirmiştir. Şeriata olan bağlılığını devam ettirmesi ve dinin temel yapısında teklif edilebilecek herhangi bir değişikliğe (reform) karşı çıkması anlamında *Sebilürreşâd*'ı gelenekçi saymak mümkündür. Buna karşılık milliyetçilik, demokrasi, laiklik kavramlarına yaklaşımında da görüleceği üzere dergi, Türkiye'nin yeni şartlarını dikkate alan modern düşünceler üretmiştir (Sitembölükbaşı, 1995:171).

*Sebilürreşâd*, siyasi partilere karşı tarafsız kalmayı tercih etmiştir. Bununla birlikte 1911'den sonra siyasi partiler karşısındaki tavrını değiştirmiştir. *Sebilürreşâd*'ın İttihad ve Terakki'ye yönelik eleştirileri esas itibarıyla hukuk ve eğitim alanlarının laikleştirilmesini öngören bir parti programının yazılmasıyla birlikte artmıştır. 1948'den sonra yayıma başlayan üçüncü dönem *Sebilürreşâd*, siyasi partiler karşısında devamlı vurguladığı tarafsızlığını değiştirmiş ve Fevzi Çakmak'ın Millet Partisi ile Cevat Rifat Atilhan'ın Türk Muhafazakâr Partisi'ni destekleme yoluna gitmiş, 1950'den sonra da demokrasi vurgusu nedeniyle Adnan Menderes'in Demokrat Partisi'ni desteklemiştir (Çebi, 1997:238-239). Fakat bu partiyi de yeri geldiğinde tenkit etmekten çekinmemiştir.

#### vi. Eğitim

Dergi, İslâm dünyasını tehdit eden dış tehlikeleri de Komünizm, Siyonizm, Farmasonluk, Misyonerlik, Emperyalizm ve Beynelmilelcilik şeklinde belirtmektedir. *Sebilürreşâd*, Batı kültürünün ve yukarıda sayılan akımların etkisi altında Müslüman gençlerin bu tehlikelerden korunmaları için birtakım önerilerde bulunmaktadır. *Sebilürreşâd*, İslâm dünyasını tehdit eden tehlikeleri iç ve dış kaynaklı olmak üzere iki kısma ayırmaktadır. İslâm milletlerinin karşılaştığı iç tehlikelerin başında cehalet gelmektedir. Dergiye göre Müslüman milletlerin hemen hepsi millî ve modern eğitim-öğretim sisteminden mahrumdur. Ya Batı taklidi

mektepler ya da bugünün ihtiyaçlarına cevap veremeyen medreseler. Bu durumdan kurtulmak için dergi, medreselerin ıslahını veyahut milli bünyeye uygun modern eğitim kurumlarının açılmasını önermektedir. Dergi tarandığında medreselerin ıslah edilmesi hususunda çok sayıda yazının kaleme alındığı göze çarpar. Bu yazılarda eğitimde geri kalındığı kabul edildikten sonra bu geri kalışın sebepleri ve çare olarak neler yapılacağı üzerinde durulur. Ayrıca dergi, Prens Abbas Halim Paşa'nın çalışmalarıyla, Müslümanlık âleminde ve özeldede Osmanlı'da ilmî ve fikrî uyanışın, dolayısıyla Müslümanlığın yükselmesi için Heybeliada'da Sebilürreşâd Mekteb-i İdadisi açma faaliyeti başlatıldığını haber vermiştir. Bu mektebin açılış amaçları, nizamnamesi ve ders programı etraflı bir şekilde yayımlanmıştır (*Sebilürreşâd*, Aded 263:34-37; Aded 264:50-52). Bu nizamname incelendiğinde Nizamnameyi yayımlayan dergi ülkede ilköğretimin yaygınlaştırılması için bu tür faaliyetlerin devam edeceğini ilân eder. Ancak bu girişim akim kalmıştır.

### vii. Kadın Meselesi

Dergide *Nisaiyat* başlığı altında kadınlara mahsus bir köşe vardır. Burada daha ziyade kadın yazarların ve okuyucuların mektupları yayımlanmaktadır. Bunların büyük bir kısmı, Batılıların ve/veya memleketimizdeki Batıların Müslüman kadınlar hakkında söylemiş olduklarına cevap mahiyetinde olan yazılardan oluşmaktadır (Örn. Fatma Zehra, 1329:177-278). Bu yazılarda İslam'ın Batılıların ve Batıların iddia ettiği gibi kadınları ezmediği, onlara büyük bir değer verdiği örneklerle anlatılmaktadır. Kadının konumu meselesi gündeme geldiğinde onların eğitilmesi ve çalışma hayatına katılmaları söz konusu olmaktadır. Dergi çevresi kadının tesettürünü ihmal etmeden bazı alanlarda eğitim görebileceğini söylemektedir. Dergi çevresi kadınların öncelikle çocuk bakımı ve ev ekonomisi gibi alanlarda eğitim almalarını savunur gözükmektedir. Kızların, kadınların yabancı okullarda okumalarına karşı çıkan dergi yazarları kızların çağdaşlaşmak adına yabancı dil öğrenmelerine de hoş bakmazlar.

Dergide feminizm üzerine yazıların yer aldığı görülmektedir. Bu yazılarda İslam'ın kadınlara her türlü haklarını verdiği dolayısıyla feminizmin Müslüman kadınlara kazandıracığı pek bir şeyin olmadığı vurgulanır.

### SONUÇ YERİNE

1908-1912 yılları arasında yayımlanan *Sırat-ı Müstakim* 182 sayı ve 7 cilt halinde; 1912-1925 yılları arasında yayımlanan *Sebilürreşâd* ise 641 sayı ve 25 cilt olarak bir araya getirilmiştir. 22 yıl aradan sonra, 1948-1965 yılları arasında yine *Sebilürreşâd* adıyla ve yeni Türkçe harflerle yayımlanan üçüncü dönemde de 359 sayı çıkmış ve 15 ciltte toplanmıştır. Böylece 1000 sayı ve 47 cilt tutan bir kültür hazinesi durumunda olan dergi Türk İslâm kültürüne büyük katkılarda bulunmuştur. Özellikle ilk dönem *Sebilürreşâd* dergisi, Türk Kurtuluş Savaşı boyunca çok mühim rol oynamıştır. Bunun yanı sıra dünya Müslümanlarıyla Türkiye arasında köprü görevi yapan bu dergi(ler), halkın dinî ve millî konularda aydınlatılmasında, etkili olmuştur (Ceyhan, 1991:X).

Toplam bin sayıyı bulan yayımlarıyla Türk toplumunun dini, kültürel, teknolojik bilgi bakımından ilerlemesini hedefleyen *Sebilürreşâd*, dinî ve millî



bilinci kaybetmeden çağdaş Avrupa toplumlarının seviyesine çıkmak için onların ilerleme ve gelişme sınırlarını anlamak, bunun için Batı medeniyetinden neleri almamız gerektiği konusunda görüşler ortaya atmıştır.

Yazarları içinde çok sayıda bilim adamı ve devlet adamı bulunan derginin devlet aygıtıyla büyük oranda uyumlu bir yayım politikası sürdürdüğü söylenebilir. Bununla birlikte hilafetin kaldırılması, medreselerin Tevhidi-i Tedrisat Kanunu çerçevesinde Maarif Vekaleti'ne bağlanması gerekirken kapatılması, Şer'iyeye ve Evkâf Vekaleti'nin kaldırılması ve ezan ve ibadet konularında önemli değişikliklerin yukarıdan yapılması sürecinde yönetimle ters düşmüş ve bu hususlarda sıkı bir muhalefet sergilemiştir. Buna karşın son kertede dergi, ülke-millet varlığı ve birliğini korumada titiz davranmaya çaba göstermiştir (Arabacı, 2004:128).

Sonuç olarak derginin, sadece Türkiye için değil, İslâm ülkeleri için de bir kültür hazinesi durumunda olduğunu söyleyebiliriz.

#### KAYNAKÇA

- Albayrak, Sadık, (1995), "Eşref Edib Fergan", DİA, C. 11, İstanbul.
- Ana Britannica Genel Kültür Ansiklopedisi, (1993). "Sebilürreşâd", C 19, Ana Yay. AŞ., İstanbul, s. 203-204)
- Arabacı, Caner, (2004), "Eşref Edib Fergan ve Sebilürreşâd Üzerine", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce İslâmcılık*, C. 6, İletişim Yay., İstanbul.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, (1955), "İslâm'da Demokrasi", *Sebilürreşâd*, C. 9, S. 205, Eylül 1955.
- Ceyhan, Abdullah. (1991), Sırat-ı Müstakim ve Sebilürreşâd Mecmuaları Fihristi, DİB. Yay., Ankara.
- Çağan, Kenan, (2008), "Batılılaşma, İslâmcılık ve Mehmet Akif", *Hece*, Mehmet Akif Özel Sayısı, Yıl:12, S:133, Ocak 2008.
- Çebi, Murat Sadullah, (1997), "Sebilürreşâd Türkiye'de İslâmcı Muhalefetin Sözcülüğünü Yapmış Bir Dergi", *Bilgi-4/Kış '97*, s. 231-246.
- Efe, Adem, (2002), II. Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e İslâmcılar ve Modernleşme (1908'den 1924'e), UÜSBE, Bursa, (Yayınlanmamış Doktora Tezi).
- Erişirgil, Emin, (1966), *İslâmcı Bir Şairin Anatomisi*, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., Ankara.
- Ersoy, Mehmet Akif, (1944), *Kur'an'dan Ayetler ve Nesirler*, Neşr. Ömer Rıza Doğrul, Yüksel Yayınevi, İstanbul.
- Eşref Edib, (1337), Anadolu'da İslâm Kongresi", *Sebilürreşâd*, C. 19, Aded:472, 1337.
- Eşref Edib, (1949), "Allah'ın İnanetiyle İkinci Cilde Başlıyoruz", *Sebilürreşâd*, C. II, No:26, Ocak 1949.
- Eşref Edib, (1957), "Ebu'l-Ula Beyle Beraber Nasıl Çalıştık? Sırat-ı Müstakim'i Nasıl Çıkar-dık?", *Sebilürreşâd*, S. 238, s. 199-200.
- Eşref Edib, (1958), "Sebilürreşâd'ın Ellinci Yılı", *Sebilürreşâd*, C. XII, Sayı 276, Eylül 1958, s. 2-12.
- Eşref Edib, (1962), Mehmet Akif (Hayatı ve Eserleri) I, İstanbul.
- Fatma Zehra, (1329), Muhterem Sebilürreşâd Ceride-i İslâmiyesi Hey'et-i Tahriiriyesi Erkan-ı Kiramına", *Sebilürreşâd*, C. 11, Aded:278, 1329, s. 277-278.
- Gül, Adnan. (2007), "Batılılaşma Sürecinde Sebilürreşâd Dergisi", *EKEV Akademi Dergisi*, Yıl:1, S. 31, s. 39-54.
- Gülcü, Ali İhsan, Sırat-ı Müstakim Dizini, Ankara Üniv. Dil Tarih ve Coğrafya Fakültesi Kütüphanecilik Bölümü, (Yayınlanmamış Lisans Tezi).
- Günaydın, Yusuf Turan, (2008), "Sırat-ı Müstakim ve Sebilürreşâd'da Mehmed Akif'in Rolü ve İzleri", *Hece Mehmet Akif Özel Sayısı*, Yıl:12,S:133, Ocak 2008.
- Hasan Hikmet (1339a), "Asrılık-Laiklik", *Sebilürreşâd*, C. 22, Aded:555-556, 1339.

- Hasan Hikmet, (1339b), "Asriliğin Manası", *Sebilürreşâd*, C. 22, Aded:559-560, 1339
- Kara, İsmail, (1987), *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi C. 1*, Risale Yay., İstanbul.
- Karan, Hayreddin, (1957a), "Milli Mücadelede Sebilürreşâd-13", *Sebilürreşâd*, C. X, S.246, s. 333-334;
- Karan, Hayreddin, (1957b), "Milli Mücadelede Sebilürreşad-15", *Sebilürreşâd*, C. XI, 252, , s. 31.
- Karan, (1957c), "Milli Mücadelede Sebilürreşad-19", *Sebilürreşâd*, C. XI, S. 257, , s. 105-106;
- L. Bouvat, (1974), "Quelques Revues Ottomanes", *Revue du Monde Musulmane*, 6. Yıl, Septembre, Volume XX, Liechtenstein, s. 282-393.
- Ömer Fevzi, (1326), "Nida-yı Ehl-i İslâm", *Beyânu'l-Hak*, C.1, Aded: 17, 2 Muharrem 1326.
- Öğülmüş, Seladdin, (1992), "İçerik Çözümlemesi", *AÜ. Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, C. 24, S. 1, (Ayrı Baskı).
- Mertoğlu, Suvat, (2001), *Osmanlı'da II. Meşrutiyet Sonrası Modern Tefsir Anlayışı (Sırat-ı Müstakim/Sebilürreşâd Dergisi Örneği: 1908-1914)*, MÜSBE, İstanbul, (Yayınlanmamış Doktora Tezi).
- Said Halim Paşa, (1334), "İslâmlaşmak 1", *Sebilürreşâd*, C. 15, Aded:378, 1334.
- Sebilürreşâd* (1327), "el-Cahidu fi Sebilillah", Aded:1-183, C. 1-8.
- Sebilürreşâd*, (1330), "Cihad-ı Ekber Hakkında Beyanname-i Hazret-i Hilafetpenahi (Başkumandanlık Vekaletinin Beyanatı)", C. 13, Aded:314, 1330.
- Sebilürreşâd*, (1339), "Sebilürreşâd 22. Cildine Başlıyor", C. 22, Aded:547-548, 2 Ağustos 1339.
- Sebilürreşâd*, (1948), "Allah'ın İnayetiyle Sebilürreşâd'a Başlıyoruz", C. 1, No: 1, Mayıs 1948.
- Sebilürreşâd*, (1948), "Sözün Özü", C. 1, S. 5, Haziran 1948.
- Sebilürreşâd*, (1948), "Davamız İslâmın izzet ve şerefi davasıdır bu dava Müslüman Türk Milletinin davasıdır", C. 1, No: 5, Haziran 1948.
- Sebilürreşâd*, (1951), "Sebilürreşad Beşinci Cilde Başlıyor", C. V, S. 101, Nisan 1951.
- Sebilürreşâd*, (1955), "Hürriyet ve Demokrasinin Feyizleri", C. 9, S. 205, Eylül 1955.
- Shaw, Stanford, (2000), *Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye*, C. 2, Çev:Mehmet Harmanlı, e Yay., İstanbul.
- Sitembölükbaşı, Şaban, (1995), *Türkiye'de İslâm'ın Yeniden İnkişafı*, İsam Yay., İstanbul.
- Theodorson, George A.-Achilles G. Theodorson, (1979), *A Modern Dictionary of Sociology*, Harper&Row Publishers, Newyork.
- Toprak, Zafer. (1985), "II. Meşrutiyet'te Fikir Dergileri", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*. C. 1. İletişim Yay. İstanbul.
- Tunçay, Mete, (1983), "Basın ve İstiklâl Mahkemeleri", *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, C. 1, İletişim Yay., İstanbul.
- Tütengil, Cavit Orhan, (1960), "Gazete ve Dergileri İnceleme Metodu", *İÜ. İktisat Fakültesi Gazetecilik Enstitüsü Dergisi*, S. 1, İstanbul.
- Uçman, Abdullah, (1986), "Mehmet Akif'in Milli Mücadele Yıllarındaki Mev'izeleri", *Milli Kültür, Mehmet Akif Özel Sayısı*, Aralık 1986, S. 55.
- Varlık, Bülent, (1985), "Tanzimat ve Meşrutiyet Dergileri", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*. C. 1, İletişim Yay. İstanbul.

## MESNEVÎ EKSENİNDE MEVLÂNÂ'NIN ANLAŞILMA (MA) SI ve NEDENLERİ ÜZERİNE\*

Osman Nuri KÜÇÜK\*\*

### Özet

Bu makale, Mevlânâ'nın düşünce ve mesajlarının anlaşılmasında ortaya çıkan anlama sorunları ve nedenleri hakkındadır. Mevlânâ ile ilgili okumalarda ortaya çıkan seviye farklılıklarına yol açan bu nedenlerden bazıları okuyucudan kaynaklanan ve anlama sorununun harici boyutunu teşkil eden nedenlerdir.

Okuyucunun Mevlânâ'nın düşünce ve mesajlarına nüfûzunu engelleyen diğer bazı "mânia"lar daha bulunmaktadır. Mevlânâ'nın eserlerindeki tema, üslûp ve içerikten kaynaklanan bu tür dâhili mânialar, anlama sorununa zemin teşkil etmeleri bakımından bu konuda bize göre daha etkin rol oynamaktadır. Mevlânâ'nın sûfî bir düşünür olmasından kaynaklanan ve bu düşünce tarzının eserlerindeki ifadelere yansımından neşet eden anlama sorunları ve nedenleri de makalede işlenen konular arasındadır.

**Anahtar kelimeler:** Mevlânâ, Mevlânâ'yı anlamak, Mevlânâ yorumları

### ON THE REASONS OF MISUNDERSTANDING MAWLANA IN THE FRAME OF MASNAWI

#### Abstract

This paper is about the shortcomings observed in understanding Rumi's thoughts and messages, and why this may be the case. Causing differences of level in the interpretations about Rumi, some of these reasons arise out of the reader, which –in itself– constitutes the external aspect of the understanding problem.

Certain other "obstacles" stop the reader from penetrating into the Rumi's intellect and messages. This type of internal obstacles, which stem from the theme, style, and content indigenous to Rumi's works, we believe, play a more influential role in terms of laying the ground for the abovementioned understanding problem. Among topics that this paper explores are such problems of comprehension, having their roots in the fact that Rumi is a Sûfî philosopher, and that this school of thought is reflected on the style and content of his works, and possible explanations as to the reasons of such problem.

**Key words:** Rumi, Understanding of Rumi, Interpretations about Rumi

\* Bu makale Kültür Bakanlığınca Mayıs 2007 tarihinde İstanbul-Konya'da düzenlenen Uluslararası Mevlânâ Sempozyumunda sunulan "Günümüzde Mevlânâ'yı Anlama Sorunu Üzerine" başlıklı tebliğimizde yer verdiğimiz bazı başlıkların ve içeriklerinin genişletilerek geliştirilmiş halidir.

\*\* Araş. Gör. Dr., Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. e-mail: onkucuk@erciyes.edu.tr

İslâm tasavvufunun seçkin mümessillerinden biri olan Mevlânâ Celâleddin Rûmî (ö. 672/1273) ile ilgili günümüzde bir anlama sorununun varlığı, konuyla ilgilenenlerin malumudur.

Makalemiz Mevlânâ'nın düşünce ve mesajlarının doğru ve vukûfiyetli şekilde anlaşılmasını engelleyen, okuyucunun metindeki mânâyâ nüfuzunu perdeleyen bir takım anlama sorunlarının varlığına ve bunların nedenlerine işaret etmeyi amaçlamaktadır. Diğer bir yönüyle çalışmayı Mevlânâ hakkında neden birbirinden farklı kimi zaman da birbirine zıt değerlendirmeler ortaya çıkmaktadır, sorusuna bir cevap arayışı olarak niteleyebiliriz.

Evvel emirde şunu söylemek gerekir ki tarihsel bir şahsiyeti anlama faaliyeti, tarihî sürecin sosyal ve psikolojik etmenleri gereği az ya da çok anlama sorunuyla mualleldir. Dolayısıyla meselenin sadece Mevlânâ'ya özgü olmadığı söylenebilir. Ancak ilave etmeliyiz ki sûfî düşünürler, tasavvufî bahislerin mahiyeti gereği, tarihi süreçte bu sorunla daha ziyade anılmışlardır. Tasavvufun ortaya çıkışı kadar eski bir sûfî özdeyişi olan “*Tasavvuf, kâl ilmi değil hâl ilmidir*” ibaresi, bir yandan tasavvufî tecrübeye âşinâ olmayanların bu tecrübeyi dışarıdan tanımlamalarına yönelik tepkiyi ifade ederken; diğer yandan tasavvufu ilgili anlama faaliyetinde bulunacaklara tecrübî bir empatinin gerekliliğini hatırlatır. Tasavvuf-la diğer İslâmî ilimler arasındaki usûl farkına zemin teşkil eden bu söz aynı zamanda sûfî bir düşünürü anlamaya çalışan okuyucunun, bazı ek kriterlerle karşı karşıya kaldığına da işaret eder. Bu kriterlere bağlı olarak bir ârifin mesajlarının anlaşılma düzeyi de farklılık gösterir.

Dönemlerinin sosyo-kültürel bağlamından soyutlanan tarihî şahsiyetlerle ilgili anlama sorunlarına sıklıkla rastlanmaktadır. Çağının kültürel ve sosyal kabullerinden okuyucunun tümüyle sıyrılması mümkün olmasa da tarihi bir şahsiyeti, o dönemin sosyal ve kültürel dokusundan kopararak asırlar sonrasının kabulleriyle yorumlamaya çalışmanın ortaya çıkardığı anakronik tahrifler bulunmaktadır. Bizim bu makaledeki maksadımız bir başka vesileyle ele aldığımız<sup>1</sup> ve anlama sorununun haricî nedenleri olarak nitelediğimiz bu tür nedenleri ele almak yerine Mevlânâ'nın sûfî bir düşünür olmasından kaynaklanan ve bu düşünce tarzının eserlerine yansımından neşet eden anlama sorunları ve nedenleri üzerinde durmaktır.

İslâmî arka planından soyutlanmış bir tasavvurun, Mevlânâ'nın düşünce hüviyetini yansıtmadığı yargısı günümüzde gerek akademik gerek popüler çalış-

<sup>1</sup> Sunulan “Günümüzde Mevlânâ'yı Anlama Sorunu Üzerine” başlıklı tebliğimizde konunun bu yönünü ele almaya çalıştık.

malarda vurgulanır hale gelmiştir.<sup>2</sup> İfadelerinde sıklıkla ya bir ayeti ya bir hadisi ya da İslam tarihinden bir kıssa yahut şahsiyeti iktibas eden yahut bunlara telmihte bulunan Mevlânâ'nın, örnek verilmeye gereksinim duyulmayacak derecede çok ve aşikar olan bu tür referanslarını ve biyografisine ilişkin bilgileri dikkate almadan onu İslam kültüründen tecrit edip *dinler üstü ruhsal bir guru, mistik bir şâir, şamanist bir dansçı, yeni bir din kurucusu, hümanist bir düşünür* şeklinde tanımlamayla yapılan tahrifatın farkına çoğu okuyucu varmış durumdadır. Bu farkında oluş Doğu'da ve Batı'da Mevlânâ ile ilgili çalışmalar artıp derinleştikçe artmaya devam edecektir. Bu yüzden çalışmamızda konunun bu yönü üzerinde durmayacağız.

Kanaatimizce okuyucunun Mevlânâ'nın düşünce ve mesajlarına nüfûzunu engelleyen, işaret edilen mânâlara vukûfiyetini perdeleyen, kimi zaman çarpıklaştıran bazı "mânia"lar bulunmaktadır. Mevlânâ'nın eserlerindeki tema, üslûp ve içerikten kaynaklanan dahili denilebilecek bu mânialar bize göre, anlama sorunu- na zemin teşkil etme bakımından daha etkin rol oynamaktadır.

Yazar ile okuyucu arasındaki iletişim açısından ele alındığında Mevlânâ ile ilgili anlama sorunlarının şu dört unsurdan biriyle bağlantılı olduğunu söyleyebiliriz.

- Düşüncelerin ifade ve sözlere bürünerek birer metin halinde ortaya çıkmasının gayesi olan okuyucu ve muhatap
- Muhatap ve okurun düşünce ve hareketlerine tesir etmek isteyen hatip ve yazar
- İletilmek istenen konu
- Muhatap ve okuyucunun ilgisini çekmek için başvurulacak yöntem ve teknikler.

### I. MUHATAPTAN KAYNAKLANAN ANLAMA SORUNLARI

Bir eser vücuda getirmenin yahut bir ifadeyi dillendirmenin temel gayesi okuyucu/dinleyici olduğundan anlama sorununda muhatapın önemli yer tutacağı muhakkaktır. Mevlânâ, yaşadığı dönemde çevresindekilerce anlaşılmadığından sıklıkla yakınmakta; kendisini doğru anlayabileceklere olan iştiyakını; "*Öldüm iyi ve doğru anlayışın hasretinden!*" ifadesiyle dile getirmektedir.<sup>3</sup>

<sup>2</sup> Örnek olarak Batılı çağdaş bir yazarın bu yöndeki bazı değerlendirmeleri için bkz. Franklin D. Lewis, *Rumi Past and Present, East and West, The Life, Teaching and Poetry of Jalâl al-Din Rumi*, New York: Oneworld Publications, 2001, ss. 10-15.

<sup>3</sup> Mevlânâ Celâleddin Rûmî, *Mesnevî-i Ma'nevî I-VI*, haz. R. A. Nicholson, İntişârât-ı Behzâd, Tahran 1375, III, 2098. *Mesnevî* tercümeleleri, şu eserlerden istifade ile verilmiştir. *Mesnevî I-VI*, çev. Veled İzbudak, MEB. yay., İstanbul 1990; *Mesnevî-i Şerif, Ashı ve Sadeleştirilmişiyile Manzûm Nahifî Tercümesi I-VI*, haz. Amil çelebioğlu, MEB Yay., İstanbul 2000; *Konularına Göre Mesnevî Tercümesi I-III*, haz. Şefik Can, Ötüken Yay., İstanbul 2002; *Mesnevî I-II*, çev. Adnan Karaismailoğlu, Akçağ Yay., Ankara 2004.

Anlama sorununun muhataptan kaynaklanan nedenlerine daha yakından bakabiliriz.

#### A. BAĞLAM DAN KOPARMA

Mevlânâ'nın eserlerindeki kimi ifadeler, metnin bağlamından ve verilmek istenen mesajlardan soyutlanarak değerlendirilince eksik, kimi zaman da yanlış yorumlara sebebiyet vermektedir. Mesajlarından koparılan ve bağlamla ilgisini yitiren ifadeler, okuyucunun zihnindeki "diğer" bir bağlamın içine yerleştirilince metnin anlaşılmasıyla ilgili ikinci bir kırılma daha yaşanmaktadır. *Mesnevî*'deki birçok hikâye, fıkra ve nüktenin mesajlarından müstakil değerlendirildiğinde ortaya çıkan anlama eksikliklerini ve yorum hatalarını buna örnek verebiliriz.

#### B. MANEN OLGUNLAŞMAMIŞ OLMAK: HÂMLİK

Mevlânâ'nın ifadeleri, seyr ü sülûk yolunda yaşadığı manevi tecrübelerin bir sonucu ve birikimi olduğundan söz konusu ifadelerin bu yola aşına olmayanlarca anlaşılması Mevlânâ'nın beyanıyla kolay değildir.<sup>4</sup> Çünkü *hâm* diye tabir edilen ahlâk ve ruh bakımından olgunlaşmamış kişi, kâmil bir insanın hâlini anlayamadığı gibi, onun hâllerine ilişkin ifadeleri de tam olarak anlayamaz. Hâm kişinin bu anlayışsızlığı Mevlânâ'ya göre bazı nedenlerden kaynaklanmaktadır.

##### 1. Algı İzâfiliğinden Kaynaklanan Yetersizlik

İnsan dış dünyayı kendi kişisel bilincinden ibaret görmeye meyillidir. Duyuları, dış dünyaya açılan birer pencere şeklinde nitelersek insan okuduğu metinler dahil ilişkide olduğu eşyâyı, bu pencereler vasıtasıyla algılar ve kendi kişisel bilincinin "nesnel gerçekliği" temsil ettiğine inanır.<sup>5</sup> Ancak bir metni anlamlandırma dâhil hayata ilişkin değerlendirmelerinin bir şuur düzeyinden diğerine ilerledikçe köklü değişimlere uğrayabildiğini gören insan, önceki değerlendirmelerine şaşırılmaktadır.<sup>6</sup> İnsan algısındaki bu izafiliği Mevlânâ renkli camlar ile şöyle sembolize eder:

"Her bir insanın hareketi, dünyayı ve insanları görüşü, kendi bulunduğu merteye ve makama göredir. Herkes, âleme kendi görüş dairesinden bakar. Mavi cam, güneşi mavi gösterir; kızıl cam kızıl."<sup>7</sup>

Kâmil bir sûfî yazarın, hâl bağlamından koparılan ifadeleri hâm bir zihindeki sınırlı araçlara indirgenerek yorumlanınca algıda izafilikten kaynaklanan anlama sorunu ortaya çıkmaktadır. Mevlânâ, kel Cavlakî dervîşini gören tüysüz

<sup>4</sup> Mevlânâ bu hususta "*Hâm, olgunun hâlinde anlamaz öyle ise söz kısa kesilmelidir vessalam!*" der. (*Mesnevî*, I, 18).

<sup>5</sup> Ornstein, R. E., *Yeni Bir Psikoloji*, çev. Erol Göka-Feray Işık, 3. bsk., İstanbul 2001, s. 30.

<sup>6</sup> Grof, S., *Kozmik Oyun İnsan Şuurunun Yeniden Keşfi*, çev. Levent Kartal, Ege Meta Yay., İzmir 2002, s. 119.

<sup>7</sup> Bkz. *Mesnevî*, c. I, b. 2393'ün ardından gelen başlık.

papağanın, dervişin durumu ile kendisinininki arasında sebep özdeşliği kurmasıyla ilgili ironiyi bu vesileyle anlatmaktadır.<sup>8</sup>

## 2. Söze Yabancı Olmak ve Sözle Ünsiyet

İfadelerinin anlaşılmasıyla ilgili *söze yabancılık ve sözle ünsiyet* kriterinden bahseden Mevlânâ'ya göre söze yabancılık; muhatabın, sözün kavramsal içeriğinden ve söyleniş gerekçesinden habersizliğidir. Bu habersizlik, sözün işaretiyle ilgili mânâyı anlamayı güçleştirmektedir. Söze yabancılığa işaretlerle anlatmak istediği mefhumun okuyucu tarafından anlaşılabilmesi için kimi ifadelerinde; "Eğer bu söze yabancı değilsen..." der.<sup>9</sup> Çünkü eserlerindeki ifadeler, anlatılmak istenen hakikate dair birer sırdır. *Sırlar* ise ilgili arka plandan haberdar olanlarca anlaşılabilir. Aksi halde söylenenler çoğunlukla muallakta kalır. Bu hususu şöyle ifade eder:

"Sır, ancak sırrı bilenle eşittir. Sır, onu inkâr eden kişinin kulağına söylenmez."<sup>10</sup>

"Bu hâmlara anlamak haram oldu da onun için bu hakikatler noksan göründü."<sup>11</sup>

Söze yabancı olma, yüzeysel bir kavram bilgisizliğinden öte kişinin evren ve varlık tasavvuruyla ilgili daha deründeki bir sınırlılık ve cehâletten kaynaklanmaktadır. Maddi hisleriyle algıladığı indirgenmiş bir âlem tasavvuruyla yetinen bir muhatabın gerçeklik tasavvuru, sadece algılayabildikleriyle sınırlı olduğundan, henüz tecrübe etmediği bir âleme ilişkin söylenenler ona ters ve saçma gelir.<sup>12</sup> Çünkü ihtiyaçları, âlem tasavvuruna uygun olarak henüz alt düzeydeki fizyolojik gereksinimler ile sınırlıdır. Bu tür kimselerce anlaşılabilmesinin zorluğunu Mevlânâ şöyle ifade eder:

"Bu söz, kemal bakımından sonsuzdur. Hakikatten haberi olmayan mahrumlara hayal görünür.

Çünkü ona göre hakikat, fercden ve boğazdan ibarettir. Onun yanında sevgilinin sırlarını az söyle.

Bizce ferc ve boğaz hayaldir. Bunun için de can, her an cemâlini bize gösterir.

Kim ferc ve boğazına düşmüş, bu düşkünlüğünü kendisine âdet ve huy edinmişse ona denecek söz, ancak 'Sizin dininiz sizin, benimki benim' sözünden ibarettir."<sup>13</sup>

<sup>8</sup> Hikâye için bkz. *Mesnevî*, I, 247-273.

<sup>9</sup> Örnek bir ifadesi için bkz. *Mesnevî*, I, 1632.

<sup>10</sup> *Mesnevî*, VI, 8.

<sup>11</sup> *Mesnevî*, VI, 828.

<sup>12</sup> *Mesnevî*, IV, 3811.

<sup>13</sup> *Mesnevî*, V, 3937-40.

*Mesnevî*'de kâmil ârifler ile mânâ âlemine yabancı olan insanları sembolize eden doğan ve baykuş sembolleri üzerinden Mevlânâ, kâmil insanın yalnızlığını ve anlaşılmağını anlatır.<sup>14</sup> Kâmil zâtın mânâ âlemiyle ilgili anlattıkları, o âleme yabancı olan ve algılayabildiği fiziksel âlemden başkasını bilmeyenlerce yalanlanır,<sup>15</sup> masal diye itham edilir.<sup>16</sup> Çünkü *Lâ mekan âlemi*, insan vehminin ötesindedir;<sup>17</sup> ve gönül gözü, şu fâni konağı aşamayanın *mahv, sekr, bast* gibi tasavvufî hâlleri bilmesi mümkün değildir.<sup>18</sup>

### 3. Sûfî Tecrübeye Yabancı Olmak

Okuyucunun tasavvufî tecrübeye yabancı oluşu, bir ârifin ifadelerini anlamayı güçleştiren önemli engellerden biridir. Sûfî bir düşünürü ait metinleri diğer yazarlarından ayıran bariz vasıf, düşünürün tecrübesi ile sözleri arasındaki yakın ilişkidir. Manevi tecrübenin doğurduğu bu sözlerin okuyucu tarafından anlaşılabilmesi, tecrübe membaından haberdar olmayı da gerekli kılmaktadır. Bu yüzden hakîkate dair metinleri idrâk etmenin yüzeysel bir aklî muhakeme ve anlayışın ötesinde "olmak"tan geçtiğine vurgu yapan Mevlânâ, anlamak için olmak gerekliliğinden bahsetmektedir:

"Her şeyi görmenin şartı budur.

İster nur olsun, ister karanlık. O olmadıkça onu tamamı ile bilemezsin.

Akıl oldun mu aklı tamamı ile bilirsin, aşk oldun mu aşkın yanmış, mahvolmuş fitillerini anlar, duyarsın.

Anlayış bunu kavrayabilseydi bu davanın delilini apaçık söyledim."<sup>19</sup>

Tasavvufî tecrübe yabancılığı iki türlü olabilir. İlkinde muhatap hem tecrübeye hem de tecrübenin ifade ediliş biçimi olan sözlere, sembol ve kavramlara yabancıdır. İkincisinde ise manevi tecrübeye ait hâlleri ifade eden kavram ve ıstılahları teorik olarak bilse bile pratikte bu hâlleri tecrübe etmeyişi nedeniyle işaret edilen mânâyâ yabancıdır. İlkinden daha kapsamlı ve tehlikeli gördüğü bu tür cehâlete karşı Mevlânâ, amelden elde edilecek idrâki tavsiye eder.<sup>20</sup>

Sûfî gelenekte anlamak için tecrübe etmenin gerekliliği, üzerinde önemle durulan hususların başında gelmektedir. Mevlânâ'dan yaklaşık bir buçuk asır önce Gazalî (ö. 505/1111), sûfî tecrübenin bu özelliğine sarhoşluk misâli ile dikkat çeker. Kişi, sarhoşluğa ilişkin ne kadar çok tanım bilse de kendisi sarhoş olmadık-

<sup>14</sup> *Mesnevî*, V, 1154 vd.

<sup>15</sup> *Mesnevî*, V, 1162.

<sup>16</sup> *Mesnevî*, V, 1155-60.

<sup>17</sup> *Mesnevî*, I, 1581.

<sup>18</sup> *Mesnevî*, I, 2726.

<sup>19</sup> *Mesnevî*, VI, 756-9.

<sup>20</sup> *Mesnevî*, IV, 2768.



tan sonra sekrin mahiyetini tam olarak idrâk edemez.<sup>21</sup> Mevlânâ aynı misâl üzerinden bu anlama sorununu şöyle dile getirir:

“Yokluk gülistanında (kâmil) insan kendisinden geçer; o âlemdeki sarhoşluk, Hakk'ın ilahi lütuf şarabının verdiği bir mestliktir.

Onu içmeyen, tadını tatmayan bilmez, anlamaz. Gül kokusu, bok böceğinin aklına mı gelir?

Bu zevk mevhum değildir. Mevhum olsaydı mevhumlar gibi yok olurdu.

Cehennem, nasıl olur da aklına cenneti getirir? Çirkin domuzda güzel yüz ne gezer?”<sup>22</sup>

Manevi tecrübeye vakıf olunmadan ona ait sözel kalıpları bir başkasından işiterek yahut kitaplardan okuyarak anlamaya çalışanların bu bilgilerini, okumayı yeni öğrenen çocukların ezberlerine benzeten Mevlânâ, taklit düzeyindeki bu anlayışın sığılığını şöyle dile getirmektedir:

“Sen yokluk/mahv, sarhoşluk/sekr ve manevi neşe/inbisat hallerini ne bileceksin!

Bilsen bile babandan, atandan nakil ve rivayet (taklit) yoluyla bilirsin. Ancak sana göre bu sözler, ebced gibidir.

Ebced ve hevvez (demesini) bütün çocuklar bilirler. Fakat bunların mânaları, onlara kapalı ve meçhuldür.”<sup>23</sup>

İşaret edilen mânaları sadece dil kalıpları içinde anlamaya çalışmayı, kederli ve sevinçli iki insan resminin gamdan ve neşeden habersizliği gibi beyhude bir gayrete benzetir.<sup>24</sup> Bir elbise, giyildiği beden duygularından ne kadar haberdar olur ve bunları dile getirebilirse tasavvufi tecrübeye ilişkin ifade ve lafızların da işaret ettikleri mânâyı o kadar hissettirebileceğini beyan eder.<sup>25</sup>

#### 4. Sözle İlgili Makâm ve Mertebede Bulunmamak

İnsan, fiziksel ve psikolojik gelişim itibariyle tedrici bir tekâmül gösterdiği gibi sâlikin hayatı ve varlığı algılayışı da benzer bir tekâmül gösterir. Bu yüzden bazı ifadeler, manevi gelişimi itibariyle sözle ilgili makâmda olmayan muhataba muğlak ve anlaşılabilir görünebilir. Muğlaklık sülûkun daha ileri aşamalarına yükselen muhatabın zihninde anlam kazanıp çözülür. Sülûktaki mertebelerin anlayış farkı doğurması nedeniyle kendi bütünlüğü içinde doğru ve gerekli bir ifade, eh-

<sup>21</sup> Gazâlî , *el-Munkız*, çev. H. Güngör, MEB, İstanbul 1990, s. 56.

<sup>22</sup> *Mesnevî*, c. III, b. 2942-5.

<sup>23</sup> *Mesnevî*, I, 2726-8. Eskiden okuma yazmaya yeni başlayan çocukları harflere alıştırmak için elif be cüzlerinin sonundaki ebced, hevvez... gibi kelimeler ezberletilirdi. Çocuklar bu kelimeleri ezberle okur ancak anlamını bilmezlerdi. (Tahirü'l-Mevlevî, *Şerh-i Mesnevî I-XV (+III)*, Şamil Yayınevi, İstanbul tsz., c. IV, s. 1295).

<sup>24</sup> *Mesnevî*, I, 2766-8.

