

marife

bilimsel birikim

sahibi ve yazı işleri müdürü

Abdülkadir Okumuşlar

editör / editor in chief

Kamil Güneş

yayın kurulu / editorial board

Mehmet Akgül • Seyit Bahçıvan • Ahmet Çaycı • Dilaver Güner • Hidayet Işık
Fikret Karapınar • Muhiddin Okumuşlar • Fethi Ahmet Polat • Adem Şahin
Muhammet Tasa • Ahmet Yaman • Cem Zorlu

danışma kurulu / advisory board

Prof. Dr. H. Yunus Apaydın (Erciyes Üniversitesi) • Prof. Dr. Ahmet Davudoğlu (Beykent Üniversitesi)
Prof. Dr. İzzet Er (Uludağ Üniversitesi) • Prof. Dr. Hüsamettin Erdem (Selçuk Üniversitesi)
Prof. Dr. Mustafa Fayda (Marmara Üniversitesi) • Prof. Dr. Mehmet Ali Kapar (Selçuk Üniversitesi)
Prof. Dr. Mahmut Kaya (İstanbul Üniversitesi) • Prof. Dr. Bilal Kuşpınar (Mc Gill University)
Prof. Dr. Ahmet Önkal (Selçuk Üniversitesi) • Prof. Dr. Bilal Saklan (Selçuk Üniversitesi)
Prof. Dr. Mustafa Tavukçuoğlu (Selçuk Üniversitesi)

yazışma / communication address

Kamil Güneş

Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 42090 Meram – Konya / Türkiye
+90. 332. 323 82 50 / 327

web: www.marife.org • **e – mail:** editor@marife.org

ISSN: 1303–0671

marife hakemli bir dergidir.

marife'de yayımlanan yazıların bilim, hukuk ve dil sorumluluğu yazarlarına aittir.

Yazıların yayımlanmasına yayın kurulu karar verir. Dergide yayımlanmayan yazılar iade edilmez. Yayımlanması istenilen yazılar, PC/Microsoft Word 97 ve üzeri bir ortamda yazılmış olarak, CD ya da e-mail ile birlikte yazılı iki nüsha halinde (çeviriler orijinal metinleri ile beraber) yazışma adresine gönderilmelidir. Yazarlar, kendilerine daha çabuk bilgi verilebilmesi için elektronik posta adreslerini bildirip, gönderdikleri yazıların takibini editor@marife.org adresinden yapabilirler.

iç düzen / kapak: Muhiddin Okumuşlar

tashih: Fikret Karapınar • Fethi Ahmet Polat • Muhammet Tasa

Fiyatı: 8 YTL

yıllık abone / annual subscription

Yurt İçi: Kurum 30 YTL • Şahıs 22 YTL

Yurt Dışı: Kurum (Institution) 30 \$ / 30 € • Şahıs (Individual) 25 \$ / 25 €

Posta Çeki: Fikret Karapınar 529 98 16

Banka YTL Hesabı: Garanti Bankası Konya Şubesi 419–667 03 79

Abonelik için yazışma: posta@marife.org

baskı & yönetim yeri

sebat ofset matbaacılık

matbaacılar sitesi. 6. bl. no: 2 Karatay

0332. 342 01 53 / KONYA / TÜRKİYE

www.sebat.com / sebat@sebat.com

Güz 2006 • KONYA

marife

bilimsel birikim

yıl :6 sayı :2 güz 2006

İçindekiler / contents

editörden ♦ 5

makaleler

İMAM MÂLİK VE SİYASÎ OTORİTE

İMAM MÂLİK AND POLITICAL POWER

Cem ZORLU ♦ 7

EHL-İ SÜNNET KELÂM'INDA SİYASET ANLAYIŞI

-Vücûbu'l-İmâme (Yönetimin Gerekliliği) Ekseninde Bir Değerlendirme-

PERCEPTION OF POLITY IN AHLUS SUNNA KALAM

-A Study On Concept of Vujub al-Imamah-

Mehmet EVKURAN ♦ 21

KUR'ÂN'DA İKİ TERİM VE MEÂLLERDEKİ KARŞILIKLARI ÜZERİNE

(Rabbâniyyûn ve Ribbiyyûn)

TWO TERMS EXPRESSED IN THE QUR'AN AND IT'S TRANSLATION PROBLEMS

Orhan ATALAY ♦ 39

HZ. PEYGAMBER'İN DİL YÖNÜ VE EDEBİYAT LİTERATÜRÜNDE GEÇEN

HADİSLERDE BELÂĞAT

PROPHET'S PLACE IN THE LANGUAGE AND THE ELOQUENCE OF HADITHS WERE
EXAMPLED IN THE LITERATURE SOURCES

Muhittin UYSAL ♦ 53

SOSYAL DEĞİŞİM SÜRECİNDE KÛFE HADİSÇİLİĞİ

THE HADITH IN KUFA IN THE PERIOD OF SOCIAL CHANGE

Hüseyin KAHRAMAN ♦ 87

TÜRK GENÇLERİNİN DİN EĞİTİMİ ALGILAMASI

PERCEPTION OF TURKISH YOUNG ON RELIGIOUS EDUCATION

Recep KAYMAKCAN ♦ 117

SURİYE ÖYKÜCÜLERİNDEN MÂCİD REŞİD EL-'UVEYYİD'İN

“SICAK BİR YAZ”I

“A WARM SUMMER” STORY: WRITTEN BY ONE OF THE SYRIAN STORY WRITERS MÂCİD
REŞİD EL-'UVEYYİD

Muhammet TASA ♦ 133

ESKATOLOJİK DOĞRULAMA ÜZERİNE

(I. M. Crombie ve J. Hick) 151

ON ESCHATOLOGICAL VERIFICATION

Tuncay İMAMOĞLU 151

EDEP VE ÂDÂB KAVRAMLARININ SEMANTİĞİ
VE TARİHSEL SEYRİ

ON ESCHATOLOGICAL VERIFICATION

İbrahim YILMAZ • 165

MUCİZENİN 'BİLİMSEL YORUM'UNDA
MEŞRUIYET KRİZİ

THE LEGITIMACY CRISIS IN THE 'SCIENTIFIC INTERPRETATION' OF MIRACLE

Şahin EFİL • 179

X/XVI.-XII/XVIII. YÜZYILLAR ARASI

ARAP ŞİİRİNDE KAHVE

THE COFFEE IN ARABIC POETRY IN THE X/XVI.-XII/XVIII. CENTURY

Mehmet Mesut ERGİN • 197

HADİS'İN ENDÜLÜS'E GİRİŞİ

(2/8.-3/9. yüzyıllar)

Isabel Fierro (Madrid) / Çev.: Ramazan ÖZMEN • 211

İSA, RABBİLER VE MADENİ PARA ÜZERİNDEKİ RESİM

Arthur WASKOW / Çev. Süleyman TURAN • 235

araştırma notları

TARİHTE YAPILMIŞ ARNAVUTÇA KUR'AN MEALLERİ

Zymer RAMADANİ • 241

nostalji

ABDÜLBÂKÎ GÖLPINARLI'NIN

"MÂZİ ÖZLEMİ VEYA DÜN-BU GÜN" BAŞLIKLİ YAZISI

Haz. Saffet KÖSE • 249

editörden

Allah'ın Adıyla...

marife bilimsel birikim'in altıncı yıl ikinci sayısı ile huzurlarınıza çıkmaktan kıvanç duyuyoruz. Sizlerin teveccühüyle hakemli dergiler içinde önemli bir yer edinen *marife*, ilk başta belirlediği çizgisi doğrultusunda genelde sosyal, özelde din/İslam eksenli bilimler etrafındaki nitelikli yazılarıyla yayın hayatına devam etmektedir.

İlmin en temel yol gösterici olduğu inancından hareketle, değişik alanlarda teori ya da pratikte ihtiyaç duyulan konularda ilim adamlarının ve araştırmacıların vardıkları sonuçları *marife* aracılığıyla sizlerle paylaşmak bizlerin şevkini daha da artırmaktadır.

Kıymetli okuyucular, sizlerle bir hizmet değişikliğini paylaşmak istiyorum. *marife* yayın kurulu, yeni editörlük hizmetini bendenize tevcih etti. Teveccühlerinden dolayı kendilerine teşekkür ediyorum. Altı yıldır dergimize editör olarak hizmet etmiş Ahmet Yaman ile emeği geçmiş diğer dostlara *marife*'nin bugünlere gelmesindeki katkılarından dolayı şükranlarımı sunuyorum. *marife*'de belli aralıklarda hizmet bayrağının el değiştirmesi tabiidir, ancak yayın kurulumuzun ve sizlerin katkılarıyla yürüyüşümüz ve çizgimiz devam edecektir. Uluslar arası indekslere girmek bu yürüyüşün önündeki amaçlardan birisidir. Diğerlerini de zamanı geldikçe sizlerle paylaşacağız.