<sup>25</sup> *Mesnevî*, I, 2772.

linden başkasına söylenince saçma bir şey gibi algılanabilir.<sup>26</sup> Yine buna işaretlerle şöyle der:

“Sen donmuş, taş kesilmiş birisin; bu söze, bu nefese lâyıık değilsin... evet, sen de kamışsın ama içinde şeker yok!”<sup>27</sup>

“Bu anlatılanlar hayret içinde hayrettir; manevi seyir bakımından kendilerinden daha has kulların hâllerini gören has kullar kendilerinden geçerler”<sup>28</sup>

Bir sūfînin manevi gelişim sürecinde makam farkından kaynaklanan anlayış farkına sıklıkla rastlanmaktadır. Olgunlaşma yolunda çeşitli merhalelerden geçen sūfînin bir makamda söyledikleri kimi zaman sonraki bir makamda söyledikleriyle kısmen yahut tamamen farklılık arz edebilmektedir. Örneğin bazı ifadelerinde riyâzat ve zühdün önem ve gereği üzerinde duran ve sâlikî bunlara teşvik eden Mevlânâ, bazı ifadelerinde de bunları kınamakta ve sâlikin bunları aşması gereğinden bahsetmektedir. Bir ârifin manevi gelişimi göz önüne alınmadan birbirine zıt gibi algılanabilen bu ifadeler, geçirilen merhaleler ve gerekleri göz önüne alındığında insan hayatının gelişimi gibi bir bütünün farklı aşamalarındaki tezahürleri olarak görülecektir.<sup>29</sup>

### C. MUHATABIN ANLAYIŞ YETERSİZLİĞİNDEN KAYNAKLANAN ANLAŞILMA SORUNLARI

Eserlerinde insanın hayat ve *Mutlak Varlık* karşısındaki konumunu irdeleyen Mevlânâ, yaşadığı manevi tecrübenin kimi açılımlarını muhatabıyla paylaşarak diğer insanların da bundan istifade etmesini arzulamaktadır. *Mesnevî*'nin yazılmasıyla ilgili rivayette Hüsameddin Çelebi'nin “Bu yolun dostlarına yadigar olmak üzere bir eser vücuda getirseniz” talebi<sup>30</sup> ve Mevlânâ'nın buna olumlu karşılık vermesi, eserin telifindeki didaktik gayeyi göstermektedir. Mevlânâ'nın da buna işaretlerle “Bizden sonra *Mesnevî* rehberlik edecek ve arayanlara doğru yolu gösterecektir” dediği rivayet edilmektedir.<sup>31</sup> Bu yüzden Mevlânâ'nın ifadeleri ile okuyucu arasında bir rehber-muhatap ilişkisi bulunduğunu söyleyebiliriz. Zira bir kelime ister şifahen söylensin ister yazılsın, fiziki vasıtalarla muhataba ulaşır. Şifahî kelimeler ses dalgaları halinde, yazılı kelimeler ise ışık dalgaları halinde diğer insanlara ulaşmaktadır.<sup>32</sup>

<sup>26</sup> *Mesnevî*, V, 1119'dan önceki başlık.

<sup>27</sup> *Mesnevî*, III, 3870.

<sup>28</sup> *Mesnevî*, IV, 3805.

<sup>29</sup> Bu konuda geniş bilgi, örnek ve değerlendirmeler için bkz. Ethem Cebecioğlu, “Psiko-Tarih Açısından Farklı Rûhî Tekâmül Mertebelerinin Mevlânâ'nın Anlaşılmasındaki Rolü”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Mevlânâ Özel sayısı, Ankara 2005, ss. 29-54.

<sup>30</sup> Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri I-II*, çev. Tahsin Yazıcı, c. II, s. 125, krş. *Farsça Metin*, c. II, s. 739-40.

<sup>31</sup> Sipehsâlâr, *Mevlânâ ve Etrafındakiler*, terc. Tahsin Yazıcı, İstanbul 1977, s. 75.

<sup>32</sup> Muallimoğlu, Nejat, *Bütün Yönleri İle Hitabet Konuşma Sanatı*, Avcıol Basım Yayın, İstanbul 2005, s. 11.

Yazar ile okuru arasında kurulan iletişimde kelimelerin okurun zihninde arzulan tesiri uyandırabilmesi, yazar ile muhatap arasında bir denkleğin tesisine bağlıdır. Diğer bir ifadeyle yazar vermek istediği mesajı kimi zaman muhatabının seviyesine inerek verir. “Allah, dinleyenlerin himmeti ölçüsünde konuşanın lisanına hikmet telkin eder” hadisine<sup>33</sup> sıklıkla atıfta bulunan Mevlânâ, bunun nebevî bir söz söyleme metodu olduğuna işaret eder. Üslubunun bu özelliğini;

“Bu söylediğim sözler yok mu? Senin anlayışın miktarıncadır ancak. Öldüm iyi ve doğru anlayışın hasretinden!”

ifadesiyle dile getirir.<sup>34</sup>

Muhatabın seviyesinin gözetilmesi yazar ile muhatap arasındaki iletişimin tesisi için bir gereklilik iken, yazar açısından bu bir tenezzüldür. Bu hususu Mevlânâ şöyle ifade eder:

“Aşağılık kişiler, her söz söyleyeni hor hakir bir hale getirirler. Sözü yüceyse, değerliyse bile o sözün kadrini düşürürler.

Çünkü söz, dinleyene göre söylenir; terzi adamın boyuna göre kaftanı biçer.

Mademki meclisteki dinleyenler aşağılık kişiler, aşağılık söz söylemeden başka çare yok.”<sup>35</sup>

Uygun muhatap bulması durumunda anlatacağı şeylerin daha farklı olabileceğini belirtir:

“Ah ne yazık! Senin (zihni) havsalan geniş olsaydı da canımdaki (gizli) gönül şerhi sana açılıp aşikar olsaydı!

(Çünkü hakîkate dair söylenen) bu sözler, ruh memesinden (akan) süttür. Onu çeken olmayınca iyi akmaz.

Dinleyen (hakîkate) susamış ve (hakîkate) talip olursa vâiz ölü bile olsa dile gelir.

Dinleyici (dinlemekten) yorulup usanmazsa konuşan dilsiz bile olsa bülbül kesilir.

Kapımdan içeri bir namahrem (hakîkate dair bu bahislere aşına olmayan birileri) girince harem halkı (gönlümdeki ilahi hakikatler), perde arkasına gizlenir.

Zarar vermektен uzak mahrem (hakîkate teşne olan) birisi gelince de kendilerini gizleyen o mahremler (ilahi hakikatler), yüzlerinin (güzelliğini örten) peçelerini açarlar.”<sup>36</sup>

<sup>33</sup> Menhecü'l-Kavî, c. VI, s. 179. (Fürûzanfer'den naklen). Bkz. Bediüzzaman Fürûzanfer, *Ehâdis-i Mesnevî*, Müesseset ü İntişarât ı Emîr Kebîr, Tahran 1361, s. 198.

<sup>34</sup> *Mesnevî*, III, 2098.

<sup>35</sup> *Mesnevî*, VI, 1240-2.

<sup>36</sup> *Mesnevî*, I, 2377-82.

“Peygamber (sav) ‘Şüphe yok Allah, dinleyenlerin himmetince vaaz edenlerin diline hikmet telkin eder’ buyurdu<sup>37</sup>.

Birinin sözü güzelse dinleyicidir. Öğretmenin heyecanı ve işe iyi sarılması, çocuğun tesiriyledir.

Yirmi dört şubeden çalgı çalan bir çalgıcıya, dinleyen olmadı mı çalgısı bir yük olur.

Aklına ne bir yanık ne de güzel bir nağme gelir; ne de on parmağı çalgının perdelerinde ve tellerinde oynar!

Gayb haberlerini dinleyen bir kulak olmasaydı hiçbir müjdecî gökten vahiy getirmezdi.”<sup>38</sup>

1. Mevlânâ’yı Sükûta Sevk Eden Amiller

Mevlânâ, değişik vesilelerle anlaşılamadığından sıklıkla yakınır:

“Zaten bir kulak bulamıyorum ki o güzel göze ait bir nükte söyleyeyim!”<sup>39</sup>

“O ister Arapça söylesin ister Farsça. Nerede bir kulak nerede bir akıl ki o sözleri anlasın.

Onun şarabı, her aklın harcı değil. Onun küpesi her kulağın oyuncağı değil.”<sup>40</sup>

“Başka bir sır daha var, fakat bunu duyacak kulak nerede? O şekeri yiyecek dudu kuşu hani?

Has dudulara pek bol, pek değerli şeker var ama aşağılık dudular, o taraftan göz yummuşlar.

Yalnız sûreti derviş olan, o temizlik ve saflığı nereden tadacak. O, mânadır, faülün fâilât değil.”<sup>41</sup>

“Anlayış gözünde nem olmasaydı bu sebebi daha açık anlatırdım!”<sup>42</sup>

“Senin erliğine mahrem olacak Rüstem nerede ki senin yüzlerce harmanın dan bir buğday tanesini söylemeye kalkayım.

Senin sırrından bir ah etmek istersem ancak Ali gibi bir kuyuya gitmeli, kuyunun içine ah etmeliyim.”<sup>43</sup>

“Ne canın ne de gönlün Hakk’ın esrârını bilme coşkuluğuna takati vardır. Can u dilin dahi idrâkten aciz kaldığı bu sırrı kime söyleyeyim? Cihanda bunu duyup anlayabilecek tek bir kulak bile yok.”<sup>44</sup>

<sup>37</sup> Hadisin izahı için bkz. A. Avni Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi I-XI*, haz. M. Tahralı vd., Kitabevi Yay., İstanbul 2004-2008.c. II, s. 136.

<sup>38</sup> *Mesnevî*, VI, 1656-9.

<sup>39</sup> *Mesnevî*, IV, 2644.

<sup>40</sup> *Mesnevî*, V, 1914-5.

<sup>41</sup> *Mesnevî*, VI, 158-60.

<sup>42</sup> *Mesnevî*, IV, 877.

<sup>43</sup> *Mesnevî*, VI, 2013-4.

Kendisini hakkıyla anlayabilecek muhatabın olmayışının, diline adeta düğüm vurduğunu, bahsi derinleştiremediğini, bu yüzden okuyucunun kendisini mazur görmesini ister:

“Yazıklar olsun ki yol kesiciler oturmuşlar, dilime yüzlerce düğüm vurmuşlardır!

Ayağı bağlı olan, nasıl rahvan gidebilir? Ağır bir bağıdır bu... beni mazur gör!”<sup>45</sup>

Zira bahsin derinleştiği meselelerde susmasının daha faydalı olacağını belirtir.<sup>46</sup>

“Kendi yarimin dudağıyla birleşmiş olsaydım, söylenmesi gereken şeyleri ney gibi ben de söylerdim.

Fakat kendi dilini anlayanlardan uzak düşen kimse, yüzlerce lisan ve nağme bilse de yine dilsiz olup, susar.”<sup>47</sup>

“Kargalar, güz mevsimi otağlarını kurdular mı, bülbüller gizlenir ve susarlar.

Çünkü gül bahçesi olmayınca, bülbül sükût eder. Güneşin batışı, uyanıklığı öldürür, uyku getirir.”<sup>48</sup>

“(Bu sırları anlayabilecek) mahrem yok ki açıkça söyleyeyim... sükût ettim; Allah hakikate uygun olanı daha iyi bilir.”<sup>49</sup>

“Ahmağın cevabı, mademki sükûttur... ne diye sözü uzatıp durursun?”<sup>50</sup>

“Böyle kişilere bir şey söylenemez, ona karşı susmak daha iyidir... çünkü ahmaktara verilecek cevap sükûttur”<sup>51</sup>

“Burada artık sus, dudağını yum, bineğini bu tarafa sürme.”<sup>52</sup>

Mevlânâ'nın söz söylemesine engel olan ve onu sükûta iten nedenleri şöyle sıralayabiliriz.

**a)** Söylenen nükteleri anlamaktan yoksun muhatabın, itikat bakımından sürçmesi endişesiyle sükût eder. Sözlerinin yanlış anlaşılıp yorumlanacağından endişe ederek bahsi keser. Aşağıya iktibas edilen bazı ifadelerinde bu endişesini şöyle dile getirmektedir:

→

<sup>44</sup> *Mesnevî*, I, 514.

<sup>45</sup> *Mesnevî*, IV, 339-40.

<sup>46</sup> *Mesnevî*, III, 2045.

<sup>47</sup> *Mesnevî*, I, 27-8.

<sup>48</sup> *Mesnevî*, II, 40-1.

<sup>49</sup> *Mesnevî*, III, 4114.

<sup>50</sup> *Mesnevî*, IV, 1488.

<sup>51</sup> *Mesnevî*, IV, 3297.

<sup>52</sup> *Mesnevî*, VI, 1008.

“(Bu konuyu) muhakkak açar anlatırdım, fakat fikirlerin sürçüp inkara yuvarlanmasından korkarım.

(Bu konudaki) nükteler keskin birer kılıç gibidir. Eğer kalkanın (onları anlayıp hazmedebilecek kapasiten) yoksa gerisin geriye kaç.

Kalkansız, bu elmas kadar keskin kılıcın karşısına gelme. Çünkü kılıç kesmekten ar etmez.

Ben bu sebepten kılıcı kınına koydum (Yani bu keskin nükteleri anlatmaktan vazgeçtim) ta ki ters bir okuyucu bunu okuyup da yanlış mânâ vermesin...”<sup>53</sup>

“Sel akmaya başlar başlamaz önünü kes, yolunu bağla. Yoksa âlemi perişan ve harap eder, her tarafı yıkar.”<sup>54</sup>

“Bu sözün izah ve şerh edilmesi gerekir; ancak (zihinlerin) köhne anlayışlarından korkarım.

Köhnemiş anlayışlar ve vizyonu olmayan bakışlar, (anlatılacak) fikre yüz türlü kötü hayal giydirir.

Zira herkes doğruyu işitip (anlamaya) muktedir değildir. (Hakikat) inciri her küçük kuşun lokması olabilir mi?

Hele de bu kuş ölmüş, çürümüş (bir halde), hayallere dalmış kör bir kuş olursa...”<sup>55</sup>

“(o söz) sana söylenecek olsa, ayağın kayar.”<sup>56</sup>

“Bunu yüz türlü açar, anlatırım ama ince sözlerden insanın akli sürçer... onun için vazgeçiyorum!”<sup>57</sup>

“Hayallerden öyle libaslara büründün ki neredeyse kötü zanlı sofistlere karışacaksın.

sofistte zaten akıl yoktu. Bu yüzden duygudan da oldu, varlıktan da mahrum kaldı.

Kendine gel, şimdi söz çiğnemek devri. Söylersen halka rezil rüsva olursun.”<sup>58</sup>

**b)** Halkın zihin havsalasının darlığı ve muhataplarının seviyesinin sığılığı nedeniyle susması:

“Ne yazık, halkın anlayış sahası pek dar; halkın havsalası yok!”<sup>59</sup>

“Vakit dar... fakat oğul, halkın hatırı ve anlayışı da vakitten yüz kere daha dar!”<sup>60</sup>

<sup>53</sup> *Mesnevî*, I, 690-3.

<sup>54</sup> *Mesnevî*, I, 1743.

<sup>55</sup> *Mesnevî*, I, 2761-4.

<sup>56</sup> *Mesnevî*, III, 1278.

<sup>57</sup> *Mesnevî*, IV, 902.

<sup>58</sup> *Mesnevî*, VI, 2184-6.

<sup>59</sup> *Mesnevî*, III, 13.

<sup>60</sup> *Mesnevî*, IV, 1487.

“Bundan öte söz inceldi. Ateşi azalt, odunu çok atma.

Atma da küçücük çömlek kaynamasın. Anlayış çömleri pek küçük ve pek yufka.”<sup>61</sup>

**c)** Anlatılan konuyla ilgili muhatabın tam bir zihinsel konsantrasyonunun olmayışından kaynaklanan sükût: Sûfî literatüründe *tefrikatu'l-kalp* denilen zihin parçalanmışlığına uğramış bir muhatabın, anlattığı derin bahisleri anlayamayacağını beyan eder.

“Bu sözler alelâde halkın aklına göre söylendi... geri kalanı ise gizlenmiştir!

Ey töhmetli kişi, senin akıl altının paramparça... böyle bir altına nasıl mühür ve damga vurayım?

Aklın yüzlerce mühim işe dağılmış... binlerce isteğe, mala mülke bölünmüş!

Bu parçaları âşkla bir araya toplamak gerek ki Semerkant ve Dımaşk gibi hoş bir hale gelsin!

Onları en küçük parçasına kadar toplar şüpheden arınırsan, sana padişah mührü basılabilir.”<sup>62</sup>

“Kendini derle topla topluluk rahmettir; Kendini derle topla da ne varsa sana söyleyebileyim.

Çünkü söz söylemek, tasdik edilmek içindir... Allah'a şirk koşan can, doğruya inanmaz.

Feleğin abes şeylerine bölünmüş olan can, altmış sevda arasında kararsız bir hale gelmiştir.”<sup>63</sup>

**d)** Anlatılan derin bahislerden muhatabın sıkılması nedeniyle aktarmak istediklerini anlatamadığını ifade eder.

“Yoldaş, bir müddet usanmayı bırak da o güzelin (Cemîl olan Allah'ın cemalinin) bir tek beninin vasfını sana anlatayım.”<sup>64</sup>

“Binlerce istekli olsa bir de usanan kişi bulunsa elçi, elçilik yapmak istemez, gönlü soğur.”<sup>65</sup>

“Dinleyen uyudu, sözü kısa kes ey hatip... su üstüne yazı yazmayı bırak gayri!

Kalk ey Belkıs, alışveriş pazarı kızıştı...şu kesatçı hasislerden kaç!”<sup>66</sup>

**e)** Söylemek istediklerinin muhatabına acı gelebileceği endişesiyle anlatmak istediklerini söylemekten vazgeçer.

<sup>61</sup> *Mesnevî*, VI, 82-3.

<sup>62</sup> *Mesnevî*, IV, 3286-90.

<sup>63</sup> *Mesnevî*, IV, 3294-6.

<sup>64</sup> *Mesnevî*, II, 190.

<sup>65</sup> *Mesnevî*, III, 3604.

<sup>66</sup> *Mesnevî*, IV, 1094-5.

“Artık (bu kadar söz) yeter... Eğer bu sözü uzatırsam değil ciğer, mermer bile kan kesilir.

Bu (sözlerden) ciğerlerin kan kesilmemesi; (kalplerin) katılığından, gafletinden, (dünya ile sürekli) meşguliyetten ve bedbahtlıktandır.

Bir gün kan kesilir ama bu kan kesilmenin o gün faydası olmaz. Kan kesilme işe yararken kan kesil!”<sup>67</sup>

**f)** Anlatacağı konuya muhalefet edeceklerini bildiği kimi muhataplarının tepkisinden çekindiğinden susar.

“Mahrem olmayanlardan çekinmeseydim vefaya ait birkaç söz söyledim.

Âlem şüpheli ve tutulacak bir yer arayıcı. Onun için bizde deriden hariç söz söyleyelim.”<sup>68</sup>

“Dostum, her kılın dibinden bir davul sesi gelmede... Neden şimdi susuyorsun?”

Hasetçi düşman öyle bir sağır oldu ki bu kadar davul sesine karşı hani, ses nerede ki? diyor.”<sup>69</sup>

“Kardeşlerin gönüllerinde kin olduğundan Yusuf’unun kuyu dibinde kalması daha iyidir.”<sup>70</sup>

Mevlânâ’nın sükûtuyla ilgili sayılan bu gerekçeler Mevlânâ’nın dönemindeki muhataplarından kaynaklanmaktadır. Ancak anlatılan bahsin kimi zaman yarım bırakılmasının bahisle ilgili bir müphemlik meydana getirdiği; sükûttan neşet eden bu müphemliğin de günümüz okuyucusu açısından bazı anlama sorunlarını tetiklediği söylenebilir.

**g)** Sözün, mânâyı ihâta ve ifade kifayetsizliğinden kaynaklanan sükût: Muhatabın anlayış yetersizliğinden kaynaklanan yukarıdaki sükût gerekçeleri yanında tasavvufî tecrübenin söz ile tam olarak aktarılamamasından kaynaklanan bahsin mahiyetiyle ilgili söz söyleme engelinden de bahsetmek gerekir. Hakikat-dil ilişkisi<sup>71</sup> şeklinde okuyucunun karşısına çıkan bu anlama sorunu hakikat tecrübesinin dil ile tam olarak aktarılmasının imkansızlığından kaynaklanmaktadır. Yaşadığı tecrübenin hakikatini “mânâ” olarak nitelendiren Mevlânâ, diğer sûfî selefleri gibi sözün mânâyı ifade ve ihatadaki yetersizliğini sıklıkla vur-

<sup>67</sup> *Mesnevî*, I, 3820-2. Ciğerin kan kesilmesi mahzun ve müteessir olmaktan kinayedir. Aşırı üzüntü ve düşünceden bir hastalığa yakalananlara “Ciğeri kan kesildi” tabiri kullanılmaktadır.

<sup>68</sup> *Mesnevî*, V, 2141-2.

<sup>69</sup> *Mesnevî*, VI, 1102-3.

<sup>70</sup> *Mesnevî*, VI, 2015.

<sup>71</sup> Genel olarak sûfîlerin özel olarak da İbnü’l Arabî’nin ifadelerinin hakikat-dil ilişkisi bağlamında değerlendirilişine ilişkin geniş bilgi için şu çalışmaya bkz. M. Mustafa Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî’de Ma’rifetin İfadesi*, İnsan yay., 2007.



gular.<sup>72</sup> Rabbanî tecelliye dayanan manevi tecrübenin ifadelerle sınırlandırılmamasının Mevlânâ'ya göre temel nedeni; mânâyı doğuran hâlin müşâhedeye; anlamının ve sözün ise kulağa hitap etmesidir. Buna işaretle şöyle der:

“Gözün bir an içinde gördüğünü dil, yıllarca söylese anlatamaz. Kulak, idrâkin bir ân içinde gördüğü şeyleri, yıllarca dinlese bitmez. Mademki bunun sonu yok, hadi, var, yine o hamdinde âciz olduğum şeyi anlat!”<sup>73</sup>

“Görüşünde şek ve şüpheden beri olan göz ile lisan arasında yüz binlerce senelik yol var desem yine de az söylemiş olurum!”<sup>74</sup>

Binaenaleyh eserlerindeki ifadeler, sınırsız bir deryanın katresi gibidirler. Mevlânâ, buna işaretle şöyle der:

“Ormanlar kalem olsa, denizler mürekkep olsa yine Mesnevî'nin biteceğini umma.”<sup>75</sup>

“Bu sözü kıyamete kadar söylesem, bu bahsi kıyamete kadar uzatsam bitmez... yüzlerce kıyamet kopar, geçer de yine bu bahis tamamlanmaz.”<sup>76</sup>

“Bunu şerh ve izah etmeye kalkışsam Mesnevî seksen cilt de olsa sonu, nihayeti gelmez.”<sup>77</sup>

Bu yüzden okuyucu Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sini, gazel ve rubailerini okurken mânânın dil ile tam olarak anlatılamamasından kaynaklanan bir anlama sorunu ile karşı karşıya olduğunu sıklıkla hissetmektedir.<sup>78</sup> “Marifeti hasıl olanın dili sükût eder” sûfî özdeyişinde belirtildiği gibi tasavvufi tecrübeye ilişkin zirve deneyimler ile sükût arasında yakın bir bağ bulunmaktadır. Aynı özdeyişe atıfta bulunan Mevlânâ, bu zorunluluktan dolayı kimi meselelerde sükûtunun daha faydalı olacağını şöyle beyan etmektedir:

“Hakk'ın sırlarını her kime öğrettilerse, onun ağzını diktiler, mühürlediler!”<sup>79</sup>

“Bu bahisler buraya kadar söylenebilir. Bundan sonra ne zuhura gelirse gizlenmesi gerektir.

Söylersen de faydasız. Yüz binlerce cehdetsen de anlatmaya çalışsan yine açığa çıkmaz.

<sup>72</sup> Bu konuda geniş bilgi için bkz. İbrahim Emiroğlu, *Sûfî ve Dil, Mevlânâ Örneği*, İnsan Yay., İstanbul 2002, ss. 123-138.

<sup>73</sup> *Mesnevî*, III, 1994-6.

<sup>74</sup> *Mesnevî*, IV, 513.

<sup>75</sup> *Mesnevî*, VI, 2248.

<sup>76</sup> *Mesnevî*, III, 3601.

<sup>77</sup> *Mesnevî*, III, 4441.

<sup>78</sup> Bu konuda ayrıca bkz. Tofiq H. Sobhani, “Mesnevî’de Söz Söyleme Engelleri”, *Bildiriler Uluslararası Mevlânâ Bilgi Şöleni*, Kültür Bak., Ankara 2000, ss. 137-142.

<sup>79</sup> *Mesnevî*, V, 2240.

At ve üzenği, deniz kıyısına kadar gider. Ondan sonra sana tahtadan bir at gerek.”<sup>80</sup>

“Sükût denizdir, söylemek ırmağa benzer... deniz seni aramada, sen ırmağı arama!

Denizin işaretlerinden baş çevirme... sözü bitir doğrusunu Allah daha iyi bilir!”<sup>81</sup>

Hakîkate ilişkin mânânın belli bir merhaleden sonrasını anlatmaya kalkışmak Mevlânâ’ya göre bir yönüyle muhal diğer yönüyle de gereksizdir. Bu yüzden der ki;

“Söz, bu halin övüşüne gelince kalem de kırıldı, kâğıt da yırtıldı.

Hiç deniz, bir kaba sığar mı? Aslanı bir kuzu kapıp götürebilir mi?”<sup>82</sup>

“Eğer bundan ötesini anlatmaya kalkışırsam ahmaklık etmiş olurum. Çünkü bunu açmak, bunu anlatmak, anlayışın ötesindedir.

(Farzı muhal) eğer söyleyecek olsam akıllar kopar; yazmaya kalkışsam birçok kalemler kırılır!”<sup>83</sup>

Bu noktada zihne şöyle bir soru gelmektedir. Anlaşılamamaktan bu kadar şikâyet eden, sözün mânâyı ifade edemeyeceğini belirten bir düşünür olmasına rağmen Mevlânâ nasıl oluyor da eserleriyle Fars edebiyatının en velut müelliflerinden biri haline gelebiliyor? Anlaşılma engellerine rağmen bu meselelerden bahsedişinin nedenine ilişkin cevabı yine Mevlânâ’nın kendisi vermektedir.

## 2. Anlaşılma Endişesi Taşmasına Rağmen Söz Söyleme Gerekçeleri

Yaşanılan *hakikat* deneyimi tümüyle anlatılamaz olsa da Mevlânâ’ya göre bu hususta tümüyle sükût edip hiçbir şeyin anlatılmaması çıkar yol değildir. Çünkü yaşadığı değerli tecrübeyi diğer insanlarla paylaşmanın bir erdem olduğuna, bunun yolunun da söz ve anlatım olduğuna kanidir ve bu erdemi yerine getirme ihtiyakı içindedir. Bu yüzden tümüyle anlatılamaz olsa da en azından diğer insanları ondan haberdar etmek maksadıyla *hakikate* dair bir anlatıdan yanadır. Sözleri, bölgenin kendisi değildir ancak anlayabilenler için birer harita ve kılavuzdur. Mevlânâ bu hususu şöyle îzah eder:

“Eğer sadece manevi beyan kafi gelseydi âlem halkı, tamamı ile işten güçten kesilir, âlemin nizamı bozulurdu.”<sup>84</sup>

“Gerçi bu akıl, anlatmada aciz oldu ama yine de acizcesine anlatması gerek.

Çünkü hepsi anlaşılmayan bir şey bilin ki tümüyle de atıvermez.

Bulutunun tufanını içmezsen su içmeyi nasıl terk edersin?

<sup>80</sup> *Mesnevî*, VI, 4620-2.

<sup>81</sup> *Mesnevî*, IV, 2062-3.

<sup>82</sup> *Mesnevî*, V, 4195-6.

<sup>83</sup> *Mesnevî*, II, 1755-6.

<sup>84</sup> *Mesnevî*, I, 2624.

Sırrı atıp ortaya koyamazsan kabuklarını anlat, onunla anlayışları tazele!  
Sözler sana göre kabuklardan ibarettir ama başka anlayışlara göre tamamıyla içtir.”<sup>85</sup>

Mevlânâ'yı söz söylemeye sevk eden diğer bir gerekçe şudur: Sözlerinin tebliğ ve irşad gayesiyle söylendiğini bu yüzden muhataplarının kabul veya reddinden ziyade kendi vazifesiyle ilgilendiğini belirten<sup>86</sup> Mevlânâ, bu hususu davet ve tebliğ görevini uzun süre ifâ etmesine rağmen toplumundan çok az kişinin kendisine inandığı Nuh Peygamber örneği üzerinden şöyle izah eder:

“Sır, ancak sırrı bilenle eşittir. Sır, onu inkâr eden kişinin kulağına söylenmez.

Fakat Allah'tan davet etme emri gelince artık halkın kabul edip etmemesiyle ne işimiz var?

Nuh, tam dokuz yüz yıl kavmini davet edip durdu. Her an da kavminin inkârı arttı.

Fakat söylemeden vazgeçti mi? Hiç sükût mağarasına çekilmeye kalkıştı mı?

Köpeklerin havlaması ile kervan, hiç yolundan kalır mı?

Ay ışığı olan gecede dolunay, köpeklerin havlaması ile yürüyüşünü ağırlaştırır mı, dedi.

Ay, ışığını saçar, köpek de havlar durur. Herkes, yaratılışına göre bir hizmette bulunur.”<sup>87</sup>

“Müşteri, gevşek ve soğuk bile olsa yine sen onu çağır. Çünkü böyle emredilmiştir.

Doğan kuşunu uçur, ruh güvercinini tut. Dâvet yolunda Nuh'un yolunda yürü.

Allah için hizmette bulun. Halkın kabul etmesiyle, ret etmesiyle ne işin var senin.”<sup>88</sup>

Bazıları tarafından anlaşılma(ma)sı istenmese de Nuh Peygamber gibi söz söylemekten vazgeçmeyeceğini ifade eder:

“Ne babası, Kenan'a öğüt vermeden usandı, ne o kötü oğlun kulağına babasının bir sözü girdi!”<sup>89</sup>

Kendisini bir Ramazan davulcusuna benzeten Mevlânâ, davetine beklediği karşılığı temelde insanlardan değil Allah'tan umduğunu, söyledikleriyle de Allah'ın emrini ifa ettiğini belirtmektedir:

<sup>85</sup> *Mesnevî*, V, 16-20.

<sup>86</sup> *Mesnevî*, 2929-32.

<sup>87</sup> *Mesnevî*, VI, 8-14.

<sup>88</sup> *Mesnevî*, VI, 843-5.

<sup>89</sup> *Mesnevî*, III, 1329.

“Hacca gidenler, neden bir ses duymadan “Lebbeyk” deyip duruyoruz derler mi?”

Hakikatte onlara şu “Lebbeyk” demeyi nasip ediş, her lâhza tek Allah’tan gelen bir sestir.

Ben de koku aldım, biliyorum bu köşk, bu konak, can meclisinin kurulduğu yerdir, toprağı da kimyadır.

Hafif ve tiz nağmelerle bakırımı ebediyen onun kimyasına vurup duracağım.

Nihayet bu sahur davulum, denizleri coşturacak, inciler saçacak, ihسانlarda bulunacak.

.....

Ben de suçları affedip örten Allah için bu kapıdan sahur davulu çalışıyorum, benim de ümidim onda.

Parasını almak için müşteri mi istiyorsun? Gönül! Allah’tan daha iyi müşteri nerede var?”<sup>90</sup>

Söz söylemesinin diğer bir gerekçesi, muhatap ve okuyucusuna duyduğu şefkattir. Tecrübe ettiği ilahi güzelliklerden diğer insanları da haberdar etme iştiyakının bir göstergesi olan ifade ve öğütlerini, müşfik bir annenin çocuğuna şefkati nedeniyle göğsünden akan süte benzeten<sup>91</sup> Mevlânâ, bunun gerekçesini şöyle ifade eder:

“(O söz) sana söylenecek olsa, ayağın kayar; şayet onun hakkında sana hiçbir şey söylenmezse de yazık olur sana.”<sup>92</sup>

İlhamdan kaynaklanan veçhesi itibariyle sözlerinin Cenabı Hakk’ın bir lütfu olduğunu, yağmur gibi Hakk’ın bu rahmetinden kimsenin mahrum bırakılmak istenmediğini belirtir.<sup>93</sup> Yine bu gerekçeye işaretle bir başka yerde şöyle der:

“Ey gönül, bunca rağbetsizliğe rağmen sen yine de padişahın sadakasını saç, esirgeme!

Ey gökyüzünün elçisi, sen usananlara bakma, atını sıçratadır, oynatadır!”<sup>94</sup>

Bazı sözlerinin de yaşadığı hâlin meydana getirdiği manevi sarhoşluk nedeniyle iradesi dışında ifadeye döküldüğünü beyan eder.<sup>95</sup>

<sup>90</sup> *Mesnevî*, VI, 870-9.

<sup>91</sup> *Mesnevî*, I, 2548.

<sup>92</sup> *Mesnevî*, III, 1278.

<sup>93</sup> Bkz. *Mesnevî*, IV, 1489.

<sup>94</sup> *Mesnevî*, III, 3611-2.

<sup>95</sup> *Mesnevî*, IV, 3297-9.

Mevlânâ'ya göre sözün diğer bir faydası şudur. Sözlerindeki maksadı anlamayan birinin bu anlayışsızlığı ilânihaye sürmeyebilir. Muhatap, anlayamadıklarını günün birinde anlayabilecek kıvama gelebileceğinden, yahut ifadelerin onları anlayabilecek birilerine ulaşma ihtimali bulunduğundan, söyleyip anlatmada yarar mülâhaza etmektedir.<sup>96</sup> Zira ehli için değerli sırlar içeren bu sözler, onları anlayabilecek tek bir kişi çıksa dahi yine de söylenmelidir.<sup>97</sup>

## II. ANLATIMDA BAŞVURULAN YÖNTEM VE USULDEN KAYNAKLANAN ANLAŞILMA SORUNLARI

Tümüyle anlatılamaz olsa da hakikat tecrübesi Mevlânâ'ya göre madem bir şekilde anlatılmalıdır. O halde “insanların geneli tarafından yaşanmamış bir tecrübeyi onlara anlatırken nasıl bir yol ve metot izlenmelidir?” sorusu ortaya çıkmaktadır.

Bir ifade veya söz, muhatap veya okurun zihnindeki kavramları harekete geçirmediği okuyucu üzerinde istenen tesiri uyandıramadığından maksadına erişmiş sayılmaz.<sup>98</sup> Bu yüzden bir yazar, okur ve muhatabının zihnindeki kavramları kendi zihnindeki kavram ve olaylar gibi sunar. Bu kavram ve sembollerden hareketle kendi zihnindeki kavramlarla ilişki kurar. Bu sayede muhatabı ile güçlü bir iletişim kurma yanında vermek istediği mesajı da daha anlaşılır ve tesirli kılmış olur.

### A. SEMBOLİK DİL KULLANIMININ ORTAYA ÇIKARDIĞI SORUNLAR

Kitle psikolojisi uzmanları sıradan bir topluluğun ortalama zeka seviyesinin 12 yaşındaki bir çocuğun IQ'sü düzeyinde olduğunu söylemektedirler. Muhataplarınca anlaşılabilme amacının tahakkuku için okuyucunun algı düzeyine ait araçların kullanılması zarureti Mevlânâ'yı, anlatacağı konuları herkesin hisse çıkarabileceği misâller ve hikâyeler ile aktarma yoluna sevk eder. Mevlânâ'nın eserlerine ilişkin bazı anlama sorunlarının tetikleyicisi olan sembolik dil kullanımı da işte bu noktadan itibaren devreye girmektedir. Sembolik dil kullanımı, didaktik gaye için bir açıdan zaruridir. Zira Mevlânâ'ya göre konuşmacı yüz dil bilse dahi onu dinleyen sadece bir dil biliyorsa, hatip dinleyenine sadece anladığı dil ile hitap edebilir. Yine bir baba, aklıyla dünyayı idare etse bile küçük çocuğuyla konuşurken çocuğun diliyle ona hitap eder. Çünkü cahile bir şeyler öğretmek için öğretmen, kendi dilini terk edip öğrencinin seviyesine inmelidir.<sup>99</sup> Anlaşılabilmek için muhatap ve okuyucunun algı düzeyine ait araçları kullanmanın zaruretini Mevlânâ şöyle ifade eder:

<sup>96</sup> *Mesnevî*, IV, 2025-8.

<sup>97</sup> *Mesnevî*, III, 3200-2.

<sup>98</sup> Muallimoğlu, *Hitabet*, ss. 11-2.

<sup>99</sup> *Mesnevî*, II, 3314-9.

“İşim çocuğa düştü., gayri çocukların ağzını kullanmam lâzım!

Mektebe git de sana kuş alayım yahut kuru üzüm, ceviz ve fıstık getireyim diyeyim!”<sup>100</sup>

“Bu sözler alelâde halkın aklına göre söylendi... geri kalanı ise gizlenmiştir!”

101

Temelde bu talim gerekçesine binaen Mevlânâ, özellikle *Mesnevî*'de mecaz, istiâre, teşbîh, kıyas, mesel, sembolik imgelem gibi birçok edebi söz sanatını kullanmakta; mesajını çoğunlukla hikâyelerdeki metaforik anlatımla okuyucuya sunmaktadır. Bu gerekçe ile *Mesnevî*'nin bir anlam sarmalı üzere telif edildiğini şöyle beyan eder:

“Öyle bir anlat ki duyunca fazilet sahibi de kabul etsin, hiç bir şeyden anlamayan adam da.

Herkesin aklının erip, fikrinin anlayacağı bir tarzda anlat.

Söz söyleyen kemal sahibi olursa, söz sofrasını yaydı mı sofrası, her türden yemekle dolu olur

Ki hiçbir konuk mahrum kalmasın; her biri kendisine uygun gıdasını bulup alsın.

Kur'an gibi ki o, mânâda yedi kattır (yedi farklı anlam sarmalından oluşmaktadır); havassın da avamın da ondan doyduğu, beslendiği kendilerine uygun bir gıdaları bulunmaktadır.”<sup>102</sup>

“Bu misâl getirme, söz arasında bir vasıtaadır. Herkesin anlaması için vasıta şarttır.

Bir delile bağlanmadan kurtulmuş olandan başka kim ateşe vasıtasız girebilirç?”<sup>103</sup>

Mevlânâ'nın anlayışı kolaylaştırmak amacıyla birer vasıta olarak başvurduğu sembolik dil, kimi zaman bir anlama sorununa dönüşebilmekte; okuyucu hikâyeye, misâl ve teşbihlerin zâhirinde kalarak asıl mesaja nüfuz edemez hale gelmektedir. Bu yüzden verdiği misâl ve kullandığı teşbihlerin anlatmak istediği şey ile bütünüyle özdeş olmadığını<sup>104</sup> sıklıkla vurgulamak zorunda kalmaktadır. Mevlânâ'nın bu yöndeki bazı ifadeleri şöyledir:

“(Tasvir için) verilen bu şey bir örnek, bir misâldir onun misli değil. Bu örneği de donmuş kalmış akıl, bunu anlasın diye getirirler.”<sup>105</sup>

<sup>100</sup> *Mesnevî*, IV, 2577-8.

<sup>101</sup> *Mesnevî*, IV, 3286.

<sup>102</sup> *Mesnevî*, III, 1893-7.

<sup>103</sup> *Mesnevî*, V, 228-9.

<sup>104</sup> Örneğin bkz. *Mesnevî*, I, 504.

<sup>105</sup> *Mesnevî*, VI, 118.

“Ey delil isteyen, bu misâl (anlatılmak istenenin esasına) yakışır bir örnek değil, ama anlayışı az olan için ancak bu örneği bulabildim.”<sup>106</sup>

“Kemal vasıflarının mahiyetleri, yalnız eser ve misâllerleriyle bilinir. Bundan başka bir tarzda (onları) kimse bilemez.

Çocuk çiftleşmenin mahiyetini bilemez. (Bunu çocuğa ancak) ‘O şey, (bil-diğin) helva yok mu? İşte onun gibi lezzetlidir’ dersin (biraz kavratılabilirsin).

Fakat ey taklide yapışmış adam, çiftleşmedeki lezzet, helvadaki lezzete benzer mi? O nerede, bu nerede?

Fakat sen çocuk gibi olduğun için o akıllı adam da sana (onun) tatlılığına nispetle o misâli getirdi.

Çocuk çiftleşmenin mahiyetini bizzat tecrübe ederek/ayn-ı hal ile bilemez-se de misâlle bir yönünü anlayabilirdi diye o teşbih yapılmıştır.

O halde (ey çocuk tabiatlı olup henüz kemale ermemiş kişi!) bu misâlden sonra ben, bunu biliyorum desen yanlış olmaz, doğrudur; fakat bilmiyorum dersin de sözün yine yalan olmaz.”<sup>107</sup>

Okuyucunun verilen misâlleri yanlış ve yüzeysel algılamasına ilişkin ortaya çıkan müşküle işaret eden Mevlânâ, bunu okuyucuya izah etmenin yolunun da yine okuyucunun bildiği bir alandan misâl vermekten geçtiğini belirtir:

“Bu sözden farklar, müşküller ortaya çıkar; çünkü bu iş hakikatte buna benzemez ki; bu bir misâldir.

(Nasıl “Sen aslansın” denildiğinde) aslanla cesur ve yiğit bir insan arasında sonsuz farklar vardır.

Fakat ey (aradaki nisbeti) iyi gören kişi! Misâldeki aslanla yiğidin canını tehlikeye atmadaki cesaretine ve canıyla oynamasındaki birlik ve benzerliğe bak.

O yiğit kimse cesaretle aslanın misâli olur; fakat her bakımdan aslanın aynısı ve misli değildir.

Bu dünyada (bile) her bakımdan birbirinin aynı olan iki nakış ve sûret yoktur ki ben sana tam olarak mislini (temsil eden bir misâl) göstereyim.

(Bu nedenle bari) akli, (içine düştüğü) şaşkınlıktan bir miktar kurtarmak için yine nakış bir misâle el atayım.”<sup>108</sup>

Kullanılan sembolik dil nedeniyle okuyucunun *Mesnevî*'deki sûret-mânâ ayırımına dikkat etmesi gereğine işaret eden Mevlânâ, anlama faaliyetinde bulunan okuyucuya teşbih ve misâllerin zâhirindeki sûretten öteye geçip mânâyâ nüfuz etmeye çalışmasını tavsiye eder:

<sup>106</sup> *Mesnevî*, VI, 3719.

<sup>107</sup> *Mesnevî*, III, 3636-41.

<sup>108</sup> *Mesnevî*, IV, 419-24.

“Söylenenler, hikâyenin sûretinden ibarettir, sûreti anlayabileceklerin anlayışına, onların tasavvur aynalarına göre söylenmiştir. Bu hikâyenin hakikatindeki mukaddesliğe iner de söz söylemeye kalkışırsam utancımdan baş da kaybolur, sakal da, kalem de. Akıllı olana bir işaret yeter.”<sup>109</sup>

“... Ey aciz! Sen kıssadan hisse almaya bak!

Hikâyeleri duyup ‘Nakış’ kelimesine ‘Ş’ harfinin eklendiği gibi o kıssaların sûretine bağlanan, dış yüzüne kapılan kişiye benzeme.”<sup>110</sup>

Ey birader; hikâye bir ölçek gibidir, mânâ onun içindeki taneye benzer.

Akıllı kimse mânâ tanesini alır, ölçek nerededir, hangi haldedir, ona bakmaz.”<sup>111</sup>

“O, mânâdır, faülün fâilât değil.”<sup>112</sup>

“Âşıkların tevazuundan bir koku alâsın diye toprağı mütevacı kıldım, ayaklar altına serdim.

Bir dervişin aşk ile nasıl değişeceğini anlaman için toprağın yeşerip canlanmasını örnek verdim.

Şu yerinden kıvıldamayan dağlar da sana âşıkların sebâtını söyler dedim.

Ancak oğul, o (âşıkın hâli) mânâdır, bunlar sûret. Fakat anlayışa yaklaştırmak için bu misâller lâzım.

Kederi, dikene benzetirler. Dikenin kendisi değildir, bu benzetiş, ancak uyandırmak ve anlatmak içindir.

Katı gönüle taş derler. Gönülün taşla münasebeti yoktur, fakat bir örnektir verirler işte.

Gerçekte onun tıpkısı olmaz. Fakat öyle değildir de deme; ayıbı teşbihe ve anlatışa ver.”<sup>113</sup>

*Mesnevî’de* hikâye ve teşbihler yer almasına rağmen maksat hikâye anlatmak değildir. *Mesnevî’nin* mânâsına vakıf olamayıp onu hikâye ve masallardan ibaret görenleri Mevlânâ, Kur’an’a bakıp da onda öncekilerin efsanelerinden başka bir şey göremeyen inkarcılara benzetir.<sup>114</sup> Bu yönüyle *Mesnevî’yi* bir ipe benzeten Mevlânâ, muhatabının bu ip ile kuyudan çıkabileceği gibi kuyunun derinliklerine de inebileceğini; bunda ipin değil onu maksadı doğrultusunda kullananın sorumlu olduğunu belirtir.<sup>115</sup> Hikâye ve misâllerin sûretinde kalınmasının okuyucuyu asıl mesajdan uzaklaştıracağını ifade eder:

<sup>109</sup> *Mesnevî*, V, 1891’den sonraki başlık.

<sup>110</sup> *Mesnevî*, II, 3615-6.

<sup>111</sup> *Mesnevî*, II, 3622-3.

<sup>112</sup> *Mesnevî*, VI, 160.

<sup>113</sup> *Mesnevî*, V, 2742-8.

<sup>114</sup> *Mesnevî*, III, 1149-50.

<sup>115</sup> *Mesnevî*, III, 4208-11.



“Sen sûrete kapılmış yolunu yitirmişsin. (Sûrete bakıp) mânâyı elden bıraktığın için onu bulamıyorsun.”<sup>116</sup>

“Mâna denizine susamışsan Mesnevî adasından o denize bir ark aç.”<sup>117</sup>

“Söz, bil ki şu bedene benzer, mânâsı da içindeki candır.

Baş gözü, daima bedeni görür, can gözü ise, hünerli canı.

Mesnevî'nin sözlerindeki sûret de sûrete kapılanı azdırır, yolunu kaybetti-rir, mânâyı bakan kişiye de yol gösterir, doğru yolu buldurur.

Allah da ‘Bu Kur’an, gönüllerine göre bazılarına doğru yolu gösterir, bazı-larının da yolunu azıtır’ buyurmuştur.”<sup>118</sup>

Vermek istediği mesaj ve anlatmak istediği konular yerine muhataplarının anlatılan hikâyenin zâhirindeki olay örgüsünü merak edişleri nedeniyle kimi za-man mesajlarını veremediğini, bu yüzden hikâyenin içyüzünün kapalı kaldığını belirtir.<sup>119</sup> Bu şikâyetini bir başlık halinde ayrıca zikreder.<sup>120</sup> Anlatılan bahislerin mânâsını bırakıp hikâyenin zâhirine meraklanan muhatabını, çocuksu arzular peşinde olmasından dolayı kınayarak şöyle uyarır:

“Ne vakte kadar çocuklar gibi ceviz ve kuru üzümüne takılıp kalacaksın?

Oğul, bizim cismimiz cevizle üzümdür. Eğer sen er isen bu ikisinden de geç!

Eğer sen geçmezsen Allah'ın lütfu ve keremi seni dokuz kat gökten geçirir.

Şimdi hikâyenin zâhirini dinle, fakat taneyi samandan ayır ha!”<sup>121</sup>

“(O söz) sana sûret içinde (somut) bir misâlde söylenecek olsa, ey delikanlı, hemencecik o (misâldeki) sûrete yapışır (o sûreti hakikat sanırsın)!

Ayağın yok ki bir yerden bir yere gidebilesin, yahut çalışıp çabalayıp ayağın bu balçıktan kurtarasın.”<sup>122</sup>

“Dinleyen, gaflet uykusunda olmasaydı, can kulağı açık bulunsaydı sözde kıyas perdesini yırtardın ya!”<sup>123</sup>

Bir çocuğun oyun ile gerçek hayata alıştırılması gibi Mevlânâ da hikâye ve misâllerle okuyucusunu anlatmak istediği derin mevzulara alıştırdığını beyan eder:

“Denizden dön, yüzünü karaya çevir. Oyundan oyuncaktan bahset, çocuğa bu daha iyi!

<sup>116</sup> *Mesnevî*, II, 3670.

<sup>117</sup> *Mesnevî*, VI, 67.

<sup>118</sup> *Mesnevî*, VI, 653-6.

<sup>119</sup> *Mesnevî*, II, 196-8.

<sup>120</sup> Bkz. *Mesnevî*, II, 193'ten sonraki başlık.

<sup>121</sup> *Mesnevî*, II, 199-202.

<sup>122</sup> *Mesnevî*, III, 1279-80.

<sup>123</sup> *Mesnevî*, IV, 559.

Çocukluğunda oyunla oynarsa da yavaş yavaş akıl denizine âşına olur, o denize dalar, yüzer.

Çocuk, oyunla akıllanır, oynaya oynaya akli başına gelir onun. Oyun, görünüşte akla uymaz ama iş böyledir işte”<sup>124</sup>

Hikâye ve misâllerle örülü sembolik dil kullanımı herkesin bir şekilde istifadesine dönük didaktik gaye yanında şu amacı da gütmektedir. Mevlânâ, diğer sûfî selefleri gibi kuş dili (mantıku't-tayr) dediği bu imgesel dil aracılığıyla sûfîlerin kendi aralarında ehli olmayana kapalı bir iletişim vasıtası geliştirdiklerini belirtir.<sup>125</sup> Bu sayede kendi aralarında rahatça haberleşip mahrem saydıkları sırlarını da yabancılardan koruyabilmektedirler.<sup>126</sup>

### III. MEVZU' VE YAZARDAN KAYNAKLANAN ANLAŞILMA SORUNLARI

#### A. BAZI İFADELERİN İLHAMA DAYALI OLUŞU

Mevlânâ'nın eserlerindeki ifadeler temelde yaşanan manevi tecrübenin dil ile ifade edilebilen kısımlarına karşılık gelmektedir. Eserlerindeki ana temâ, bir ârifin “Mutlak Hakikat” ile diyalogudur. Söz, lafız ve kavram gibi dilin her türlü ifade formunun üzerinde tecrübe düzeyinde gerçekleşen ve Mevlânâ'nın gönlünde vuku bulan Rabbanî tecelliler esnasında Mevlânâ'nın da pasif bir dinginlik halinde olduğu söylenebilir. Yaşadığı hâlin zihninde bıraktığı tesiri sonraki aşamada insanî düzleme tercüme etmek isteyen ârif zat, bu tesirin insani düzlemdeki düşünce formuna yansıyabilenlerini, insanlarla paylaşabilmek ve yaşadığı hâlin lezzetinden onları da haberdar edebilmek için dile ve söze ait kalıplara başvurur. Şiir söyler, eserler telif eder.

Binâenaleyh Mevlânâ ve diğer âriflerin eserlerindeki kimi ifadeleri, Rabbanî bir *vârid* neticesinde meydana gelmeleri bakımından *vâridin* önce zihne oradan da ifadeye aktarılan ikinci bir tercümesi gibi düşünmek mümkündür. Buna işaretle Mevlânâ, *Mesnevî*'nin başlangıç beyitlerinde “Herkes kendi zannınca benim dostum oldu ama kimse içimdeki sırları araştırmadı.”<sup>127</sup> der. Bu yüzden okuyucu, Fars edebiyatının velut müelliflerinden biri olan Mevlânâ'nın ifadelerinin, tecrübe aysberginin görünen kısmı olduğunu unutmamalıdır.

Mevlânâ, eserlerine yansıyanların gönül boyutunda yaşadığı Rabbânî diyalogun ilhama dayalı bir neticesi olduğunu değişik vesilelerle ifade eder. Bu ifadelerin bir kaçış şöyledir:

<sup>124</sup> *Mesnevî*, VI, 2253-5.

<sup>125</sup> *Mesnevî*, II, 3779.

<sup>126</sup> *Mesnevî*, VI, 4009-12.

<sup>127</sup> *Mesnevî*, I, 6. Aslı ve çeviri Farsça Türkçe çevirilerde şu tercümelerden istifade edilmiştir. Veled, Nahifi, Can, Adnan.

“Söz, sır köşkünün kapısının sesi bil. Bu ses kapının açılmasından mı geliyor kapının kapanmasından mı? Buna dikkat et.

Kapı sesi duyulur kapı ise görünmez. Bu sesi duyarsınız ancak kapıyı görmezsiniz.”<sup>128</sup>

“Eğer (gayb âleminin birbiri ardınca gelen) tazyik ve zuhuratı olmasaydı, cüz’i akıl, akl-ı küllîden bahse kalkışmazdı...

Fakat birbiri ardınca gelen tazyik ve zuhurat sebebiyle o (mânâ) deryasının dalgaları buraya (cüz’i akla/insan bilincine) ulaşır.”<sup>129</sup>

“Birinin gıdası, nur-ı Celâl olursa artık nasıl olur da o adamın dudağından sihr-i helâl doğmaz?

Gıdası, arı gibi vahiy olan kişinin gönlü, nasıl olur da balla dolu bulunmaz?”<sup>130</sup>

“İşi bilene göre bu (söylediklerim) hikâye değildir; kendi hâlimin vasfı ve sadık sevgilinin huzurudur”<sup>131</sup>

İfadelerinden sözlerinin salt beşeri düzlemle sınırlı olmadığı anlaşılmaktadır. Yine bu meyanda olmak üzere kendisini söyleten ilahi tecellinin kimi zaman söz söylemesine mani olduğunu,<sup>132</sup> yediği maddî gıdaların bazen manevi feyzine engel olduğunu belirtir.<sup>133</sup> Molla Câmî'nin (ö. 898/1492) Mevlânâ'yı tasvir için söylediği meşhur “*Peygamber değildir ancak kitabı vardır*” ifadesi de Mevlânâ'nın eserlerindeki ilham boyutuna işaretle söylenmiştir.

Ârif bir zatın istifade edebilecekler için tebliğ ve irşât gayesiyle söz ile dışarı vurduğu gönül diyalogu, söze dökülme de asıl mecrası olan gönülde devam etmektedir. Mevlânâ bu hususu değirmen ve nehir suyu teşbihiyle şöyle ifade eder:

“Değirmene ihtiyacınız kalmadığı için değirmenci, suyu nehrin yatağına akıttı.

(Çünkü) söz söyleme kudreti, öğretmek için ağza gelir; yoksa o sözün ayrı bir mecrası vardır.

Sessizce ve akışı tekerrür etmeksizin, akan bir damlası bir daha akmaksızın ta altından nehirler akan (cennetteki) gül bahçelerine kadar akıp gider.”<sup>134</sup>

Ârifin asıl arzuladığı diyalogun da bu olduğunu beyan eder:

<sup>128</sup> *Mesnevî*, VI, 3482-3.

<sup>129</sup> *Mesnevî*, I, 2214-5.

<sup>130</sup> *Mesnevî*, VI, 2925-6.

<sup>131</sup> *Mesnevî*, III, 1149.

<sup>132</sup> Bkz. *Mesnevî*, III, 3719; IV, 2061.

<sup>133</sup> Bkz. *Mesnevî*, I, 3990-1; III, 2513-4.

<sup>134</sup> *Mesnevî*, I, 3089-91.

“İlahî, kelamın harfsiz ve sessiz zuhur ettiği o makamı, canımıza sen göster.”<sup>135</sup>

Sözlerinin, gönlündeki ilahî sırdan kaynaklandığına dikkat çeken ve söz ile gönül sırları arasındaki yakın ilişkiye; “Benim esrarım feryadımdan uzak değildir, ancak (her) gözde ve kulakta (o sırrı görüp duyabilecek) o nur yok”<sup>136</sup> beytiyle işaret eden Mevlânâ, diğer bir açıdan sözün bu sırra ilişkin mânâyı yüklenmedeki takatsizliğine de bazı ifadelerinde şöyle işaret eder:

“Söz, gerçi bir bakımdan mânâyı açar ama on bakımdan da örter, gizler!”<sup>137</sup>

“Söz yuva gibidir, mânâ kuş gibi...”<sup>138</sup>

“Bu (ilahi) nefha, o soluk değildir ki söze sığsın, anlatılabilsin.”<sup>139</sup>

“Allah sanatları söylenebilmekten söze gelmekten çok üstündür.”<sup>140</sup>

“Bu söz dardır, derecesi pek aşağıdır. Yoksa bayağı bir şeyin hasın hası ile ne münasebeti var?”<sup>141</sup>

“Bu söz, hadde hesaba sığmaz...”<sup>142</sup>

Manevi tecrübeye dayanan kimi ifadelerin ilham boyutundan sarfı nazar edilerek seküler ve rasyonel birer metin gibi değerlendirilmesi, okuyucunun bu ifadeleri anlamasını güçleştirmektedir.

## B. ŞATAHAT TÜRÜ İBARELERİ ANLAMA SORUNU

Yaşadığı eşsiz ve sonsuz tecrübeyi dilin sınırlı kalıpları içinde ifadeye çalışan Mevlânâ'nın söz vasıtasına başvurması durumunda anlama sorununa kaynaklık eden bazı ibareler ortaya çıkmaktadır. Tasavvuf literatüründe şatahât denilen bu ibareleri; bir sûfî, *hakikat* deneyiminin söze dökülemeyen kısmını ifade etmeye çalışırsa ne olur? sorusunun cevabı gibi görmek mümkündür. Zâhiren paradoksal görünmelerine rağmen sûfîyâne derin anlamlar taşıyan şatahât ifadeleri yaşanan tecrübeden kaynaklanmaktadır. Tecrübesi ile dilin sınırlılığı, sûfîyi bu tür bir paradoksa sürüklemektedir. Diğer bir ifadeyle tecrübesinin tanımlanamayan yönünü aktarmak isteyen sûfinin bundan başka bir seçeneğinin olmadığı da söylenebilir.

Mevlânâ, ârif bir zatın lisanından zuhur eden şatahat nevinden paradoksal ifadeleri, değişik teşbihlerle sevgilinin ağzından çıkan cilveli azara, ekmek şeklindeki şekere, put şekli verilmiş altına benzetir. Okuyucunun bu tür ifadelerin

<sup>135</sup> *Mesnevî*, I, 3092.

<sup>136</sup> *Mesnevî*, I, 7.

<sup>137</sup> *Mesnevî*, IV, 2973.

<sup>138</sup> *Mesnevî*, II, 3292.

<sup>139</sup> *Mesnevî*, V, 3635.

<sup>140</sup> *Mesnevî*, VI, 27.

<sup>141</sup> *Mesnevî*, IV, 3732.

<sup>142</sup> *Mesnevî*, VI, 1555.

zâhirine bakıp saçma kabul ederek terk etmesi yerine mânâsına bakıp anlamaya çalışmasını daha kazanımlı bir metot olarak görür. Söz düzeyinde sonradan kazandıkları paradoksal görüntü nedeniyle okuyucudan bu sözlerin derunî anlamından yüz çevirmemesini ister.<sup>143</sup>

### HER OKURUN ANCAK İHTİYACI OLANI GÖREBİLECEĞİ GERÇEĞİ

Soyut mânâlardan bahseden bir düşünür olmasına rağmen Mevlânâ'nın hayata ilişkin gerçeklerden kopuk, fantastik bir sūfî olduğu söylenemez. Okuyucu, Mevlânâ'nın anlattığı bahislerde adeta ayağının fiziksel âlemden kesildiğini hisseder; ancak bahsettiği olayın genel varlık dairesindeki konumu ve işleyişine dair yaptığı realist izah, okuyucunun hayata gerçekçi ve tutarlı bir gözle bakmasına büyük katkı sağlar. Varlık dairesinde vücut bulan ve cereyan eden şeylerin arka planındaki ilahi arketipe ilişkin yaptığı izahlarla meselenin niçin boyutunu realist bir tarzda ortaya koyar. Mevlânâ'nın düşünce sistemiyle ilgili bahsedilen bu özelliğin üslûbuyla ilgili konumuza da şâmil olduğunu söyleyebiliriz.

Bu meyanda olmak üzere sözleriyle ilgili farklı anlayış seviyelerinin mevcudiyeti Mevlânâ'ya göre tabii bir sürecin sonucudur. Şöyle ki ona göre âlemde sahip olunan şeyler *kevnî* bir *ihtiyaç* doğrultusunda verilmektedir. Yüce Yaratıcı varlık sahnesindeki her şeyi ihtiyaç sahipleri için yarattığından *kevnî ihtiyaç ilkesi*ni Mevlânâ'nın bu yöndeki ifadelerinden<sup>144</sup> hareketle Allah'ın âleme koyduğu bir sünnetullah olarak tanımlamamız mümkündür. Mevlânâ'ya göre âlemdaki her değerli ve güzel şey, ancak ona gerçekten ihtiyaç hasıl edenlere açılmaktadır. Köstebek örneği üzerinden bu hususu şöyle ifade eder:

“Cenâbı Hak köstebeğe göz vermemiştir; zira beslenmek (ve hayatını sürdürmek) için göze ihtiyacı yoktur.

Mademki gözü ve basîreti olmadan o yaş toprağın içinde yaşayabiliyor; o hâlde göze ne ihtiyacı var?”<sup>145</sup>

Bir şeye sahip olmanın, bir şeyi elde etmenin öncelikli şartı, o şeye ihtiyaç hissetmektir. Ancak buradaki ihtiyacın her insanın birçok şeye muhtaç olduğunu söylemesi şeklinde yüzeysel ve sözel bir ihtiyaç olmadığını belirtmeliyiz. Bahsedilen ihtiyaç hâli; insanın ihtiyaç duyduğu şeye yönelik varlığının yaptığı bir tanıklık ve motivasyondur. Eksiklik hissinden kaynaklanan bu motivasyonun olmayışı, insanı gerçekte muhtaç olmadığı şeye karşı ilgisiz kılar. Bu ilgisizlik de o şeyden mahrumiyeti doğurur. Mevlânâ ihtiyaçsızlık ile mahrumiyet arasındaki ilişkiyi şöyle ifade eder:

“Söyle! Âlemde bir sürü insanın mahrum olmadığı bir nimet var mı?”

<sup>143</sup> Bkz. *Mesnevî*, I, 2885-93.

<sup>144</sup> Bkz. *Mesnevî*, III, 3208-11; I, 2386-8.

<sup>145</sup> *Mesnevî*, II, 3285-6.

Öküz ve eşek için şekerin ne faydası var?<sup>146</sup>

Âlemdeki ihtiyaç ilkesi gereği Mevlânâ'ya göre ifadelerinde işaret etmek istediği hakîkate ilişkin mânâlar ancak o mânâlara ihtiyaç duyanlara açılmaktadır:

“Anlatılanı anlamaya, söyleneni dinlemeye liyakatin yoksa söz söyleyenin söyleme kabiliyeti seni görür anlar da yatar, uyur!

Arayan, aradığını bulsun diye yerden ne biterse ihtiyaç sahibi için biter.”<sup>147</sup>

“Delik kulaklı istidat sahibi, nuru bulur. Çünkü o fare gibi karanlığa aşık değildir.”<sup>148</sup>

“Anlamaya kabiliyeti olan kimseye taşlar, kerpiçler bile dile gelir de anlatılması gerekeni adamakıllı anlatır!”<sup>149</sup>

Yine bâtil bir gönlün Mevlânâ'nın sözlerinin sûretinde kalarak, kendisine uygun bâtil anlamlar çıkarması gayet doğaldır.<sup>150</sup> Bunun gerekçesini şöyle îzah eder:

“Bu söz, kemal bakımından sonsuzdur. Hakîkatten haberi olmıyan mahrumlara hayal görünür.”<sup>151</sup>

“Temiz söz, hakîkatten uzak olan gönüllerde karar etmez, nurun aslına dek gider.

Çarpık ayakkabı, nasıl çarpık ayağa uyarsa Şeytanın afsun ve efsanesi de doğru olmayan gönüllere uyar.

Hikmeti istediğin kadar tekrarla... ona ehil değilsen hikmet, senden ne kadar uzak!

İster yaz, ister belle... İster bahset, ister söyle!”<sup>152</sup>

Eşsiz kıymeti haiz *hakîkate* dair sözlerinin anlaşılabilmesinin zannedildiği kadar kolay ve basit olmadığını belirten Mevlânâ, okuyucuyu işaret ettiği mânâyâ ehliyet ve liyakat kazanmaya teşvik eder. Bu yöndeki ifadelerinden bazıları şöyledir:

“Hazırlığın ve istidadın olmadan bir madene bile gitsen bir habbe alamazsın.

Hani erkekliği olmayan adamın kız alması gibi. Tatalım kız pek güzel, gümüş gibi bedeni var, ona ne fayda?

....

Yeni doğmuş çocuk, şaraptan, kebaptan, köşklerden, kubbelerden ne anlar?

<sup>146</sup> *Mesnevî*, II, 1071-8.

<sup>147</sup> *Mesnevî*, III, 3207-8.

<sup>148</sup> *Mesnevî*, V, 25.

<sup>149</sup> *Mesnevî*, III, 3203.

<sup>150</sup> Bkz. *Mesnevî*, II, 3635'den sonraki başlık.

<sup>151</sup> *Mesnevî*, V, 3937.

<sup>152</sup> *Mesnevî*, II, 316-9.

Bu örneğin sonu gelmez, sözü kısa kes. Yürü, istidat elde etmeye çalış.”<sup>153</sup>

“Sen, bu sözlere (bu sırları almaya) kulak kesil ve kabiliyet kazan ki sana altından küpe takayım.”<sup>154</sup>

“Sanır mısın ki Mesnevî sözlerini okuyasın da ucuzca, bedavaca duyusun, anlayasın!

Yahut hikmet sözleri ve gizli sırlar, kolayca kulağına girsın ağzına gelsin!

Duyarsın, duyarsın ama sana masal gibi gelir... Dışyüzünü duyarsın, iç yüzünü değil!

Bir güzel, başına, yüzüne çarşafını örtmüş, senden yüzünü gizlemiş!

İnat ve inkarından Kuran, sana nasıl Şehname yahut Kelile ve Dimne gibi masal kitabı olarak gelirse! (Mesnevî de senin gözüne böyle görünür)

İnayet sürmesi gözünü aydınlatır, açarsa hakikat ile mecazı o vakit ayırt eder, anlarsın!

Yoksa koku almayan adama misk de bir, fıski da... değil mi ki koku almıyor!”<sup>155</sup>

Zikredilen gerekçeye binaen Mevlânâ'ya göre her okuyucunun *Mesnevî*'den görüp algılayabileceği ancak kendi seviyesine uygun olandır. Bu hususu şöyle ifade eder:

“Bu kitap, masal diyene masaldır... fakat bu kitapta hâlini gören, bu kitapla kendini anlayan kişi de erdir!

Mesnevî, Nil ırmağının suyudur... Kıptiye kan görünür ama Musa kavmine kan değildir, sudur!”<sup>156</sup>

“Namahremlerin gözlerinden pek gizli ama mahremlere meydanda, apaçık”<sup>157</sup>

“Bu söz, hem apaçıktır, hem de pek gizli. Çünkü sinek, ankaya mahrem olamaz.”<sup>158</sup>

“Rahmet çeşmesi, onlara haram oldu...”<sup>159</sup>

Allah'ın ayetlerinin dahi yanlış düşünceli insanlarca bâtil şekillerde tevîl edilip yorumlanarak dalalete düşülebildiğini belirten Mevlânâ, verdiği ip örneği ile *Mesnevî*'nin de nâehil kimselerce istismar edilebileceğini; bunda eserdeki ifadelerden ziyade okurun niyetinin belirleyici olduğunu şöyle ifade eder:

<sup>153</sup> *Mesnevî*, VI, 4425-36.

<sup>154</sup> *Mesnevî*, I, 2912.

<sup>155</sup> *Mesnevî*, IV, 3459-65.

<sup>156</sup> *Mesnevî*, IV, 32-3.

<sup>157</sup> *Mesnevî*, V, 3306.

<sup>158</sup> *Mesnevî*, VI, 1937.

<sup>159</sup> *Mesnevî*, VI, 2272.

“Bu ince nükteleri yanlış anlayıp dalalete düşmemek ve işin (ve mânânın) tâ sonuna erişmek için Allah’ın inayetini iste!

Çünkü Kur’an’dan bile çoğu kimse (onu anlayamadıklarından) yolu şaşır-  
mışlardır; bazı kişiler o ipe<sup>160</sup> sarılarak kuyunun dibine gitmişlerdir.

Ey inatçı, yücelere çıkmak sevdasında değilsen ipin ne suçu var?”<sup>161</sup>

Mevlânâ’ya göre nasıl ki sermayesi ve bir şey alma niyeti olmayan kişi, pa-  
zardaki mallara sadece göz ucu ile bakıp geçerse *Mesnevî*’deki mânâların gerçek  
müşterisi olmayan bir okuyucunun da bu ifadelere bakışı ahmakça bir okuyuştan  
ileri geçemez.<sup>162</sup> Okuyucusunu işaret etmek istediği mânâlara gerçek alıcı olmaya  
davet eden<sup>163</sup> Mevlânâ, yine bu meyanda *Mesnevî*’yi gök yüzündeki yıldızlara  
benzetir. Yıldızlardan ancak bu konuda bilgisi olanlar istifade edip yol bulabildiği  
gibi gönül burçlarından haberdar olmayanın da *Mesnevî*’den gerektiği gibi istifade  
edemeyeceğini belirtir.<sup>164</sup> Bir başka yerde yine bu meyanda şöyle der:

“Bu, Mesnevî, vehim ve şüphe karanlıklarını aydınlatan, zan ve tereddüt  
hayallerini gideren bir ışığa benzer. Fakat bu ışığı hayvani duyguyla görmenin  
imkânı yoktur.”<sup>165</sup>

## SONUÇ YERİNE

### Mevlânâ’nın Anlaşılma (Ma) Duası

Mevlânâ’ya göre kevndeki sünnetullah gereği herkes kendi liyakat ve ihti-  
yacına uygun olanı görebildiğinden anlaşılmasıyla ilgili muradı da bu ilahi iradeye  
mutabıktır. Bu yüzden *Mesnevî*’deki eşsiz ve sonsuz değerdeki “*hakikate*” dair  
mânâların, liyakati olmayanlardan gizlenmesinin daha doğru olacağını düşünerek  
bu konuda Allah’a ilticada bulunmuş ve duasının da Allah tarafından kabul edil-  
diğini şöyle beyan etmiştir:

“Bu cana canlar katan söz, Nil suyudur... Yarabbi sen onu Kipti’nin gözüne  
kan göster!”<sup>166</sup>

“Zaten bu (Mesnevî) O’nun meydana getirdiği bir feryattan ibarettir. Ya-  
rabbi, sen gizli olanı koru, onu meydana çıkarma.”<sup>167</sup>

Allah’ım, sen örtücülüğünle ört, ayıp görenlere bunu gösterme, onları kör  
et.

<sup>160</sup> Kur’an’ı Kerim’e ip denilmesi ayette geçen urvetu’l-vüska tabirinden mülhemdir. (bkz. Bakara  
2/256, Lokman 31/22).

<sup>161</sup> *Mesnevî*, III, 4209-11.

<sup>162</sup> *Mesnevî*, VI, 828-32.

<sup>163</sup> *Mesnevî*, VI, 842.

<sup>164</sup> *Mesnevî*, V, 4227-9.

<sup>165</sup> *Mesnevî*, VI, “Dibace”.

<sup>166</sup> *Mesnevî*, IV, 3430.

<sup>167</sup> *Mesnevî*, VI, 2001.



Allah, ben, eşi olmayan güneşle kötü huylu yarasanın gözünü bağlamışım dedi.

Bakışı noksan yarasanın gözünden, o güneşin yıldızları da gizlidir.<sup>168</sup>

*Mesnevî*'yi, Cenâb-ı Hakk'ın irade ve ilhamıyla meydana getirilen bir *hakikat* bahçesine benzeten Mevlânâ, giriş ruhsatına liyakati olmayanların bu bahçedeki *hakikat* meyvelerinden istifade edememesi için bahçenin etrafının misâl, teşbih, hikâye ve diğer söz sanatlarından meydana getirilen bir çeperle çevrildiğini belirtir.<sup>169</sup> Diğer bir teşbihinde *Mesnevî*'nin *hakikat* bahçesine ehil olmayanların adım atmaması için bahçenin etrafına bazı yemlerin serpildiğini, midesi küçük kuşların bu yemleri yiyip onlarla kanaat ederek daha ileri gitmekten alıkonduğuna işaret eder. Mevlânâ kimi konulardaki sükûtunun nedenini de bu gerekçeyle bağlantılı olarak şöyle ifade etmektedir:

“İçimdeki tatlılık ve zevkten dolayı (ehli olmayanlar bu zevkin farkına varmasınlar diye) yüzümü ekşitmiş otururum; söylenecek fazla sözümün olmasından dolayı sükût ediyorum.

İsterim ki bu sûretle tatlılığımız, yüzümüzün ekşiliğiyle iki cihandan da gizli kalsın;

Bu söz, her (ehil olmayan) kulağa girmesin. Onun için yüzlerce ledün<sup>170</sup> sırtından ancak birini söylemekteyim.<sup>171</sup>

Mevlânâ'ya göre anlama faaliyeti dâhil her şey, ancak Allah'ın tevfiik ve takdiriyle gerçekleştiğinden eserlerindeki *hakikati* liyakatsizlerden koruyacak olanın da yine Allah olduğunu ifade eder:

“Her şeyi koruyan, Allah'tır.

Koruyucu Allah, nasıl olur da birisinin, abes yere bir şey aşırmasına müsaade eder?

Ova, baştanbaşa altınla, para ile dolu olsa bile hiç kimse, Allah'ın izni olmadıkça bir arpa bile alamaz.

Tutulmadan, kekelemeden yüzlerce kitap okusan Allah takdir etmediyse aklında hiçbir şey kalmaz.

Fakat Allah'a kulluk edersen bir kitap bile okumadan yeninden, yakandan duyulmadık bilgiler bulursun.<sup>172</sup>

Binâenaleyh günümüzde Mevlânâ'nın eserlerinden herkesin kendi liyakatine uygun olanı anlaması ile Mevlânâ'nın yukarıdaki dua ve temennisinin para-

<sup>168</sup> *Mesnevî*, VI, 180-2.

<sup>169</sup> *Mesnevî*, VI, 84-90; I, 1729.

<sup>170</sup> Kehf 18/65 ayetindeki ilm-i ledün ibaresine işaret edilmektedir. Ayetin meâli şöyledir: “*Biz ona katımızdan bir rahmet vermiş ve tarafımızdan bir ilim öğretmiştik.*”

<sup>171</sup> *Mesnevî*, I, 1760-2.

<sup>172</sup> *Mesnevî*, VI, 1928-32.

lellik arz ettiğini söyleyebiliriz. Mevlânâ, doğal olarak herkesin eserlerindeki *hakikate* dair mânâlardan istifade etmesini arzulamaktadır. Ancak pratikte reel olan şey, kutsal kitaplar dâhil bir metni herkesin kendi seviyesine uygun şekilde yorumladığıdır. Bu reel durum, Mevlânâ'yı eşsiz ve sonsuz bir hakikatin onu görmeye ve ondan istifadeye ehil olmayan bakışlardan gizlenmesi vakıasına razı hale getirmiştir denilebilir. Günümüzdeki vakıanın da Mevlânâ'nın bu muradından pek farklı olduğu söylenemez.

### KAYNAKÇA

- Cebecioğlu, Ethem, "Psiko-Tarih Açısından Farklı Rûhî Tekâmül Mertebelerinin Mevlânâ'nın Anlaşılmasındaki Rolü", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Mevlânâ Özel sayısı, Ankara 2005, ss. 29-54.
- Çakmaklıoğlu, M. Mustafa, *İbn Arabî'de Ma'rîfetin İfadesi*, İnsan yay., İstanbul 2007.
- Emiroğlu, İbrahim, *Sûfî ve Dil, Mevlânâ Örneği*, İnsan Yay., İstanbul 2002, ss. 123-138.
- Eflâkî, Ahmed, *Manâkib al-Ârifîn I-II* (Farsça Metin), haz. Tahsin Yazıcı, TTK Yay., Ankara 1976.
- , *Ariflerin Menkıbeleri (Mevlânâ ve Etrafındakiler) I-II*, çev. Tahsin Yazıcı, Remzi Kitabevi, İstanbul 1986.
- , *Âriflerin Menkıbeleri I-II*, çev. Tahsin Yazıcı, MEB Yay., İstanbul 1989.
- Fürûzanfer, Bedüzzaman, *Ehâdis-i Mesnevî*, Müesseset ü İntişarât ı Emîr Kebîr, Tahran 1361.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Munkız u mine'd-Dalâl*, çev. Hilmi Gün-gör, MEB Yay., İstanbul 1990.
- Grof, S., *Kozmik Oyun İnsan Şuurunun Yeniden Keşfi*, çev. Levent Kartal, Ege Meta Yay., İzmir 2002.
- Konuk, A. Avni, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi I-XI*, haz. M. Tahralı vdğ., Gelenek Yay., Kitabevi Yay., İstanbul 2004-2008.
- Mevlânâ Celâleddîn, Muhammed b. Muhammed el-Belhî er-Rûmî, *Mesnevî-i Ma'nevî I-VI*, haz. R. A. Nicholson, İntişarât-ı Behzâd, Tahran 1375.
- , *Mesnevî I-VI*, çev. Veled İzbudak, MEB. yay., İstanbul 1990.
- , *Mesnevî-i Şerîf, Aslı ve Sadeleştirilmişiyile Manzûm Nahîfî Tercümesi I-VI*, haz. Amil Çelebioğlu, MEB Yay., İstanbul 2000.
- , *Konularına Göre Mesnevî Tercümesi I-III*, haz. Şefik Can, Ötüken Yay., İstanbul 2002.
- Mesnevî I-II*, çev. Adnan Karaismailoğlu, Akçağ Yay., Ankara 2004.
- Muallimoğlu, Nejat, *Bütün Yönleri İle Hitabet Konuşma Sanatı*, Avcıol Bası Yayın, İstanbul 2005.
- Ornstein, R. E., *Yeni Bir Psikoloji*, çev. Erol Göka-Feray Işık, 3. bsk., İstanbul 2001.
- Sipehsâlar, Ferîdûn b. Ahmed, *Mevlânâ ve Etrafındakiler er-Risâle*, çev. Tahsin Yazıcı, İstanbul 1977, Tercüman 1001 Temel Eser.
- Sobhani, Tofigh H. "Mesnevî'de Söz Söyleme Engelleri", *Bildiriler Uluslar arası Mevlânâ Bilgi Şöleni*, Kültür Bak., Ankara 2000, ss. 137-142.
- Tahirü'l-Mevlevî, *Şerh-i Mesnevî I-XV (+III)*, Şamil Yayınevi, İstanbul ts.

## MUHAFAZAKÂR DEĞERLER VE KADIN SORUNSALI: YENİ ŞAFAK GAZETESİ'NDE KÖŞE YAZARLARI ÖRNEĞİ

Şebnem CANSUN\*

### Özet

Bu çalışma 15 Eylül 2006 – 15 Eylül 2007 tarihleri arasında *Yeni Şafak Gazetesi*'ndeki köşe yazarlarının kadın konusunu ele alış tarzı ve biçimi üzerine hazırlanmıştır.<sup>1</sup> Ele alınan süreçte yazarlar, yaklaşık 100 yazıda kadınlar, kadınlara ilişkin konulardan bahsetmiştir. Araştırma sırasında, kadın sorunsalının yalnızca kadın yazarların değil erkeklerin de ilgi alanında olduğu, üzerinde sıklıkla düşünülen bir konu olduğu dikkat çekmiştir. Gazetenin köşe yazılarında en çok tekrarlanan konu, ülkemizdeki kadınların Müslüman kimliğiyle yaşama hakkı, bu hakkın yaşanmıyor olması iddiası, bu hakkın verilmeyişi nedeniyle yaşanan sorunlar ve yaşanabilmesi için verilen fikişsel mücadeledir.

Çalışma, araştırma notları niteliğinde olup, rastlantısal olarak sıralanmış yazar isimlerine göre alt başlıklardan ve sonuç bölümünden oluşmaktadır.

**Anahtar kelimeler:** Kadın çalışmaları, kadın sorunları, kadın siyasetçiler, muhafazakârlık, başörtüsü, türban, tesettür

### FEHMİ KORU/TAHA KIVANÇ

Ele alınan dönemde Fehmi Kuru'nun, kendi adı ya da takma ismi Taha Kıvanç imzasıyla kadınlardan bahseden toplamda 4 yazısına rastlanmıştır. Bunlardan 3'ü siyasetçi kadınlar üzerine olup, siyasi çizgide yazarın AKP'ye desteği gözlemlenmektedir.