Daha önce de duyurduğumuz gibi bu yılın son sayısı *Oksidentalizm* konulu özel dosya olacaktır. Yazılarınızı Mart sonuna kadar gönderebilirsiniz. Teklif ve tenkitlerinizin bizi daha da olgunlaştıracağını bilincindeyiz. Özel sayımızda buluşmak üzere selam ve saygılarımızla...

Kamil Güneş

İMAM MÂLİK VE SİYASÎ OTORİTE

Cem ZORLU*

İMAM MÂLİK AND POLITICAL POWER

The relationship between İmam Mâlik and political power, although the Umeyye period has been calmed, it has been become different during the Abbasid period. The relationship that was suitable especially at beginning of Caliph Mansur Second period, It changed because İmam take part near Muhammed en-Nefsüzzekiye who rebelled against to government. After giving message to the public opinion on the mutineers and their supporters had been punished, a new period started with excuse of Mansur's. Finally İmam became as a savant who has been consulted his idea and has been accepted social consideration in addition to the formal opinion, both in the period of Mansur and also subsequent Caliphs.

Keywords: Malik, Mansur, Political Power, Abbasid.

İslam toplumunun en önde gelen etkin şahsiyetlerinin İslam âlimleri olduğunda şüphe yoktur. Bu şahsiyetlerin her türlü davranışı toplumun fertlerini yönlendirici olmuştur. Toplum, bu kişilerin takındığı tavırlar ve verdiği fetvalarla/kararlarla davranış biçimlerini belirlemiştir. Bu durum, İslam âlimlerinin toplumsal konumlarının ve değerlerinin artması ve eksilmesiyle doğru orantılı olarak tarih sahnesinde yerini almıştır. İmam Mâlik de kendi döneminde toplum üzerinde önemli etkileri olan bariz şahsiyetlerden birisidir. Bu makale İmam Mâlik'in siyasî otorite ile ilişkilerini ve bu ilişki biçiminin toplumsal yankılarını ele almaya çalışacaktır. Makale İmam Mâlik'in Emevîler döneminde siyasî otoriteler ile pek fazla ilişkisi olmadığından bu döneme kısa bir bakıştan sonra daha çok Abbasîler dönemi üzerinde yoğunlaşacaktır.

A. EMEVÎLER VE İMAM MÂLİK

Tercih edilen rivayete göre h.93/m.712 yılında Emevî Halifesi Velid b. Abdülmelik döneminde Medine'de doğan ve h.179/m.796 yılında yine Medine'de vefat eden Mâlik b. Enes, 84 yıllık hayatında 8 tanesi Emevî, 5 tanesi ise Abbasî olmak üzere 13 halife görmüştür. Ömrünün 38 yılını Emevîler döneminde 46

* Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve DTSK (Deutsch- Türkisches Sprach und Kulturinstitut) İslam Tarihi Öğretim Üyesi. czorlu@hotmail.com

yılına ise Abbasîler döneminde geçiren İmam Mâlik, hac yapmak için Mekke'ye gitmenin dışında Medine'den hayatı boyunca hiç ayrılmamış ve bu yüzden halifelerle teması ancak onların hac ve diğer amaçlarla Medine'ye gelmesiyle mümkün olmuştur. Bu çerçevede h.106/m.725 yılında hac yapan Hişam b. Abdülmelik hariç çağdaşı 8 Emevî halifesinden hiç birisi hac ya da bir başka gerekçeyle Hicaz bölgesine gelmedikleri için İmam Mâlik'le doğrudan bir temasları olmamıştır. Genellikle onun bu dönemde siyasî otoriteyle ilişkisi Medine valileri aracılığıyla gerçekleşmiştir.

İmam Mâlik Emevî döneminde halifelerle herhangi bir temas kurmadığı gibi valilerle de bir arada olmaktan pek hoşlanmamıştır. Gençlik yıllarında valinin davetine hocası Rabîa er-Rey ile istişare etmeden icabet etmek istememiştir.¹ İmam Mâlik'in bu dönemin siyasî olaylarına direkt ya da dolaylı olarak müdahil olduğu görülmemektedir. Emevî Devleti'ne ne açıkça destek vermiş ne de karşı çıkmıştır. Ancak bu devletin siyasî yapısı ve meşruiyeti konusunda düşüncesini belirtmekten de tamamen uzak durmamıştır. Bir defasında "*Halifelere isyan edenlerle savaşmak caiz midir?*" sorusuna "*Ömer b. Abdülaziz gibi bir halifeye isyan edilmişse evet caizdir.*" karşılığını vermiştir. Bu cevabıyla İmam Mâlik, bir yandan Ömer b. Abdülaziz gibi olmayan Emevî halifelerinin meşruiyetini sorgularken diğer yandan "*Ya onlar Ömer b. Abdülaziz gibi değillerse?*" sorusuna "*O zaman onları kendi hallerine bırakın. Allah bir zalimle bir zalimden intikam alır; sonra da her ikisinden intikam alır.*"² cevabıyla da isyan taraftarı olmadığını ifade etmiştir. İmam Mâlik'in bu tutumunu Emevîler dönemindeki şartlarla, soruyu soranın konumu ve diğer başka unsurlarla birlikte değerlendirmek gerekmektedir. Zira o, Abbasîler döneminde farklı bir tutum sergilemiştir.

Gerçek şudur ki, İmam Mâlik Emevîler döneminde siyasete pek karışmamıştır. Bunun sebebi Medine'de Emevî karşıtı ciddi bir oluşumun meydana gelmemiş olması, Medinelilerin Emevîlerle muhalifleri arasındaki çatışmalarda tarafsız kalmaları ve Emevî halifelerinin fetihlerle meşgul olmalarından dolayı Hicaz'la pek ilgilenememeleri olabilir.³

B. ABBASÎLER DÖNEMİNDE İMAM MÂLİK

İmam Mâlik, ömrünün olgunluk çağları olan son 46 yılını Abbasîler döneminde geçirmiştir. Bu sürenin 4 yılını Ebu'l-Abbas (h.132/m.750-h.136/m.754), 21 yılını Ebu Cafer el-Mansur (h.136/m.754-h.158/m.775), 10 yılını Mehdî (h.158/m.775-h.169/m.785) ve ömrünün son 11 yılını Harun er-Reşid

¹ el-Kâdî İyâd, *Tertîbu'l-Medârik ve Takrîbu'l-Mesâlik li Ma'rifeti A'lâmi Mezhebi Mâlik*, www.alwaraq.net , s.34.

² Emîn el-Hûlî, *Mâlik b. Enes*, Kahire, 1951, s.342.

³ Abdülhalîm el-Cündî, *Ebu Hanîfe Batalu'l-Hurriyye ve't-Tesâmuh fi'l-İslâm*, Kahire, 1978, s.224; Abdülhüseyn Ali Ahmed, *Mevkûfu'l-Hulefâi'l-Abbâsiyyîn min Eimmeti Ehli's-Sünneti'l-Erbaa ve Mezâhibihim ve Eseruhû fi'l-Hayâti's-Siyâsiyye fi'd-Devleti'l-Abbâsiyye*, Katar, 1985/1405, s.151.

(h.169/m.785-h.193/m.809) ile geçirmiştir. Bu süre içerisinde halifelerin Medine ve Medine’de cereyan eden olaylara ilgileri, İmam Mâlik ile olan ilişkilerini belirleyen en önemli nokta olmuştur.

Kaynaklar İmam Mâlik ile Ebu’l-Abbas arasında herhangi bir ilişkiden bahsetmezler. Sadece Ebu’l-Abbas, İmam Mâlik’in hocası Rabîa er-Rey’i başkent Enbar’a çağırarak kadılık teklif etmiş ve 5.000 dirhem nakit para hediye etmek istemiş; ancak Rabîa her ikisini de reddetmiştir. Siyasî otoritenin bu tür tekliflerine karşı İmam Mâlik’in en önemli hocası Rabîa’nın bu tavrının daha sonra İmam Mâlik ile siyasî otorite arasındaki ilişkilerde belirleyici bir rol oynaması kuvvetle muhtemeldir.

I. EBU CAFER EL-MANSUR VE İMAM MÂLİK

Ebu’l-Abbas’dan sonra h.136/m.754 yılında hilafete geçen Ebu Cafer’in dönemi, İmam Mâlik’in yönetimi altında yaşadığı Abbasî halifeleri arasında en uzun süreyi kapsamaktadır. Bu dönemde yönetim ile İmam Mâlik arasındaki ilişkiler, inişli çıkışlı bir seyir izlemiştir. Bu dönem hem uzunluğu hem de ilişkilerin değişkenliği açısından diğer dönemlerden oldukça farklıdır ve İmamın Abbasî Devleti karşısındaki tutumunu belirlemesi açısından da son derece önemlidir. Bu süreçteki olayları daha iyi anlayabilmek için Ebu Cafer yönetimi ile İmam Mâlik arasındaki ilişkileri birkaç başlık altında incelemek daha uygun olacaktır.