İlk yazı *Bakmasını bilmek*'te (27 Şubat 2007) yazar başbakan ve diğer siyasetçilerle beraber katıldığı Cidde Ekonomik Formu'nda AKP'li kadın siyasetçilerin duruşundan bahsetmiştir. Kuru "[İki kadın siyasetçi] Suudi Arabistan'da âdet olduğu üzere 'abaya' giydiler, ama heyetin diğer üyelerinden ayrı oturmadılar" demiş, bu davranışın Türk medyasında yer bulmamasına rağmen Türk heyetinin,

\* Fransa/Grenoble Politik Bilimler Enstitüsü Siyaset bilimi doktora öğrencisi. e-mail: sebnem\_cansun@yahoo.com

<sup>1</sup> Ka-Der, Kadın Adayları Destekleme ve Eğitim Derneği, kadınların politikadaki eksik temsilini giderme amacıyla, 1997 yılında kurulmuştur. Günümüzde 12 şubesi ve 2500 üyesi vardır. Bilgi için Bkz. Ka-Der, *Kadın Siyasetçinin El Kitabı*, Acar Matbaacılık, İstanbul 2002.

kadına karşı yapılan ayrımcılığın kalkması gerektiği mesajını çok iyi şekilde verdiğini yazmıştır. Siyasetçinin kadınlarla ilgili diğer iki yazısı, Hillary Clinton'un Amerika cumhurbaşkanı olma ihtimali üzerinden Türkiye'nin seçilecek cumhurbaşkanı hakkında yorumlarını verdiği *Sarışım ve Güzel* (28 Mart 2007) ve Ka-der'in Meclis'te daha çok kadın olması için yaptığı bıyıklı kadın kampanyası üzerinedir (*Bıyıklı ve başörtülü kadınlar*, 4 Nisan 2007).<sup>2</sup> Hillary Clinton'ın, Korum'un "Amerikan siyasetini içeriden izleyen bir gözlemci" tanıdığına göre şansı yoktur. Çünkü "Amerikan erkek seçmeni, Hillary'e baktığında, yalnızca kocasının döneminde Beyaz Saray'da yaşanan Monica Lewinsky skandalını aklına getirmiyor, başının etini yiyen evdeki karısıyla da özdeşleştiriyor onu; hiç mi hiç şansı yok..." Türkiye'de cumhurbaşkanı adayı olarak Anayasa Mahkemesi başkanı Tülay Tuğcu'dan bahsedilmektedir. Ama Korum'a göre "Gerçekten seçileceğine inanılan isimler çok önceden ortaya [atılmamaktadır]". Burada, kocası suçlu olmasına rağmen sanki daha suçlu durumuna düşürülen kadın imajı, Korum'un kendi bakışı olmamakla beraber, cinsiyetçi bir yaklaşım görünümündedir.

*Bıyıklı ve başörtülü kadınlar*'da Ka-Der'in sunduğu bıyıklı kadın fotoğraflarını görüp başörtüsüyle fotoğraf çektiren yazar, akademisyen ve sivil toplum üyesi kadınlardan bahsetmiştir. Korum burada başörtülü kadınların temsil sorununa dikkat çekmiştir. "Türk siyasetinde bir 'temsil' sorunu olduğu biliniyor... Devletin biçtiği 'ortak kimlik' dışındaki arayışları 'tehlikeli' sayan yaklaşım ciddi bir 'temsil' sorununa yol açıyor ülkemizde... Başörtülü kadınlar diğer hemcinslerinden farklı görülüyor ve içlerinden siyasete meraklı olanları, siyasî hayat içerisinde yer alarak hizmet etmek isteyenleri, bu haktan mahrum ediliyorlar... Meclis'e girerek siyaset yapmak neden 'kamusal alan' kavramıyla ilişkilendirilsin?... Daha açık ifade edelim: Milletvekillerinin yerine getirdiği kamuyu düzenleme, denetleme ve yönetme görevidir ve bu sebeple de milletvekili olmak isteyenlerin önüne 'kamusal alan' gerekçesi çıkartılamaz. Aksi halde milletvekillerine, görevlerini daha iyi yapabilsinler diye, 'dokunulmazlık' neden verilsin ki?" Görüleceği üzere, Korum'a göre, başörtülü kadınların mutlaka Meclis'te temsil edilmeleri gerekir.

Son olarak *Ne yapıyor bunlar* (19 Nisan 2007) adlı yazısı belediyelerin mayo reklamı firmalarına afiş panolarını kiralaması/kiralamaması konusunun alevlendirilmesinin AKP'nin oylarını arttırdığını belirtmiştir. "Mayolu kadın görüntüsü 'çağdaş yaşam tarzı' olarak tanıtılarak, bunun üzerinden siyasî mesaj üretiliyor. Her yıl hiç şaşmayan bir rutinle 'mayo reklâmı' gündemin birinci maddesi koltuğuna kuruluyor... Mayolu kadın fotoğrafının uluorta sergilenmesine karşı mı çıkıyorsun, o halde sen gericisin" görüşüne dayalı bir manifesto bu. Anlayamadıkları, bu görüşün, Türkiye'de kendi dar çevreleri dışında pek alıcısı bulunmadığı... Muhafazakâr olmayan insanlar bile, doğal bir utanç duygusuyla, mahremin sınır-

larını mayoya kadar esnetmeye karşı çıkıyorlar...” Mayo reklamı kapsamında konu yine kadın bedenine odaklanmış, yazar muhafazakâr değerler kapsamında konuya yaklaşmıştır.

Koru yazılarında kadınların özellikle başörtüsü sorununa değinmiştir. Temsil hakkı ve milletvekili dokunulmazlığı unsurlarını bütünleştirmiş, kamu için çalışacak tesettürlü kadınlara giysi yasağı/zorunluluğu konamayacağını belirtmiştir.

### AYŞE BÖHÜRLER

Yazarın 15 yazısı araştırmamız kapsamına girmiştir. Böhürler *Merhaba* başlığı taşıyan ilk yazısında “Duvarların Arkasında ismiyle İslam coğrafyasındaki kadınların sorunlarını araştırdığımız belgeselin son ülkesi Türkiye” demiş, özel olarak kadınların sorunlarına değineceğinin işaretini vermiştir (28 Ekim 2006). Bu yazıda, Güneydoğu’lu kadınların berdel, başlık parası, küçük yaşta evlilik, okullaşamama, çok eşlilik, şiddet gibi sorunlarını sıralamıştır. Ayrıca yörede okula giden kız çocuklarına kötü yola düşecek gözünüyle bakıldığı için, durumu dengelemek amacıyla dayak da atılmaktadır. Urfa’lı kadınlar “[Kadın erkekle eşit] değildir, nasıl olsun ki, erkekler her istediğini yapabilir, kadınlar değil” demektedir. Demek ki, feodal değerler ülkemizde hala aşılamamıştır.

Yazara ait beş köşe yazısı diğer Müslüman ülkeler, buralardaki yaşam ve/veya kadınlara bakış üzerinedir. *Ne yazsam*’da Merve Kavakçı örneğinden Kuveyt Parlamentosu’ndaki yemin törenine geçmiştir (7 Nisan 2007).<sup>3</sup> “Nuriye El-Subeyh, bakan olarak parlamentodaki yemin törenine başı açık olarak katılınca tepkiyle karşılaştı. Ama konu bizden farklı olarak suhuletle, medeni bir şekilde çözüldü... Onların dinci milletvekillerini bizim laikçilerden daha medeni buldum. Hiç olmazsa aralarında "atın bu kadını Meclisten" diyen yoktu.” Tesettürün Meclis’e girememesinin eleştirildiği bu yazıda, yazar Meclis’e tesettürlü kadınları istemeyen aşırı laik erkeklerle, din dayanağıyla kadınları ezmek isteyen erkekler arasında benzerlik yakalamış, kadınların her iki grup tarafından da bastırılmak istendiğinden bahsetmiştir. Başka bir Müslüman ülkeyi anlatan bir diğer yazı, *Müslümanların ikilemi*’dir (21 Temmuz 2007). Böhürler burada 11 Eylül sonrasında Müslümanların “yeryüzünün yeni lanetlileri” olarak görüldüğünü belirtmiş, Pakistan’ı anlatırken ise kız medreselerinin durumunu açıklamıştır. Bu medreseler tamamen doğru bilgi vermeseler bile kız çocuklarının küçük yaşta evlendirilmesi ve din adına topluma girmiş geleneklerin yok edilmesinde önemlidir. Ayrıca *Filistin’de bir kadın cumhurbaşkanı*’nda AP ajansta çalışan Majide El Batch adli gazeteciye ve bu kapsamda ülkeyi tanıtmış (17 Şubat 2007), *Ayrımcılık din kisvesi altında kutsanabilir mi*’de Malezya, Sudan ve Yemen’deki kadınların görece iyi durumlara

<sup>3</sup> Merve Kavakçı’nın Meclis’teki tecrübesini anlattığı akademik yazı için Bkz. Kavakçı Merve, *Headscarf Heresy*. Foreign Policy, No: 142 (May-June 2004), s. 66-67.

rından örnekler verip Müsiad fotoğraflarında ise hiç kadın olmamasına dikkat çekmiş (25 Kasım 2006), *Ölüm kültürünü benimsemekte* Filistin'i "direniş hareketinin efsanevi gerillası" Leyla Halid'in bakışından görmüştür (16 Haziran 2007).

AKP Merkez Karar ve Yürütme Kurulu üyesi Böhürler kimi yazılarında kadın siyasetçilerin durumuna da değinmiştir.<sup>4</sup> Böhürler'e göre kadın siyasetçiler erkek siyasetçilerin yanında hemen her tür özellik bakımından elit kalmaktadır.<sup>5</sup> Çünkü sistem kadınlarda erkeklerden aradığından çok daha fazla artı puan aramaktadır. Yazarın değindiği bir diğer konu ataerkil yapıdaki siyaset arenasında kadın siyasetçinin kadın duruşu sergilemesi gereğidir. Aksi durumda kadın siyasete bir katkı sağlayamaz. "Kadın adaylardan beklentiler ise son derece yüksek... Partilerinde teşkilatçı olmaları, kariyer sahibi olmaları, bölgelerinde tanınırlık, siyasete katacakları konusundaki argümanları, kavgaya hazır olmaları gibi pek çok yüksek beklenti kadınlarda bir arada bulunması beklenen özellikler. Her şeyden önce talep edilen de; aday olduğu ilin değerlerini taşımak ve o ili temsil edebilmek. O ilin dişli erkekleri ile baş edebilmek de en önemlisi. Baş ederken de ne çok çıkışlı bir mücadeleci (halk tabiri ile cadaloz), ne de çok sessiz bir hanımefendi olacaksınız. Sizi ezemeyecekler ama bıktırıcı da olmayacaksınız. Yani tüm dengeleri siz kuracaksınız... Oysa bu özelliklerin hepsinin bir arada arandığı ve gerçek denge örnekleri olarak önümüze çıkan hiçbir erkek aday yok. Erkek adaylarda beklentiler ve çıta bu kadar yüksek olmuyor... Kadınların erkeklere göre eğitim düzeyleri yine hep daha yüksek. Çoğunluğu yüksek lisanslı, iki-üç dil bilen, kendilerine güvenen, prezantabl kadınlar. Profilin yükselmesi siyaset adına sevindirici elbette. Bu kadın profili ilerde ister istemez erkek profilini de yükseltecektir. Ama... Yüksek profilli kadınlarımız dahi erkek egemen siyasette kullanılan günlük dili kullanarak proje sunma eğilimindedir... Erkekleri taklit etmek, onların yaptığını yapmak kadının siyasete katkı yapmasının önündeki en büyük engeldir." (*Aday neye aday*, 26 Mayıs 2007). Böhürler'in buradaki duruşu bir anlamda Ka-Der'in "kadın bakışıyla siyaset yapma düsturu" ile örtüşmektedir.

Böhürler siyasetçi kadınların çoğalmasına yazılarıyla destek vermiş, kadınlardan kesinlikle bilinçli siyaset istemiştir. *Türk kadını rejimi kime karşı koruyacak'ta* rejimin başörtüsü ve dincilere karşı korunması gerekiyor yaklaşımını ironiyle anlatan Böhürler siyaset ve kadınlarla ilgili olarak şöyle söylemiştir : "Bazı kadın adaylar neredeyse bulaşıklarını yıkayıp çıkarken aday olmaya karar vermiş

<sup>4</sup> Kadın siyasetçilerin durumu ve partilerin kadın politikaları özellikle Türkiye'nin Avrupa Birliği'ne adaylığı kapsamında ülke gündeminde ön sıraya oturmuş, bu nedenle kadın siyasetçiler hakkındaki görüşlere bu yazıda itinayla yer verilmiştir. Böhürler'in Adalet ve Kalkınma Partisi'nin aylık yayını Türkiye Bülteni'nde hakkında çıkan yazı için Bkz. Türkiye Bülteni, *Duvarların Arkasında Kadın Fotoğrafları* (<http://www.turkiyebulteni.net/43/32htm>, 6 Eylül 2007 tarihinde okunmuştur).

<sup>5</sup> Bu nokta, akademik camiada ilk olarak Şirin Tekeli'nin doçentlik tezinde belirtilmiştir. Tekeli Şirin, *Kadınlar ve Siyasal Toplumsal Hayat*, Birikim Yayınları, İstanbul 1986, s. 274.

izlenimi veriyor. Bazıları diğer kadın adayları kötüleyerek kendilerinin şanslarını artıracaklarını zannediyorlar ama yanılıyorlar. Bir kez daha hatırlatalım hanımlar bu iş ciddi. Kariyerist yaklaşımlar, maddi menfaat beklentileri, abartılı ifadeler, her yere uyarım-değiş tonton değiş- anlayışı ile de siyaset yapmak istiyorsanız işiniz çok zor. Bu işin dış görünümüne bakıp sonra hayal kırıklığı yaşamayınlar. Sonra çok zorlandıkları gibi, kadın siyasetçiler adına kötü örnek olmak da var işin içinde.” (12 Mayıs 2007). Böhürler ayrıca siyasette kadın konusunda başka kadın yazarların görüşlerine de yer vermiştir: Alev Alatlı’ya göre “kadının siyasete girmesi bir metropol miti’dir”: “Niye kadın siyasete girsin ki, kadına ille de siyasete girmesi gerekir diyen kim? Batı önce kriteri empoze diyor sonra da siz bu kriteri göre gerisiniz diyor. Eğer kadın kendi egemenlik sahası içinde meseleyi götürüyorsa, siyaseti aşağılayamaz mı? İsteyen siyasete giriyor mu girmiyor mu? Bence giriyor. Ama birisi bir şeyi yapmak istemiyor diye suçlayamazsınız, aşağılayamazsınız... Gülay Göktürk ise kadının siyasette güç kazanması gerektiğini inanıyor. Onun endişesi bu sürecin alacağı zaman ve bunun sonunda siyasetin belirleyici gücünün azalması. Diğer yandan ise kadınların siyasette hayal kırıklığı yaratmalarından endişe ediyor. "Kadınlardan farklı bir siyaset yapış tarzı çıkmadı. Kadınlar daha anti hiyerarşik siyaset yaparlar, barışçı politika izlerler, özel alana ilgi duyarlar, empati güçleri yüksektir gibi kadına özgü bir siyaset tarzından söz ediliyor. Bunu ispatlanmış bir örneği yok. Bu konuda mitler yaratmak yerine gerçeklere bakmakta fayda var." (*Kadınların üzerinden siyaset, güzellik, gençlik faşizmi*, 30 Aralık 2006).<sup>6</sup> Böhürler böylelikle siyasette kadın varlığını sorgulamıştır .

Yazarın Müslüman kadın kimliği ve başörtüsü konulu yazıları da vardır. Örneğin 28 Şubat sürecinin en çok başörtülü kadınları vurduğunu savunmuştur: “Başını örtenlerin bir bölümü başörtüsüne inancını yitirdi. Açıkanlar ise mutsuz oldu, üzerlerindeki baskılar ile baş edemeyenler ise tıbbi tedaviler almak zorunda kaldılar. 3000 den fazla genç kız bu nedenle dünyanın dört bir yanına üniversite eğitimi almaya gitti. Yabancı diyarlarda en çok zorlandıkları şey ne için gittiklerini anlatmak oldu... Peruk takanlar perukların test etmek isteyen parmaklardan uzak tutmaya çalıştılar, içerde açık dışarıda örtülü çoğu zaman da tamamen açık/örtülü/ çelişkiler/ gelgitler/aşağılanmalar/ baskı altında 10 yıl geçti. Meslek sahibi olanlar için de iki seçenek vardı. Kimi mesleğini bıraktı, diplomasını ev hanımlığı sıfatına ilave kullandı. Mesleklerini sivil olarak yapma şansına sahip olanlar bile vazgeçtiler. Çünkü meslektaşları içinde bile ikinci sınıf sayılmaya katlanamıyorlardı... Hiçbir zaman akademik kariyer imkanları olamadı. Mesleklerinde de ilerleme şansları da” (28 Şubat en çok kadınları vurdu, 3 Mart 2007).

<sup>6</sup> Bu yazı Fatma Karabıyık Barbarosoğlu’nun “kadına karşı güzellik faşizmi” tanımına da değinmiştir.

Başörtüsüne resmi yaklaşım çerçevesinde hem Internet üzerinden muhtıranın gelişi ve başörtüsü ilişkini sorgulamış, hem de Hayrunisa Gül'ün örtünün arkasında kalan özelliklerini vurgulamıştır: “Üst protokolün başörtülü olması [rejimin tehdit altında olduğunu hissedenleri] rahatsız etti... Türkiye'nin karma resmini vermediğini Türkiye'yi temsil etmediğini düşündüler... gerekçeler ağzımdan dökülürken bile aklım ve kalbim itiraz ediyor. Ne sadece başörtülülerden oluşan bir resim ne de onların olmadığı bir resim.” (*Güçlü olan mı haklı, haklı olan mı güçlü*, 5 Mayıs 2007). Bu konuyla bağıntılı olarak Hayrunisa Gül'e yapılan başörtüsü eleştirilerini de bir yazısına konu etmiştir. Buna göre Gül bazı kesimlerce başörtüsünden başka bir özelliğine odaklanılmayan, ama aslında son derece meziyetli bir kadındır: “Çankaya'nın yeni müstakbel hanımefendisi ve Türkiye'nin first leydisi Hayrunisa Gül yakından tanıma fırsatı bulduğum birisidir. Dira-yetli, cesur ve kendi fikirleri olan bunları savunmaktan korkmayan estetik ve sanat duygusu gelişmiş, yeniliklere ilgi duyan bir hanımefendidir. Başörtüsü nedeniyle üniversite eğitimini alamamıştır ama kendisini çok iyi yetiştirmiştir. İyi derecede İngilizce bilir. Dışişleri konutunda oturmayı tercih etmiş ve konutunda yabancı ve yerli protokole binlerce davet vermiştir. Yurt dışında, içinde yaptığı temsillerinden kendisinden hep övgüyle bahsedilmiştir... Dışişleri camiasında bile hep sıcak ve yakın ilişkiler kurabilmeyi başarmış çevresinde saygı uyandırmıştır. Tüm bu özelliklerini görmezden gelip onu sadece başörtülü bir eşe indirgemek gerçekten Hayrunisa Gül'e haksızlık olur” (*Aman başımızı örtecekler*, 28 Nisan 2007).

Böhürler'in başörtülü olma hakkını savunması kapalı bir bakış açısı çerçevesinde değildir. *Dikkat çekmeyenler'de*, 3 Irak'lı kadının idamının ertelenmesi konusunu anlatırken İngiliz gemici kadın Faye Turney'e zorla başörtüsü taktırılmasından da bahseder (31 Mart 2007). “Nedir bu başörtüsünü fetiş haline getiren anlayış, neye dayanıyor? Bir Hıristiyan esire bile başörtüsü taktırmakta ki ısrarı anlamakta gerçekten zorluk çekiyorum. Dini bir emir böyle uygulamalarla ile hem manasını yitiriyor hem de traji-komik bir görünüme bürünüyor. Zorunlu başörtüsüne İranlılar da tepki gösteriyor. Bunlardan birisi de devrimin liderlerinden Ayetullah Talegani'nin kızı Azam Talegani. Talegani'nin sözleri İslam anlayışının sorgulanması açısından çok dikkat çekici: “İran'da şöyle bir anlayış var. İslam toplumu, kadınların tesettürlü olduğu bir toplumdur.” Bu bakış açısına göre sanki İslami bir toplumda devletin parasını zimmetine geçirmek, rüşvet yemek, halkın hukukuna riayet edilmemesi, vatandaşlık haklarının çiğnenmesi, cinayetler işlenmesi, benzeri hiçbir konu, kadınların nasıl giyindiği kadar önemli ve hassas değil”. Yazılarından Böhürler'in örtünüp örtünmeme konusunda kadınlara seçim hakkı verilmesi taraftarı olduğu anlaşılmaktadır.

Bunların dışında *Taze demokrasi'de* Cumhuriyet tarihinden önemli tarihler saymış, 1935 yılında kadının seçme ve seçilme hakkı kazanmasından bahsetmiş



(28 Temmuz 2007), *Kadınların din önderliği'nde*, tektanrılı 3 ana dinin ve Aleviliğin kadınların din önderliğini kabul etmediğini anlatmıştır (2 Aralık 2006).

Böhürler düzenli olarak siyasetçi kadınlar ve/veya başörtülü kadınlar konusu hakkında yazmış, Müslüman kimliğinin ve başörtülü kadın görüntüsünün geri kalmışlıkla bağdaştırılmasını eleştirmiştir.<sup>7</sup>

#### FATMA KARABIYIK BARBAROSOĞLU

Kadın konusunda yazan bir diğer köşe yazarı Fatma Barbarosoğlu'dur.<sup>8</sup> Ele alınan tarihlerde kadınlardan bahsettiği toplam 20 yazısı vardır. Bunların büyük kısmını belirli başlıklar altında toplamak güçtür.

Yazar 3 defa siyaset ve kadın konusuna değinmiştir. Bunlardan ilki hayat kadınlarının bir araştırmaya göre milletvekillerinden daha güvenilir bulunması üzerinedir (*Hayat kadınlarını siyasetçilerden daha güvenilir bulmak*, 14 Kasım 2006). Bu yazı Barbarosoğlu'nun kendi düşüncesini içermemekle beraber halkın hayat kadınında siyasetçide olduğundan daha çok namus bulması açısından son derece bilgilendiricidir. Siyasetçi eşlerinin belirli kalıplara sokulmak istenmesi ile ilgili *Siyaset: Damsız girilmez'i* ironik bir üslupla kaleme almış (6 Ekim 2006), *Eş durumundan siyaset'te* lider eşleri üzerinden yaptığı gözleminde yazar İslami değerlere sahip lider eşlerinin ne kadar görünseler de görünmez kabul edildiğinden, basının çifte standardından bahsetmiştir (12 Ocak 2007). "Siyaset eş durumundan yapılacak bir meslek midir? "Kendisi olma hakkı" sadece saçlı kadınlara özgü bir ayrıcalık mıdır? Seküler zihniyete sahip olan kadınların eş durumundan siyasetçilik oyunları son derece renkli bir hareketliliğe sahip. Bakınız Semra Özal ve Berna Yılmaz. Eş durumundan siyasetçi bu "leydi"ler kah papatya fallarıyla kah "zarif eş olarak" kurgulanmış profilleriyle takdir gördüler. Bazı eşler ise "görünen ve fakat var olmayan" kadın olarak yer aldılar. Bakınız Nazmiye Demirel. Bakınız Semra Sezer. Eşlerini onlarsız hayal bile edemeyiz. Ama onların "gerçekliklerine" dair hiçbir fikrimiz yoktur. Mesela ses tonları nasıldır?... Bilmeyiz... Fakat üst kimliği "dindar/İslamcı" siyasetçiler söz konusu olduğunda siyaset eş durumundan yapılması zorunlu bir mahkumiyete evriliverir. Tesettürlü kadınların asla kendisi olma hakkı yoktur. Üstelik bu hakkı ellerinden alanlar, kendi muhitleri ya da eşleri olmayıp, seküler zihniyetteki erkekler/kadınlardır. Tesettürlü siyasetçi eşlerine "daha/daha/daha/daha" mahkumiyeti kesilmiştir. Onların asla İsmail Cem'in eşi, Murat Karayalçın'ın eşi, Deniz Baykal'ın eşi, gibi görünmeme hakları yoktur. Çünkü sosyal demokrat siyasetçilerin eşleri görünmese bile "vardır"lar. Muhafazakarların eşleri ise olanca görünürlüklerine rağmen "yok"turlar... Bakınız mer-

<sup>7</sup> Kadınların hem Müslüman hem de modern olabilecekleri konusunu için Bkz. Göle, Nilüfer, *Modern Mahrem*, Metis, İstanbul 1991.

<sup>8</sup> Yazar kendisini inançlı tanımlamış, ancak İslamcı yazar etiketini reddetmiştir. Bkz. 30 Şubat *Sendromu-mini test*, 26 Aralık 2006.

hume Nermin Erbakan. Uzun yıllar "yokluğu" taşlandıktan sonra, 90 sonrası siyaset sahnesinde eş durumundan yer almaya başladığında "varlığı" taşlanmıştır. Ya da "görünür olmaya" başladıklarında yedikleri içtikleri giyimleri kuşamları; zevkleri son derece tartışmalı kişiler tarafından "puanlanmaya" alınır. Bakınız Emine Erdoğan... [S]iyasetin eş durumundan yapılması gerekmediğini en iyi muhafazakarların anlaması beklenir. Çünkü siyaset eş durumundan "görüntü" verilecek bir televole programı değildir. Tesettürlü siyasetçi eşlerinin kurdele önünde verdiği pozlar, en ziyade tesettüründen dolayı iş hayatından, eğitim hayatından yasaklı olan kadınları incitmektedir. AK Parti iktidarının, ille de eşlerle boncuk gibi dizilerek "gelenekleştirdiği" kurdele kesme hürriyeti, sandıkta kendilerini diken olarak beklemektedir". Burada yazar Müslüman kimlikli siyasetçi eşlerinin tesettürü nedeniyle kamu hayatının çeşitli alanlarından dışlanan kadınlar tarafından eleştirilerek izleniyor olduğunun altını çizmiş, her iki siyasi görüşü de eleştirerek objektiflik sergilemiştir. Tesettür konusunda AKP'nin bocalamasını Bertold Brecht hikayesi örneğinde *Türban tebeşir dairesi/Saç ile baş arasında sıkışan AKP*'de vermiş (29 Eylül 2006), başörtülünün başörtüsüzü temsil edip edemeyeceği konusuna ironi ile *30 Şubat Sendromu Mini Test*'te değinmiştir (26 Aralık 2006).

Kadın ve siyaset konusunda Ka-Der'i de eleştirmiştir (*Bıyığına bakma muhannesin!*, 27 Mart 2007). Buna göre Ka-der başörtülü kadınları adaydan saymamakta ve bu yaklaşımıyla birikimsiz kadın siyasetçilerin desteklenmesine sebep olmaktadır.<sup>9</sup> "KADER için sadece bazı kadınlar Meclis'e girmeyi hak edecek kadar "kadın". Ünlü kadın bedenlerine raptedilmiş bıyık ile KADER "bana benzeyen benim gibi kadınlar olsun" demiş oluyor. Benim gibi kadınlar tanımına da sadece liberal-kentli-feminist kadınlar giriyor... Kadın derken kastedilen nedir? Başörtülü kadını, KADER neden "kadın" olarak kabul etmiyor. Bazı kadınlar kadın doğuyor da, neden bazı kadınların "kadınlıklarını" tescil ettirmeleri gerekiyor?!. Bizim kadına ya da erkeğe değil; dürüst, samimi, çalışkan, şimdikiye kadar yaptığı işi aşk ile yapmış İNSAN'lara ihtiyacımız var. Ve elbette bu vasıflara sahip kadınlar Meclis'te olmalı." Barbarosoğlu birikimli "tüm" kadın siyasetçilere destek vermiş, "kadın olsun torba dolsun kotası"ndan ve tesettür karşıtı kadın siyasetçilerden *Serçe sevenler derneğine kadın siyasetçi aranıyor...*'da da bahsetmiştir (29 Mayıs 2007)<sup>10</sup>.

Din ve kadın ilişkisi kapsamında 2 yazı çıkarmıştır. Öğretim üyeleri Binnaz Toprak ve Ali Çarkoğlu'nun hazırlamış olduğu TESEV araştırması sonucunu

<sup>9</sup> Yazar burada "Ka-Der" özel ismi ve "kader" cins ismi arasındaki benzerlik üzerinde oynamıştır.

<sup>10</sup> Cinsiyet/kadın kotası politikaları olumlu ve olumsuz yönleriyle tüm dünyada her zaman tartışmalara neden olmuştur. Bilgi için Bkz. Dahlerup, Drude, «Using Quotas to Increase Women's Political Participation», *International Idea 2002, Women in Parliament*, Chapter 4, s. 2, Stockholm, <http://www.idea.int> (3 Nisan 2005 tarihinde okunmuştur).

değerlendirmiştir (*Göle yeni maya: 'Tesettürsüz dindarlık*, 24 Kasım 2006).<sup>11</sup> “Bu araştırmadan çıkan maya, her ne kadar rakamlar bunu söylemese de, “türbansız dindarlık” olacaktır. Bu maya bir defa daha göle çalınacaktır. Önümüzdeki günlerde başörtüsünün İslam'ın emri olmadığını, kültürel bir durum olduğunu aşk ile ortaya koyan bazı ilahiyat hocalarının sözlerine ve yüzlerine daha yoğun bir aşinalık keşfedeceğiz. Bu açıklamalardan etkilenip başını açan kızların özne olarak merkeze taşınması söz konusu olacak... Tesettür modasının öncüleri, başörtülü fakat vücut dili itibarıyla hiç de tesettüre uygun olmayan defileleriyle, esasında “türbansız dindarlığa” zemin hazırladılar. Türkiye sınırları içinde böylece dışardan gelen büyük dalga, içerdeki küçük dalgalanmalar ile birleşerek kimsenin ummadığı yeni desenler ortaya çıkarttı. Meselenin sosyolojik izahı toplu resimleri ilgilendiriyor elbet. Ama Türkiye'de bütün sosyolojik analizlerin dışında kalan mümin ve mükedder kadınlar var. Onlar daima başörtülerini, hürriyetlerinin sembolü olarak taşımaya devam edecekler. Hürriyetlerinin, yani sadece Allah'a kul olmanın sembolü olarak.” İslam ve kadınla ilgili başka bir yazı, İslam tarihinde pek çok kadın bilgin bulunması üzerinedir (*Kadınların talihi ve tarihi*, 2 Mart 2007). “Oxford Üniversitesi İslam Çalışmaları Merkezi'nde araştırmalarını yürüten Sünni âlim Muhammed Ekrem Nadwi, İslam tarihinde kadının yeri konusunda bilinenleri altüst etti. Nadwi, "Muhtemelen 20-30 kişi bulurum" diye giriştiği biyografik sözlük için 8 bin Müslüman kadın bilgin saptadı.” Bu bilgi İslam'a kadın üzerinden yapılan kimi eleştirilerin yersizliğini doğrulamaktadır.

Yazarın Kadınlar Günü ile ilgili 2 yazısı vardır. Bu yazılarda muhafazakar değerlere sahip partilerin bu güne yaklaşımını incelemiş, kadın el emeğinin değerlendirilmesi gereğinin altını çizmiştir. “Yıllarca Kadınlar Günü kutlamalarına uzak kaldım. Başlangıçta sadece feministler kutluyordu. Kutlasınlardı elbet. Ne var ki Türkiye'de laikçi kesimin bütün eleştirilerini "kadınlar" üzerinden dile getirmesi; Batı dünyasında da İslam üzerine eleştirilerin kadınlar ve aile hukuku üzerinden ifadelendirilmesi, özellikle Refah/Fazilet/AK Partili belediyeleri ne olursa olsun Kadınlar Günü'nü, Sevgililer Günü'nü "atlamamak" gibi bir duruma hapsetti.” Oysa artık bu partiler de Kadınlar Günü'nü sahiplenmektedir (*Kadınlar günü perhizimi neden bozdum*, 9 Mart 2007). Kadınlara destek verilmesi ve para kazanabilmeleri için kurslar açılması kapsamında ise *Orada bir şehir*, Nevşehir (13 Mart 2007) ve *Kraliçelere layık Kayseri*'yi yazmıştır (16 Mart 2007).

Diğer yazıları belirli bir başlık altında toplamak güçtür. Rakamlar ve rakam üzerinde oynamakla ilgili yazı Afyon garajında ödev için bir köylü kadına sorular soran iki lisans öğrenci hakkındadır (*Rakamlar/ Analizler/ Gizli faşistler*, 23 mart 2007). Yazar burada insanları kalıplara sokma beklentisi içinde sayısal verileri

<sup>11</sup> TESEV, *Çağdaşlık Hurafe Kaldırılmaz, Demokratikleşme Sürecinde Dindar ve Laikler*, TESEV Yayınları, İstanbul 2006.

etkileme isteminden bahsetmiş, köy kadınlarının paraya çevrilebilen tarladaki çalışması ve el işlerinden bahsetmiştir. İyi annelik kavramıyla ilgili düşünsel yazısı *Her zaman anneler suçlu!!!'dur* (6 Mart 2007). Yazıda toplumun kadına iyi anneliği dayatmasından, bir diğer fikir, toplumun kadına güzelliği dayatmasına geçmiştir. "İyi anne" kavramıyla birlikte... başka çocukları sevmeyen, ama kendi çocuğuna tapınan anne modelleri çıktı ortaya. Anneliği bir kariyer gibi taşıyan anneler. Anneler, anneliği bir kariyer gibi taşımaya heves edince, toplum da başarılı-başarısız anneleri kategorize etmeye başladı... 200 yıl önce kadınların yaşlanma ve çirkin olma hakkı vardı çünkü. Bugün var olduğunu söyleyebilir misiniz? Neredeyse bütün kadınlar, "çirkin kadın yok bakımsız kadın vardır" klişesine iman etmiş vaziyette." Güzellik konusunda natürel güzellikten yana olduğundan *Adamın karısından güzel olmasını istemek hakkı-mı acaba*'da bahsetmiştir (27 Ekim 2006). Bu yazıda "Biz savaşa giderken yanına ayna ve tarağını alan bir Peygamber'in ümmetiyiz. Derli toplu, temiz pak olmak efendimizin sünnetidir" diyerek Müslüman değerlere bağlılığına bir defa daha vurgu yapmıştır.

İçinde kadınlar geçen, nüfus idaresinde kimlik alma hakkında *Sorunlu kadın kimliği*'ni (21 Kasım 2006), günümüzde herkes gibi yazarların da çocuklarına hesap vermesi zorunluluğu hakkında *Nobel esas annemin hakkıydı'yı* (8 Aralık 2006), geçmiş dönemlerde küçük evlerdeki candan misafir ağırlamalar hakkında *Misafir odası ve kadınlar'ı* (19 Aralık 2006), 70'li yıllarda tele-misafirsiz salonun namahreme dönüşmesi hakkında *Misafir odası ve erkekler'i* (22 Aralık 2006), bir kadın ve erkeğin mezar taşlarının karşılaştırılması hakkında *Kadınların mezarı'ni* (16 Şubat 2007) yazmıştır.

Barbarosoğlu inançlı bir yazar olduğunun pek çok defa altını çizmiştir. Başörtüsü konusunda hassasiyeti vardır. Ancak gazetenin diğer yazarlarında olduğu gibi her kadının başını açma ve kapamayı seçme hakkı olması gereği düşüncesindedir. Siyasetçi kadınlara birikimli oldukları takdirde destek vermektedir.

### HAYRETTİN KARAMAN

Ele alınan dönemde Prof. Dr. Karaman'ın kadınlar hakkında 7 yazısına rastlanmıştır. Bunların 6'sı tesettürün İslam'daki yeri üzerine, 1 tanesi Pakistan üzerinden kadınların İslam hukukunda tecavüzcüyü nasıl cezalandırtacağı üzerine, okuyucuların sorularına cevap şeklindedir.

*Tunus'ta başörtüsü mutabakatı*'nda Karaman Tunus'ta sorunun çözüme kavuşturduğunu, "darısının başımıza" olduğunu söylemiştir (8 Nisan 2007). Bu yazıya göre Türkiye'deki sorunun çözümü CHP'den geçer. "Vaktiyle bir yazımda "Türkiye'de başörtüsü yasağı ancak CHP'nin rızası ve gayreti ile kalkar" demiştim. Bu iddiamın dayanağı şudur: Halkın büyük çoğunluğu bu yasağın kalkmasını istiyor, öğrenciler ve memurların kahir ekseriyetinin -örtünenin örtünmeyen ile veya tersi- bir meselesi yok. Peki bu yasak niçin var, kim istiyor ve yapıyor? Bugüne kadar halka rağmen yapılanları kimler istedi, yaptı ve desteklediyse bu yasağı da onlar istiyor ve destekliyorlar". Kısaca sorunun çözümü, yazara göre sorunu orta-

ya çıkarandan, CHP'den geçmektedir. Tesettür konulu diğer yazılarda Kur'an'a atıfta bulunmuş, örtünen kadınların seçimine saygı gösterilmesini istemiştir (*Sıkmabaş ne demek?*, 15 Nisan 2007) “[H]em sıkmabaş ifadesinde hem de bunun siyasi/ideolojik bir sembol olduğu iddiasında ısrar etmelerinin asıl sebebi, şehirli, okumuş yazmış ve genç kızlarımızın, kadınlarımızın örtünecek kadar dindar olmalarına tahammül edememeleridir.<sup>12</sup>... Bugün kadın ve kızlarımızın bir kısmının biri içeride, diğeri dışarıda iki örtü kullanmaları... İslam'ın gerekli kıldığı örtünme konusunda gösterilen bir titizlikten ibarettir. Başörtüsü konusunda yazılmış yüzlerce kitap, yapılmış onlarca araştırma var; bunlara bakmak gerekmez mi? Aynı şekilde başörtüsünü Avrupa, ABD ve İslam dünyasında yaşayan yüz binlerce Müslüman kadın da kullanıyor, onlar da mı Erbakancı, Refah ve Fazilet Partili veya radikal İslamcı? Bu kadar sathî, temelsiz ve dayanaksız konuşulur mu?” *Yine sıkmabaş'a göre Kur'an'ın emri açıktır* (29 Nisan 2007). “[Nur suresindeki âyette (24/30)] -araya beşer yorumu filan girmeksizin- başörtüsü vardır, boyun ve gerdanlığın da aynı örtü ile kapatılması vardır. Geriye şu kalır: Acaba başın tamamı mı kapatılacak, yoksa önden, yandan, arkadan bir kısmı açıkta bırakılabilir mi? Bu sorunun cevabı da Hz. Peygamber devrinden bu yana görülen uygulama esas alınarak açıklanmış, saçın tamamının kapanması gerektiği sonucuna varılmış, bu konuda alimler ittifak etmişlerdir.” Benzeri açıklamalarını *Sıkmabaş ve güncel durum üzerine*'de devam ettirmiş, halkın bu sorunu çözeceğini şöyle ifade etmiştir : “Halkın iradesi saltanatı da yıkar, antidemokratik oluşumları da; bu iradeye karşı çıkışların ömrü uzun olmaz. Halk dediğim zaman kastettiğim ise belli bir meydana toparlanan bir milyon insanımız değil, 74 milyon insanımızdır” (4 Mayıs 2007).<sup>13</sup> *Başörtüsü ve sıkmabaş'ta* erkeklerin kadınlardan, kadınların erkeklerden olduğundan daha fazla etkilendiklerini anlatmış, sıkmabaş deyiminin ise halk arasında huzursuzluk yarattığını söylemiştir (6 Mayıs 2007). “İnsan vücudunda tahrik unsuru olan bölgeler bakımından kadınla erkeğin eşit olduğunu kimse söyleyemez... İki cinsin vücutları tahrik bakımından eşit olmayınca örtülecek bölgelerin eşit olmaması da makul hale gelir... Laik bir ülkede olması gereken uygulama, kimsenin diğere kendi inanç ve hayat tazını dayatmamasıdır. Birileri çıkıp da başörtüsünü "sıkmabaş ve sıkmamabaş" diye ikiye ayırır, birini yasaklar, herkesin kendine uymasını isterlerse bunun sonu huzursuzluk, çatışma, bölünme... olur. Millet düşmanları bunu ister, ama millet dostlarına ne oluyor?” Ayrıca, ele alınan dönemde *Hürriyet Gazetesi*'nden Ertuğrul Özkök'ün 3 Temmuz 2007 tarihli *Türbanın boyun kısmı çözüyor mü?* yazısına eleştirilerde

<sup>12</sup> Bu konu üzerine daha fazla bilgi için örneğin bkz. İlyasoğlu Aynur, *Örtülü Kimlik*, Metis, İstanbul 2000.

<sup>13</sup> Burada Karaman Cumhuriyet mitingleri ile Çankaya Köşkü'ne başörtülü *first lady* çıkmasını protesto eden gruplara işaret etmiştir.

bulunmuş, bu soruna en kısa zamanda çözüm beklediğini söylemiştir (6 Temmuz 2007).

Karaman'ın kadınlarla ilgili bir yazısı da Pakistan'daki kadınlarla ilgilidir. "Dünya Af Örgütü'nün tespitlerine göre Pakistan'da her iki saatte bir kadın tecavüze uğruyormuş. Bu durumu dört şahitle ispatlayamayan kadınlar, tecavüz mağduru olmanın yanı sıra bir de iftiracı durumuna düşüyorlarmış." diyen okuyucusuna hoca su cevabı vermiştir: "Masum kişilerin mağdur olmaması için zina isnadının ispatı da sağlam esaslara bağlanmış, fiilin dört şahit tarafından görülmüş olması şartı getirilmiştir. Ama bu, zina cezası uygulamak için öngörülen bir ispat şartıdır. Kadın bu şartlar dahilinde tecavüzü ispat edemese bile "teşebbüs, şiddet, alıkoyma" gibi suçları, dört şahide muhtaç olmadan (hukukun öngördüğü gibi) ispat ederse kendisi ceza görmez ve karşı taraf, bu fiillere uygun cezaya çarptırılır" (*Okuyucu mektupları*, 16 Şubat 2007).

Karaman yazılarını ilahiyat profesörü merceğinden ele almış, Kur'an'ın örtünmeyi emrettiğini tekrar tekrar açıklamıştır. Bununla beraber, köşe yazarı tüm kadınların örtünüp örtünmemeyi seçme hakları olduğunu ifade etmiştir.

### ÖZLEM ALBAYRAK

Yazarın kadınlar hakkında, çoğunluğu başörtüsü konusunda olmak üzere, toplam 19 yazısı bulunmuştur.

Albayrak *Kadının seçmesi, seçilmesi, ölmesi*'nde feminizm hakkındaki görüşlerini belirtmiştir. Albayrak kendisini feminist olarak tanımlamaz. Çünkü batılı anlamda feminizm ona göre cinsel özgürlük, aile kurumuna ve erkeklere karşıtlık içermektedir. Oysa yazarın istediği daha çok yurdun dört bir yanındaki kadınların okuma hakkı, çalışma hakkı gibi konularda yardım, kısaca insani taleplerdir (7 Aralık 2006). "Ayrırmak gerek, kızın oğlanla, kadının erkekle aynı olanaklara sahip olmasını dilemek, feminizmin görece 'lüks', kimine göre 'şımarık' sayılabilecek önerilerini fersah fersah aşan, insan hakkı sınırlarına varan bir mecburiyettir... [BM araştırmasına göre] Türkiye'nin 6 ilinde sorunlar tespit edilmiş. Kadınlar, aile içi şiddet, eğitimsizlik ve yoksulluktan şikayet ediyor. Ve fakat çözüm ne? Yani eşinden şiddet gören bir kadına, boşanması, kendi ayakları üzerinde durabilmek için çalışması önerilebilir... Başörtülü kadın eğitim alamazken, devlet kurumlarında olduğu kadar, özel sektörde de şeffaf ama devasa bir dışlayıcılığa, sinir bozucu bir "açık-örtülü" ayrımcılığına maruz kalırken, sekreterlik mesleği bile "imaj açısından" çok görülüp en iyi ihtimalle hademelik, çaycılık yakıştırılırken, nasıl olacak? İyice basiretsizleşip "başını aç" mı diyeceğiz? Hadi kendisi istediği için örtünmeyen bir kadın çıktı aralarından diyelim, binlerce yıllık geleneğine, ailevi ve dini değerlerine baş kaldırdı, açıldı varsayalım. Anadolu'nun o kemik ortamında, kocayı boşamış-çalışmaya başlamış bir kadın zaten hayata karşı 1-0 yenikken, şiddetinin debisi giderek artarak çevresine dolacak o kötü bakışlardan nasıl kurtulacak?" Bu yazı Albayrak'ın feminizm hakkındaki düşüncesi hakkında bizi bilgi-

lendirmektedir. Görüldüğü üzere, kız çocuklarının okullaşamama sorunu ile başlayıp konuyu pek çok defa işleyeceği başörtüsü sorununa çekmiştir.

Başörtüsü sorunuyla ilgili Abdullah Gül'ün ve başörtülü eşinin Çankaya'ya çıkması konusuyla ilgilenmiştir. Hayrettin Karaman gibi, eğitimsiz kadının başörtüsü takmasına tahammül edilebildiğinden, ancak eğitilmiş ve/veya kamuda ön plana çıkan kadınlarda buna tahammül edilemediğinden bahsetmiştir (*Başörtüsü, Çankaya, bıkkınlık*, 21 Ağustos 2007).<sup>14</sup> “Mesele, köydeki başörtülü genç kadının bahtsızlığı üzerine romanlar çıkaracak denli özdeşim kurma, ama aynı kadını kendisiyle aynı tahsil düzeyinde ve aynı şehirde, aynı iddia ile görünce 'bize kendimizi açık hissettiriyorsunuz' diyecek denli ayrımcılığa, faşizme düşme meselesidir. Cumhuriyete tehdit olan ve olmayan olarak örtü biçiminin ikiye (türban-başörtüsü) ayrılmasının sebebi de budur. İslami olana ancak taşrada kalakalmış bir gelenek kalıntısı olarak tahammül edilebilirdi, şehirde başörtüsünün adı türbana evrilirdi. Mesele, yani, Hayrunisa Hanım'ın 15'inde okuldan çekilip alınmış ve evlendirilmiş sonra da başı örttürülmüş olması değildir... [M]esele milletin masada kendisine de yer açılması talebinin bir sistem krizi haline getirilmesidir.” Bu konuda benzer bir yazı *Gericilik cephesinde değişen bir şey yok!* olup Albayrak burada Gül'ün eşi Hayrunisa Hanım ile Atatürk'ün eşi Latife Hanım arasında karşılaştırmaya gitmiştir (18 Ağustos 2007). “[H]ayrunisa Gül'ün başörtüsünü modern, ilerici bir görüntü vermiyor iddiasıyla dillerine dolayanlar, kabrinde ağlama rükusuna duracak denli çok sevdikleri Atatürk'e 'başarısızlık' tattırdığı için de Latife Hanım'a, İslam'a atfettikleri ve kadını ikinci plana atan hisler nedeniyle düşmandırlar. Oysa, modern, eğitilmiş, eşinin başarısı ve çocuklarının selameti için saçını süpürge etmeyip, kendini gerçekleştirmeyi tercih etmiş modern kadınları mumla arıyorlar sanırdık... Latife Hanım, kişiliğinden özveride bulunmadığı için en hafifinden 'evliliğin sorumluluğunu taşıyamamak'la suçlandı. Hayrunisa Gül'e aba altından gösterilen "Başını açarsan, her şey hallolur, yoksa ömrü billah kocanın meşruyeti sorgulanacak" şantajının çıktığı kaynak da aynı modern, ilerici görünen Türkiye pınarlarından akıyor. Oysa herkes bilir ki, modern hayat hemen her izm gibi kadın üzerinden görünür olan bir sistemdir ve kadına birey haklarının teslimi bu işin 'abc'sidir..” Yine Hayrunisa Hanım durumu ve protesto mahiyetinde toplanan laik kalabalıklar için *Ya laiksin, ya düşman!*'ı (14 Nisan 2007) ve *Bravo*'yu (2 Ekim 2007) yazmıştır.

Kendisi de başörtüsü konusunda çok yazdığını bildiğinden bu duruma *Başörtülü yazar, ne yazar ne yazamaz!*'da açıklık getirmiştir (30 Aralık 2006). “Tamam, varsayalım ki, başörtülü yazarlar sadece başörtüsü yazıyor. Peki, şimdiye dek hangi yazar, ilgili, duygulu ve bilgili olduğu bir alan üzerinde yazmaktan,

<sup>14</sup> Siyaset sosyoloğu Nur Vergin'in benzeri açıklamaları için Bkz. Şenocaklı, Mine, Nur Vergin'le röportaj, «Başörtülü Kadın Kimdi? Temizlikçi Kadındı!», *Vatan*, 1 Ocak 2008, s. 16.

yoğunlaşmaktan kendini men edebilmiştir?... Bana kalırsa “Başörtülü yazarlar neden sadece başörtüsü yazar?” değildir asıl soru; şudur: “Yüzde 70'i öyle ya da böyle başını örten kadınlardan müteşekkil bir memlekette başörtülü yazar sayısı neden 5'ten fazla 10'dan azla sınırlıdır?”... [M]ütedeyyin erkekler sırf boş verme hakları var diye 'sünnet'i boş vererek sakal-bıyıktan kurtulup gümüş yüzüğü de çıkarıp, biraz demokratikleşip, biraz da liberalleştikten sonra bir anda 'tanınmaz' olmasa da, en azından kalabalıklar arasına karışabilme kabiliyetine kavuşabilir. Ama bu, 'farz' kesinliğinde bir emri yerine getirebilme gayretinde olduğu için simgesel düzlemde kalakalan ve bu noktadan sonra ne yaparsa yapsın bu düzlemi aşamayacak olan başörtülü için pek de mümkün değildir.” Kısaca Albayrak bu konuda yazmasının doğallığını anlatmıştır. Örtünmeyle ilgili ayetleri verdiği yazısı *Bu hayatta herkes kendi çektiğini bilir'dir* (14 Ağustos 2007). Burada başörtülü kadınların hem laikçilerce hem de aşırı sağcılarca eve gönderilmek istediğinden bahseder. Dindarlıkta erkeklerin kolaylıkla saklanabildiklerinden, kadınlarına başörtüleri nedeniyle hemen göze battıkları durumu *Başörtüsünün tatil imtihanı'nda* da vardır (11 Ağustos 2007). “Bazen, erkeklere “Bu davanın yükünü biz çektik, siz ne bedel ödediniz ki?” diyen başörtülü kadınların haklılık payının yüksek olduğunu düşünüyorum. Siz ne dersiniz?” diyerek kadınların meşakkatini göstermiştir.

Albayrak başörtüsü sorununun siyasetçiler tarafından çözümlenmesi gereği ilgili olarak *Baykal ile başörtüsü'nü* kaleme almıştır (6 Ocak 2007). Buna göre Baykal'ın muhalefette kalmasının nedeni halkın isteklerini göz ardı etmesidir. “[B]aykal, bir avuç cumhuriyetçi oydan vazgeçmeyi göze alsın ve özgürlüklere inançtan değil de, sırf stratejik siyasi manevra gerekçesiyle bile olsa "Hadi bakalım başörtüsü konusunda arkadayım çöz bakalım şu meseleyi" diyerek AKP'ye destek verse, "toplumsal mutabakat ne menem bir şeydir açıkla bakalım" diyerek topu rakibe atsa... Sorun çözülebilir... Çözülemez de günah Baykal'dan gitmiş olur. Acımasızlık etmek istemem ama, Deniz Baykal'ın 50 yıldır muhalefette oluşunun sebebini, parti çıkar ve politikasını, halkın gereksinimleriyle aynı kesim kümesinde buluşturamayışına bağlıyorum. Bilmem yanılıyor muyum?”

Kadından sorumlu devlet bakanı Nimet Çubukçu tarafından RTÜK'e şikâyet edilen *Güzel ve Dahi* programı hakkında yazar 2 defa yazmıştır, *Cumhuriyet'in kızları bunlar mı?* (17-18 Temmuz 2007). Burada Kemalist ideolojinin başörtülülere üvey evlat muamelesi yaptığından bahsetmiştir. “Her kesimin çok değerli insanları, gençleri bulunduğunu söylemek malumu ilan olacaktır.. Ancak, teşbihte hata olmaz; Kemalist öğretiye bir üvey anne muamelesi yaparsak, gözü komşunun kırmızı bisikletine kaydığı için yememeye ahdetmiş öz çocuğunu zorla beslemeye çalışırken, açlık çeken üvey çocuğunu elinin tersiyle itmesini hatırlatıyor bu manzara. İnsanın 'adalet' duygusunu yaralayan, içini bunaltan da bu oluyor”. Sorun “kültürel savaşa karşı mukavemetsizlik gösterilmesidir. Mukavemetsizliğin



sebebi de, bütün değerlerinden örtüden sıyrılır gibi sıyrılmayı 'ilericilik' sanmaktadır...”

Albayrak'a göre kadınlar arasındaki tep ortak nokta cinsel taciz potansiyelli durumlarda sıkıntı yaşamaktır (*Kadınlık paydası mı dediniz?*, 6 Mart 2007). “[K]adınlık' kimsenin tekelinde değil. 'Öteki' addedilen ama bundan rahatsızlık duyan, örtülü olduğu ama geri kafalı olmadığı, Müslüman olduğu ama çağdışı kalmadığı, kamu tahayyülünden kazınmak istendiği ama kamusal alanda varlık ve özlük hakkı bulunduğu iddiasıyla itiraz geliştiren kadınların da 'öbür yaka'nınki kadar gösterişli olmasa da eklemlediği bir merasim Kadınlar Günü... Bana sorarsanız Türkiye'de kadınlığın tek ortak paydası, otobüsteki sıkışıklıktan rahatsız olmaktır. Ötesi laftır, güzaftır.”

İki yazısında bilim kadınları Muazzez İlmiye ve Türkan Saylan'ı eleştirmiştir. Dönemin meşhur davası hakkında *Muazzez İlmiye'nin düşüncesi'nde* şöyle demiştir (16 Kasım 2006): “Aranızda, Muazzez İlmiye Çığ adını bundan altı ay öncesine kadar duymuş olan var mıydı? Cehaletime verin, ben duymamıştım. Ta ki, başörtüsünü ilk kullananların Sümerler'de fuhuş yapan Tapınak Rahibeleri olduğunu söylediği için yargılandığını öğrenene kadar... İş işten geçtikten sonra anlaşıldı ki, davanın konusu, hiç de öyle “bilimin dine karşı zaferi” falan değilmiş. Ne Sümerlerle, ne de tabletlerle ilgisi olmayan 'camilere aşk odası yapılsın, imam-lar genelevlerde nikah kıysın' şeklindeki galiz hakaretlermiş... Aynı mantıkla bakılınca, İlmiye Hanım'ın camiler ve imamlarla ilgili sözlerinin de, düşünce özgürlüğü bağlamında değerlendirilip değerlendirilemeyeceği tartışılır. Çünkü, düşünce, eleştiri içerebilmesine rağmen, hakarete vardığı anda bir diğer özgürlüğü ihlal etmiş, yani sınırı geçmiş demektir... Bu nedenle de işte kalkıp, tamamı Müslüman ve kadınların yarından fazlasının örtülü olduğu bir toplumda... ortak algı sisteminde “değer” sayılan konular hakkında, bu şekilde konuşamazsınız. Konuşursanız, mahkemede beraat etseniz de ve üç beş Kemalist tarafından 'ağzına sağlık' diye taltif görseniz de, toplum vicdanında sizi yaşlılık dahil hiçbir 'hafifletici neden' kurtaramaz. Bilim insanı olarak değil, din üzerinden reyting devşirmeye çalışan bir bunak olarak kalakalırsınız ortak hafızada...” Yazar Muazzez İlmiye'yi keskin bir dille eleştirmiştir.

Başka bir bilim kadını eleştirdiği yazı *Türkan Saylan çağdaşlığı'dır* (14 Nisan 2007). “Bir hususiyeti daha var ama Saylan'ın; bu toplumun öteden bu yana taşıdığı/içselleştirdiği/önem atfettiği manevi değerleri, kutsal saydıkları söz konusu olduğunda saldırganlaşıyor; mesleki çalışmalar ya da 'ideoloji hassasiyeti' noktasına dokunmayan diğer mevzulara yaklaşımdaki nezaket, dikkat, kadın zarafeti gidiyor, yerine 'öteki'ne karşı mevzi silahları kuşanan, eleştiriyi hakaret sınırını ihlalde beis görmeyen bir dil geliyor... 'Bu ülkede başörtüsü sorunu yoktur' diyerek, çağdaş siyaset anlayışına, demokratik mücadele geleneğine rağmen; ne ampirik bilgiye ne hukuka sığacak, gayet despot, gayet mücbir yöntemlerle problemi yok saymakla meselenin halledilmiş olduğuna inanç getirebiliyor. Türkan

Saylan'ın bale ile namazı karşılaştıran ve bundan bale lehine bir çağdaşlık ölçütü çıkararak tavrı da aynı anlayışın doz aşımına uğramış uzantısı... Namaz bir 'buluşma'dır oysa; dua ve ibadetin manevi hazzını barındıran ve içinde 'aşkın' bir taraf da olan bir ahde riayet ritüelidir." Yazarın eleştirdiği 3. bir kadınsa Milliyet yazarlarından Ece Temelkuran'dır (*Kendine solcu*, 8 Eylül 2007). "Ece Temelkuran'ın örtülü kadınların kendisini açık hissettirdiğini söylediği yazıları bana şaşırtıcı gelmişti" dediği yazısında Albayrak meslektaşını kendine solcu olmakla ve faşistlikle itham etmiştir.

Bunların dışında töre cinayetlerine eğilmiş ve başörtüsüz okuma zorunluluğunun kız çocuklarını eğitimsiz bıraktığını savunmuştur (*Töre cinayetlerine reçete-niz bu mu?*, 2 Kasım 2006, *Kızları öldüren sadece töre mi?*, 10 Temmuz 2007).<sup>15</sup> Tesev'in *Başörtülüler azaldı anketi*'nde sayı okumanın bakışa göre değişebileceğinden bahsetmiş (28 Eylül 2006'da), Avrupa'daki ve Türkiye'deki islamofobiyi *Avrupa'nın irticası, Türkiye'nin irticası*'nda incelemiştir (10 Ekim 2006). *Harf öğretme ideolojisi*'nde ise AKP'li Bağcılar belediyesinin okuma-yazma kursuyla kadınlara büyük faydada bulunduğunu, ancak bunun belediyenin 'kadın parkı' çalışması nedeniyle göz ardı edildiğini anlatmıştır (29 Mayıs 2007).

Albayrak diğer köşe yazarları gibi başörtüsüne özgürlük istemiş, birikimsiz kadın siyasetçiye sırf kadın olduğu için el tutulması gerektiğinin altını çizmiştir.

### İBRAHİM KARAGÜL

Yazarın kadın konusunda 3 yazısı vardır. Irak'ta direnişe destek verdikleri için idama mahkum edilen üç kadın (Talip, Fadıl ve Muhammed) hakkında *Üç kadın, üç idam, son üç gün'ü* (28 Şubat 2007), Türkiye'nin çabasıyla idamların ertelenmesiyle ilgili *Üç kadın, üç idam, bir güzel haber'i* yazmıştır (6 Mart 2007). "İlimli İslam'a geçiş" korkusu ve Malezya benzetmeleriyle ilgili *Başörtülü first lady ve Malezya örneğini* kaleme almıştır (4 Eylül 2007). Buna göre Malezya ile Türkiye arasında benzerlik kurulamaz. "[B]aşörtüsü Malezyalı kadınlar için aynı zamanda milli bir kimliktir. Sanıldığı gibi ülkede "irtica" ya da "başörtüsü" diye bir "tehdit" söz konusu değildir... Bu ülkede başörtüsü'nün algılanışı ile Türkiye'de birilerinin tehdit görmesi arasında bir bağ kurmak mümkün değil. Dolayısıyla Kraliçe'nin başörtüsü ile Hayrunisa Gül'ün başörtüsü olarak Çankaya'ya çıkması arasında da bir benzerlik kurulamaz. Hele hele bu örnekten hareketle Türkiye'de rejim tartışması çıkarmak, ancak cahillerin işi olabilir."

<sup>15</sup> Töre ve namus cinayetleri hakkında ayrıntılı bilgi için Bkz. Kardam Filiz, *Türkiye'deki Namus Cinayetlerinin Dinamikleri – Eylem Programı için Öneriler Sonuç Raporu*. Birleşmiş Milletler Nüfus Fonu, Koza Yayın, 2005; T.C. Başbakanlık Kadının Statüsü Genel Müdürlüğü, *Töre ve Namus Cinayetleri ile Kadınlara ve Çocuklara Yönelik Şiddetin Sebeplerinin Araştırılarak Alınması Gereken Önlemlerin Belirlenmesi Amacıyla Kurulan TBMM Araştırma Komisyonu Raporu*, Can Matbaa, Ankara 2006.

Karagül kadınlarla ilgili yazılarını daha çok diğer Müslüman ülkelerdeki kadınlar üzerine odaklamış, bir anlamda gazeteye renk katmıştır.

### KÜRŞAT BUMİN

Araştırma tarihleri içinde yazarın 5 yazısı bulunmuştur.

Bumin'in iki yazısı "İngiltere'nin eski Dışişleri Bakanı Jack Straw'un Müslüman kadın seçmenlerinin bir bölümünün kıyafetine ilişkin açıklaması" üzerinedir (*Peçe meselesi, Peçe meselesi 2*, 10-11 Ekim 2006).<sup>16</sup> "[Straw] Avrupa'da türban tartışmalarını alevlendirdi" şeklindeki *Hürriyet* internet sayfası haberi Bumin'e göre haberi çarpıtmıştır." İkinci yazıda Bumin, Straw'un düşüncesini anlamaya çalışmış, gençlerle yapılan bir toplantıda soruna çözüm bulamadıklarını ifade etmiştir. "Straw, sadece, seçim bürosunda ziyaretine gelen peçeli kadınlardan peçelerini açmalarını istediğini belirtiyor. "İrtica tehdidi" filan gibi nedenlerden değil tabii ki; "Straw'un şikayeti anlaşılacak türden değil: "Büroma gelen birisinin ne dediğini anlayabilmem için yüzünü görmek gerekiyor... . Ancak, dün bir oturumda konuyu bir grup öğrenci ile tartışırken öne sürülen bir görüş -doğrusu- benim de kafamı karıştırdı. Söz konusu genç, "yüz-yüze" iletişimin artık "tarih olduğu", bu işin artık yepyeni "medium"larla (telefon, İnternet, vs.) sağlandığını hatırlattıktan sonra "peçe"ye takılıp kalmanın bu çerçevede de anlamı olmadığını söyledi. Hiç de fena bir itiraz değildi bu doğrusu. Ama bu arada gruptan bir başkası "Ama nasıl olur, yüzünü görmediğim kimseye nasıl âşık olabilirim?" demez mi? Ona da hak verdik tabii ki... Görüyorsunuz; altından kolaylıkla kalkılabilecek bir mesele değil bu." Bumin adeta modern dünyanın getirilerine rağmen tesettür sorununun varlığına tebessümle bakmaktadır.

Başka bir yazı Bağcılar Belediyesi'nin kadınlar parkı üzerinedir. Yazar burada başkanın kadın parkı fikrinin doğuşunu, aileye yöneliklik ve işlevsellik kanalıyla açıklamıştır (*Kadınlar Parkı*, 31 Ekim 2006). "Doğrusu, İstanbul Bağcılar Belediyesi'nin neredeyse tamamlandığı söylenen "kadınlar parkı" projesinden haberdar olduğumda durumu ben de yadırgamıştım. Yadırgamamın nedeni şuydu: ... Bir belediyenin "Ben şu tesis yaptım, şu hizmeti sunuyorum ama bundan sadece şu ölçütlere uyan kişiler yararlanabilir" şeklinde bir şart koymaya hakkı yoktur... Daha sonra benzer bir tartışma da belediyenin işlettiği "umuma açık" yüzme havuzlarında belli gün ve saatlerin sadece kadınlara tahsis edilmesi konusunda yaşandı. Bu tartışmadaki tavrım ise şöyleydi: Söz konusu uygulama Batı'da birçok ülkede de mevcut; kadınların bir bölümünün havuzu sadece hemcinsleriyle paylaşmak istemesinin neresi "gerici" nitelikte bir ayrımcılıktır?.. Bir kere söz konusu park "kadınlar parkı" olarak değil "kadınlar ve çiftler parkı fikri" olarak ortaya atılmış. Atanlar da, parklara "hakim hava"dan rahatsız olan ve bu yüzden

<sup>16</sup> İlk yazı Straw'in gerçekte ne yaptığı değil, *Hürriyet*'in olayı nasıl gerçeğinden farklı sunduğu üzerinedir.

bu mekanlara ayak basmayan kadınlarımış. Kıyıklı, “Belediye olarak, büyük çoğunluğu şehre yeni göçmüş kadınların da içinde birçok sporun yapılabildiği parklardan yararlanmasını istediğimiz için öneriyi değerlendirmeye aldık” diyor.” Yazar Kadınlar Parkı fikrine belediye hizmet alanı ayıramaz mantığında yaklaşırsa da kadınların kendilerinin bu ortamı istediklerinin altını çizerek bir anlamda bu özel parka anlayış göstermiştir.

Bumin ayrıca Sanayi ve Ticaret Bakanı Ali Coşkun’un İzmir’de 8 Mart Kadınlar Günü dolayısıyla anlattığı fıkrayla ilgili “Ne tatsız fıkralar, tepkiler, açıklamalar bunlar böyle” demiş (*Bazı tepkiler de fıkraya gibi*, 12 Mart 2007), Ağar ‘başörtüsü yasağını’ nasıl kaldıracak’ta seçim beyannamesine konuyu koyan tek parti olmasına rağmen yeterli açıklamada bulunmamış Ağar’ı eleştirmiştir (16 Temmuz 2007).

Kürşat Bumin devamlı olarak başörtüsü üzerine yazan yazarlardan farklı olarak yalnızca aşırı gündeme gelen olaylar kapsamında meseleye yaklaşmış, mesafeli ve özgürlükçü bir bakış ortaya koymuştur.

#### MEHMET ŞEKER

Yazarın ele alınan dönemde kadınlarla ilgili 2 yazısı vardır. *İki yüz bin ünzile’de* Nijer’deki kadınların fistül hastalığından bahsetmiş, ilkel doğumlar sonrası idrar tutamama hastası olan kadınların sokağa, ölüme terk edildiğini, Türk doktorların orada bedava ameliyatlar yapacağını, sonrasında kadınlara meslek kursu verileceğini anlatmıştır (16 Mart 2007). İkinci yazı Türkiye’deki kadınlarla ilgilidir (*Başörtülü muhabir aranıyor*, 4 Eylül 2007). Buna göre bir kanal magazin muhabiri olarak özel olarak başörtülü kadınlar aramaktadır. Yazar rayting uğruna denenen bu yöntemin gerilim yaratacağına değinmiştir.

Kadınlar konusu Şeker’in özel ilgili alanında değildir. Ancak gerek Nijer’deki fistül durumu gerekse ülkemizde başörtülü magazin muhabiri aranmasına dair haberler kuşkusuz bilgilendirici ve farklılık yaratan haberlerdir.

#### SAMİ HOCAOĞLU

Yazarın ele alınan dönemde 1 yazısı bulunmuştur (*Kadın üzerinden İslam’ı vurmaya kalkışmak*, 9 Mart 2007). Yazar burada önce 8 Mart’ı kapitalizmin sömürdüktan sonra sus payı olarak kadına verdiği rüşvet olarak tanımlamıştır. Hocaoglu “Erkekle kadın bir çift ayakkabıya benzer. Eştir, hatta eşittir, ama asla “aynı” değildir” demiş ve Kur’an açıklamalarına değinmiştir. “[K]ur’an, cinsiyet değil insiyet (insanlık) merkezli bir dil kullanır. Karşılıklı hak ve sorumlulukları hatırlatır: “Erkeğin kadın üzerinde hakları olduğu gibi, kadının da erkek üzerinde hakları vardır” der. İyi davranışlara verilecek ödüllerin zikredildiği bir ayette “Kadın olsun erkek olsun, fark etmez denilir ve eklenir: Siz birbirinizdensiniz [denir]”.

Hocaoğlu Kur'an'ı temel alarak kadın-erkek eşitliğine bakmış, Tanrı'nın kulları arasında fark gözetmediğine değinmiştir.<sup>17</sup>

### DAVUT DURSUN

Ele alınan tarihlerde Dursun'un 1 yazısı vardır. *Bıyıklı şık kadınlar'da* kadınların siyasetteki yeri ve pozitif ayrımcılık konusuna değinmiştir (3 Nisan 2007). Bu yazıda Dursun "Kadın neden siyasette düşük düzeyde temsil edilmektedir?" sorusuna cevap arar ve kadınların siyasetle ilgilenmedikleri için suçun kendilerinde olduğunu ifade eder.<sup>18</sup> "Bu sorunun cevapları arasında iki farklı cevap öne çıkıyor. Biri mevcut toplumsal ilişkiler, rol dağılımı ve düzenlemeler erkekler tarafından yapıldığından kadın cinsiyetine ayrılan rol, kadının siyasal hayattan uzak durmasını gerektirmiştir. Siyasal ilişkileri şekillendiren mevcut kültürel yapı, erkek egemen bir yapı olduğundan kadınların bu yapı içerisinde kendilerine aktif bir yer edinmeleri mümkün olmuyor. Bu yapıda kadınların bir yerlere gelebilmeleri için muhakkak belirli kotalar ve pozitif ayrımcılığa dayalı politikalar izlenmelidir. Soruya verilen ikinci cevapsa mevcut ilişkileri doğal bir durum olarak kabul edip kadınlık doğasıyla siyaset arasındaki ilişkiye dikkat çekmesidir. Buna göre kadının ontolojik varlığı ile siyasetin doğası arasında gayet açık bir ters ilişki bulunmaktadır. Siyaset kavga, mücadele, yalan, dolan, düzenbazlık, rekabet, savaş gibi kavramları içermekte ve bu kavramlar tarafından örülen bir dünyayı öngörmektedir. Kadının doğası ise buna tamamen kapalı olup barışı, uzlaşmayı, merhameti, düzeni arzulamaktadır. Bu nedenle kadınlar, siyasetten mümkün olduğu kadar uzak durmakta ve siyasetin bitmez tükenmez kavga ve mücadele kulvarına girmemektedirler.<sup>19</sup> Ayrıca bu alana dahil olan kadınlar da ya siyasetin kendi doğasındaki kuralları içselleştiremedikleri için başarısız olmakta yahut da kadınlık ontolojisinden feragat ederek erkekleri rol model olarak almaktadırlar... [K]a-Der'in mevcut durumun faturasını başkalarına çıkarmadan önce kadınların siyasal katılma konusundaki durumunun sağlıklı bir analizini yapması gerekir."

<sup>17</sup> Kadın ve erkeğin birbirini tamamlayan iki ayrı cins olduğu konusunda daha ayrıntılı bilgi için Bkz. Hatemi Hüseyin, *Kadının Çıkış Yolu: İlahi Hikmette Kadın*, İşaret Yayınları, İstanbul 1992.

<sup>18</sup> Araştırmanın zamansal odağı içine düşmüyorsa da Dursun'un yazdığı *Dindarlık ve cinsellik* yazısı deprem bölgesinde erkek nüfusun azlığı nedeniyle çok eşliliğin serbest bırakılmasına dair fikirleri içermesi açısından bizim için bilgilendiricidir (12 Ağustos 2000).

<sup>19</sup> Jean S. Jaquette barış yanlısı her Mary Robinson ve Gro Harlem Brundlant'a karşılık bir Indira Gandhi ve Margaret Thatcher olduğunu, kadın siyasetçilerin, erkek siyasetçiler gibi, geniş bir ideolojik yelpazeden geldikleri için haklarında barışseverlik, merhamet, çevre korumacılığı gibi genellemeleler yapmanın yanlışlığını savunur. Jaquette, Jean S., *States make War*, Foreign Affairs, Jan 1999, v 78, i1 po. 28 (1), Jaquette, Jane S., «Women in Power : From Tokenism to Critical Mass», *Foreign Policy*, Fall 1997, No : 108: p. 23 (15). Benzeri bir yaklaşım için ayrıca Bkz. Rhode, Deborah, «The Politics of Paradigms: Gender Difference and Gender Disadvantage», Phillips, Anne (der.), *Feminism and Politics*, Oxford University Press, Oxford 1998, p. 353-354.

Dursun siyasetçi kadın konusuna değişik bir bakış açısından yaklaşmış, muhafazakarlık sergilemiştir. Siyasette kadın konusunu klasik merceğin dışından görebilme kapsamında, bir anlamda Böhürler'in alıntıladığı Alatlî ve Cöktürk gibi davranmıştır.

### DÜCANE CÜNDİOĞLU

Yazarın araştırılan dönemde kadınlarla ilgili 3 yazısına rastlanmıştır.

Bunlardan ilkinde kadınları aşık olunacak varlıklar olarak tanımlamış, arkadaşıyla sohbeti sırasında, onun kadını sorunlu varlık, erkeği ise sorumlu varlık olarak tanımladığından bahsetmiştir (*Kadınlar[dan] 'âşık' olur mu?*<sup>18</sup> Kasım 2006). Yine aynı yazıda arkadaşının ağzından dişilik ve erkeklik tanımları üzerinde bilgilendirmiştir. "Dişilik ve erkeklik tanımları üç farklı düzeyde ele alınabilir: 1. Biyolojik, 2. Sosyolojik, 3. Felsefî." demiştir. Başta sorunlu ve sorumlu tanımına olmak üzere yazıya gelen eleştiriler sonucunda, *Tıpkı bir kadın gibi'yi* yazmıştır (25 Kasım 2006). "Mezkur yazıda —biraz da lâtife kabilinden— aktardığım "sorunlu varlık-sorumlu varlık" ayrımı bazılarını eğlendirmiş, bazılarını da kızdırmış anlaşılabilir. Çünkü bu lâtife'yi gereğinden fazla ciddiye alan kimi kadın okurlar, "asıl sorunlu olan, erkekler!" diye sitem ederek, nedense bu ayrıma, maksadıyla uyuşmayan bir anlam yüklemeye çalışmışlar."

*Özgürlüğün kadıncası* modern dönemin kadınların eski güzel değerlerini kaybettirdiği fikri üzerine kuruludur (21 ekim 2006). "XIX. yüzyıl, artık kadının kadınla rekabetinin sona erdiği, ermeye başladığı ve kadının rakip olarak kendisine erkeği seçtiği bir yüzyıldır. Bizim coğrafyamızda, hiç değilse o yıllarda, tam karşılığını kolay kolay bulamayacağımız bir duygudur bu... Kadın, kendi özünü terk ettikçe, sadece anne olmaktan mı vazgeçmiş oluyor? Hayır! Meselâ kadına yakıştığını bildiğimiz çok köklü 'duygusalılık' formları da, salt bir erkek beklentisi, yani bir aldatmaca sayılıyor. "Akıllı kadın"... güçlü bir imaj. "Duygusal kadın" ise tam aksi. Sulu göz, hassas, melankolik, aldatılmaya müsait kadın... Bütün bunlar erkeklerle rekabette elverişsiz özellikler olarak algılanıyor ve eğitimin ilk yıllarından itibaren kadın bu yönlerini bastırmayı öğreniyor... Bir düşünelim bakalım, modern kadın, niçin annesinden çok, babasına benzemek, onun yerini almak istiyor? Anne zayıflığı, baba gücü temsil ettiği için... Kısacası, modern dönemde kadının özüyle birlikte aidiyet duygusunun yitimine de tanık olmuş bulunuyoruz. Özgürlük dedikleri, sanırım böyle bir şey."

Cündioğlu kadınlara hem saygı duyan hem de aile değerlerinin kutsanması adına batılı anlamda bir özgürlüğü gereksiz gören bir çizgi çizmektedir.

### FİKRİ AKYÜZ

Odaklanılan döneme 3 yazısı düşmüştür (*Türbanlı kadın sakız çiğner mi*, 23 Eylül 2006, *Kübra Gül meselesi*, 23 Haziran 2007 ve *Eygi'den utanç veren bir 'Gül' yazısı*, 3 Eylül 2007).

*Türbanlı kadın sakız çiğner mi'de Hürriyet Gazetesi'nden Ertuğrul Özkök'ün türbanlı kızların ekranda göbek atmaması, erkek şarkıcıları kucaklamaması gereği konulu yazısına eleştiride bulunmuştur. Akyüz "Yazar, başörtülü kadınlara 'sen birey olamazsın' diyor." demiş ve Özkök'ü ve sosyolog birikimini eleştirmiştir. Diğer 2 yazı AKP üzerinden kadın konusunu içermektedir. Kübra Gül Meselesi'nde, Abdullah Gül'ün kızı Kübra Gül'ün mezuniyet törenine başörtülü gelmesi konusundan başlayıp 2003'te Çapa Tıp Fakültesi mezuniyet törenine geçmiştir. Akyüz burada, 2007'de CHP milletvekili olan Prof. Dr. Nur Serter'in rektör yardımcılığı döneminde tesettürlülerle ilgili yaptığı sert eleştirileri anlatmıştır. Eygi'den utanç veren bir 'Gül' yazısı'nda ise Milli Gazete yazarı Eygi'yi Abdullah Gül'ün eşine bakışı nedeniyle eleştirmiştir. "Mehmed Şevket Eygi 01.09.2007 tarihli Milli Gazete'deki köşesinde diyor ki: "Müslüman kadın sere serpe ortalıkta dolaşmaz. Sayın kişi dindar bir Müslüman imiş, refikası başörtülü imiş.. Yüksek tepeye çıkınca hanımı ile birlikte resepsiyonlara katılacaktı. İslam'da böyle bir şeyin yeri yoktur.. Başına bir bez parçası takmakla Müslüman olunmaz... Devlet adamının eşi gölgede kalmalıdır.."... Eygi, "İslam'da böyle bir şey yok.." derken Emine Erdoğan, Hayrunisa Gül gibi, eşiyile davetlere katılan insanların dindarlığını sorgulama hakkını nereden alıyor?" diye sormuştur.*

Akyüz'ün her iki yazısı da Abdullah Gül'ün ailesi üzerinden olmuş, başörtülü kadınlara destek verme amacı taşımıştır.

#### **HARUN TOKAK**

Yazarın 2 yazısı bulunmuştur (*Işığın yanan evler*, 8 Temmuz 2007 ve *Nesrin bebek*, 15 Temmuz 2007). Bu yazılarda zor durumdaki ülkelerde çalışan Türk doktorlarını anlatmıştır. İlk yazı Sudan hakkında olup kadınlarla ilgili olarak, "Bir kız kavgası yüzünden bir defasında tam 400 kişi ölmüş. Bu yüzden ülkenin her tarafı yetimler ve yetimhanelerle dolu" bilgisi vardır. İkinci yazı ise Nijer ve Senegalli kadınlardan bahseder. Burada, Türk doktoruna müteşekkir Senegalli annenin kızına doktoru gibi Nesrin adını koyacağını içeren küçük bir hikaye vardır. Kadınlar odaklı çalıştığımız için bize göre hikayede kadın doktor olması önemlidir.

Tokak da, Karagül gibi başka ülkelerdeki kadınlardan bahsetmiştir.

#### **RESUL TOSUN**

Ele alınan dönemde 1 yazısı vardır (*Toplumsal barış için*, 10 Mart 2007). Yazı Kadınlar Günü'nün haftasında CHP Kadın Kolları'nın AK Parti hakkında yayınladığı broşür üzerinedir. Tosun burada CHP Kadın Kolları'nı yalan bildiri vermek, CHP'yi ise Kadın Örgütü'nü düzeltmeme ve başörtüsü konusuna uzlaşmazlığı nedeniyle eleştirmiştir. "Herkes duysun" başlıklı broşür CHP'nin kadınlarla ilgili düşüncelerini, projelerini, vaatlerini ve sorunlara çözümlerini anlatmak yerine, baştan aşağı AK Parti'yi karalayan ve milleti tehdit eden ifadelerle dolu... Parti genel merkezi bu broşürü görünce derhal müdahale etmeliydi... Atatürk

anıtına çelenk koyan başörtülü kadına tepki gösteren CHP anlayışı halkla bütünleşemez.”