1. Mansur’un Hilafetinin İlk Dönemleri

Kaynaklara göre, Ebu Cafer iktidara geldikten sonra içlerinde İmam Mâlik’in de bulunduğu bir grup âlimle görüşerek onların kendi iktidarı hakkında kanaatlerini öğrenmek istemiştir. Büyük bir ihtimalle Medine’de gerçekleşen ilk görüşmede Mansur, İmam Mâlik, Ebu Hanife ve İbn Ebî Zî’b’e hilafeti konusunda görüşlerini, hilafetinin sahih mi, yoksa batıl mı olduğunu sormuştur. Bu görüşmede İbn Ebî Zî’b sert bir şekilde Mansur’u eleştirmiş, Ebu Hanife de Mansur’un hilafetinin meşru olmadığını vurgulamıştır. Mâlik’in ifadeleri ise daha ılımlı ve hoşgörülü olmuştur.⁴

Bu görüşmenin ardından bazı dedikodular üzerine Mansur, Mina’da bulunan İmam Mâlik’i çağırarak bir kez daha görüşmüştür. Bu kez toplantıda Ebu Hanife yerine İbn Sem’ân vardır. Mansur’un Medine âlimlerine sorusu şu olmuştur: *“Ben size göre nasıl bir adamım? Adil bir imam mıyım yoksa zalim bir imam mı?”* Bu soruya ilk olarak Mâlik cevap vermiştir. Onun cevabı şöyledir: *“Ben Allah için senden istirham ediyor ve Muhammed (s.a.v.) ve onunla akrabalığının hatırına bu konuda konuşmaktan senden affımı rica ediyorum.”* Mansur da bunu anlayışla karşılamıştır. İbn Sem’ân ise Mansur’un hoşuna gidecek sözler söylemiştir. İbn Ebî Zî’b ile Mansur’un arasında ise yine sert bir diyalog geçmiş, Mansur İbn Ebî Zî’b’i

⁴ İbn Kuteybe, *el-İmame ve’s-Siyase*, www.alwaraq.net, s.216.

öldürmekle tehdit etmiştir. İbn Ebî Zi'b⁵ ve İbn Sem'ân ayrıldıktan sonra tartışmanın yarattığı bu gergin ortamdan kendi canı adına endişe duyan İmam Mâlik'i Mansur teskin ederek ve onun Medineliler nezdindeki değerini belirterek uğurlamıştır.⁶

Bu görüşmelerden anlaşılmalıdır ki, İmam Mâlik Mansur'un hilafeti konusunda diğer arkadaşları gibi ne olumlu ne de olumsuz, net bir fikir beyan etmekten kaçınmıştır. İmam Mâlik Mansur'un yeni iktidara gelmesinden dolayı ona mühlet vermek ve icraatlarını görmek istemiş ve teenni ile hareket etmeyi tercih etmiştir. Ona göre Mansur'un hilafeti gayr-i meşru olmamakla birlikte henüz tam destek verilecek kadar da tatmin edici değildir. İmam bu sessizliğini Muhammed en-Nefsüzzekiyye'nin isyanına kadar sürdürmüştür. Bu süre içerisinde Mâlik'in Mansur tarafından herhangi bir baskıya maruz kaldığını ya da Mâlik'in Mansur ve yönetimine cephe aldığını görmüyoruz. Hatta bu dönemde h.144/m.762 yılında hac esnasında Mansur Medine'ye varınca, Mâlik b. Enes ile Muhammed b. İmran'ı, hapisteki Abdullah b. Hasan b. Hasan b. Ali b. Ebî Tâlib'e elçi olarak göndererek hilafetinin başından beri kendisine biat etmeyerek gizlenen ve yoğun aramalara rağmen bir türlü ele geçiremediği oğulları Muhammed en-Nefsüzzekiyye ile kardeşi İbrahim'in teslim olmalarını sağlamasını istemiştir.⁷ Bu olay, Mansur'un İmam Mâlik'e olan güvenini ve verdiği değeri ortaya koymaktadır. Mansur, İmam Mâlik'e hem güvenmektedir; hem de karşı taraf üzerinde etkili olacağını ummaktadır. Mâlik de henüz olumlu beklentileri olan bir otorite adına büyük bir ihtimalle taraflar arasında kan dökülmesini önlemek amacıyla bu görevi kabul etmiştir. Abbasî Devleti ile İmam Mâlik arasındaki kırılma noktası Muhammed en-Nefsüzzekiyye'nin isyanıdır. Bu olay sonrasında Abbasî Devleti

⁵ Bu isimler bu rivayetlerde İbn Ebî Züeyb olarak geçmektedir; fakat doğrusu İbn Ebî Zi'b'dir. Zira tam adı İsmail b. Abdurrahman b. Ebî Züeyb olan ravi *İbn Ebî Züeyb* (bkz. el-Mizzî, *Tehzîbul'-Kemâl fî Esmâ'ir-Ricâl*, nşr. B. A. Ma'rûf, Beyrut, 1400/1980, 34/439; es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, www.alwaraq.net, s.1219.) ile İmam Mâlik'in çağdaşı ve samimi dostu Medine fakihî *İbn Ebî Zi'b* (h.81-h.159) olarak tanınan Ebu'l-Hâris Muhammed b. Abdurrahman b. El-Muğîre b. El-Hâris b. Ebî Zi'b (bkz. İbn Hallikân, *Vefeyâtul-A'yân ve Enbâu Ebnâ'iz-Zamân*, nşr. İhsân 'Abbâs, Beyrut, 1968, 4/183) kaynaklarda az da olsa birbirine karıştırılmıştır. Yazılışları çok yakın olan bu iki ismin müstensihler tarafından karıştırılmış olması kuvvetle muhtemeldir. Nitekim Mansur'un huzurunda cereyan eden bu olaylarda da isimler karıştırılarak İbn Ebî Zi'b yerine İbn Ebî Züeyb olarak verilmiştir. Bir rivayette Mansur'un Mâlik ile birlikte İbn Ebî Zi'b'i çağırıp Medine valisi hakkında kanaatini sorması ve İbn Ebî Zi'b'in halifeyi çok sert eleştirmesi aktardığımız olaylardaki şahsın da Medine fakihî İbn Ebî Zi'b olduğunu desteklemektedir. (bkz. Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, nşr. Şuayb el-Arnaût-M. Naim el-Arkasûsî, Beyrut, 1413, 7/144) Ayrıca kaynaklar, Mâlik'in bazen susmayı tercih etmesine rağmen İbn Ebî Zi'b'in otorite karşısında gerçekleri söylemekten, iyilikleri emredip kötülükleri yasaklamaktan asla çekinmediğini aktarmaktadır (bkz. Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. Ebî Ya'lâ, *Tabakâtu'l-Hanâbile*, nşr. M.H. el-Fetâ, Beyrut, trs., Dâru'l-Ma'rife, 1/251, 1/316; Zehebî, *Siyer*, 7/148; İbnu'l-İmâd, *Şezerâtu'z-Zehab*, Beyrut, trs., Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1/245-246) ki, bu bilgi de yukarıda söz konusu ettiğimiz olaylardaki İbn Ebî Zi'b'in tavrına uygun düşmektedir.

⁶ es-Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve Eshâbîhi*, Beyrut, 1976, s.59, 60.

⁷ Taberî, *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mulûk*, Beyrut, 1407, 4/414; İbnu'l-Esir, *el-Kâmil fî't-Târih*, nşr. Ebu'l-Fidâ Abdullah-Muhammed Yusuf ed-Dekkâk, Beyrut, 1407/1987, 5/144; İbn Haldûn, *Târîhu İbn Haldûn*, Beyrut, 1391/1971, 3/189.

ile Mâlik arasında ipler gerilmiş ve İmam bu isyana desteğinden dolayı daha sonra şiddete maruz kalmıştır.

2. İmam Mâlik ve Muhammed en-Nefüzzekiye'nin İsyanı

Mansur dönemi pek çok isyana⁸ sahne olmuş, ancak bunların en şiddetlisi geniş bir toplumsal tabana sahip olan Ali oğulları tarafından gerçekleştirilmiştir. Hemen hemen aynı zamanlarda Medine'de Abdullah b. Hasan'ın oğlu Muhammed en-Nefsüzzekiye ile Basra'da kardeşi İbrahim tarafından gerçekleştirilen bu isyanlar, Abbasî Devleti için son derece tehlikeli olmuştur. Her iki isyana da toplumun değişik kesimlerinden büyük bir katılım olmuştur.

A. MUHAMMED'İN İSYANI VE İMAM MÂLİK'İN BU İSYANA KARŞI TUTUMU

Kardeşi İbrahim ile birlikte ilk halife Ebu'l-Abbas'a biat etmeyerek gizlenen ve devlete karşı faaliyetlerini sürdüren Muhammed,⁹ Mansur döneminde de halifeye biat etmeyerek isyan hazırlıklarına devam etti. Bütün çabalarına rağmen Muhammed'i ele geçiremeyen Mansur, Muhammed'in etrafındaki çemberi daraltarak, onu teslim olmaya zorlamak amacıyla bütün Hasan oğullarının tutuklanmasını emretti.¹⁰ Bu ve başka nedenler de devreye girince Muhammed kardeşi ile birlikte gerekli hazırlıklarını daha tamamlamadan h. 145 yılının Recep ayının ilk günü (25-Eylül-762) isyan etti.¹¹ Hicaz bölgesini kontrolü altına alan Muhammed'in bu isyanından Mansur ancak 9 gün sonra haberdar olabildi¹² ve inşası ile meşgul olduğu Bağdat şehrini terk ederek derhal Kûfe'ye geçti.¹³ Ardından ekonomik ve askerî tedbirler almaya başladı. Mansur bu tedbirleri aldıktan sonra, kuvvetlerini toplayıp sevk edebilmek için zaman kazanmak; barışçı yollarla meseleyi çözmek istediği imajını kamuoyuna vererek prestij ve nüfuzunu korumak; tekliflerini kabul etmediği takdirde, Muhammed'i isyancı olarak takdim ederek, olayların mesuliyetini ona yüklemek¹⁴ gayesi ile, Muhammed'e bir mektup yazdı. İlk mektubun ardından karşılıklı mektuplaşmalar¹⁵ cereyan etti. Bu yazışmaların ardından Mansur, veliahdı İsa b. Musa'yı 4 bin süvari,¹⁶ 2 bin piyade¹⁷ ile Medi-

⁸ Bu isyanlar için bkz. Cem Zorlu, *Abbasilere Yönelik Dini ve Siyasî İsyancılar*, Ankara, 2001.

⁹ Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, Beyrut, 1415/1995, 2/360; Ebu'l-Ferec, *Kitâbu'l-Eğâni*, nşr. A. Ali Mühennâs. Yusuf Câbir, Beyrut, 1415/1995, 21/131; İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti Dimaşk*, nşr. Ömer b. Ğarâme el-Amravî, Beyrut, 1415/1995, 27/367; İbn Haldûn, *a.g.e.*, 3/187.

¹⁰ Taberî, *a.g.e.*, 4/413.

¹¹ Halife, *Târîh*, nşr. Süheyl Zekkâr, Beyrut, 1414/1993, s. 340; Ya'kûbî, *a.g.e.*, 2/376; Taberî, *a.g.e.*, 4/425; İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, nşr. M. A. Ata-M. A. Ata, Beyrut, 1412/1992, 8/63.

¹² İbnu'l-Esîr, *a.g.e.*, 5/150.

¹³ İbnu'l-Esîr, *a.g.e.*, 5/151.

¹⁴ Hasan Fadıl Za'inûl'ânî, *Siyasetu'l-Mansur Ebi Ca'fer ed-Dâhiliyye ve'l-Hâriciyye*, Bağdat, 1981, s. 282; Avni İlhan, *Mehdilik*, İstanbul, 1993, s. 90.

¹⁵ Bu mektuplaşmalar ve değerlendirmeler için bkz. Cem Zorlu, *Din ve Siyasal Söylem*, İstanbul, 2006, s.111-145.

¹⁶ Taberî, *a.g.e.*, 4/436; Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zehab*, nşr. M. M. Abdulhamîd, Beyrut, 1408/1988, 3/307; İbnu'l-Cevzî, *a.g.e.*, 8/66.

¹⁷ Mes'ûdî, *a.g.e.*, 3/307.

ne'ye sevk etti. Ayrıca ardından büyük bir ordu ile Humeyd b. Kahtabe'yi gönderdi.¹⁸ 14-Ramazan-145/6-Aralık-762 Pazartesi günü ikinci vakti -45 yaşındaki¹⁹- Muhammed'in öldürülmesiyle²⁰ yaklaşık olarak 2,5 ay süren²¹ isyan bastırılmış oldu.

Muhammed'in isyanı çok geniş bir toplumsal destek görmüş; Medine'de yaşayan Cüheyne, Müzeyne, Süleym, Ğıfâr, Eslem, Bekr, Şucâ' kabileleri,²² Hz. Ömer ve Zübeyr'in torunları,²³ Ensâr'ın çocukları,²⁴ Mâlik'in hocası İbn Hürmüz, Medine fakihî Muhammed b. Aclan, Münzir b. Münzir, Ebû Bekr b. Ebî Sebra, Abdullah b. Atâ, Abdurrahman b. Ebi'l-Mevâlî, Süfyân es-Sevrî gibi seçkin âlimler,²⁵ Cafer es-Sâdik'ın iki oğlu Musa ve Abdullah bu isyanı desteklemişlerdir. Ayrıca Zeydiyye,²⁶ Mu'tezile²⁷ ve Mugîriyye²⁸ fırkalarından da isyana katılanlar olmuştur.

Bu olayla ilgili olarak sorulması gereken can alıcı soru şudur: Acaba İmam Mâlik fiilî olarak bu isyana katılmış mıdır? Bu konuda pek çok tarihçi şu bilgiyi vermektedir: "*Medine halkı Muhammed'le birlikte isyan etme konusunda İmam Mâlik'ten ferva istemişler; ancak kendilerinin Ebu Cafer'e biat ettiklerini ifade etmişlerdir. İmam Mâlik de onlara, siz zorla biat ettiniz, baskı altında olanın yemini/biati geçerli değildir, demiştir. Bunun üzerine halk süratle Muhammed'e katılmış ve ona biat etmiştir; ancak İmam Mâlik, Muhammed öldürülünceye kadar evinden dışarı çıkmamıştır.*"²⁹ Bu rivayetten anlaşılmaktadır ki, İmam Mâlik fiilî olarak katılmamış olsa bile fetva vermek suretiyle bu isyanı desteklemiş³⁰ ve insanları isyana katılmaya teşvik etmiştir.³¹ Bu fetvasının dayanağı da "*Baskı ve zor altında talak veren kişinin, talakı*

¹⁸ Ya'kûbî, *a.g.e.*, 2/376; Mes'ûdî, *a.g.e.*, 3/307.

¹⁹ Mes'ûdî, *a.g.e.*, 3/307.

²⁰ İbnu'l-Cevzî, *a.g.e.*, 8/67-68; İbnu'l-Esîr, *a.g.e.*, 5/161; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, nşr. Ö. A. Tedmürî, Beyrut, 1415/1994, (h. 141-160), 31.

²¹ Taberî, *a.g.e.*, 4/454.

²² Muhammed İmâra, *el-İslâm ve's-Sevra*, Kahire, 1408/1988, s. 248-249; Abdülhüseyn Ali Ahmed, *a.g.e.*, s. 79.

²³ W. Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, trc. E. Ruhi Fiğlalı, Ankara, 1981, s. 192; Ali İbrahim Hasan, *Târîhu'l-İslâmî'l-Âm*, Kahire, trs., Mektebetu'n-Nehdati'l-Mısıriyye, s. 352.

²⁴ A. İ. Hasan, *a.g.e.*, s.352.

²⁵ Ali Sami Neşşâr, *Neşetu'l-Fikri'l-Felsefî fi'l-İslâm*, Kahire, 1977, 2/140.

²⁶ A. Sami Neşşâr, *a.g.e.*, 2/140.

²⁷ Muhammed İmâra, *el-İslâm ve Felsefetu'l-Hukm*, Beyrut, 1979, s. 710-711; Ömer Ferrûh, *Târîhu'l-Fikri'l-Arabî*, Beyrut, 1983, s.289.

²⁸ M. Watt, *a.g.e.*, s.192.

²⁹ İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-Kübrâ (el-Kısmu'l-Mütemmim)*, Medine, 1408, s.440; Taberî, *a.g.e.*, 4/427; Ebu'l-Ferec, *Mekâtîlu't-Tâlibiyyîn*, www.shiaweb.org , s.191; İbnu'l-Cevzî, *a.g.e.*, 8/64; İbnu'l-Esîr, *a.g.e.*, 5/149; Erbilî, *Hulâsatu'z-Zehabi'l-Mesbûk*, nşr. M. S. Câsim, trs., Bağdat, Mektebetu'l-Musennâ, s.283; İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-Nihâye*, Beyrut, trs., Mektebetu'l-Maârif, 10/84; İbn Haldûn, *a.g.e.*, 3/190; Zehebî, *Târîh*, (h.141-160), 23.