Tosun kadınlarla ilgili tek yazısını CHP eleştirisi üzerine odaklamıştır.

#### MUSTAFA KARAALIOĞLU

“Artık kimse “türban politik simge” demesin” yazısı yazarın ele alınan dönemdeki tek yazısıdır (20 Aralık 2006). Bu yazı “Konya Numune Hastanesi'nde bir kadın radyolog doktorun erkek hastanın testis ultrasonunu çekmeyi reddettiği” haberinin *Hürriyet Gazetesi*'nde verilmiş tarzına odaklanmıştır. “Haber, “tesettür faciası” başlığıyla sunulmuştu... [Y]eni Şafak, söz konusu iki kadın radyolog doktorun içinde testis tetkiki de bulunan ultrasonları daha önce tam 431 kez çektiklerini belgeledi... Sadece, artık bana kimse türbanın siyasallaşmasından söz etmesin, çünkü takke düştü kel göründü, diyorum. Sen her fırsatta sıradan başörtüsünü çarpıtmalarla rencide edersen; sana yakın parti, “Kur'an eğitimi yüzkarasıdır” demeye gelen raporlar yayınlar ve Afganistan'dan, Fas'tan bulduğu resimleri Türkiye'ymiş gibi sunarsa; türbanı da dini de siyasallaştırırsınız.”

Bu yazı başörtülülere haksızlık yapıldığı ve medyada bu kişilerin hep farklı tanıtıldığı üzerinedir. Karaalioğlu da tesettüre özgürlük istemiş, isim vermeden AKP'ye destek verirken, CHP'yi bu konudaki tavrından dolayı eleştirmiştir.

#### SALİH TUNA

Tek yazısı kadınlar üzerinedir (*Bir köşe yazarının tesettür alınganlığı*, 1 Kasım 2006). Burada adını açıklamadan “Edepli' ve 'alınan bir erkek' olduğu için tesettürün her çeşidi kendisini 'potansiyel tacizci' gibi [hissettiren]” bir başka gazete yazarından bahsetmiştir. Tesettüre böylesi bir yaklaşım Tuna'ya göre “tesettürü cinsel bir imaj eksenine [kaydırmaktır],”. “Batı'da bu hiç de yeni bir durum değil. Ortaçağ'dan (romanslardan) günümüze 'Müslüman kadının' cinsel obje çerçevesinde değerlendirildiğini biliyoruz... Enteresan olan değerli köşe yazarımızın tesettürlü kadın algılayışının daha çok Batı'nın Ortaçağ'da çizdiği imaja tekabül etmesi. Acaba Batı, Ortaçağ'daki 'Müslüman kadın imajını' yeniden mi üretiyor, yoksa bizim köşe yazarımız Batı'nın Ortaçağ imajını mı 'takip' ediyor?,” Tuna tesettürü eleştirel bakanları eleştirmiştir.

#### ABDULLAH MURADOĞLU

Yazarın iki yazısı ilgimizi çekmiştir. Kafka'nın *Dönüşüm* romanından bahseden Muradoğlu siyasi dönüşümlerden bahsetmiş, Hillary Clinton'ın seçilmesi konusuna değinmiştir (*İyi ölümler bayım*, 10 Nisan 2007). AKP'nin “büyük bir sürpriz olarak cumhurbaşkanı adayının bir kadın olabileceğini ileri sürerek yazdığı başka bir yazıda, Nimet Çubukçu ve Zeynep Karaman Uslu isimlerine değinmiş, eğer bu isimlerden biri veya başka bir kadın cumhurbaşkanı seçilirse CHP'nin diline dolayacak konusu kalmayacağını belirtmiştir (*Ya başkomutan kadın olursa*, 24 Nisan 2007).



Bu yazılar kadın konusunu ya da başörtüsü sorununu özel olarak ele alan yazılar değildir. Kadın konusu üzerinden siyasi içeriği, parti desteği ve eleştirisi bulunan yazılardır.

#### AKİF EMRE

Yazarın 1 yazısı kadınlar, başörtüsü, üzerinedir (*Başörtüsünde açık olmak*, 2 Kasım 2006). “Bu zamana kadar değişik biçimleriyle tesettür ve başörtüsüne doğrudan karşı çık/a/mayanlar belli argümanları kullanırlardı. Mesela örtünün “bir Arap adeti olduğu, bize Araplardan geldiği, çarşafın Ermenilerden geçtiği”ne kadar gayrı-millilik duygusu kaşınarak tahkir edilmeye çalışılırdı. Bunun son versiyonu siyasal simge olması... İşte tam bu noktada, son günlerde medyada kullanılan dil, siyasal simge üzerinden 'korku siyaseti' yürütenlerin adeta 'korku duvarı'nı aştıklarını izlenimi veriyor. Yani, adına merkez denilen kimi çevreler, korku siyasetinin bir parçası olarak yürüttükleri irtica kaygılarına (mesela Yalçın Doğan, üniversitelilerin Cuma namazı kılma oranlarına bakıp çok kaygı duymuş) rağmen, kullandıkları 'din dili' açısından toplum karşısında savunmacı bir strateji izleme gereğini duymuyor gibiler... Dünyanın hiç yerinde, hiçbir dürüst aydın eleştirel olma adına, toplumunun değerlerine, dini/kutsal hükümlere küstah bir üslup takınıp aşağılamaz.” demiş, başörtüsü takma özgürlüğüne desteğini saklamamıştır. Sözü geçen “dini değerlere karşı küstah tutum takınma” Özlem Albayrak'ın Muazzez İlmiye'ye yönlendirdiği eleştiri ile benzerlik taşımaktadır.

#### BEKİR HAZAR

*Kadın erkekleri yendi* (4 Mayıs 2007) ve *Haber Mutfağındaki kadın* (14 Temmuz 2007) yazılarında Kanal 7'nin genel yayın yönetmeni Nazife Şişman'ın başarısından bahsetmiştir. *Cıltz senarist döveceğim!*'de Kadın Medya İzleme Grubu'nun dizilerin şiddet içermemesi gereği açıklamasını ironik olarak ele almış, gidip birkaç senarist döverek rahatlamak istediğini belirtmiştir (12 Şubat 2007).

Şişman'ı takdiri bir anlamda medya camiasındaki tesettürlü kadınlara destek anlamı taşımaktadır.

#### MUSTAFA KUTLU

Kutlu'nun 1 yazısına rastlanmıştır (*Uzak ülke*, 24 Ocak 2007). Kutlu burada Fatma Barbarosoğlu'nun yeni çıkardığı *Fatma Aliye: Uzak Ülke* romanını tanıtmıştır.

#### KORAY DÜZGÖREN

Araştırma tarihleri içinde yazarın 1 yazısına rastlanmıştır (*Türban değil, özgürlüğe yaklaşımı önemli*, 28 Nisan 2007). Burada Düzgören Abdullah Gül'ün cumhurbaşkanlığını tartışmış, Gül'ün de dediği gibi, eşin türbanının bireysel hak çerçevesinde değerlendirilmesi gereğine işaret etmiştir.

### EBRU ÇİDAL

*Gerçek Sultanlar* (9 Kasım 2006), *Sultanlar ve Konsantrasyon* (2 Kasım 2006) ve *Sultanlar Nerede* (4 Kasım 2006) adlı yazılarında milli voleybolcu kadınlara değinmiştir.

### SEMA KARABIYIK

Televizyon/magazin gündemi üzerinden kadın konusunu incelemiştir (*Ahlaksız teklif* - 10 Aralık 2006, *Kadından sorumlu devlet bakanı olarak Esra Ceyhan*- 17 Aralık 2006, *Eve küsen erkek/Neco neden haklı*-24 Aralık 2006, *Şöhrette kalite belgesi: Bebek*- 18 Şubat 2007, *Bir efsanenin çöküşü*-28 Ocak 2007).

### SONUÇ

Bu çalışmada 15 Eylül 2006 – 15 Eylül 2007 tarihleri arasında Yeni Şafak Gazetesi'ndeki köşe yazarlarının kadınlar konusunu ele alışını incelenmiştir. Yazarlar 104 defa kadın konusundan bahsetmiştir. Çeşitli zaman aralıklarıyla gazetede yazan 70 yazar arasından bu dönemde kadınlardan bahseden köşe yazarı sayısı 22'dir. Bunlarının 5'i kadın, 17'si erkek olmuştur. Bu kadın yazarlardan 2'si, Ebru Çidal ve Sema Karabıyık, sırasıyla spordaki kadınlar ve medya dünyasındaki kadınlar üzerine, erkekler yazarlardan 1'i, Bekir Hazar yine medyadaki kadın konusuyla ilgilenmiştir. Geri kalan yazılar Türkiye'de ve yurt dışındaki kadınların ve özellikle Müslüman kimlikli kadınların, aile, iş ve kamu hayatındaki yeri ve tecrübeleri üzerine dağılmıştır.

Yazılarda Türkiye'deki kadınların eğitimsizlik, çalışamama, şiddet gibi sorunları ele alınmıştır. Ayşe Böhürler *Merhaba'da* (28 Ekim 2006) güneydoğulu kadınların berdelden çok eşliliğe uzanan çilesine değinmiş, Fatma Barbarosoğlu *Orada bir şehir, Nevşehir'de* (13 Mart 2007) kadın el emeğinin paraya çevrilebilmesi ve pazarlanması için imkanlar yaratılması gereğinden söz etmiş, Özlem Albayrak *Kadının seçmesi, seçilmesi, ölmesi'nde* kadınların aile içi şiddet, eğitimsizlik ve yoksulluk sorunlarını anlatmış (7 Aralık 2006), Kürşat Bumin Bağcılar Belediyesi örneğinde kadınların rahatsız edilmemek için özel park ya da havuz isteyebileceğini söylemiştir (*Kadınlar Parkı*, 31 Ekim 2006). Tüm yazarlar tarafından hemen her yazıda açıkça altı çizilen ya da anlaşılır şekilde ima edilen sorun başörtüsü takabilme özgürlüğünün yaşanmıyor veya güçlkle yaşanmaya çalışılıyor olduğudur. Albayrak kadınların eğitimsizlik ve çalışamama sorunlarını da başörtüsüne izin verilmiyor olmasına bağlamıştır (7 Aralık 2006).<sup>20</sup> 102 köşe yazısının 43'ünde başörtüsü, türban ya da tesettür kelimesi geçmiştir.

<sup>20</sup> Başörtülü yazarlar başörtüsü hakkında sıklıkla yazmalarının eleştirildiğini bilmektedir. Bkz.

Ayşe Böhürler *Ne yazsam* (7 Nisan 2007), Özlem Albayrak *Başörtülü yazar, ne yazar ne yazamaz* (30 Aralık 2006), Fatma Barbarosoğlu *30 Şubat Sendromu-mini test* (26 Aralık 2006) belirtmiştir.

Kadın konusu üzerinden siyasi parti desteğine bakacak olursak toplamda 8 yazar (4 erkek ve 4 kadın) AKP'ye destek ya da CHP'ye kritikte bulunmuştur. Dikkati çeken, yazarların AKP'yi Müslüman (kadın) kimliğine saygı gösterdiği için destekliyor, CHP'yi ise yine bu kimliğe baskıcı tutumla yaklaştığı için eleştiriyor olduğudur. Erkek yazarlardan, Fehmi Kuru 2 yazısında AKP'ye destek veren görüş beyan etmiştir. 27 Şubat 2007 tarihli *Bakmasını bilmek*'te Jeddah'da abaya giyen ve erkeklerle beraber oturan AKP'li kadın MYK üyelerinin yaptığının önüne dikkat çekmiş, 19 Nisan 2007 tarihli *Ne yapıyor bunlar*'da ise afiş panolarında mayo reklamlarına izin verilmesi verilmemesi konusunun AKP'nin oyunu yükselteceğini belirtmiştir. Hayrettin Karaman *Tunus'ta başörtüsü mutakabati'nda* başörtüsü sorununu CHP'nin çözmesi gereğini söylemiştir (8 Nisan 2007). Fikri Akyüz, *Kübra Gül Meselesi*'nde rektör yardımcılığı döneminde tesettür karşıtı konuşan, 2007'de CHP milletvekili seçilen Prof. Dr. Nur Serter'i (23 Haziran 2007), *Eygi'den Utaç Veren Gül Yazısı*'nda Hayrunisa Hanım'ın siyasi alandan uzakta kalmasını uygun gören *Milli Gazete* yazarı Şevket Eygi'yi kınamıştır (3 Eylül 2007). Resul Tosun *Toplumsal Barış İçin*'de CHP Kadın Kolları'nın çıkardığı AKP'yi karalayan broşürün CHP Genel Merkez'ince reddedilmiş olması gerektiğini savunmuştur (10 Mart 2007). Abdullah Muradoğlu *Ya başkomutan kadın olursa*'da, AKP'nin kadın cumhurbaşkanı çıkarması halinde CHP'nin neyi diline dolaacağını sormuştur (24 Nisan 2007). Kadın yazarlardan Özlem Albayrak *Ya laiksin ya düşman*'da Cumhuriyet mitinglerinin başörtüsü konusu üzerinden AKP düşmanlığına döndüğünü (14 Nisan 2007), *Baykal ile başörtüsü'nde* (6 Ocak 2007) Baykal'ın bu sorunu sahiplenmesi gerektiğini, *Harf öğretme ideolojisi*'nde (29 Mayıs 2007) AKP'li Bağcılar belediyesinin kadınlara okuma-yazma kursu açısını anlatmıştır. AKP MKYK üyesi Ayşe Böhürler partisinin ismini vermeden yazmış, ancak *Kadınların üzerinden siyaset, güzellik, gençlik faşizmi'nde* "Bir kadın olarak Deniz Baykal'ı protesto [ettiğini]" söylemiştir (30 Aralık 2006). AKP'ye eleştirel tek yaklaşım Fatma Barbarosoğlu'ndan gelmiştir. Yazar *Eş durumundan siyaset*'te tesettürlü siyasetçi eşlerinin medyada fazla görünmesinin kamu hayatında yasak gören halktan kadınları incittiğini, bu durumun sandıkta cevap görebileceğini belirtmiştir (12 Ocak 2007).

9 köşe yazısında, 5'ü erkek, 1'i kadın, toplam 6 yazar, başka ülkelerdeki kadınlar üzerine yazmıştır. İbrahim Karagül bu araştırma kapsamına giren 3 yazısının 3'ünde de diğer Müslüman ülkelerdeki kadınlara değinmiştir. *Üç kadın, üç idam, son üç gün* (28 Şubat 2007) ve *Üç kadın, üç idam, bir güzel haber* (6 Mart 2007) Irak'ta direnişe destek verdiği için idama mahkum edilen yürekli kadınlar, *Başörtülü first lady ve Malezya örneği* (4 Eylül 2007) ise Malezya ile Türkiye arasında kadının konumu üzerinden hiç bir bağ kurulamayacağı üzerinedir. Kürşat Bumin *Peçe meselesi/2* (10 Ekim - 11 Ekim 2006) yazılarında İngiltere'nin eski Dışişleri Bakanı Jack Straw'un Müslüman kadın seçmenlerinin bir bölümünün kıyafetine ilişkin açıklaması üzerine yazmış, kadın yüzünün peçelenmesi konusunu her

açından ele almaya gayret etmiştir. Mehmet Şeker *İki yüz bin ünzile*'de Nijer'deki kadınların fistül hastalığından ve bunun getirdiği sefaletten bahsetmiş (16 Mart 2007), Hayrettin Karaman Pakistan'daki kadınların zina ve tecavüz suçları karşısındaki durumunu anlatmıştır (*Okuyucu mektupları*, 16 Şubat 2007). Harun Tokak *Işığın yanan evler* (8 Temmuz 2007) ve *Nesrin Bebek*'te (15 Temmuz 2007), Sudan'daki kadınları, Nijer ve Senegal'daki Türk kadın doktorları anlatmıştır. Ayşe Böhürler ise *Ne yazsam'da* Kuveyt Parlamentosu'ndaki kadınları (7 Nisan 2007), *Ayrımcılık din kisvesi altında kutsanabilir mi'de* (25 Kasım 2006) Malezya, Yemen ve Sudan kadınlarını, *Filistin'de bir kadın cumhurbaşkanı*'nda (17 Şubat 2007) AP ajansta çalışan Majide El Batch adli gazeteciyi ve Filistin'i, *Ölüm kültürünü benimsemekte* (16 Haziran 2007) Leyla Halid'in gözüyle aynı ülkeyi, *Müslümanların ikilemi*'nde Pakistan'daki kız medreselerini (21 Temmuz 2007) anlatmıştır. Yazarlar başka Müslüman ülkelerdeki kadınların durumlarını anlatırken kimi zaman oradaki sefalete kimi zamansa İslam'ın yaşanmasıyla ilgili güzelliklere dikkati çekmişlerdir.

Kadının siyaset yapması konusu Ayşe Böhürler, Fatma Barbarosoğlu, Davut Dursun ve Fehmi Kuru tarafından ele alınmıştır. Böhürler *Kadınlar üzerinden siyaset, güzellik ve gençlik faşizmi* (30 Aralık 2006), *Ne yazsam*, (7 Nisan 2007), *Türk kadınına rejime karşı kim koruyacak* (12 Mayıs 2007), *Aday ama neye aday* (26 Mayıs 2007) yazılarında kadın siyasetçileri yazmıştır. Siyasetçi kadınlar erkeklerden daha elittir. Ama maskülen dili sahiplenirlerse yaptıkları siyasetin anlamı olmayacaktır. Ayrıca Böhürler Alev Alatlı ve Gülay Göktürk gibi yazarlar üzerinden ileri toplumlarda kadının mutlaka siyaset yapması gerekip gerekmediğini sorgulamıştır. Fatma Barbarosoğlu *Bıyığına bakma muhannesin* (27 Mart 2007) diyerek başörtülü kadın siyasetçileri desteklemeyen, onları kadından saymayan Ka-Der'i eleştirmiştir. Davut Dursun *Bıyıklı şık kadınlar'da* (3 Nisan 2007) kadın siyaset yapmak isterse yapar, eğer siyasetçi kadınlar azsa bunun nedeni kendileridir, mesajını vermiştir. Fehmi Kuru ise başörtülü kadının temsil sorununu ele almış, *Bıyıklı ve başörtülü kadınlar'da* (19 Nisan 2007) meclise seçilen kadının başörtüsü dokunulmazlığı olması gerektiğini söylemiştir.

*Yeni Şafak* köşe yazarları Türkiye'deki kadınların, başta başörtüsü sorunu olmak üzere, eğitimsizlik, ekonomik hayata katılamama, şiddet sorunlarının çözülmesini istemektedir. Başörtüsüne yapılan baskı her fırsatta eleştirilmekte, hatta Özlem Albayrak örneğinde bu baskı faşizm olarak adlandırılmaktadır. Gazete kadın konusuna duyarlıdır ve Müslüman kimliğini yaşamak isteyen kadınlara özel destek vermektedir.

#### KAYNAKÇA

Dahlerup, Drude, «Using Quotas to Increase Women's Political Participation», *International Idea 2002, Women in Parliament*, Chapter 4, s. 2, Stockholm, <http://www.idea.int> (3 Nisan 2005 tarihinde okunmuştur).

Göle, Nilüfer, *Modern Mahrem*, Metis, İstanbul 1991.

Hatemi, Hüseyin, *Kadının Çıkış Yolu: İlahi Hikmette Kadın*, İşaret Yayınları, İstanbul 1992.

İlyasoğlu, Aynur, *Örtülü Kimlik*, Metis, İstanbul 2000.

Jaquette, Jean S., «States make War», *Foreign Affairs*, Jan 1999, v 78, i1 po. 28 (1).

Jaquette, Jane S., «Women in Power : From Tokenism to Critical Mass», *Foreign Policy*, Fall 1997, No : 108: p. 23 (15).

Ka-Der, *Kadın Siyasetçinin El Kitabı*, Acar Matbaacılık, İstanbul 2002.

Kardam, Filiz, *Türkiye'deki Namus Cinayetlerinin Dinamikleri – Eylem Programı için Öneriler Sonuç Raporu*. Birleşmiş Milletler Nüfus Fonu, Koza Yayın, 2005.

Kavakçı, Merve, *Headscarf Heresy*. *Foreign Policy*, No: 142 (May-June 2004), p. 66-67.

Rhode, Deborah, «The Politics of Paradigms: Gender Difference and Gender Disadvantage», Phillips, Anne (der.), *Feminism and Politics*, Oxford, Oxford University Press, 1998, p. 344-360.

Şenocaklı, Mine, Nur Vergin'le röportaj, «Başörtülü Kadın Kimdi? Temizlikçi Kadındı!», *Vatan*, 1 Ocak 2008, s. 16.

T.C. Başbakanlık Kadının Statüsü Genel Müdürlüğü, *Töre ve Namus Cinayetleri ile Kadınlara ve Çocuklara Yönelik Şiddetin Sebeplerinin Araştırılarak Alınması Gereken Önlemlerin Belirlenmesi Amacıyla Kurulan TBMM Araştırma Komisyonu Raporu*, Can Matbaa, Ankara 2006.

Tekeli, Şirin, *Kadınlar ve Siyasal Toplumsal Hayat*, Birikim Yayınları, İstanbul 1986.

TESEV, *Çağdaşlık Hurafe Kaldırılmaz, Demokratikleşme Sürecinde Dindar ve Laikler*, TESEV Yayınları, İstanbul 2006.



**İslâmî Hükümlerin Esas ve Hikmetleri, Kavâidü'l-ahkâm fî mesâlihî'l-enâm, İzzeddin İbn Abdüsselâm, (Trc. Süleyman Kaya-Soner Duman), İz Yayıncılık, İstanbul 2006, 712 s.**

Necmettin KIZILKAYA



























## Tarihte ve Günümüzde Kur'an İlimleri ve Tefsir Usûlü (Kur'an ve Tefsir Akademisi)

İsmail ÇALIŞKAN\*

İlim Yayma Vakfı'nın Kur'an ve Tefsir Akademisi genel başlığı ile gelenek-selleştirmek istediği yaz dönemi bilimsel çalışmalarının ilki, "Tarihte Ve Günümüzde Kur'an İlimleri Ve Tefsir Usûlü" konusuna ayrılmıştı. Vakfın genel merkez binasında ve 18-22 Ağustos 2008 tarihleri arasında (beş gün) on beş oturumda gerçekleşen toplantıya Türkiye'deki on dört İlahiyat Fakültesi'nden yirmi altı, fakülte dışından dört akademisyen katıldı ve yirmi iki tebliğ sunuldu. Özel ihtisas toplantısı olduğu için genel izleyiciye açık değildi, sadece lisansüstü eğitim yapan veya yapmış kişilere açıktı.

Açılış oturumunda Mevlüt Güngör ve M. Zeki Duman Kur'an, tefsir, tefsir usulü ve ulûmu'l-Kur'an hakkında genel değerlendirmeler yaptı. İlmi toplantının ilk iki gününde tebliğler, ağırlıklı olarak klasik dönemde usûl ile ilgili gelişmelerin tarihi seyri üzerinde durdu. I. oturumda ilk olarak İsmail Çalışkan, "Tefsir Usûlü'nün İlk Kaynakları Üzerine Bir Tetkik -Abdullah b. Vehb (ö. 197/812) Ve Muhâsibî (ö. 243/857) Örneği" isimli tebliğini sundu. Çalışkan'a göre Muhâsibî'nin *Fehmu'l-Kur'ân* ve İbn Vehb'in *el-Câmi* adlı eserleri Tefsir Usûlü alanında yazılı ilk kaynaklardır. Muhâsibî İslam düşüncesinde akılcı ve kişisel yetenekleriyle yorum yapan (dirayet) damarın temsilcisi iken İbn Vehb, nakilci damarı temsil etmektedir. Çalışkan ölüm tarihleri arasında yaklaşık elli yıllık bir zaman dilimi olan iki müellifin eserlerinin muhtevasını, farklı yaklaşımlarının arka planını, zihniyet dünyalarını, aralarındaki anlayış farklılıklarını ve nihayet genelde İslam düşüncesi ve ilim-kültür tarihi özelde Tefsir Usûlü için ne anlama geldiğini anlattı. İkinci günün son tebliği olsa da konu bütünlüğünü oluşturmak için burada Nur Ahmed Kurban'ın Mekke Tefsir Ekolü'nün ulûmu'l-Kur'an hakkındaki görüşlerini ele alarak klasik dönem faaliyetini farklı bir boyutunu anlattı-

\* Doç. Dr., Cumhuriyet Ü. İlahiyat Fak. Tefsir Anabilim Dalı, e-mail: icalis@cumhuriyet.edu.tr

ğı tebliğini de klasik döneme dair tebliğini analiz. İbrahim Görener, “Tefsir Usûlü ve Kur’an İlimlerinin Tefsir Yöntemi Açısından Değerlendirilmesi” başlığıyla sunduğu tebliğinde öncelikle ‘Tefsir yöntemi’ kavramını açıkladı, sonra da bu yöntemin Kur’an ilimleri ve tefsir usûlleri içerisinde aranması gerektiğini vurguladı. Çünkü ona göre, Kur’an ilimleri bir tefsir yöntemi teklif etmez amacı da bu değildir, o sadece Kur’an’ın indiği ortama ilişkin bazı unsurları müfessire sunar. Hâlbuki anlamının tam olarak gerçekleşebilmesi için metnin ortamının da bilinmesi gerekir. Kur’an ilmi, Kur’an tarihi ve tefsir tarihini kapsayacak şekilde oluşturulan Tefsir usûlü de bir yöntem sunmaz. Tefsir tek bir yöntem olmayacağı için tek bir tefsir usûlünün olması da düşünülemez. Tefsir yönteminin aranacağı dört yol şunlardır: Tefsirlerin mukaddimleri, tefsirler ve müfessirler hakkındaki eserler, tefsir tarihi kitapları, tefsir yaklaşımlarını gruplandıran eserler.

İkinci günün ilk konusu Lütfullah Cebeci tarafından sunuldu: “Tefsirde Yeni Yöntem Arayışları ve Klasik Tefsir Metodu”. Yeni metodoloji girişimlerini ele alan Cebeci, konuya biraz da eleştirel yaklaştı. Ona göre geçmişte kırmızıçizgileri, belli kuralları olan bir usûl vardı, yeni metod önerilerinin klasik olanlardan pek farkı yoktur. Toplantı için az tebliğ çok müzakere prensibi benimsendiği için her oturumda geniş tartışmalar yapıldı. Bu tebliğin ardından da söz alan M. Sait Şimşek, Cebeci’nin tezine itiraz ederek, geçmişte usûlün olmadığını, var olan bazı kuralların da olduğu gibi alınamayacağını, seçmeci bir zihniyeti benimsemek gerektiğini ifade etti. Böylece, geçmişte bir usûlün olup olmadığı sorunu beş gün boyunca en çok tartışılan konulardan biri oldu. Daha sonraki iki konuşma (Ali Bulut, “Türkiye’de Tefsir Usûlü-Ulûmu’l-Kur’an Tartışmaları”, Mehmet Demirci, “Tefsir Usûlüne Duyulan İhtiyaç”) günümüzdeki arayışları tahlil etti. Süleyman Karacelil ise Tefsir Usûlü’nün yapısı ve işlevini ele aldığı tebliğinde, usûlün işlevsel hale getirilmesi gerektiğini ve bunun nasıl olabileceğini örneklerle aydınlattı.

Tefsir usûlü arayışları ve yeni gelişmeler, üçüncü günde de ele alınmaya devam etti. Bu çerçevede M. Zeki Duman, neshe delil gösterilen ayetlerle munsûh olduğu iddia edilen ayetlere yeni bir bakış açısı getirmeye çalıştı. Ona göre Kur’an’da nasih ayet vardır, onlar önceki şeriatları neshetmiştir, ama nesh edilmiş hiçbir ayet yoktur, bunu görmek için, kendisinin örneklerle açıkladığı gibi, neshedildiği söylenen ayetler üzerinde derin bir tetkik yeterli olacaktır. Ardından Gıyasettin Aslan yeni çalışmalarda tefsir usûlünün, fıkıh usûlünden, özellikle onun lafızcılığından arındırılması gerektiğini sebepleriyle beraber anlatırken, Burhan Baltacı da tebliğinde (“Tefsir Usûlünün Yeniden İnşasına Fıkıh Usûlünün Katkısı -Şâtıbî Örneği-”) Şâtıbî’nin sistematikinden yararlanma imkanını sorguladı.

Sonraki tebliğler de tefsir usûlü için yenilik arayışlarına odaklanmıştı. Bu bağlamda Ömer Kara, “el-Furûku’l-Luğaviyye’nin Bir Kur’an İlmi Olma İmkânı Üzerine” adlı tezinde ‘el-Furûku’l-Luğaviyye’nin bir Kur’an ilmi olabileceğini gerekçeleriyle birlikte ispat etmeye çalıştı. Ardından Mustafa Karagöz, “Vücûh ve

Nezâirin Terimleşme Süreci -‘Nezâir’in Eşanlamlılık Olarak Tanımlanması Sorunu-” adlı tebliğinde ‘vucûh’ ve ‘nezâir’ kavramlarının tarihsel süreçte geçirdiği anlam ve içerik değişimini eleştirdi ve onların yeniden tanımlanarak Kur’an lafızlarını daha iyi çözümlemede kullanılmasını önerdi. Dördüncü günde sunulan tebliğlerin çoğu dil konusundaydı. Elbette Kur’an’ın anlaşılması ile ilgili bir metodolojide en önemli unsurlar arasında lafız ve cümle tahlilleri ile ilgili olanlar yer alacaktır. İşte Ali Bakkal’ın “Kur’an’ın Anlaşılmasında Siyak-Sibakın Önemi”, Hasan Yılmaz’ın “Semantik Analiz Yönteminin Kur’ân’a Uygulanmasına Dair” ve Necmettin Gökçür’ün “Tefsir Usûlünde -Lafız-Mâna- İlişkisinin Tesbiti” bu kapsamdaki tebliğlerdi. Bilal Gökçür’ün çağdaş metin çözümlemelerinde kendine özgü bir anlayışı temsil eden yapısalılık ekseninde bir Kur’an’ı anlama denemesi sunduğu tebliğini (“Meryem Sûresi Örneğinde Sûre Çalışmaları: Yapısal Bir Yaklaşım”) de aynı kapsama alınabilir. Yine son gün sunulan Harun Ögmüş’ün (“Tefsirde Şiirle İştihad Açısından Hicrî II. Asrın Önemi”) ve Ali Bulut’un (“Filo- lojik Tefsirle Rivâyet Tefsirinin Buluşma Noktası: Zeccâc’ın Meani’l-Kur’ân’ı”) tebliğlerini de bu çerçevede değerlendirebiliriz. Çağdaş metodoloji önerilerinin de kendine özgü açmazları ve problemleri vardır. Bunların bir kısmı farklı kültürel ve düşünsel ortamlarda ortaya çıktığı için Kur’an’a uygulanmasının getirebileceği mahzurlar hemen gündeme getirilmektedir. Yukarıda sayılan tebliğler, bu bağ- lamda önemli tartışmalara maruz kaldı. Öte yandan, her ne kadar konulu tefsir denilen teknik, müslümanlar tarafından bir metodoloji olarak öne sürülse de onun da faydalı ve eksik yönleri vardır ve bunlar sık sık bilimsel ortamlarda tartışmaya açılmaktadır. Bu toplantıda ise Ömer Dumlu, “Konulu Tefsir Bir Usûl Sayılabilir mi? Ve Bunun Kur’an’ı Anlamaya Katkısı” adlı çalışmasıyla konuyu müzakereye açtı.

Toplantının son gününde Said Şimşek’in sunduğu ilk tebliğ (“Yaygın Halk Kültürünün Tefsir Üzerindeki Etkileri”) popüler kültür ile tefsir ilişkisini ele alıyordu. Şimşek, Kur’an kıssalarının tefsirlerde anlatılırken yaygın halk kültüründeki algılamalardan nasıl etkilendiğini Harut-Marut ve Hıdır kıssası ile şefaat ve sihir konuları etrafında değerlendirdi. Tefsir faaliyetinin tutarsızlıklarla dolu kül- türden etkilenmemesi için eleştiri kapısının sürekli açık tutulması gerektiğini vurguladı. Salih Kesgin de yorumda önemli yeri olan hadislerin etkisini ele aldı. Ona göre, ayetleri anlamada hadis algısının etkisi bazen sorunlu neticelere götürebilmektedir. Bunun bir örneği Nisa suresinin 1. ayeti bağlamında ‘kadının ka- burga kemiğinden yaratıldığı’na dair yorumlara eleştirel bir yaklaşım sergiledi.

Toplantının son ve ana başlıktan farklı olan konusunu Muhammed Abay takdim etti. O, “Yeni Bir Tabakâtü'l-Müfessirîn Denemesi” adlı çalışmasında sanal ortamda geliştirdiği ve müfessirleri tanıtan bir veritabanını tanıttı. Abay, çağdaş bilgi araçlarından birisi olan bilgisayar ve internetin geçmişten bugüne kadar bütün müfessirleri, eserleri ve metotlarını tanıtan daha iyi ve güncel bir kaynak olabileceğini anlattı. Bunun en geniş verilerle istifadeye sunulabilmesi için

bütün bilim insanlarını bu veritabanının oluşturulması ve geliştirilmesine katkıda bulunmaya çağırdı. Ona göre, eğer bu çalışma tefsir sahasında başarılı olursa, diğer bilim dalları için de uygulanabilecektir. Toplantı kısa bir değerlendirme oturumu ile sona erdi. Şimşek, bu oturumda da geçmişte bir usûlün olmadığı konusuna değindi. Ona göre, ortak şeyler için yöntem olmaz, o kritik şeyler için olur. Bu arada ithal yöntemler ortak yönler açısından yararlıdır, ama yine de ithal yöntemler terk edilmelidir. Çünkü onlar ait oldukları dünyalarıdır, onlar için geçerlidir. Kur'an ise kolay bir kitaptır, mütekâmilidir. Tefsir ile uğraşanların doğrudan ona odaklanmaları faydalı olur. Onlar mezhep, meslek ve ırk taassubuna itibar etmemeli, mütevazı olmalı, kendilerini daima sorguya çekmelidir. İlim Yayma Vakfı adına konuşan Necdet Yılmaz da vakfın tarihçesini ve ilmi faaliyetlerini anlattıktan sonra, toplantıda eksik kalan bir yönün, tefsir ve tefsir usûlü sahasında İslam Dünyası'nda neler olup bittiğine değinilmemesi olduğunu belirtti. Bunun nedeni, eğer Türkiye'de bu sahanın güçlü olması ise, o zaman sesimizin İslam Dünyası'na duyurulması gereğini dillendirdi.

Oldukça kapsamlı ve doyurucu tebliğlerle tefsir usûlü, Kur'an ilimleri ve yeni metodolojilerin ele alındığı beş günlük toplantı, kendi alanında önemli bir işlev görecektir. Toplantıdan çıkan bazı sonuçları şöyle özetleyebiliriz: Bir kere geçmişte serbest ve bağımsız bir yorum faaliyeti gerçekleşti. Çok kesin kurallı bir Tefsir Usûlü yoktu. Bunun yerine kişisel (öznel) metotlar vardı. Tefsirler, özellikle tefsir mukaddimleri bunun en açık kanıtlarıdır. Geçmişte bir Tefsir Usûlü'nün var olup olmaması çok da önemli değildir. Biz kendi işimize bakmalıyız. Çünkü herkes kendi gerçekliğini yaşar, bize lazım olan kendi gerçekliğimize uygun ve yararlı olanı bulmak, tespit etmek veyahut da geliştirmektir.

Bir başka husus şudur ki, yeni bir yorum metodolojisi oluşturmak için geçmişten alınacak malzeme çoktur. Bu konudaki asıl girişimler ilk dönemlere aittir. Sonraki dönemlerde bir ara durağanlık, taklit ve tekrar başlamış, son iki yüzyılda yeni arayışlara girilmiş, son elli yılda ise bu konuda daha fazla bir hareketlilik meydana gelmiştir. Ulûmu'l-Kur'ân, Usûl, Usûlu't-tefsir, kavâid, kırâat, kânûn, metot, metodoloji, anlama, yorum(lama), yöntem, okuma, semantik, tarihsel(cil)lik, hermenötik, kavram çalışmaları, konulu tefsir gibi kavramlar, bahse konu süreci özetlemektedir. Bu arada usûl ile ilgili karmaşa da II. yüzyıldan sonraki eser ve rivayetlere bağlı olarak zuhur etmiştir. Nesh, muhkem-müteşabih, mübhemat konularını bu bağlamda düşünmek bir fikir verebilir. Usûl hakkındaki karmaşanın bir başka nedeni de Kur'an'a yönelme ve bağlanmanın zamanla zayıflamış olmasıdır.

Şu halde tefsir usûlünde iki yönlü açılım aranmalıdır. Birincisi, kişisel yani öznel usûl; ikincisi de genel yani nesnel usûl. Bu ikisi arasında aynilikler, yakınlıklar, benzerlikler olabilir. Nesnel olan öncelik taşır, herkesi bağlayacak ya da herkesin uyabileceği nitelikte ve öylesi esasları olan bir usûl olmalıdır. Öznel usûl ise, kişinin kendi durumuna göre öncelik tanıdığı konular, kurallar, esaslar ya da he-

defler olabilir. Ancak öznellik tamamen indi ve başı sonu belli olmayan bir usûl belirleme ve yorum yapma anlamına gelmemelidir. Doğrusu, müfessirler bilgi bakımından büyük oranda aynı kaynaklardan beslenmelerine rağmen içinde yer aldıkları çevre ve ortamlar onların farklı yaklaşım sergilemelerine etki etmiştir. Buradan anlaşılıyor ki, metodoloji ortaya koymaya çalışan her müfessirin ve alimin kendine göre usûlü vardır. Aslında böyle bir özneliğin olması da lazımdır. Usûl dinamik olmalıdır, böyle olduğu oranda faydalı ve işlevseldir. Aslında her kişisel usûl, daha sonraları umûmi usûle bir ektir, onlar zamanla ortak noktaya hizmet eder. Ama özne bir usûl, yetkin insanların yaptığıdır. Öğrenci düzeyinde ve mübtediler için asgari müştereklere sahip nesnel bir usûl gerekir. Bütün bunların ötesinde ister genel/nesnel usûl olsun ister kişisel/öznel, geliştirilen ya da geliştirilecek bütün yöntemlerin kesinlikle Kur'an'ın bütününe anlama kabiliyeti ve istidadı olan bir yapıda olmalıdır. Şimdiye kadar bu alandaki sıkıntı, bu nitelikte bir metodolojiye ulaşamamasından kaynaklanır.

**Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu**  
**Uluslar arası İbn Rüşd Sempozyumu**  
**9-11 Eylül 2008-Sivas**

Abdullah KAHRAMAN\*

9-11 Eylül tarihleri arasında Sivas uluslar arası bir bilim ziyafetine sahne oldu. Zira bu tarihlerde “Endülüsün fakihi ve filozofu” unvanıyla anılan İbn Rüşd uluslararası bir sempozyumda bütün yönleriyle ele alınarak tartışıldı. Cumhuriyet Üniversitesi rektörlüğü ile İlahiyat Fakültesi dekanlığının işbirliği ile düzenlenen sempozyuma yurt içinden ve dışından çok sayıda bilim adamı iştirak etti. Yurtdışından iştirak edenler arasında Prof. Dr. Hasan Hanefi, Prof. Dr. Muhammed Abid el-Cabirî (tebliğ göndererek), Prof. Dr. Hasan Abdullatif eş-Şafii, Prof. Dr. Oliver Leaman gibi meşhur isimler de vardı.