³⁰ Konu ile ilgili daha geniş bilgi için bkz. M. Muntasır Kettânî, *el-İmâm Mâlik*, Beyrut, 1392/1972, s. 88-89; Abdülhalim Cündî, *Mâlik b. Enes*, Kahire, 1983, s. 238-241; Mahmud Abdülmütecellâ Halife, *el-İmâm Mâlik*, Kahire, 1413, I, 58-59; Mustafa Şek'a, *el-İmâm Mâlik*, Beyrut, 1403/1983, s. 78.

³¹ İbnu'l-İmâd, *a.g.e.*, 1/214.

*geçersizdir.*³² hadisidir. İmam Mâlik'in Muhammed'in isyanına destek vermediği ve sadece bu hadisin rivayeti ile bu isyanın aynı döneme rastladığı ve isyancıların da bu hadisi istismar ettikleri şeklideki iddialar³³ tarihî rivayetlerle pek uyuşmamaktadır. Medine'de önemli bir saygınlığı ve nüfuzu olan İmam Mâlik'in bu sözleri halk üzerinde büyük bir tesir icra etmiş ve halkın isyana katılımını artmıştır.

İmam Mâlik'in Muhammed isyanını ilan edinceye kadar isyana destek verici faaliyetlerinden bahsedilmemektedir. Ancak isyan başlayınca halkın kendisine fetva sormaları üzerine olay karşısında sorumluluk almak zorunda kalan İmam Mâlik, vicdanının sesine kulak vererek böyle bir fetva vermiştir. Aslında o zamana kadar tarafsız kalmayı tercih eden, hatta oğullarının teslim olması için Abdullah b. Hasan'a Mansur'un elçisi olarak giden İmam Mâlik, Muhammed'in isyanına bizzat katılan hocası İbn Hürmüz'ün de etkisiyle³⁴ bu tarafsızlığını bozarak halkın müracaatı karşısında açık tavır almak zorunda kalmıştır. İmamın bu davranışında, Mansur'un Ali oğullarına uyguladığı baskı ve şiddetin, halifenin takip ettiği genel siyasetten hoşnutsuzluğun etkisi de olabilir.

Ancak Muhammed'in isyanına destek anlamına gelen bu fetvayı verdikten sonra İmam Mâlik isyan sona erinceye kadar evinden ayrılmamıştır. İmam Mâlik'in neden bizzat isyana katılmadığı konusunda rivayetlerde herhangi bir bilgi ve ipucu bulunmamaktadır. İmam ya isyana fetva ile desteğinin yeterli olacağını düşünmüştür; ya fiilen katılmanın riskini almak istememiştir; ya isyanın akıbeti ve başarısı konusunda endişeleri vardır; ya hocasının teşviki ve halkın fetva sorması karşısında sorumlu bir bilim adamı olarak fetvayı vermiştir ama isyanı gerçekten canı gönülden desteklemiyordur; ya da bizim tahmin sınırlarımızı zorlayan başka bir gerekçesi vardır.

B. İMAM MÂLİK'İN ŞİDDETE MARUZ KALMASI

İsa b. Musa, h. 145/m. 762 yılında Ramazan/Kasım ayında Muhammed b. Abdullah'ı öldürdükten sonra Kesîr b. Husayn'ı Medine'de yerine bırakarak Mekk'e'ye geçti. Yaklaşık bir ay sonra, 25 Şevval Cumartesi günü Halife tarafından tayin edilen yeni vali Abdullah b. er-Rabî', Medine'ye gelerek görevi Kesîr'den devraldı.³⁵ Bu vali döneminde 23-Zilhicce-145/12-Mart-763 Cuma günü uzun süren muhasara ve ambargonun, insanlar üzerinde ekonomik ve sosyal açıdan olumsuz etkileri sonucu sınırların gergin olduğu bir ortamda, vali Abdullah'ın beraberinde getirdiği Horasanlı askerlerin alış verişlerde çarşı esnafını taciz etmeleri üzerine Medine'de zenci köleler ayaklanmıştır.³⁶

³² Zehebî, *Siyer*, 8/80; İbn Ferhûn, *ed-Dibâcu'l-Müzheb*, Beyrut, trs., Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, s.28; el-Kâdi İyâd, a.g.e., s.74.

³³ Nevin Abdulhâlik Mustafa, *İslam Siyasî Düşüncesinde Muhalefet*, trc. V. Akyüz, İstanbul, 1990, s.270.

³⁴ Taberî, a.g.e., 4/448-449; Ebu'l-Ferec, *Mekâtîl*, s.189-190.

³⁵ Taberî, a.g.e., 4/454; İbn Kesir, a.g.e., 10/90.

³⁶ Taberî, a.g.e., 4/454; İbnü'l-Esîr, a.g.e., 5/164; Nüveyrî, *Nihâyetu'l-Ereb fî Funûni'l-Edeb*, nşr. M. C. Abdulâlulhînî v.dğr., Kahire, 1404/1984, 22/88-89. Bu isyanın detayları için bkz. Zorlu, *Abbasilere Yönelik Dinî ve Siyasî İsyanlar*, s.290-296.

Halife de isyanın patlamasına sebep olan tasarruflara göz yumduğu için, valinin bu işe ehil olmadığını düşünerek, iki ay gibi kısa bir müddet sonra, h. 146/m. 763 yılının başında onu azlederek şehirde otoriteyi tekrar temin etmek, sükuneti sağlamak ve Medinelilerden yeniden biat almak üzere amcasının oğlu Cafer b. Süleyman b. Ali'yi tayin etmiştir.³⁷ Cafer, h. 146 yılının Rabiulevvel ayında Medine'ye gelerek görevi teslim almış, kargaşaya neden olan eski valinin adamlarını, askerlerini ve özellikle de Horasanlıları tasfiye ederek şehirde huzuru sağlamıştır.³⁸ İşte bu huzur sağlama operasyonu esnasında imam da nasibini almış ve fizikî şiddete maruz kalmıştır.

İmam Mâlik'in neden tartaklandığı konusunda farklı bilgiler³⁹ verilmekle birlikte onun fetva vermek suretiyle Muhammed'in isyanını desteklemiş olmasının şiddete maruz kalmasında en büyük payı olduğu bir gerçektir. Bazı tarihçiler de İmam Mâlik'in, Muhammed'in isyanına katılmanın meşru olduğuna dair fetva verdiğinden dolayı şiddete maruz kaldığını açıkça ifade etmişlerdir.⁴⁰ Her ne kadar kimi tarihçiler⁴¹ İmamın dövülme sebebini baskı altında talak verenin talakı geçersizdir, görüşüne bağlasalar da aslında İmamın bu görüşü isyan esnasında verdiği fetvasının dayanağıdır; yani bu sebep de isyanla ilişkilidir, Mâlik'in siyasî görüşünü ve baskı altında alınan biatin geçersiz olduğu düşüncesini yansıtmaktadır. Pek çok çağdaş araştırmacı da İmam Mâlik'in dövülme sebebini bu fetvasına, yani işin siyasî yönüne bağlamışlardır.⁴² Büyük bir ihtimalle Muhammed ile birlikte isyan edenlerin çoğu Mansur'un zorla biat aldığını düşünmekteydi, İmam Mâlik'in bu fetvası da onları cesaretlendirmiş, tarafsız kalanların da isyana katılımını temin etmiştir. Medine'de sarsılan otoriteyi tekrar temin etmek ve devlete biati tazelemek için tayin olunan yeni vali Cafer b. Süleyman, isyan esnasındaki bu desteğinden ve İmam Mâlik'in "*Ümmetim yanılarak, unutarak ve baskı altında işledikleri amellerden sorguya çekilmeyecektir.*"⁴³ hadisine dayanarak baskı altında alınan biat yeminlerinin geçersiz olduğuna dair hâlâ fetva vermeye devam ettiği söylentileri⁴⁴ üzerine ona, farklı rivayetlere göre 30 ilâ 100 sopa vurdurmuştur.⁴⁵

³⁷ Halife, *a.g.e.*, s.423; İbn Kuteybe, *a.g.e.*, s.218.

³⁸ Abdülbâsî Bedr, *et-Târîhu's-Şâmil li'l-Medineti'l-Münevvera*, Medine, 1414/1993, 2/57.

³⁹ İbn Sa'd, *a.g.e.*, s.441-443; Ebu Nuaym el-İsbahânî, *Hilyetu'l-Evliyâ ve Tabakâtu'l-Asfiyâ*, Beyrut, 1405, 6/316; el-Kâdî İyâd, *a.g.e.*, s.75; İbnu'l-İmâd, *a.g.e.*, 1/290; M. Abdülmütecellâ Halife, *a.g.e.*, 1/58; Abdülhüseyn Ali Ahmed, *a.g.e.*, s.167-175; Semira Muhtar el-Leysî, *Cihâdu's-Şia*, Beyrut, 1398/1978, s.226.