Davetnamelerinde “Kurtuba’dan Divriği’ye” şeklinde oldukça manidar bir sloganın yer aldığı sempozyum C. Ü. Kampüsünde yer alan kültür merkezinin salonlarında açılış oturumu hariç, XVI oturum halinde gerçekleşti. Açılış oturumu düzenleme komitesi adına Doç. Dr. Bayram Ali Çetinkaya’nın yaptığı takdim konuşmasıyla başladı. Çetinkaya konuşmasında sempozyumun planlanması ve hazırlanmasına ilişkin aşamalardan ve öneminden kısaca bahsederek emeği geçenlere ve yardım eden kuruluşlara teşekkür ederek sözlerini bitirdi. Daha sonra söz alan C.Ü. Rektörü Prof. Dr. İlyas Dökmetaş, İlahiyat Fakültesi dekanı Prof. Dr. Ahmet Gökbel, Sivas valisi Veysel Dalmaz ve Belediye başkanı Sami Aydın da İbn Rüşd’ün ilmi kişiliğine vurgu yaparak böyle bir ilmi toplantının Sivas’ta yapılmasından duydukları memnuniyeti dile getiren kısa konuşmalar yaptılar. Açılış oturumunda Diyanet İşleri Başkanı Prof. Dr. Ali Bardakoğlu da kısa bir konuşma yaparak düzenleme heyetini ve katılımcıları kutladı ve sempozyumun başarılı

\* Prof. Dr., Cumhuriyet Ü İlahiyat Fak. İslam Hukuku Anabilim Dalı Öğretim Üyesi. e-mail: a.kahraman69@hotmail.com



geçmesi yönündeki dilek ve temennilerini dile getirdi. Daha sonra sempozyumun diğer oturumlarına geçildi.

1. Oturumda Prof. Dr. Mehmet Bayraktar'ın başkanlığında "Doğu ve Batı Arasında İbn Rüşd" konusu ele alındı. Bu oturuma konuya ilişkin tebliğleriyle Hasan Hanefi, Oliver Leaman, el-Cabirî (tebliğ göndererek) ve Hüseyin Sarıoğlu katıldı. Bu oturumda en çok tartışılan husus İbn Rüşd'ün seküler bir filozof olup olmadığı oldu. Zira Leaman'ın İbn Rüşd'ün seküler bir filozof olduğunu söylemesi üzerine kendisine çeşitli itirazlar yapıldı. Bunun yanında Mehmet Bayraktar'ın "o dönemde İbn Rüşd seviyesinde birçok İslam filozofu bulunduğu için İslam dünyası bir doyuma ulaşmıştı, dolayısıyla İbn Rüşd çok ön plana çıkarılmadı" şeklindeki görüşü de tartışma konusu oldu.

2. Oturumda "İbn Rüşd'ün Yaşadığı Ortam ve Zihniyet Dünyası" başlığı ele alındı. Prof. Dr. Talip Özdeş'in yönettiği bu oturuma Mehmet Özdemir, Mehmet Azimli ve Kadir Canatan tebliğleriyle Eyüp Baş, İsmail Erdoğan, Mahmut Kaya ve Mevlüt Uyanık müzakereleriyle katkıda bulundular.

3. "Felsefe-Din İlişkisi" başlığını taşıyordu. Prof. Dr. Ali Akpınar'ın yönettiği bu oturuma İsmail Çalışkan, B.Ali Çetinkaya, Recep Alpyağıl ve İsmail Taş birer bildiriyle katıldılar. Oturumun müzakeresini İ. Hakkı Aydın üstlendi. Bu oturumda İbn Rüşd'ün din ile felsefeyi uzlaştırdığına hatta bunları sütkardeş ilan ettiğine dair görüşleri ele alındı.

4. "Varlık Düşüncesi" konusu etrafında şekillenen bu oturuma Prof. Dr. Baki Adam başkanlık etti. Kazım Sarıkavak, Nurten Gökalp, Hüseyin Aydoğdu ve Hatice Toksöz tebliğleriyle Kadir Çüçen ise müzakeresiyle iştirak etti.

5. "Din Felsefesi"nin konu edinildiği bu oturumun başkanlığını Prof. Dr. Turan Koç yaptı. Aliye Çınar, Kazım Arıcan, Semahat Özgenç ve Veli Urhan'ın birer tebliğ sundukları bu oturumun müzakeresini Hüsamettin Erdem yaptı. Bu oturumda İbn Rüşd'ün akla verdiği değer ve bilgi kaynağı olması bakımından aklın yeri üzerinde daha çok tartışıldı.

6. "Aydınlanma ve Hıristiyan Teolojisi" başlığının tartışıldığı bu oturum Prof. Dr. Şinasi Gündüz'ün başkanlığında devam etti. Bülent Uğrasız, Hasan Akkanat ve A.Osman Kurt'un tebliğleriyle iştirak ettiği bu oturumun müzakeresini Ünal Kılıç'tı. İbn Rüşd'ün ehl-i kitaba özellikle de Hıristiyanlara yaklaşımına çeşitli vurguların yapıldığı bu oturumda İbn Rüşd'ün tanıtımında Aristo'nun eserlerinin şarihi kimliğinin öne çıkarılmasının yanlışlığı üzerinde de duruldu. Zira bu kimliğin İbn Rüşd'ün esas fonksiyonunu daralttığı hatta gölgelediği dile getirildi.

7. "Dini Nasların Tevili" başlığını taşıyan bu oturum Prof. Dr. Hayri Kırbaoğlu tarafından yönetildi. Veysel Güllüce, Enbiya Yıldırım ve Ahmet Yıldırım'ın tebliğ sunduğu bu oturumun müzakeresini Sadık Kılıç ve Sami Şahin üstlendi. Oturumda İbn Rüşd'ün tevil yöntemi üzerinde değişik açıklamalar yapıldı.

8. “Batı Düşüncesi ve İbn Rüşdcülük-I” şeklindeki başlık IX. Oturumun da konusu olmuştur. Bu oturumun başkanlığını Prof. Dr. Zeki Özcan yaptı. Mehmet Bayraktar, Muammer İskenderoğlu ve Ali Asker Bal’ın tebliğleriyle iştirak ettiği oturumun müzakeresi Adnan Aslan tarafından yapıldı.

9. “Batı Düşüncesi ve İbn Rüşdcülük-II” başlığını taşıyan ikinci oturuma Prof. Dr. Kadir Çüçen başkanlık etti. Müzakereciliğini Celal Türer’in yaptığı toplantıya İbrahim Tatarlı, Süleyman Dönmez, Mustafa Tekin, Ali Durusoy ve Şenol Korkut tebliğleriyle iştirak ettiler.

10. “Metafizik” başlıklı oturum Prof. Dr. Recep Kılıç tarafından yönetildi. Bilgehan B. Tortuk, Hülya Yaldır, Kemal Sözen, Numan Aruç ve Ömer Bozkurt’un tebliğ sunduğu bu oturumun müzakeresi Zeki Özcan tarafından yapıldı.

11. “Tasavvuf ve Dil Felsefesi” başlığını taşıyan bu oturuma Prof. Dr. Ali Yılmaz başkanlık etti. Süleyman Uludağ, Kadir Özköse, M. Necmettin Bardakçı, Ö. Faruk Altıparmak ve Yusuf Doğan’ın tebliğleriyle iştirak ettiği bu oturumun müzakereciliğini Emrullah İşler yaptı. Özellikle İbn Rüşd’ün tasavvufla fazla ilgilenmediği şeklinde görüşlerin serdedildiği önceki bazı oturumlar bu oturuma ilgiyi artırmış oldu. Burada yapılan açıklamalarla tasavvufla ilgi eseri olmasa teorik olarak bu konuyla meşgul olduğuna dair güçlü kanıtlar bulunmasa da kendisinin aslında irfanî yönü bulunan bir zahit-filozof olduğuna vurgu yapıldı.

12. “İslam Hukuku ve Felsefesi” başlıklı bu oturuma aynı zamanda İstanbul Müftüsü olan Prof. Dr. Mustafa Çağrı başkanlık yaptı. Muharrem Kılıç, Abdullah Kahraman, Orhan Çeker, M. Nuri Güler, Sabri Erturhan ve İsrail Balcı’nın tebliğiyle iştirak ettiği bu oturumun müzakeresini Yunus Apaydın yaptı. Bu oturumda İbn Rüşd’ün hukuk düşüncesi, mukayeseli İslam hukukuna dair yazdığı Bidayetü’l-müctehid adlı eserinin önemi, tevil anlayışı, mezhep görüşlerini nakildeki isabet oranı ve savaş-cihad kavramlarına dair eleştirileri ele alındı.

13. “İrade Özgürlüğü ve Metodolojik Eleştiri” başlığını taşıyan bu oturuma Prof. Dr. Murtaza Korlaelçi başkanlık yaptı. İlhami Güler’in müzakereci olarak katıldığı bu oturuma Ramazan Altıntaş, Metin Özdemir, Hamza el-Bekri ve Halil İbrahim Bulut tebliğ sundular.

14. “Mantık Sistemi ve Kıyas” başlığını taşıyan bu oturumun başkanlığını Prof. Dr. Tahir Yaren yaptı. İsmail Köz’ün müzakerecilik yaptığı oturumdaki tebliğ sahipleri Ahmet Kayacık, Hüseyin Çaldak ve İbrahim Çapak idi. Oturumda İbn Rüşd’ün kıyas yöntemine dair birbirini tamamlayan tebliğler ele alındı.

15. “Tıp” başlığını taşıyan bu oturumda Prof. Dr. Fahrettin Göze başkan olarak görev alırken, Ali Bakkal ve Deniz H. Belen birer tebliğ sundular. Diğer yönlerine ilaveten İbn Rüşd’ün tabip yönü de bu oturumda ele alındı.

16. Tüm sempozyumun genel bir değerlendirilmesinin yapıldığı kapanış oturumunda Hasan Hanefi, Oliver Leaman, Sadık Kılıç, Hasan A. Şafii, Uluğ Nutku ve Yunus Apaydın birer değerlendirme konuşması yaptılar. Konuşmacılar sempozyumun başarılı geçtiğinden ve İbn Rüşd’e dair kapsamlı ve tahlili değer-

lendirmelerin yapıldığından bahsederek çok istifade ettiklerini ve düzenleme yetine ve katılımcılara teşekkürlerini dile getirdiler. Oturumun son ve kapanış konuşmasını İsmail Çalışkan yaptı. Konuşmasında katılımcılara ve sempozyuma maddi ve manevi katkı sağlayan şahıs ve kurumlara teşekkür eden Çalışkan, kültür şehri olan Sivas'ta böyle bir toplantıyı düzenlemenin isabetine bir kez daha vurgu yaptı ve toplantının başarılı geçtiğini dile getirdi.

Gerek Sivas'ın ilim ve kültür hayatına gerekse ilim dünyasına önemli katkılar sağladığını düşündüğümüz bu sempozyumda özellikle şu meselelerin altının çizildiğine şahit olduk: İbn Rüşd sadece çağına ışık tutan bir filozof, entelektüel, hukukçu ve tabip değildir. Onun özellikle felsefe-din bağlamında ortaya koyduğu yaklaşımlar ve model son derece olumlu ve aynı zamanda çağlara dayanıklı unsurlar taşımaktadır. O bu iki yapının asla birbirine zıt olmadığını aslında aynı kaynağa irca edilebilecekleri için birbirlerini tamamladıklarını, dinsiz felsefenin ve felsefesiz dinin daima eksik taraflarının bulunduğunu dile getirmiş ve bunları sütkardeş ilan etmiştir. Dini metinlerin yorumlanmasında tutarlı bir tevil anlayışına sahip bulunan İbn Rüşd insanların kapasitesine göre hitap etmekten yana olmuş ve entelektüel birikimi bulunmayanların kaldıramayacakları meselelerle muhatap edilmemeleri yönünde bir tutum benimsemiştir. O, Aristo'nun eserlerini sadece yorumlamakla ve şerh etmekle kalmamış bunları İslam dininin ve dünyasının yararına kullanmayı da hedeflemiştir. Felsefeyle yoğun ilgisi asla dindarlığına ve Müslüman bir entelektüel olmasına olumsuz etki etmemiş, aksine iman ve irfanına olumlu katkılar sağlamıştır. Felsefeye derin vukufiyeti, filozofları tekfir eden Gazali'yi esaslı bir şekilde eleştirme imkânı vermiş ve onun aslında filozofları tam olarak anlamadığını ileri sürmüştür. Mukayeseli İslam hukuku konusunda oldukça özgün bir esere imza atan İbn Rüşd bu konuda kendinden önce bu konuda yazılan eserleri aşmış kendinden sonrakilere de iyi bir örnek bırakmıştır. Eserinde mukayese yelpazesini geniş tutarak fikhî konulardaki ihtilafın gerçekten rahmet olduğunu ortaya koymuştur. Fikhî meseleleri ele alırken felsefeci oluşunun rahatlığı ve meselelerin ruhunu kavramışlığı dikkati çekmektedir ki, Y. Apaydın'a göre onun bu rahatlığının ve üslubunun altında fikhin şifresini çözmüş olması yatmaktadır. O, halkın içine fazla girmeyip ilim muhitlerinde dolaşmaktan daha çok zevk almış ve hayat tarzını bu şekilde oluşturmuş olsa da halka rağmen ve kendi fildişi kulesinde yaşayan bir filozof olmamıştır. Gerek fakihliği ve gerekse kadılığı sayesinde halkın problemleriyle yakından ilgilenmiş ve onlara çözüm üretmeyi vazife edinmiştir. Tasavvufu teorik manada ilgisi görülemezse bile aslında o, tasavvuf ve irfanı içselleştirmiş ve pratize etmiş bir âlim portresi çizmektedir. Bütün ele alınan ve alınamayan yönleriyle İbn Rüşd İslam dünyasına ve dünyaya hala söylenecek sözü olan bir derinlik ve özellik taşımaktadır. O, doğuyla batıyı entelektüel bir noktada buluşturan, Kurtuba'dan Sivas'a ve hatta Divriği'ye ışık tutan bir filozof olduğunu bu sempozyuma gösterilen ilgiden de fiilen ifade ve ispat etmiştir.

## Hadislerde Mekkîlik Ve Medenîlik

Adil Yavuz, Ebabil Yayıncılık Ankara, 2007, XIII + 229 s.

Mukaddes ÇİTE\*

Asr-ı saadet, inanç ve ahlâkın ana kâidelerinin belirlendiği Mekke dönemiyle, ferdi ve ictimâî hayatı tanzime koyan kâidelerin vazedildiği Medine döneminden teşekkül etmektedir. Bu iki dönemde nâzil olan ayet ve sûrelere bakıldığında vahyin, toplumun sosyal, kültürel ve iktisâdî yapısını ve gelişimini dikkate alarak o topluma hitap ettiği görülmektedir. Vahyi tebliğ ederek insanlara ulaştıran, bizzat yaşayarak, uygulayarak örnek olan Hz. Peygamber de, risalet görevini sürdürdüğü toplumdaki yapıyı ve gelişimi dikkate alarak aynı üslûbu kullanmıştır. Bireyin ve toplumun birtakım özellikleri ayetlere yansıdığı gibi, toplumla iç içe yaşayan Hz. Peygamber'in söylemlerinde de onların tutum ve davranışlarının yansımaları görülmektedir. Eserde Vahyin insanlığa tebliğ edildiği dönemdeki zaman ve mekân boyutunun bilinmesiyle onun daha iyi anlaşılabilmesine dikkat çekilmiştir. Bu bağlamda ayet ve sûrelerin Mekkî ve Medenîliğiyle ilgili erken dönemden itibaren usûl çalışmaları yapılmıştır. Hz. Peygamber'in beyanlarının daha iyi anlaşılması etrafında birçok çalışma yapılmasına rağmen, hadislerde Mekkî ve Medenî ayrımının müstakil bir konu olarak ele alınmadığı görülmektedir. Adil Yavuz'un, *Hadislerde Mekkîlik ve Medenîlik* adlı eseri bu boşluğu dolduracak önemli bir çalışmadır. Mekkî ve Medenî hadislerin tespiti için bazı kriterlerin ortaya konulmaya çalışıldığı bu eser, araştırma hakkında genel bilgiler, giriş ve üç bölümden oluşmaktadır.

Araştırma Hakkında Genel Bilgiler (s. 1-16) kısmında konunun önemi, kaynakları, metotları ve konuyla ilgili çalışmalar üzerinde duran yazar, hadis ve sünneti doğru bir şekilde anlayabilmeyi onun hangi sebeple, hangi zaman ve hangi şartlar altında söylendiğinin bilinmesine bağlamaktadır. Müellif, hadislerin

\* Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Hadis ABD Doktora Öğrencisi, mukaddescite@mynet.com

hangi sebeple söylenildiğiyle ilgili Esbâbu vürûdi'l-hadîs alanında çalışmalar yapılmışsa da, hadislerin vürûd zamanı ve tarihi şartlarıyla ilgili müstakil çalışmaların olmadığını belirtmektedir. Rivayet malzemesinin derlenmesi ve tasnifinde, hadislerin söylenildiği zamanın kriter olarak değerlendirilmediğini ve onların yorumlanmasında dikkate alınmadığını ifade etmektedir. Hadislerin bağlamı dikkate alınmadan murad-ı Nebi'yi tam olarak anlamanın mümkün olmayacağını veya anlamayla ilgili ciddi problemlerin ortaya çıkacağını belirten müellif, çalışmanın amacının ve konusunun hadislerin Mekkîlik ve Medenîliğini tespit edilebilme imkânı ve kriterlerini ortaya koyma olduğunu belirtmektedir.

Çalışmada, hadislerin Mekkîliği ve Medenîliğiyle ilgili müstakil eserler olmadığı için, hadis kaynaklarının yanı sıra Hz. Peygamberin yaşadığı Asr-ı saâdeti konu edinen diğer eserlere de başvurulmuştur. Örnek olarak verilen hadisler için Kütüb-i Tis'a'yı dikkate aldığı söyleyen yazar, Siyer ve Megâzi, Teşrî Tarihi, Esbâbu'n-nüzûl ve Esbâbu'l-vürûdla ilgili önemli kaynaklardan da yararlanmıştı. Nâsîh ve Mensûh konusunda rivayetlerin vürûd tarihlerinin gündeme geldiğini ancak Mekkî-Medenî ayrımının yapılmadığını dile getiren müellif, nesh ve teâruzu'l-ahbâr konusunda bu meseleyi gündeme getiren ilk kişinin Suyûtî (911/1505) olduğuna dikkat çekmiştir. Daha sonra yakın dönemde doğrudan veya dolaylı olarak bu konuya işaret eden çalışmalardan bahsetmiştir.

Hadislerin vârid olduğu mekânların, sosyal, kültürel, siyasi ve iktisadi şartların bilinmesi, hadis metinlerinin anlaşılmasında önemli bir faktördür. Bu hususlar bilinmeden yapılacak hadisleri anlama çabaları, birtakım anlama problemlerinin oluşmasına sebep olacaktır. Bu sebeple Giriş bölümünde (s. 17-32), Hz. Peygamber döneminde Hicaz bölgesi, Hz. Peygamber'in doğumu ve risâletten önceki hayatı, ana hatlarıyla tasvir edilmiştir. Ayrıca bu bölümde diğer konulara zemin oluşturmak için Mekkî ve Medenî ayrımının hadis ilimleri açısından önemi ve tespit zemini üzerinde durulmuştur. Böyle bir çalışmayla, Esbâbu vürûdi'l-hadîs alanındaki birikimin geliştirilebileceği, çelişen iki hadisle karşılaşıldığında, cem', telif ve tercih yollarıyla bir çözüme ulaşamıyorsa hangisinin nâsîh hangisinin mensûh olacağını tespitinde, Teşrî Tarihi ve dini hükümlerin hangi aşamaları takip ederek gelişme gösterdiğinin ve Hz. Peygamber'in hangi şartlarda nasıl hareket ettiğinin, hangi ilkelere riayet ettiğinin öğrenilmesine katkıda bulunulacağı vurgulanmıştır. Eserde üç farklı hareket noktasından birisiyle hadislerin Mekkî ve Medenî ayrımında tespit zemininin oluşturulabileceği ifade edilmiştir. Bunlardan birincisi, ayet ve sûrelerin Mekkîlik ve Medenîliğiyle ilgili verilerden yararlanmak, ikincisi ise, Teşrî Tarihinin verilerinin kullanılmasıdır. Ancak ayet ve sûrelerin Mekkîlik ve Medenîliğiyle ilgili bilgilerin hadis külliyyatında ağırlıklı olarak hadis musannefatının Kitâbu't-tefsir bölümleriyle sınırlı kalacağı, diğer bölümlerdeki rivayetlerin genellikle ayet ve sûrelerle irtibat kurulmaksızın aktarıldığına dikkat çekilmiştir. Teşrî Tarihiyle ilgili bilgilerin de, sünen türü eserlerde bulunduğu, bunların da –genellikle- ahkâm dışındaki rivayetleri içermediği belirtilerek bu iki

hareket noktasının da yetersiz olduğu kaydedilmiştir. Hz. Peygamber'in bütün faaliyetlerini kapsayan bir zaman dilimi olması dolayısıyla, araştırmancının oturması gereken zeminin Hz. Peygamber'in hayatı yani siyer-i Nebi olması gerektiği belirtilmiştir. Ancak, diğer iki hareket noktası da siyer içinde değerlendirilerek bu üç noktadan hareketle hadislerin Mekkîlik ve Medenîliğinin tespit zemini oluşturulmuştur.

Birinci bölümde (s. 33-50), Kur'an'da Mekkîlik ve Medenîlik kavramları incelenmiş, ayet ve sûrelerin Mekkîlik ve Medenîliği ve bunların özellikleri üzerinde durulmuştur. Mekkîlik ve Medenîlik kavramlarıyla ilgili üç farklı görüşü zikreden müellif, üçüncü görüş olan ve Tefsir Usûlünde genel kabul gören '*hicretten önce nazil olan ayetler Mekkî, hicretten sonra nazil olan ayetler Medenî'dir*' tanımını tercih etmiş ve hadislerde de bu kritere göre bir tasnif yapılmasının daha faydalı olacağını ifade etmiştir.

Ayet ve sûrelerin nazil olmasına paralel olarak Hz. Peygamber, bu ayetleri açıklayıp, uygulamaya koymuştur. Bu sebeple nazil olan sûre ve ayetlerle, onları açıklayan ve uygulayan Hz. Peygamber'in hadis ve sünnetinin arasında sıkı bir ilişki vardır. Buradan yola çıkarak yazar, sûrelerin Mekkî ve Medenîliği ve bunların özellikleri üzerinde durmakta, ayetlerin vahyedildiği dönemin bilinmesinin hadislerin Mekkî ve Medenîliğinin tespitinde önemli bir katkı sağlayacağını belirtmektedir.

İkinci bölümde (s.51-112), öncelikle Tarih ve Teşri Tarihi açısından Mekke dönemi ele alınmış ve daha sonra elde edilen verilerle Mekkî hadislerin tespit kriterleri ortaya konulmaya çalışılmıştır. Mekke dönemindeki olaylar, Siyer ve Teşri Tarihi açısından yıllara göre tasnif edilmiş ve bu yıllarda meydana gelen olaylar kaydedilmiştir. Son olarak bu bölümde, Siyer ve Teşri Tarihi esas alınarak Mekkî hadislerin tespit kriterleri belirlenmiştir. Bu zaman diliminde meydana gelen olayların, Mekkî ayetlerin nüzûlünün ve ahkâmı ile ilgili nassların Hz. Peygamber tarafından uygulamaya konulmasıyla ilgili rivayetlerin, aynı süreç içinde varit olan hadislerin Mekkîliğinin belirlenmesinde önemli özellikler taşıdığı belirtilmiştir. Kütüb-i Tis'a'dan aktarılan örneklerle Mekke dönemiyle ilgili tarihi bilgilerin, Mekke döneminde uygulamaya konulan teşri hükümlerinin ve nazil olan ayetlerin nüzul sebeplerinin, Mekke döneminde dile getirilen hadislerin vürûd sebeplerinin, nesh konusu olan hadislerin, Hz. Peygamber'in kendisi ve aile hayatıyla ilgili rivayetlerin, hadisin sahabi râvîsinin, hadiste geçen yer adlarının, hadislerin Mekkîliğini belirlemede ipuçları vereceği belirtilmiş ve bu sekiz madde kriter olarak zikredilmiştir.

Üçüncü bölümde de (s. 113-209), -İkinci bölümde olduğu gibi- Tarih ve Teşri Tarihiyle ilgili bilgiler yıllara göre tasnif edilmiş ve bu yıllarda meydana gelen olay ve hükümlerle ilgili hadislerden örnekler verilerek, hadislerin Medenîliğini belirlemede ortaya konulabilecek kriterler sıralanmıştır. Medine dönemine ait Tarih ve Teşri Tarihiyle ilgili bilgiler Mekke dönemine nisbetle daha ayrıntılı bir

şekilde verilmiştir. Mekkî hadisleri belirlemede zikredilen kriterler, bu zaman diliminde meydana gelen olay ve nazil olan hükümler örnek verilerek, medeni hadisleri tespit de zikredilmiştir. Son olarak, Mekki ve Medeni olarak bir tasnife tabi tutulamayacak rivayetlere, bir iki örnekle kısaca değinilmiştir.

Anlatılan konuların kısa bir şekilde özetlendiği Sonuç bölümü (s. 211-214), bu konuda okuyucuya derli toplu bilgi vermesi, çalışmanın genel çerçevesinin görülebilmesi açısından önemlidir. Hadislerdeki zaman ve mekan boyutunun iyi tahlil edilmesiyle, murad-ı Nebî'nin doğru anlaşılacağı önemi vurgulanmaktadır. Eserin ilk bölümünde dikkatten kaçan bazı harf eksikleri veya ilaveleri olmakla birlikte, genel olarak akıcı ve anlaşılır bir dil, sade üslub ve sistematik bir düşünceyle kaleme alınmıştır. Hadislerin Mekkî ve Medenîliğinin belirlenmesinde kullanılabilecek kriterlerin tespit edilmesine yönelik yapılan çalışma, bu alanda yapılan ilk müstakil eser olması ve sonraki yapılacak çalışmalara basamak teşkil etmesi yönüyle dikkate değerdir. Bu konuyla alakalı zihinlerde ufuk açıcı bilgiler sunan yazar, sadece hadis literatürüyle yetinmeyip, siyer, tefsir ve teşri tarihiyle ilgili kaynakları da kullanmıştır. Yoğun bir mesai ve büyük bir gayretle, İslami kaynakları, iyi bir tahlil süzgecinden geçirerek ve sentez ederek okuyucuya sunan yazarın, sağlıklı bir bakış açısı ortaya koyduğunu söyleyebiliriz.





## İSLÂM DÜNYASININ İNHİTATI SEBEBİ SELÇUK İSTİLÂSİ MIDIR?\*

Şemsettin GNALTAY\*\*

Dokuzuncu ve onuncu asırlarda müslüman Şarkta büyük bir hız alan İlim hareketinin müteakip asırlarda duruşu ve Őarkın yavaş yavaş kesafeti artan bir cehalet kâbusile örtls keyfiyetini Selçuk İstilâsının bir neticesi gibi göstermek bir zamandanberi moda olmuştur.

Vaktiyle Ernest Kenan tarafından ileri sürülmüş olan bu iddianın<sup>1</sup> son zamanlarda bazı genç Arap müellifleri<sup>2</sup> tarafından da hararetle müdafaa edildiği görülmekte olduğundan tarihi hakikati meydana koymak üzere yüksek huzurunuzda bu mevzuu tetkik etmeği ilmî ve milli bir vazife saymaktayım. İddia Şudur:

1. Dokuzuncu ve onuncu asırlarda islâm dünyasına en parlak devrini yaşıttıran ilim hareketi, Türk olmıyan unsurların esiridir.

\* *Belleren*, cilt: 2 sayı:5/6 yıl: 1938 s.73-88. Yayına Hazırlayan: Arş. Gör. Ali Dadan, S.. Sosyal Bilimler Enstitüsü. alidadan@hotmail.com (makalenin orijinali korunmaya çalışılmış, imla ve yazıma müdahale edilmemiştir).

\*\* Prof. Dr. Şemsettin Günaltay (d. 1883, Kemaliye – . 19 Ekim 1961, İstanbul), Türkiye Cumhuriyeti'nin 18. başbakanı, tarihçi ve eski Türk Tarih Kurumu başkanı. Şemsettin Günaltay, Lozan Üniversitesi Doğa Bilimleri bölümünden mezun oldu. Yurda dönünce çeşitli liselerde müdürlük yaptı ve bu sırada tanıştığı Ziya Gökalp'in etkisiyle Türk tarihini araştırmaya başladı. 1914'te Darlfnn'daki ıslahat çalışmaları sırasında Edebiyat Fakültesi Türk tarihi ve İslam kavimleri tarihi profesörü, daha sonra da İlahiyat Fakültesi dekanı oldu. 1914-1918 yılları arasında Osmanlı Meclis-i Mebusanı Ertuğrul Sancağı'ndan Bilecik mebusu seçilerek Meclis-i Mebusan'a girdi ve Meclis dağı-lana kadar bu görevde kaldı. Bir süre İstanbul Belediye Meclisi'nde üyelik ve başkan vekilliği de yapan Günaltay, Anadolu ve Rumeli Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti'nde görev aldı. II.(ara seçim), III., IV., V., VI. ve VII. Dönem Sivas, IX. Erzurum milletvekilliği yapan Şemsettin Günaltay, 1949'da Hasan Saka'nın istifası üzerine başbakanlığa getirilmiş ve Demokrat Parti iktidarına kadar bu görevini sürdürmüştü. CHP İstanbul il başkanlığı ve Kurucu Meclis yeliği de yapan Günaltay, 1961'de İstanbul senatörü seçildi, ancak göreve başlayamadan öldü. 1941'den ölene dek Türk Tarih Kurumu'nun başkanlığını yapan Günaltay'ın eserleri arasında, Zulmetten Nura, Hurafattan Hakikata, İslam Dini Tarihi, Maziden Atiye sayılabilir.

<sup>1</sup> E. Renan, Averroés et Averroisme, Avertissement. p. IV, 7<sup>e</sup> éd. paris, 1922

<sup>2</sup> Djmal Saliba, Etde sur la mtaphisique d'Avicenne. P. 33-34. Paris, 1926

2. Parlak bir inkişafa mazhar olan bu hareket, Selçuk Türklerinin ön Asyayı istilâ etmeleri neticesinde durmuş, bu hal islâm dünyasının umumi inhitatına sebep olmuştur.

Bu iddianın ne kadar esassız ve realiteye ne kadar zıt olduğunu göstermek için evvelâ müslüman dünyasındaki lâik ilim ve felsefe hareketinin nerede ve kimler tarafından yaratılmış ve hangi dimağların yardımıyla hızlanmış olduğunu, sonra da hu hareketin nasıl ve ne gibi âmiller tesiriyle durduğunu araştıracağız:

Hepiniz bilirsiniz ki islâm dünyasında esaslı fikir hareketi sekizinci asrın ikinci yansında parıldamağa başlamıştır.

Bu hareketin başlıca iki İnkişaf sahası görülmektedir: 1- Ön Asyada Irak. 2- Orta Asyada Maverâünnehir (ماوراءالنهر) ve Bakteriyan. Irakta bu hareket ilk defa (Basra) da baş göstermiş, sonra (Bağdat) a intikal ederek bu şehirde inkişaf etmiştir. Orta Asyada ise ötedenberi ilim merkezlerinin Buhara ve Belh şehirleri olduklarını ve bilahare Buharanın birinci mevkiî işgal ettiğini biliyoruz.

Orta Asyanın müslümanlıktan önceki medeniyeti ve kültür vaziyeti ile islâmî devirde ilk fikir hareketinin niçin Basrada baş göstermiş olduğunu birinci Tarih kongresinde etrafiyle İzah etmiştim. Bugün bu hususlara temas etmiyeceğim. Burada yalnız, islâmî devirde Basra mektebini kuran ve yükseltenlerin Maverâünnehirin istilâsı hengâmında Ubeydullah bin ziyad (عبيدالله بن زياد) tarafından Buharadan Basraya nakil ve orada iskân edilmiş olan Türkler<sup>3</sup> ve bunların çocukları olduklarını hatırlamakla iktifa edeceğim.

Bakteriyanlı bir Türkün oğlu olan Amir bin Übeyd (عمرو بن عبيد) tarafından kurulan Basra mektebi, muhitin tesiriyle teolojik bir sima altında felsefî bir istikamet takip etmiştir. Aklın hâkimiyeti, fikir ve iradenin hürriyeti esasını müdafaa eden bu rasyonalizm mektebi, kâinatın ezeli ve değişmez kanunlara bağlı olduğu, âlemde sebepsiz hiç bir şey olmayacağı esaslarıyla<sup>4</sup> lâik ilimleri kucakladığı gibi; insanın iradesinde müstakil ve hür bulunduğu, efal ve eşyadaki hüsnü kubhun, diğer bir tabir ile hayrî şerrin haddizatında mevcut olduğu prensibini kabul etmek suretiyle de şahsî mesuliyete dayanan sağlam bir ahlâk temeli atmış oluyordu. Aklın yanında ampirik esaslara da kıymet veren bu mektep, cüzü lâyetecezzâ (جزء لا يتجزى) ve hareket (حركة) fikrine istinaden ileri sürdüğü atom nazariyesile fiziki metafizike bağlamak yolunu bulmuştu.<sup>5</sup>

Irak rasyonalizm mektebi Abbasî halifelerinden Memun (مأمون) devrinde birdenbire parlamış, neticede lâik ilimlere ait feyzli bir tercüme ve telif faaliyeti başlamıştır, Memunun ne Emevi ne de kendinden evvelki Abbasî halifelerinde

<sup>3</sup> Ebülabbas Ahmet bin Yahya elbelazürî, (ابو العباس احمد البلاذري) kitabı fütühülbuldan, (كتاب فتوح البلدان) s. 376, Goeje tabı Brill. 1866.

<sup>4</sup> Sadüddini Teftâzânî, (سعدالدين تفتازاني) Şerhülmekasid. (شرح المقاصد) c, I, s. 293. İstanbul tabı. ve Seyyit Şerifi Cürcanî (سيد شريف جرجاني), şerhülmevakif (شرح المواقف). c. 1. s. 151, İstanbul tabı.

<sup>5</sup> Leopold Mabilieu. Histoire de la philosophie atomistique.

görünmeyen bir şevk ile kendisini lâik ilimlere ve rasyonalizme vermiş olması, bizi onun mümtaz şahsiyetinde durmağın mecbur etmektedir. Memunun mensup olduğu kavim ve zümre içinde bir istisna teşkil etmesi sebebini araştırmak, tarihin müphem görünen bazı noktalarını izaha medar olacaktır. Tarihi Yakubi ve Camiüddüvel'de tasrih edildiğine göre<sup>6</sup>, Harun Reşid'in bu oğlu bir Türk kızından doğmuş, Belin. Türklerinden Parmak oğullarının (Bermekilerin) nezaretleri altında talim ve terbiye görmüş, büyüdükten sonra da Şark Hidivilîği unvanıyla Türk İllerine gönderilmişti.

Çin Vakayinamelerinin şehadetleri veçhile milâdi altıncı, yedinci ve sekizinci asırlarda Orta Asya'nın Maverâünlnehir, Horasan ve Bakteriyan havalisinde yani Memunun hidiv tayin edildiği mıntakalarda büyük ve eski bir kültür yaşıyordu<sup>7</sup>. Memun (مأمون) ruhunun meclup olduğu bu kültür içinde olgunlaştı. Mensup olduğu kavmin seciye ve temayüllerinden büsbütün farklı bir meleke ve kabiliyetle mücehhez olarak yetişti. Bu muhite okadar alışmıştı ki, hilâfet tahtı kendisine kaldığı zaman; ahval ve şeraitin icbarına rağmen, dayılarının memleketinden ayrılmak istememiş<sup>8</sup>, Bağdada dönmiye kat'iyen mecbur kaldığı zaman da bu havali münevverlerinden mürekkep bir grupla beraber gelmiştir. O zamanda Bağdat Kadıülkudatı (قاضى القضاة) olan Yahya bin Eksem (يحيى بن اكثم) evvelce Yahya bin Mübarek (يحيى بن مبارك) ve Sümame bin Eşres (سمامة بن اشرس) gibi rasyonalistlerle sıkı temaslarda bulunmuş olan Memunun ilmen nekadar olgunlaşmış olduğunu gösteren bir menkıbe haber vermektedir: Kadıülkudat Yahya diyor ki: Memun, kardeşinin katlinden sonra halife sıfatıyla şarktan Bttgdada geldiği zaman bütün fukaha ve ulemayı saraya toplamamı emretti. Onlarla bir takım çetin meseleler hakkında ilmiğ münakaşalar yaptı. Ve bu suretle onları imtihan ederek Iraktaki ilim seviyesini anladı<sup>9</sup>. Memunun rasyonalizm sistemini ciddiyetle müdafaa ve iltizamı, ananeci mektep mümessillerini bu sistemi kabule icbar edişi, bu imtihan sonra olmuştur. Görülüyor ki Memun, kendisini temayüz ettiren hususiyeti bidayettenberi Türklerden aldığı terbiye ve kültüre medyundur. Türk illerinde müspet ilimler çerçevesi içinde inkişaf eden dimağı; başta Kuranın mahiyeti olmak üzere: akıl ve mantığa uymıyan gayrı ilmiğ her şeye karşı isyan etmiş, lâik kültürü umumileştirmek emeliyle geniş nisbette bir tercüme ve telif faaliyetine başlatmıştır. Felsefe ve Lâik ilimler hakkında Memun devrinden itibaren başlayan telif faaliyetinin, başında bilhassa Orta Asyalı Türkler görülmektedir. Bunlar arasında felsefe ve tıpta Faraplı Uzluğ oğlu Ebu Nasr Mehmet (ابو نصر محمد). Belhli Ebu Zeyd (ابو زيد), Buharalı İbni Sina, (ابن سينا), Serahslı Ahmet İbni Tayyip (احمد بن

<sup>6</sup> Müneccim başı Derviş Ahmet, Camiüddüvel (جامع الدول) (sahayifülahbar), Bayazit umumî kütüphane, numara 5019-5020.

<sup>7</sup> Edouard Chavannes, Documents sur les Tou - Kiue (Turcs) occideutaux p. 132-165.. St. Ptersbourg, 1903.

<sup>8</sup> Tarihi Yâkubiğ (تاريخ يعقوبي), c. 2. s.

<sup>9</sup> İbni Tayfur (ابن طيفور). Tarihi Bağdat c. 6. s. 75 ve mabadi, Avrupa tabı

(طيب), tabiiyat ve coğrafyada Harezmlî Ebu Reyhanı Biruniğ (ابو ريحان بيروني), riya-  
yatta Arık oğlu Ebu Nasr, Harezmlî Mehmet bin Musa, Habeşül Hâsip (حبش  
الحاسب), İbni Türk elceyliğ (ابن الترك الجميلي), heyette Ferganalî Ahmet bin Küseyr (احمد  
ابن كثير), tarihte Soltekin oğlu Ebu Bekir Mehmet, edebiyatta Soltekin oğlu İbrahim  
gibi Türk çocukları, yalnız İslâm tarihinde değil beşer ilim tarihinde de mevki  
almış mümtaz şahsiyetlerdir.

Bu Türk çocuklarının yarattıkları müsbet ilim hareketinin en feyizli ve en  
devamlı akisleri kendi anayurtlarında görüldü. Memunun ölümünden 41 sene  
sonra Buhara merkez olmak üzere Türk illerinde kurulan Saman oğulları devleti;  
Irakta felsefeyi ve lâik ilimleri tenkile çalışan halife Elmuktadıbillah (المعتضد بالله) a  
karşı, bunların kudretli ve samimiğ bir hamisi olarak sahneye atılmıştı. Bu hane-  
danın onuncu asrın ikinci yarısında ve bilhassa bu kısmın sonlarına doğru devam-  
lı siyasiğ buhranlar geçirdiğ zamanlarda bile, Buhara fikir ve ticaret hayatının en  
büyük merkezlerinden biri olmakta devam etmiştir. Bu sırada Buhara yalnız  
Türkistanın değil, bütün feodal islâm dünyasının en mühim bir ilim merkezi  
olmak tefevvukunu muhafaza etmiştir.