⁴⁰ el-Kâdî İyâd, *a.g.e.*, s.75; İbnu'l-Cevzî, *a.g.e.*, 8/106; Erbilî, *a.g.e.*, s.77.

⁴¹ İbn Sa'd, *a.g.e.*, s.441; Ebu Nuaym el-İsbahânî, *a.g.e.*, 6/316; el-Kâdî İyâd, *a.g.e.*, s.74; İbnu'l-Cevzî, *a.g.e.*, 9/44; es-Sehâvî, *et-Tuhfetu'l-Latife fi Tarihi'l-Medineti's-Serife*, Beyrut, 1993, s.239.

⁴² Mustafa Şek'a, *a.g.e.*, s.73, 78; Ömer Ferrûh, *a.g.e.*, s.289; Ahmed b. Zeynî Dahlân, *Târîhu'd-Düveli'l-İslâmiyye*, s.16.

⁴³ Ebû Bekr Abdürezzâk b. Hemmâm es-San'ânî, *el-Musannef*, nşr. Habiburrahman el-A'zamî, Beyrut, 1403/1983, 6/410; İbn Mâce, *Sünen*, nşr. M. Fuad Abdülbaki, Beyrut, trs., Dâru'l-Fikr, 1/659; İbn Hibbân, *Sahîhu İbn Hibbân*, nşr. Ş. el-Arnaût, Beyrut, 1414/1993, 16/202; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Evsât*, nşr. Tarık b. Avdullah b. Muhammed, Abdumuhsin b. İbrahim el-Hüseynî, Kahire, 1415, 2/331, 8/161; el-Muttakî el-Hindî, *Kenzu'l-Ummâl*, www.alwaraq.net , s.533.

⁴⁴ İbn Kuteybe, *a.g.e.*, s.218.

Bu dayağın İmam Mâlik'in sırtında derin izler bıraktığı ve dayak esnasında omzunun çıktığı rivayet edilmektedir.⁴⁶ Hatta Mâlik'in başı kazınarak bir katırın sırtında Medine sokaklarında dolaştırıldığı da tarihî kaynaklar tarafından aktarılmaktadır.⁴⁷ Bu olaydan sonra İmam Mâlik'in halk arasında itibarı, saygınlığı ve etkinliği bir kat daha artmıştır.⁴⁸

C. MANSUR'UN ÖZÜR DİLEMESİ

Halife Mansur, olayın üzerinden 5 sene geçtikten sonra h.152⁴⁹ yılında hac esnasında Mina'da iken İmam Mâlik'i huzuruna çağırarak kendisinden özür dilemiş ve son derece üzgün olduğunu ifade etmiştir. İmam Mâlik huzura girince Mansur onu çok sıcak karşılamış ve büyük saygı göstermiştir. Halife olan bitenlerin kendi emri doğrultusunda gerçekleşmediğine, meseleden ancak daha sonra haberdar olduğuna ve eğer vaktiyle haberi olsaydı kesinlikle buna izin vermeyeceğine dair yemin etti. İmam Mâlik de valiyi halifenin ve Rasulullah'ın akrabalığı hatırına affettiğini ifade etti.⁵⁰ Olay tatlıya bağlanmıştır. Mansur bundan sonra İmam Mâlik'le gayet iyi ilişkiler kurmuş; zaman zaman hediyeler takdim etmiş; hatta Muvatta'yı resmî kanun kitabı yapma teklifinde bulunmuş; fakat bu teklif Mâlik tarafından reddedilmiştir.⁵¹

Mansur'un özür dilemesinde ne kadar samimi olduğu pek çok araştırmacı tarafından şu sorular çerçevesinde tartışılmıştır: Gerçekten bu olaydan haberi olmamış mıdır? Yoksa bu operasyon Halifenin bilgisi dahilinde mi yapılmıştır? Haberi olduysa neden valiyi görevden almak için 3 yıl beklemiştir?

→

⁴⁵ Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *Mesâilü'l-İmâm Ahmed*, nşr. F. D. Muhammed, Delhi, 1988, s.331; el-Kâdî İyâd, *a.g.e.*, s.75; İbnu'l-Cevzî, *a.g.e.*, 8/106; İbnu'l-İmâd, *a.g.e.*, 1/290.

⁴⁶ İbn Sa'd, *a.g.e.*, s.441; el-Kâdî İyâd, *a.g.e.*, s.74-75; Cündî, *Mâlik*, s.238-239.

⁴⁷ Ebu Nuaym el-İsbahânî, *a.g.e.*, 6/316; M. Muntasır Kettânî, *a.g.e.*, s.100.

⁴⁸ İbn Sa'd, *a.g.e.*, s.442; el-Kâdî İyâd, *a.g.e.*, s.74. Mâlikî mezhebinin Mağrip ve Endelüs'de yayılmasında İmam Mâlik'in bu isyanda Abbâsî Devletine karşı bu muhalif duruşunun büyük etkisi vardır. Hâdî dönemindeki başarısız Hüseyin b. Ali isyanından sonra Mağrib'e kaçarak burada İdrisîler Devletini kuran Muhammed en-Nefsüzzekiyye'nin kardeşi İdris'in İmam Mâlik'in mezhebine resmen sahip çıkması ile bu bölgede Mâlikî mezhebi yayılmıştır. Endülüs'te ise burada yeni bir devlet kuran Emevî Hanedanı siyasî rakiplerine muhalefet eden bu imamın mezhebine sahip çıkmıştır. (Ahmed Muhtar el-Abbâdî, *Fî't-Târîhi'l-Abbâsî ve'l-Endelüsî*, Beyrut, trs., Daru'n-Nehdati'l-Arabiyye, s.53)

⁴⁹ Kaynaklar (İbn Kuteybe, *a.g.e.*, s.219-220; el-Kâdî İyâd, *a.g.e.*, s.74-75) bu özür dilemenin hac mevsiminde olduğunu belirtmekle beraber tarih vermezler; sadece İbn Kuteybe h.163 tarihini verir (İbn Kuteybe, *a.g.e.*, s.220) ki, bu doğru değildir; zira Mansur h.158 tarihinde vefat etmiştir. Tarihi kaynaklarda bu olay sonrasında Mansur'un h.147 (Halife, *a.g.e.*, s.424; Taberî, *a.g.e.*, 4/482; İbnu'l-Cevzî, *a.g.e.*, 8/106.) ve h.152 (Halife, *a.g.e.*, s.426; Taberî, *a.g.e.*, 4/503; İbnu'l-Cevzî, *a.g.e.*, 8/155.) yıllarında hac yaptığından söz edilmektedir. Bu olayın h.147 senesinde olması mümkün değildir; zira valinin azledildiği ve konuşma esnasında da Mansur'un valiyi Irak'a getirterek cezalandırdığı ifade edilmektedir. Valinin görevden alınması h.150 yılında olduğuna (Taberî, *a.g.e.*, 4/496; İbnu'l-Cevzî, *a.g.e.*, 8/122; İbnu'l-Esir, *a.g.e.*, 5/192; İbn Kesir, *a.g.e.*, 10/106.) göre Mansur ile Mâlik arasındaki konuşma bu tarihten sonra olmalıdır. Bu bilgiler çerçevesinde özür konuşmasının h.152 yılı hac esnasında gerçekleştiğini söyleyebiliriz. Üzerinden birkaç yılın geçmiş olması da olayı soğutmuş, acıları azaltmış ve taraflar arasında konuşma için zemin daha uygun hale gelmiştir.

⁵⁰ İbn Kuteybe, *a.g.e.*, s.219-220; el-Kâdî İyâd, *a.g.e.*, s.74-75; Cündî, *Mâlik*, s.239-240.

⁵¹ İbn Sa'd, *a.g.e.*, s.440; İbn Kuteybe, *a.g.e.*, s.219-220.

Mansur'un genel yönetim ve siyaset anlayışına baktığımız zaman oldukça realist ve oportünist olduğunu görürüz. O, devletin ve iktidarının bekası için her türlü tedbiri almaktan asla çekinmemiş, her yolu denemiştir.⁵² Ve bu konuda da çok da başarılı olmuştur. Devletin adeta her köşesinde art arda patlak veren, hemen hemen her etnik, politik ve dinî gruptan katılanların olduğu 30 kadar isyanı büyük bir maharetle bastırarak "*Abbâsî Devletinin gerçek kurucusu*" unvanını almayı hak etmiştir. Son derece otoriter olan ve her olayda inisiyatifi elinde tutmaya çalışan Mansur'un, İmam Mâlik'in işkenceye maruz kalmasından haberdar olmaması mümkün değildir. O, devlete başkaldıranların mutlaka cezalandırılması ve sadık bendelerin mükafatlandırılması ilkesini sonuna kadar uygulamıştır. Mansur'u bu karakterinden ve anlayışından hareketle diyebiliriz ki, o, Muhammed'in isyanına destek veren İmam Mâlik'in cezalandırılmasına göz yummuş; daha sonra da böyle büyük bir âlimin maruz kaldığı muameleden dolayı kamu oyunun tepkisini bertaraf etmek ve sarsılan imajını düzeltmek için özür dilemiş ve valiyi azletmiştir. Ama topluma bununla, suçluların er ya da geç, bir şekilde cezalandırılacağına mesajını vermeyi de unutmamıştır.

II. MEHDÎ VE İMAM MÂLİK

Halife Mehdî döneminde Medine siyasî kargaşadan uzak bir dönem geçirmiştir. Bu sükunet Medine'de yaşamakta olan İmam Mâlik'i de etkilemiştir. İmam Mâlik için artık şiddetten uzak bir dönemin başladığı söylenebilir. Mâlik'le Mehdî'nin bizzat görüşmeleri halifenin hac yaptığı zamanlarda olmuştur. Bu görüşmelerde Mehdî İmamın değişik konularda görüşlerini ve tavsiyelerini almıştır.⁵³ Mehdî'nin muhtemelen İmamdan daha fazla istifade etmek için Bağdat'a gelme teklifini Mâlik kibarca geri çevirmiştir.⁵⁴

Halife İmamın görüşlerine çoğu kez değer vermiş ve bu doğrultuda hareket etmiştir. Kaynaklar, Mehdî'nin İmam Mâlik'le özellikle üç konuda istişare ettiğini aktarmaktadır.⁵⁵

1- Ka'be: Hâcîlerin üst üste geçirilen örtülerden dolayı Ka'be'nin yıkılması endişesini dile getirmeleri üzerine Mehdî, o ana kadar geçirilen bütün örtüleri çıkartmış ve bu esnada Ka'be'yi yıkarak Abdullah b. Zübeyr dönemindeki gibi tekrar inşa etmek için İmam Mâlik'ten fetva istemiştir. İmam Mâlik'in "*Onu olduğu gibi bırak; aksi halde korkarım ki, Ka'be hükümdarların oyuncağı olur.*" sözü üzerine bundan vazgeçmiştir.⁵⁶

⁵² Devletin kuruluşunda büyük emeği olan Ebu Müslim'i ve amcası Abdullah b. Ali'yi tasfiye biçimi; Muhammed'in isyanını bastırmakla görevlendirdiği İsa b. Musa'yı veliahtlıktan azil biçimi, isyanları bastırırken kullandığı yöntemler Mansur'un bu özelliğini açıkça ortaya koymaktadır. Bkz. Zorlu, *Abbasilere Yönelik Dinî ve Siyasî İsyenlar*, s.43 v.dv.

⁵³ İbn Kuteybe, *a.g.e.*, s.221; el-Kâdî İyâd, *a.g.e.*, s.68.

⁵⁴ el-Kâdî İyâd, *a.g.e.*, s.67.

⁵⁵ el-Kâdî İyâd, *a.g.e.*, s.69.

⁵⁶ İbn Kesir, *a.g.e.*, 1/166, 8/250, 10/132. Ayrıca böyle bir talebin hem Mansur hem de Harun er-Reşid tarafından da dile getirildiği ve İmam Mâlik'in benzer cevabı verdiği tarihi kayıtlarda mevcuttur. (İbn Batuta, *er-Rihle*, Beyrut, 1405, 1/182; İbnu'd-Diyâ, *Tarihu Mekketi'l-Müşerrafe ve'l-Mescidi'l-*

2- Hz. Peygamber'in Minberi: Hz. Peygamber'in üç basamak olan minberine Hz. Muaviye'nin direktifi ile Medine valisi Mervan b. Hakem altı basamak ilave etmişti. Mehdî minberi asıl haline geri çevirmek isteyince İmam Mâlik, tamamen çökmesi endişesiyle bu işten vazgeçmesini istemiş, Halife de bu görüşe uymuştur.⁵⁷

3- Mehdî, Nafi b. Ebu Nuaym'ı namaz imamı olarak atama konusunda İmam Mâlik ile istişare etmiş İmam da buna karşı çıkarak şöyle demiştir: "*O binlerce kişinin (kıraatta) imamıdır; o bir dikkatsizlik yaparsa sağda solda anlatırlar.*"⁵⁸

Bu olaylar, Halife Mehdî'nin İmam Mâlik'in görüşlerine son derece önem verdiği, çok önemli konularda İmam Mâlik'e danışmadan hareket etmediğini, İmamın da görüşlerini ve düşüncelerini rahat bir biçimde, baskı altında kalmadan ifade ettiğini göstermektedir. Dönemin siyaset ve hukuk ilişkisi bağlamında meseleye bakıldığında, belki siyasî bakımdan yönetime prim getirebilecek konularda bir hukuk adamının tercih ve kararının olayları belirlemede ne kadar etkili ve belirleyici olduğu görülmektedir.

Mehdî ile Mâlik arasında seviyeli ve karşılıklı saygıya dayanan bir ilişki oluşmuştur. Fakat bununla birlikte İmam, Mehdî'nin saraya gelerek oğulları Musa ile Harun'a hadis okutması isteğini "*İlim insanların ayağına gelmez; aksine onun ayağına gidilir.*" sözleriyle reddederek onurlu ve saygın duruşunu sürdürmüştür.⁵⁹

III. İMAM MÂLİK VE HARUN ER-REŞİD

H.169 yılında Mehdî vefat ettikten sonra oğlu Musa el-Hâdî iktidara geldi; fakat Hâdî'nin hilafeti 1 sene 3 ay gibi çok kısa sürdü. Bu dönemde Ali oğullarından Hüseyin b. Ali b. Hasan b. Ali b. Ebu Talib'in isyanıyla Medine siyasî açıdan bir kez daha çalkantı geçirdi. Ama bu isyan Muhammed'in isyanı kadar devleti uğraştırmamış ve tehlikeli boyutlara ulaşmamıştır.

Hüseyin b. Ali, Hâdî iktidara geldikten kısa bir süre sonra Medine'de yeni valinin bazı olumsuz icraatlarından rahatsız olarak isyan etti. Ali oğullarının ileri gelenlerinden İdris b. Abdullah b. Hasan, Yahya b. Abdullah b. Hasan, İsmail Tabataba, Ali ve Ömer el-Eftas da dahil olmak üzere bir grup Medineli, Hüseyin'e Kitap, Sünnet ve Ehl-i beytin rızası üzerine biat ettiler. İsyancılar, bizzat halkın silahlanarak karşı koyması sonucu Medine'de tutunamadılar ve Mekke'ye geçtiler. Orada hac mevsimine kadar beklediler. Hâdî'nin gönderdiği ordu hac mevsimi bittikten sonra isyancılarla savaştı. Hüseyin Mekke'nin yakınında Fahh denilen

→

Haram, www.alwaraq.net , s.51.) Her üç halife de bunu yapmak istemiş olabilir. Anlaşılan o ki, her üç halife de meseleye siyasî bakmışlar ve Emevîlerin her alanda izini silmeye çalışmışlardır. Ka'be, Abdülmelik b. Mervan döneminde Haccac'ın İbn Zübeyr'i Mekke'de kuşatması esnasında zarar görmüş ve Haccac tarafından, İbn Zübeyr'in dahil ettiği Hicr dışında bırakılarak yeniden inşa edilmiştir.

⁵⁷ el-Kalkaşendî, *Subhu'l-A'şâ*, www.alwaraq.net , s.639; es-Sehâvî, *a.g.e.*, 2/502.

⁵⁸ el-Kâdî İyâd, *a.g.e.*, s.69.

⁵⁹ el-Kâdî İyâd, *a.g.e.*, s.46.

yerde öldürüldü. Taraftarlarının kimi kılıçtan geçirildi, kimi de kaçtı. Hüseyin'in isyanı ile öldürülmesi arasında 9 ay 18 gün geçmiştir.⁶⁰

Hüseyin b. Ali'nin isyanına Medineliler çok iltifat etmemişlerdir. İsyanın Muhammed en-Nefsüzzekiyye'nin isyanı gibi iyi organize edilmemiş olması, isyan gerekçesinin kamu oyunu yeterince tatmin etmemesi, Mansur dönemindeki isyanlardan sonra halkın maruz kaldığı olumsuz muameleler, devletin iyice oturmuş olmasından dolayı artık bu tür isyanlardan bir netice alabilme ümidinin kalmamış olması gibi nedenler, isyancıların yeterince toplumsal destek almalarına engel olmuştur. İmam Mâlik de muhtemelen benzer sebeplerden dolayı bu isyana iltifat etmemiş ve herhangi bir şekilde desteklememiştir.