Saman oğullarının müslüman şarkta parlak şöhretini asırlarca muhafaza  
eden büyük kütüphaneleri, lâik ilimlere ait eserlerle dolu bulunuyordu. Buradaki  
kitapların lâik ilimlere ait ve müelliflerinin de Türk olduklarını Metali haşiyesindeki  
bir kayitten öğreniyoruz<sup>10</sup>. Türk filozofu Fârâbiye Aristoya nisbetle (muallimi  
sani) unvanını kazandıran (Ettalimüssâni) unvanlı felsefiğ ve ilmiğ eser de bu  
kitaplar arasında bulunuyordu. İbni Sina gibi bir âlimin yüksek irfanını medyun  
olduğu bu kütüphane ne yazık ki Saman oğullarının felâketli zamanlarında yan-  
mış, muhtevi olduğu yazına tek nüshalar ebediyen kaybolmuşlardır. Felsefe ve  
lâik ilim hareketini himaye ve Buharayı bir ilim merkezi yapan Âli Saman devle-  
tinin milliğ mahiyeti nedir? Hepiniz bilirsiniz ki, bu devlet şimdiye kadar tarih  
kitaplarında bir Pers devleti olarak gösterilmektedir. Bu itibarla bu devletin mahi-  
yeti nedir? Sualini ihtimal ki içinizde abes görenler olacaktır. Fakat hemen  
söyliyeyim ki hakikat hiç te böyle değildir. Türk illerinde kurulan ve lâik ilimleri  
koruyan bu devletin başında bulunan hanedan da Türktür, devlet te her manasile  
bir Türk devletidir.

Topkapı sarayı Sultan Ahmet kütüphanesinde 2935 numarada mukayyet  
olan Camiüttevarih (جامع التواريخ)in müellifin hayatında yazılan ikinci cildinin 168  
inci sahifesinde Âli Samanın Türk ırkından ve Oğuz boyundan olduğu sarahaten  
kayıt edilmektedir. Bu sarahat aynı eserin hazine kütüphanesinde 1654 numarada  
mukayyet olan nüshasında da aynen mevcuttur. Bundan başka Bağdat köşkün-  
deki 282 numarada mukayyet Hafız Ebru mecmuasında aynı sarahat görülmek-  
tedir.

<sup>10</sup> Kâtip Çelebi, Keşfüzzunun (كشف الظنون). c. I, s. 344. Mısır tabı.

Aynı eserlerin Oğuzlar bahsinde de Âli Samanın Oğuz Türklerinden oldukları bir daha tekrar edilmektedir. Müverrih Muslihüddin Lârî (مصلح الدين لارى)nin Nuruosmaniye kütüphanesinde 3156 numarada mukayyet Mirâtüledvar (مرآت الادوار) adlı yazma eserinde de aynı sarahati yani Âli Samanın Türk olduğu kaydini görmekteyiz.

Esasen kıymetli membalardan olan bu iki eserdeki sarahatler olmasa da, bu hanedanın Türk olduğunu kabul etmek mecburiyeti vardır. Çünkü hanedana adını veren büyük ceddin tarihlerde gördüğümüz isim ve unvanları mensup olduğu milliyetin silinmez damgasını taşımaktadır. Filhakika tarihlerde bu hanedanın büyük ceddî (Saman Yavğı kudat) suretinde kayıt edilmektedir. Burada gördüğümüz üç lâfızdan her üçü de Türklere mahsus, Türkçe unvanlardır. Şimdi bunları tetkik edelim: Ötedenberi İraniğ şive ile Saman suretinde telâffuz edilen bu lâfzın, meşhur Ehülfercülcevziğ (ابو الفرج الجوزي) nin Ayasofya kütüphanesinde 2908 numarada mukayyet Elmuntazam fi tarihimülükü velümem (المنتظم في تاريخ الملوك و الامم) adlı eserinde (Şaman) şeklinde yazılmış olduğunu görüyoruz. Bu, bize iranileştirilen saman lâfzının doğru şekli şaman olduğu ihtimalini göstermektedir. Aşağıdaki vesikalar ise bu ihtimalin bir hakikat olduğunu kat'ileştiriyor:

Bütün membalarda (Saman yavğı) nın, müslümanlıktan evvel Belh'deki Nevbahar mabedi Kodatı (hüdası) olduğu tasrih edilmektedir. Bugün Nevbahar mabedinin bir vakitler umumiyetle zannedildiği gibi bir mazdeizm ateşgedesi değil, Yüeçi Türkleri hükümdarı Kanişka tarafından kurulmuş Mahayana mezhebine ait bir Budizm Viharası olduğunu kat'ig surette biliyoruz. İbni Nedim (ابن نديم) de Türkler arasında münteşir olan budizm dinine Semeniyeye yani Şamanllik denildiğinin kaydedilmiş olmasına nazaran<sup>11</sup> Belh'deki Vihara mabedinin Kodatı olan zatın da -orta Asyadaki bütün din uluları gibi- şaman olması pek tabiidir.

Yavğı lâfzına gelince bu da Türk Prenslere verilen Yabgu unvanından başka bir şey değildir- Camiüttevarih müellifinin bu kelimeyi (asilzade) tabirile fars diline tercüme etmiş olması da bunu müeyyettir. Muhtelif Türk lehçelerinde (b) ile (v) harflerinin tebedülüne dair binlerce misaller olduğuna nazaran yavğı ile yabgunun aynı şey olduklarında şüphe yoktur. Yavğının yabgu unvanı olduğu Çin ve Hint tarihlerinden de anlaşılmalıdır.

Çinin ikinci Han sülâlesi vakayinamesinde Bakteryadaki Yue-çi Prensleri Hi - Hieu unvanile yadedilmektedir. Sinoloğlar Çince Hi-Hieu veya Şe-Hu lafızlarının Türklerle mahsus bir unvan olan yabgu inuharrelî olduğuna ittifak etmişlerdir<sup>12</sup>. (Kharoşthi) yazı ile olan Hint vesikalarında ise Yue-çi prensi, Yavuga unvaniyle yadedilmektedir. Bunun da Türkçe yabgu muharrefi olduğu umumiyetle kabul edilmektedir. Yue-çi yani Aysoy türkleri hanı Kanişka tarafından Belh

<sup>11</sup> İbnünnedim (ابن نديم) Fihristütülum (فهرست العلوم), s.484, Mısır tabı

<sup>12</sup> E. Ghavannea Documents sur les Tou-Kiue occidentaux, ve L. de la Vallée poussin, L. Inde aux temps des Mauryas, p. 338

şehrinde kurulan Vihara mabedinin Kodatı olan Prens'in de ataları gibi Yabgu olması pek tabiiğdir. Hoten (Khotan)]da bulunan vesikalarda yabgunun, ismi has olarak kullanılmış olduğu şöhretli sinolog E. Chavannes tarafından beyan edildiğine göre<sup>13</sup>, Şaman Yavgıdaki yavgı lafzı bir unvan değil, isim olarak ta kabul olunabilir. Kodat lafzı ise, sahip, mevlâ, efendi manalarını ifade eden türkçe bir kelimedir. Pers dilindeki Khuda (huda) nın türkçe kudattan başka bir şey olmadığı şüphesizdir.

İşte Oğuz Türklerinden olduğu verilen malûmatla kat'îğ surette tebeyyün eden bu Şaman yavgı, Arap istilâsı hengâmında Horasan emir' Esed bin Abdullah (اسد بن عبدالله) in teşvikile müslüman olmuş, torunu Nasr ise 874 tarihinde Buhara merkez olmak üzere Âli Saman devletini kurmuştur.

Tarihin karanlıklarına gömülen zamanlardanberi muhtelif adlarla anılan Türklerle meskûn olan sahalarda Oğuz boyuna mensup bir hanedan tarafından kurulan bu devletin, şimdiye kadar bize öğretildiği gibi bir Pers devleti değil, her manasile bir Türk devleti olduğunda ümit ederim ki kimsenin şüphesi kalmamıştır.

Selçukilerden evvel büyük İslâm imparatorluğu içinde zuhur eden devletler arasında en medeniğ bir sima arzeden ve esaslı teşkilâtıyla bütün islâm feodal devletlere örnek olan Saman Oğulları devletinin hayranlıkla şahidi olduğumuz siyasiğ, içtimaîğ, iktisadiğ, idariğ teşkilâtı ve yüksek kültürü tamamilen Türk di-mağının mahsulüdür.

İslâm'da felsefe ve lâik ilimler hareketini yaratan ve kuvvetlendirenlerin Türklerden başka unsur olduğu yolundaki iddianın hakikatten ne kadar uzak ve ne kadar vâhiğ bir iddia olduğunu tebarüz ettirdikten sonra şimdi mevzuumuzun ikinci kısmına, yani islam âleminde başlamış olan müspet ilim hareketinin durmasını Selçuk istilâsına atfeden iddianın münakaşasına geçiyorum:

İlmiğ bir tetkike dayanmayan bu iddianın ne kadar çürük olduğunu tebarüz ettirmek ve tarihiğ hakikati meydana çıkarmak için, müsaadenizle dokuzuncu asır ortalarından başlayarak müslüman dünyasının geçirdiği içtimaîğ ve diniğ safhalara seri bir nazar atalım: ne kadar seri olursa olsun bu tetkik neticesinde şimdiye kadar siyasiğ sahada araştırılan ve tabiiğ bulunamayan hakikiğ inhitat amili kendiliğinden tebarüz etmiş olacaktır.

Abbasiğ halifelerinden Vasıbillah (واثق بالله) (843-847), dokuzuncu asır ortalarına doğru gözlerini hayata kapadığı zaman, Memunun kurduğu rejim icabı olarak vezirlik, kadiyülkudatlıktan başlamak üzere bütün devlet teşkilâtı rasyonalistlerin elinde bulunuyordu. Bu hal, islâm tarihinde bildiğimiz ilim ve terakki devrini temin etmişti. Fakat Vasıkten sonra iktidar mevkiine garip tabiatli kardeşi Mütevekkilalalah (متوكل على الله) (847 - 861) geçince, vaziyet değişti. Geri zihniyetli

<sup>13</sup> E. Chavanne, Journ. Asia-1914-p. 309.

olan bu adam İhtimal ki mutaassıp güruhu kazanmak gibi siyasiğ bir düşüncenin de sevkile ananecileri iltizam etti. Rasyonalistlere karşı bir tenkil mücadelesi açtı. Onları birer birer iş başından attı. Aleyhlerinde şiddetli takibat yaptırdı. Mekkeli Abdulâziz İbni Yahya (عبدالعزیز بن یحیی) gibi mürteci müşavirlerin tahrikile rasyonalistlerin baş hâmisî olan vezir Mehmet Bin Abdülmelikbinizzeyyat (عبدالمملک بن الزیات)ın bütün mallarını müsadere etti, kendisini de demir bukağılara vurarak tedricen kızdırılan bir fırın içine attırdı. Bedbaht adam yavaş yavaş kavrulmak suretile dört gün cehennem azabı çektikten sonra öldü<sup>14</sup>.

Vezirin ölümünden sonra felce uğrayan Kadiyülkudat Ahmet Bin Duad (قاضي القضاة احمد بن دواد) malları müsadere edildi. O da hastalıkla yoksulluğun pençesine terkedilmek sureliyle öldürüldü. Rasyonalistlerden Hertseme (هرثمة) ise parça parça edildi. Rasyonalizm ve lâik ilimlerin tedrisi men olundu. İktidarı ellerine alan an'aneciler, tedrisatı Kuran ve Hadis çerçevesi içine hasrettiler. Bu çerçeve haricinde okumak ve düşünmek men edildi. Mütevekkil ile başlayan bu hareket, halife Mutadid Billah (المعتضد بالله) (892 - 902) zamanında felsefe ve lâik ilimlere ait kitapların yakılması gibi bir vahşete inkilâp etti. İşkence usulleri bulmakta engizisyon reislerinden mahut Thomas Torquemada'ya tas çıkartıracak kadar mahir olan bu hunhar halifenin ilk kurbanı Serahs Türklerinden filozof Ebuttayyip Ahmet (ابو الطيب احمد) oldu. Felsefe ve tarihe ait kıymetli eserler yazan bu bedbaht âlim, malları müsadere edildikten sonra öldürüldü.

Mutadidın (معتضد) emriyle Filozofların ve lâik ilim mümessillerinin kitaplarındaki bidatları yani ilmiğ esasları araştırmak ve imha etmek üzere bir sansör heyeti teşekkül etti İçlerinde yeni fikirler, İlmîğ ve felsefiğ mephaslar bulunan ve binaenaleyh bidatlarla mülevves sayılan kıymetli kitaplar yakıldı. Müellifleri işkencelere mahkûm edildi.

Selçuklardan 190 sene evvel hilâfet merkezinde başlayan bu hareketin başında çok dar düşüncelerile temayüz eden Hambelîlerle Kerramiye (کرامیة) taraftarları bulunuyorlardı. Bu grup, müslümanları itikadiğ ve amelîğ hususlarda münhasıran ananeye müstenit bir sistem etrafında birleştirmek istiyorlardı<sup>15</sup>. Fakat, fikriğ ve itikadiğ hayat için ileri sürdükleri esaslar tamamen iptidaîğ devirlere ait kaba bir paganizmden mülhem bir antropomorfizme müntehi olduğu gibi hukukiğ ve hayatiğ sahadaki esasları da ancak bedavet hayatı yaşıyan bir cemiyetin ihtiyaç ve törelerine uygun şeylerdi<sup>16</sup>.

Bu mezheplere göre kâinatın nizamını keyfiğ surette her an değıştiren, elli, ayaklı kahhar bir Allah arş üzerine oturtuluyor,<sup>17</sup> her türlü irade ve ihtiyardan

<sup>14</sup> İbnül Khallikan (ابن الخلكان), vefeyatülâyan (وفيات الاعيان) Mısır tabı.

<sup>15</sup> Seyit Murtaza (سيد مرتضى) Tabsiratülavam fi marifeti mekalatilenam (بصيرة العوام في معرفة مقالات الانام) s. 64-87 Tahran tabı.

<sup>16</sup> Dozy (R); Essai sur l'histoire de l'islamisme. Leyde, 1879 ve Goldziher, Le dogme et la loi de l'islam, Paris, 1920 ve Houdas, L'islamisme, Paris, 1904.

<sup>17</sup> Şehristâni, (شهرستاني) Kitabülmilel vennihal (كتاب الملل و النحل) s. 75-84 Leipzig tabı, 1923.

mahrum birer kukla addedilen insanlar onun keyfiğ iradesinin bazıçeliğine bırakılıyordu<sup>18</sup>. Fakat beşerig ihtiyarın refiile ahlâkiğ ve diniğ mesuliyet temelinin de kaldırılmış olacağı düşünüleliyordu.

Ananecilerin şiarı ilim ve felsefe düşmanlığı olduğı için iptidai düşünceli kütleyi kendilerine müzahir bulmuşlardı Fakat bunların haricinde kalan parlak zekâ sahipleri, münevver zümre, iptidaiğ telâkkilerle bir türlü tatmin edilemeyen dimağlarını susturacak kaynağı felsefe ve lâik ilimlerde bulabildikleri için an'anecilerin galip geldikleri zamanlarda bile rasyonalizm hareketi gizli bir halde devam etmişti. Bunlar adeden az, siyaseten istinatsız olmakla beraber, akıl esasına dayandıklarından, ananecilerin küflü hurafelerini mantık ve ilim silâhlarıyla didikliyebiliyor, popüler imamları maskaraya çeviriyorlardı. Bu itibarla ananecilerin tegallübü lâik ilim ve felsefe hareketini zayıflatmış, lâkin boğamamıştı<sup>19</sup>.

Fakat, Selçuk devletinin kuruluşundan 127 sene evvel yani 913 tarihinde an'aneciler hiç beklemedikleri bir şahsiyetin bu sahada kendilerini fevkalâde kuvvetlendirecek yardımına mazhar oldular<sup>20</sup>, Bulunduğı rasyonalizm safından ayrılarak kendilerine iltihak eden bu zat, Yemenli Ebu Musa el Eşari (ابو موسى الاشعري) ahfadından Ebülhasanil Eşari (ابو الحسن الاشعري) idi. 873 de Basrada doğmuş olan Eşari, rasyonalistler mektebinde tahsil etmiş, onların ilmiğ ve felsefiğ metodlarını öğrenmiş, kırk yaşına kadar rasyonalistler safında çalışmıştı<sup>21</sup>. Fakat tab'an mağrur ve kindar olan bu zat günün birinde üvey babası ve rasyonalistlerin reisi olan Ebu Ali Cübaiğ (ابو على حيايى)ye kızarak bu mektepten ayrıldı. An'anecilerin sıfatiye mezhebe ekseriyetin taraftar olduğı cebriye mezhebi esaslarında cüz'î tadilat yapmak suretile yeni bir mektep kurdu.

Rasyonalistlerin ilmiğ metodlarla mücehhez, natuk bir hatip, kudretli bir mantıkçı olan Eşarinin an'aneciler safına iltihakı, büyük bir hâdise idi. O zamana kadar ilmiğ münakaşalarda daima rasyonalistlere mağlup olan an'aneciler, Eşari ile kuvvetli bir müzahir bulmuş oluyorlardı.

Eşari bu tarihten itibaren rasyonalistler aleyhine harekete geçti. Konferanslar vermek, kitaplar yazmak suretile açıktan açığa mücadeleyle atıldı. Mahirane bir çevirme hareketile fatihleri, mazi perest ananecileri, ilim ve felsefe düşmanlarını kendisine bağıladı. Artık asrının en kudretli ve nüfuzlu imamı, o olmuştu!.. Fakihler kazandığı nüfuza gıpta ediyor, halk kendisini din düşmanlarını ezmeğe çalışan bir kahraman gibi alkışlıyordu...

Rasyonalizm aleyhdarlığı itibarile an'aneciler daha az tehlikeli idiler. Onlar siyasiğ muzaheretlere rağmen bu cereyanı boğamamışlardı. Çünkü iptidaiğ zihniyet müessese ve kanaatlerini rivayete istinaden müdafaa eden an'anecilerin ilim

<sup>18</sup> Maimonide, Le guide des egares, Paris, 1856-1866

<sup>19</sup> Dugat (Gustave), Histoire des philosophes et des théologiens musulmans, Paris 1878.

<sup>20</sup> İbnül Khallikan (ابن الخلكان), c. 1, s. 326-327

<sup>21</sup> Keza, c. 1, s. 480-481.



ve mantık silâhi karşısında mukavemet kabiliyetleri yoktu. Bir darbe ile sarsılabiliyorlardı. Fakat Eşarinin kurduğu mektep böyle değildi. Rasyonalistler içinde yetişen Eşari, onların prensiplerini, mücadele metotlarını biliyordu. Bu bilgiden istifade ederek kurduğu mektep zahiren ilme müstenit bir sima arz ediyordu. Bu manzara altında genç güzideler onu ilmiğ ve cazip buluyorlardı. Selefiye (سلفية) ve Kerramiye (كرامية) lerin iptidaiğ telakkileriyle tatmin edileni iyen, felsefe ve Lâik ilimlerde büyük hamleler göstermek kabiliyetinde bulunan zekâlar, şeklen mantıkiğ ve ilmiğ usulle mücehhez bir sistem gibi görünen Eşari mektebine atılmakta tereddüt etmiyorlardı. Bu suretle an'anciler karşısında evvelce rasyonalizmi iltizam etmiş olanlar bu defa Eşarinin yeni mektebine intisap ettiler. Natıkları selis, zekâları keskin, mantıkları kuvvetli güzidelerin ezcümle Ebu Bekrilbakıllaniğ (ابو بكر الباقلائي) İbni Fevrek (ابن فورك), Ebu İshakil İsferrainiğ (ابو اسحق), Ebu Zeri Hireviğ (ابو ذر هروي), Ebulmaaliğ Cüveyniğ (ابو المعالي حوييني), Ebu Caferis Semaniğ (ابو جعفر السمعاني), Ebülvefa İbni Akil (ابو الوفاء ابن عقيل)... gibi âlimlerin bu mezhebi iltizam ve müdafaa etmeleri bütün münevverlerin nazarını bu mektebe çevirdi.

Fakat felsefe henüz bu mektep tarafından aforozlanmamış, lâik ilimler birer afet gibi gösterilmemişlerdi, Eş'ari mektebine bu son hamleyi yaptırtan Ebulferrec Abdürrahmanil Cevziğ (ابو الفرج عبدالرحمن الجوزي) tarafından portresi pek güzel çizilmiş olan Ebu Hamid Mehmedül Gazali (ابو حامد محمد الغزالي) oldu<sup>22</sup>.

Asrının bütün münevverleri gibi Eş'ari mektebini iltizam etmiş olan Gazali, Bağdatta, Nizamiye Medresesinin başında emsalsiz şöretini kazandıktan sonra Mekasıdülfelasife (المقاصد الفلاسفة) ve Feyselüttefrika beynel islâmi vezzındıka (فيصل التفارقة بين الاسلام والزندقة) gibi eserleriyle Eş'ari sistemi haricindeki fikir hareketlerini hırpalamağa başlamış, sonra meşhur tehafetül felasife (تخافة الفلاسفة) unvanlı eserile tecavüze geçmiştir.

Müslüman dünyasını boğmak plânını hazırlamak üzere Klermontta toplanan haçlılar konsilinin in'ikadından (1095) bir kaç ay evvel, islâm âleminde felsefe ve lâik ilimleri söndürmek, fikirlerinde irtibatsızlık bulunduğunu ispat ötmek suretile Fârâbi ve İbni Sina şöretlerini yıkmak gayesile yazılan bu esere (Tehafütül felasife) yani filozofların yere serilmesi gibi bir ad verilmiş olması, müellifinin ruhunu göstermek itibarile şayanı dikkattir.

Gazali bu eserinde filozofların bidatları unvanı allında 20 meseleyi tenkit nazarından geçirmekte, bunların 17 sinde filozofları yanlış yola gitmekle, üçünde ise küfre düşmekle itham eylemektedir. Son üç meseleyi filozoflar tarafından iltizam edilen âlemin kıdemi, Allahın cüz'iyata ilmi şamil olmadığı yani kâinatın ezeli kanunlara bağlı olduğu, cismaniğ haşrû neşrin inkârı gibi esaslar teşkil et-

<sup>22</sup> Ebül Ferrec Abdürrahmanül Cevziğ (ابو الفرج عبدالرحمن الجوزي) Elmuntazam fi Tarihil ümem (المنتظم في تاريخ الامم), Topkapı Sarayı Suţtan Ahmet Kütüphanesi N. 2908

mektedir<sup>23</sup>. Bu kitabında filozofları tekfir eden Şöhretli imam diğer eserinde müslümanları dalâlete düşmekten men'i maksadile şu satırları yazıyor: (yüzmeyi iyi bilmiyenler dere ve deniz kenarlarından nasıl uzaklaştırılırsa halk da filozofların kitaplarını mütalaadan ve çocuk kısmı yılana yaklaşmadan nasıl mennedilirse kulaklarda hikemiyata ait kelimelerle karışmış olan filozof sözlerini dinlemeden öylece mennolunmalıdır)<sup>24</sup>.

Gazali aynığ eserinde yalnız felsefeyi menetmekle kalmıyor, insanları müspet düşünmeğe alıştıran riyaziyatı da din hesabına bir afet sayıyor ve gitgide bilhassa Şam'da geçirdiği on senelik çilekeşlik devresinden sonra, 'adeta bir engizisyon reisi kesiliyor. Felsefe ve lâik ilimlerle uğraşanları ezmek, boğmak istiyor. Fakat bu hedefine erişmek için zaman müsait değildir. Elmunkıdh Mined dalâl (المنقذ من الضلال) adlı eserinde felsefe ve lâik ilimlerle uğraşanları tenkil için kendisine zahir ve yardımcı olacak mütedeyyin ve kahır bir sultanın bulunmamasından acı acı şikâyet etmektedir<sup>25</sup>.

Gazalinin bu acı şikâyeti bize hem kendisinin ruhunu, hem de Selçuk Sultanlarının fikir ve vicdan serbestisine ne kadar riayetkar olduklarını; Felsefeyi, lâik ilimleri müfrit mutaassıplara karşı nasıl koruduklarını göstermektedir.

Fakat Gazalinin hayatında kuvvetle tahakkuk ettiremediği bu emelini. Ölümünden sonra eserleri temin etti. Vefatından yarım asır sonra bütün islâm dünyasında kazandığı umumîğ hürmet ve sulta neticesi olarak münevver zümre arasında Eş'ari Gazâlîğ sistemi haricinde düşünmek cesaretini gösterecek kimse kalmadı. Onun filozofları, lâik ilim taraftarlarını tekfir etmesi, ilim denilen şeyi Eş'ari sisteminden ibaret göstermesi, münevver zümre arasında rasyonalizme olan temayülü kurutmuş, meydanı her şeyi Eş'ari sistemi çerçevesi dahilinde görenlere bırakmıştır.

Bir aralık Endülüslü İbnürrüşd (ابن الرشيد) Gazalinin sultasını kırmak maksadile Tehafütüttehafüt (تَهْفُوتُتَهْفُوتِ) adlı bir eser yazmışsa da<sup>26</sup> hiçbir şey muvaffak olamamış, Eş'ari-Gazali sultası bütün kuvvetile devam etmiştir. Hattâ onbeşinci asrın ikinci yarısında Hocazade Muslihüddin Mustafa (مصالح الدين مصطفى) ile Alâüddin Tûsiğ (علاء الدين علي الطوسي), İbnürrüşd' (ابن رشد)e mukabele olarak ayrı ayrı iki kitap yazmak suretile Eş'ari - Gazali saltanatım takviye etmişlerdir. Bu sulta zamanla o kadar kuvvetlenmiş, o derece şümullenmiştir ki Osmanlı İmparatorluğu resmen Matüridiğ mezhebinde olduğu halde, bütün İstanbul ve Türkiye medreselerinde son güne kadar tedrisat tamamen Eş'ariğ sistemine göre yapılmış, yüksek tahsil olarak Eş'ariğ mektebi teolojisi takip edilmiştir.

<sup>23</sup> Ebu Hamidül Gazâlîğ (ابو حامد الغزالي), Tehafütül-felasife (تهافة الفلاسفة) Berut tabı

<sup>24</sup> Ebulvelid İbnürrüşd (ابو الوليد ابن الرشيد), Tehafütüttehafüt. (تهافة التهافة) Berut tabı.

<sup>25</sup> Ebu Hamidül Gazâlîğ (ابو حامد الغزالي). Elmunkıdh mineddalâl (المنقذ من الضلال), s. 20

<sup>26</sup> Ebu Hamidül Gazâlîğ (ابو حامد الغزالي). Elmunkıdh mineddalâl (المنقذ من الضلال), s. 20

Gazâliğ eserleriyle yalnız felsefe ve rasyonalizmi yıkmaya çalışmakla iktifa etmemiş, aynı zamanda o vakte kadar Selefiye ve Kerramiye mezhepleri gibi avam arasında barınan tarikatçılığa de bir cazibe vermiştir. Süriyeli zengin bir hiristiyanın Remlei Şam (رمله شام)da yaptırdığı ilk tekkede, hakikiğ hüviyeti bugüne kadar tamamen bilinemiyen Ebu Hâşim Sofiğ (ابو هاشم سوفي) tarafından<sup>27</sup> sekizinci asır ortalarında temeli atılan tarikatçılığa mukâşete yolu adını veren Gazali, onu sönük ve mensi savmasından çıkarmış, müstakbel sultasına namzet etmiştir.

Ölümü üzerinden henüz yarım asır geçmeden bütün Müslüman dünyasında ermiş bir veli, emsalsiz bir âlim otoritesini kazanan Gazalinin bir taraftan felsefe ve lâik ilimleri aforozlaması, diğer taraftan da tarikatçılığa bir biz, bir hamle verişi, batında kendisinin de tahmin edememiş olacağında şüphe etmediğimiz şu iki meşum neticeyi verdi:

Onun kutsiğ ve ilmiğ emsalsiz şöhretinin parıltısı karşısında kamaşan, gözler; yarasalar gibi; görmeyecek hale geldiler. Gittikçe daralan bir çerçeve dahilinde düşünmeğe mahkûm kalan dimağlar, ya Eş'ari mektebinin labirentleri içinde bunaldılar, veya meskenet ve atalete sürükliyen tarikatçılık izbeleri içine gömüldüler.

Fahrüraziğ (فخر الرازي) ler, Seyfüddin Âmidîğ (سيف الدين آمدی) ler, Sadüddin Teftazaniğ (سعد الدين تفتازاني) ler, Seyit Şerif Cürçaniğ (سيد شريف جرجاني)ler gibi ateşin zekâlar, düştükleri bu iskolastik çenberinden bir türlü kurtulamadılar. Celâlüddin Rumi (جلال الدين رومي) ler, Sadrüddin Koneviğ (صدر الدين قونوي) ler, Şihabüddin Sühreverdiğ (شهاب الدين)ler, Bedrüddin Simaviğ (بدر الدين سيمايوي)ler gibi elanlı ruhlar da hayatı menfi görüş girdabı içinde çırpınmaya mahkûm kaldılar.

Eş'ari sistemi, zekâları iskolastik çenberi içinde söndüren bir mektep halini aldığı zamanlarda idi ki islâm dünyasının içtimaîğ, iktisadiğ, hukukiğ ve medeniğ kanunlarını ihtiva eden Fıkıh da, an'anciliğın galebe eden tesirlerle Ebuhanife (ابو حنيفة)nin açtığı geniş yoldan sapmaya başladı. Neticede zaman ve mekânın, ahval ve şeraitin tebeddülile hükümlerin de değışmesi zarureti unutuldu. İtikadiğ ve fikriğ esaslar gibi hukukiğ ve hayatiğ prensipler de hiç bir suretle değışmiyen, ihtiyaç ve icaplarla alâkalı olmıyan camit formüllere, medenî insanların fikir hamlelerini, hayatiğ faaliyetlerini felce uğratan iptidaî telâkkilere bağlandı.

İlim, zamanın, ihtiyacın doğurduğu hadiselere cevap vermek için asırlarca evvele ait olan kuru ve cansız formülleri aramaktan ibaret addedildi. Artık vicdan ve irfan hürriyeti kalmamış, dimağlar şahlanan küflü bir zihniyetin mahkûmu olmuştu. Fikri kurutan, zekâyı söndüren, hayatı çürüten bu hal, pek tabii olarak İslâm âleminin umumiğ inhitatını hazırlamış oldu.

Zamanın, darlığını düşünerek kısaltmaya mecbur olduğum tezimin, Müslüman dünyasındaki inhitatın hakiki sebeplerini nerelerde aramak lâzım geldiğini

<sup>27</sup> Namei Danişveran (نامه دانشوران). C, 3. S. 158-156. Tahran tabı

gösterdiği kadar, Türkiyeyi kurtaran büyük inkılâbın ne kadar engin ve şuurlu bir görüş, ne derece zaruriğ ve kurtarıcı bir hamle mahsulü olduğunu da tebarüz ettirmiş olacağım ümit ediyorum.

Görüyorsuuuz ki felsefe ve lâik ilimlerin boğulması, islâm dünyasının inhitata sürüklenmesi, münevverleri sinesinde toplıyan Eş'a'ri - Gazali mektebinin bir taraftan dimağları iskolastik labirenti içinde küflenmeğe mahkûm etmesinin, diğer taraftan da bu sistem haricindeki irfan ufuklarını sımsıkı kapamış bulunmasının zaruri neticesinden başka bir şey değildir. İslâm dünyasının inhitata sürüklenmesini intaç eden bu hakikiğ sebebi ihmal ederek inhitat ara i iliğini Selçuk istilâsında aramak, eğer cehalet eseri değilse, kötü bir garezkârlık olacağı şüphesizdir. Eğer Selçuk istilâsının hakikiğ neticeleri aranacak olursa, islâm dünyasının inhitatile değil, sürüklendiği kat'ig ölümden kurtulmasile karşılaşırız. Bu hakikati tebarüz ettirmek için Selçukilerin Ceyhun boylarına indikleri asırda islâm dünyasının arzettiği manzarayı çizeceğim. Manzara şöyle idi:

Büyük Abbasiğ İmparatorluğu parçalanmış, birbirlerine rakip feodal devletlere bölünmüştü. Mütemadiyen birbirleriyle boğuşan prensler, muhtaç oldukları parayı bulmak için kendi tebaalarını soyuyor, hasma aid memleketleri de yağma ettiriyor, bu suretle sefaletle sürükledikleri halkı sonunda kan ve ateş içinde boğuyorlardı. Sık sık batıp çıkan bu hükümetlerin adedi on birinci asrın ilk yarısında onbeşi buluyordu. Bunlardan Bağdadi, hilâfet merkezini istilâ eden Buveyh (بوويه) oğulları, bir taraftan kendilerine her istediklerini veren halife Müstekfi (مستكفي)yi sürükleyerek Sarayından çıkarıp gözlerini oydururken, diğer taraftan da tahrik ettikleri Sünniğ-Şiiğ mücadelesi neticesi olarak Bağdadi yağma ettiriyor, yaktırıyor, bigünah halkı sokaklarda parçalattırıyorlardı<sup>28</sup>.

Mısırdaki Fâtimiğ halifesi Hakimbiemrillâh (حاکم بامر الله), günün birinde siyah kölelerine Kahireyi yakarak halkın mallarını yağma, kadınlarını esir etmeleri emrini veriyor, neticede masum halk ile siyah köleler arasında üç gün üç gece boğuşma sahnesi olan Kahirenin üçte biri yanıyor. Aynı Halife diğer bir gün kadınları sokağa çıkmaktan menediyor. Kadın ayakkabısı yapacak kunduracıları idam ettireceğini ilân ediyor. Bu emir hilâfına sokağa çıkan her kadını parçalatıyor, ölüm korkusile Kahirede tam yedi sene hiç bir kadın, ne gece ne gündüz başını evinin kapısından dışarı uzatamıyor<sup>29</sup>.

Siyaseten bu vaziyette bulunan islâm dünyası, içtimaîğ hayat itibarile daha acıklı bir manzara arz ediyordu. Siyasiğ veya usûliğ ihtilâflar yüzünden zuhur eden mezhepler gittikçe çoğalmış, Selçuk devletinin kuruluşundan iki sene evvel yani (1038) de ölen Abdülkahiri Bağdadiğnin ifadesine göre, adetleri 72 yi bul-

<sup>28</sup> Ebu Ali Ahmet bin Miskeveyh (ابو علي احمد بن مسكويه), Tecaribülümem (تجارب الامم), c. 2, s. 86-87

<sup>29</sup> Ebülmahasin ibni Tağrı berdi (ابو الخاسن بن تغريدی), Ennücümüzzâhire (النجوم الظاهرة), c. 4, s. 176-171

muştı<sup>30</sup>.- yekdiğerini tektir eden bu mezhepler, Müslümanları birbirlerine hasmıcan olan 72 gruba ayırmıştı. Bunlardan Hanbeliler, Rasyonalistlerin tenkilinden sonra kuvvet ve cür'etlerini artırmış. Devlet otoritesinin bulunmamasından istifade ederek, şarap ve musiki aletleri aramak behanesile evleri basacak kadar cür'et bulmuş, hattâ kendilerile hemfikir olmiyan bazı alimlerin kabirlerini açarak cesetlerini yakmak gibi vahşetler göstermeğe başlamışlardı. Bu suretle mahkûm ettikleri zevat arasında büyük islâm müverrihi İbni Ceriri Taberiğ ( ابن جرير طبري )de bulunuyordu. Bütün bu ahval, büyük şehirlerde Ayyarlar denilen bir çapulcu sınıf türemesine yol açmıştı. Bunlar, satvetli bir devlet otoritesinin bulunmamasından istifade ederek halkı kasup kavuruyorlardı.

İslâm dünyasının siyasiğ, İçtimağ, ahlâkiğ ve iktisadiğ bakımdan çok düşkün ve anarşik bir devrinde kurulan Selçuk devleti, o zamana kadar Abbasiğ İmparatorluğunda zuhur etmiş olan devletlere nisbetle başka bir mahiyet arz ediyordu. Bu devletler Abbasiğ İmparatorluğunun sinelerinden fıskırılmış, onun mikroblu kucağında büyümüşlerdi. Bu Hükümetleri kuranlar da, Abbasiğ halifeleleri veya onların vassalları tarafından nasbedilmiş valiler veya kumandanlar idiler. Halbuki Selçukiler ilk günden itibaren müstakil olarak sahneye çıkmış, yüksek seciyelerle mücehhez, canlı ve özlü milliğ bir orduya istinat ediyorlardı. Orta asyanın yüksek yaylalarından inen Selçuk Türkleri ne Bağdadi çürüten yalan, riya, gammazlık, bühtan, nifak, mühasede, rüşvet ve ihtilas gibi ahlâkiğ reziletlerle ülfet etmiş, ne de mezhep mücadeleleriyle manen bozulmuşlardı. Tabiatle mücadele ede ede yetişen bu insanlar, tabiat kanunlarını kavramış, realiteye, müspet düşünmeğe ve görmeğe alışmışlardı.

İrani istilâ ettikten sonra Iraka inen Tuğrul Bey, taç dilenmek için değıl, tahtını kaybetmiş olan halife Kaimbiemrillâha ( قائم بامر الله ) hürriyet ve devlet bahşetmek için Bağdada gitmişti. İşte bu şerait içinde kurulmuş olan Selçuk devletinin islâm dünyasına hakimiyetinin hakikiğ neticeleri şu oldu:

1. Yakın Şarkı sarsmakta olan anarşik devir nihayet buldu. Afganistandan Akdeniz kıyılarına, Mısır hudutlarına kadar uzıyan sahalarda tek bir idareye bağılı, disiplinli bir imparatorluk kuruldu.
2. Geniş imparatorluk dahilinde herkesi malından, canından emin olarak yaşatan kanunlar, hükümler cari olmağa başladı.
3. Vergiler tanzim edildi: Halkı ezen haksızlıklar, usuller kaldırıldı.
4. Türkistandan Akdenize kadar uzıyan geniş sahada asayişin takarrürü, ticaretin inkişafına yol açtı. Garkla Garp arasındaki kadim ipek ticareti yolu yeniden açılmış oldu.

<sup>30</sup> Ebu Mansur Abdülkahiri Bağdadî (ابو منصور عبد الفاهر بغدادی), elfark beynelfirak (الفرق بين الفرق). c. 4-7 Mısır Tabı.

5. Malazgirt zaferi, anarşik devirden istifade ederek bir taraftan Erzuruma, diğer taraftan Urfaya, Trablus Şama, Hamaya kadar ilerlemiş olan Şarkiğ Roma imparatorluğunun eski vaziyetini iade etmek yolundaki hülyalarına hitam verdi.

6. Bütün din ve mezheplere karşı bitarafane hareket etmek seciyesile mütehalli olan Türkler, biri diğerini boğmak istiyen ve devlet içinde devlet rolünü oynamağa yeltenen mezhep peyrevlerine, devlet otoritesini tanıttırdı. Büyük şehirleri birer harp sahasına çeviren mezhep kavgalarına, ayyarlar çapulcuğuna kat'ı bir nihayet verdi. Bu suretle vicdan ve kanaat hürriyeti temin edilmiş oldu.

7. Selçuk Sultanlarının islâm dünyasına kazandırdıkları huzur ve asayiş,- Saman oğullan ülkesi müstesna olmak üzere- bir zamandanberi durmuş olan ilim hareketine yeni bir inkişaf hızı verdi. Rey de, Isfehanda, Bağdatta, Nişaburda yeni yeni üniversiteler açıldı. Hastahaneler yanında Tıp Fakülteleri kuruldu. Bu üniversitelerde Hayyam (حیام) gibi riyaziyat ve felsefede temayüz eden bir âlim, Elmugni Fittip (المغني في الطب) müellifi Ebülhasan Sait ibni Hibetullah (ابو الحسن سعيد) gibi bir filozof tabip, Takvimülebdan fi Tedbirilinsan (تقويم الابدان في تدبير) (بن هبة الله) müellifi İbni Cezle (ابن جزلة) gibi bir tabiiyat ve fizyoloji mütehassısı, nihayet Ebülferec bin Tayyip (ابو الفرج بن طيب) ayarında bir tabiiyat âlimi yetişti.

8. Selçuk Türkleri, Müslümanlığı Ön Asyada boğmak ve çıktığı çöle sokmak hırsile Şarka akan haçlılara karşı koyarak Suriye, Mısır ve Mezopotamya Araplığını kurtardılar.

9. Türklerin centilmenlikleri haçlılarda papaz tahrikatının uyandırdığı huşuneti izâle etti. Bu sayede Şark medeniyeti ile uzun müddet yakından temas imkânını buldular. Bu temas ve tetkik, nihayet garpta rönesans doğuracak bir zemin hazırlamış oldu.

Türk tarihi düne kadar bizzat Türkler tarafından yazılıp müdafaa edilemediğinden yalnız müslüman dünyası için değil, bütün beşeriyet için bir yükselme hızı olan Selçuk istilâsı, yabancılar tarafından bir felâket amili gibi gösterilmiş ve bazılarını saydığım hakikiğ neticeler ihmal edilmiştir.