Kaynaklar, Halife Hâdî döneminde İmam Mâlik'in gerek halife ile gerekse valileri ile herhangi bir şekilde ilişkisine dair bir bilgi aktarmamaktadır. Zira Hâdî'nin hilafeti yeni siyasî gündem oluşturamayacak kadar çok kısa sürmüştür.

İmam Mâlik'in Harun er-Reşid ile ilişkisi Mehdî dönemindeki gibi gayet seviyeli ve dengelidir. Harun da önemli meselelerde İmamın görüşünü almış, bunları uygulamış; ayrıca İmam, Halifenin bazı isteklerine kendi anlayışına uymadığı için olumsuz cevap vermiştir. Bu seviyeli ilişkide asla şiddete başvurulmamıştır.

Kaynaklar Mehdî döneminde olduğu gibi Harun'un da şu üç meselede İmam Mâlik ile istişare ettiği aktarmaktadır:

1- Harun er-Reşid, Muvatta'nın Ka'be'ye asılmasını, çoğaltılarak ülkenin her tarafına dağıtılmasını ve halkın Muvatta'nın içeriği ile amel etmeye yönlendirilmesini teklif etti. İmam Mâlik ise, "*Ashab, fikhî meselelerde ihtilaf etmişler ve ülkenin her tarafına dağılmışlardır. Ayrıca herkesin yanıldığı ve haklı olduğu hususlar vardır.*" diyerek bu teklife karşı çıkmıştır.⁶¹

2- Halife, Rasulullah (s.a.v.)'in minberini yıkarak yerine altın, gümüş ve kıymetli taşlardan yeni bir minber yapmak istediğini İmam Mâlik'e açmış, onun "*İnsanları Hz. Peygamber'in eserinden mahrum etmeni istemem.*" sözü üzerine bu teşebbüsünden vazgeçmiştir.

3- Harun, Nâfi b. Ebu Nuaym'ı Mescid-i Nebeviye imam olarak atamak istemiş; Mâlik, "*Nâfi, kıraat imamıdır. Mihrapta iken hiç olmadık bir şey olabilir ve onun aleyhine kullanılır.*" diyerek karşı çıkmıştır.⁶²

Bu üç husustan ikisi Mehdî'nin İmamla istişare ettiği konulara benzemektedir; fakat her iki konuda da kısmen talepler farklı ve dolayısıyla cevaplar da farklıdır. Harun, babasının gerçekleştirmeyi arzu ettiği konuları bir kez daha farklı bir üslup ve içerikle tekrar gündeme getirmiş olabilir. Zira aynı içerikte bir toplantı sonrasında İmam Mâlik'in baban da aynı şeyleri sormuş ve ben de aynı ce-

⁶⁰ Taberî, *a.g.e.*, 4/596-597; el-Makdisî, *el-Bed' ve't-Tarih*, Kahire, trs., Mektebetu's-Sekafeti'd-Diniyye, 6/99-100; İbnü'l-Cevzî, *a.g.e.*, 8/310; İbnü'l-Esir, *a.g.e.*, 5/265-267; İbn Kesir, *a.g.e.*, 10/157.

⁶¹ Ebu Nuaym el-İsbahânî, *a.g.e.*, 6/332; Katip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, Beyrut, 1413/1992, 2/1908.

⁶² Ebu Nuaym el-İsbahânî, *a.g.e.*, 6/332.

vapları vermiştim, sözü üzerine Harun: *"O, babam, ben de onun oğluyum. Onun yaptıklarını ben de yapacağım."* karşılığını vermiştir.⁶³

İmam Mâlik, Harun'a verdiği fetvalarda son derece açık yürekli olmuş, hukukun ve hukukçunun saygınlığını korumuştur. İmamın bu tavrından olsa gerek Halife, etrafında pek çok âlim olmasına rağmen Mâlik'in görüşlerine her zaman saygı duymuştur. Bir seferinde Halife, bozduğu yeminin keffareti konusunda âlimlerin görüşlerini sordu. Ulema bir köle azat etmesinin gerekli olduğunda icma ettiler. İmam Mâlik ise, üç günlük orucun yeterli olduğunu söyledi. Halifenin *"Ben yoksul biri miyim?"* de sen böyle fetva veriyorsun sorusuna: *"Evet sen yoksul birisin; zira sahip oldukların sana ait değildir."* karşılığını vermiştir.⁶⁴ İmam Mâlik, Halifenin sahip olduğu ve harcadığı malın gerçekte kendisinin değil Müslümanların malı olduğunu, bundan dolayı da yeminin kefareti bu maldan veremeyeceğini açık ve net bir biçimde ifade etmiştir. Bu cevap son derece cesur bir cevaptır. Böyle bir davranış, insanların canlarının bazen otoritenin iki dudağı arasında olduğu dönemlerde ancak İmam Mâlik gibi şahsiyetler tarafından ortaya konabildi. Bu tavır bir yandan, İmam Mâlik gibi bir hukukçunun siyasî otorite karşısında her türlü riski göze alarak nasıl hak ve hakikatten yana tavır aldığını, diğer yandan siyasî otoritenin kendisini incitse de hakimin kararını nasıl saygı ile karşıladığını ortaya koymaktadır.

İmam Mâlik, Harun er-Reşid'in huzuruna girdiğinde eğer dine muhalif bir husus görürse hemen müdahale etmekten çekinmemiştir. İmam bir gün Medine'de Halife Harun'un huzuruna girdiği zaman satranç tahtasını görünce: *"Bu, hak mıdır, ey Mü'minlerin emiri?"* diye sormuş, Halifenin *"Hayır"* demesi üzerine Mâlik: *"Artık haktan sonra sapıklıktan başka ne vardır?"*⁶⁵ ayetini okumuş, bunun üzerine Harun ayağıyla satrançı devirerek: *"Bundan sonra asla burada satranç olmayacak."* demiştir.⁶⁶

Mâlik ilim adamının vakarını ve ilmin haysiyetini siyasî otoriteler karşısında her zaman korumuştur. Siyasî otorite ile ilişkileri daima karşılıklı saygı ve sevgi esasına dayalı olmuştur. Hem Halife hem de bürokratları karşısında saygınlığını daima korumuştur. İmam Mâlik, Mehdî'nin saraya gelerek oğullarına hadis dersi vermesi teklifini nasıl geri çevirdiyse aynı şekilde Halife Harun'un oğullarına da ilmin bir onuru ve haysiyeti olduğunu belirterek sarayda hadis okutmayı reddetmiş, bunun üzerine halife oğullarını Mâlik'in evine göndermek zorunda kalmıştır.⁶⁷ Yine Halife Harun, Mâlik'i huzuruna çağırarak Muvatta'yı okumasını istemiş; ancak Mâlik'in kararlı ve onurlu bir şekilde *"İlim ziyaret edilir, kişilerin ayağına gitmez."* diye haber göndermesi üzerine Muvatta'yı dinlemek için Halife Harun, Mâlik'in evine gitmek zorunda kalmıştır. Mâlik'in burada da kitabını

⁶³ İbn Kuteybe, *a.g.e.*, s.223.

⁶⁴ el-Kâdî İyâd, *a.g.e.*, s.71; Abdülhüseyin Ali Ahmed, *a.g.e.*, s.216.

⁶⁵ Yunus, 10/32.

⁶⁶ el-Kâdî İyâd, *a.g.e.*, s.66.

⁶⁷ el-Kâdî İyâd, *a.g.e.*, s.46

okumayı reddetmesi üzerine Halifenin herkesi evden çıkarırsa kendisinin okuyabileceği teklifine: “İlim, özel ve seçkin kişiler için halka kapatılırsa o kişilere de fayda vermez.” diyerek karşı çıkmıştır.⁶⁸ Hasta olduğunu söylemesine rağmen adam göndererek ısrarla kendisini saraya getirten vezir Fadl b. Rebî’in sorduğu meselenin gereksizliği karşısında vezire kızmış, vezir de İmamdan özür dilemek zorunda kalmıştır.⁶⁹

C. SONUÇ

İmam Mâlik ile Abbasî idarecileri arasındaki ilişkiler inişli çıkışlı bir seyir izlemiştir. Başta İmam, yeni devlet ve idarecilerine bir fırsat verilmesi düşüncesine sahipti; bundan dolayı sert eleştiriler yöneltmemiş ve hatta Ali oğulları ile devlet arasındaki sorunun halledilmesinde aracı bile olmuştur. Ancak bu sorun barış yolu ile çözülemeyip artık iş şiddete varınca İmam Mâlik kendisini Ali oğullarına daha yakın bulmuş ve tercihini Muhammed’den yana koymuştur. Elbette bu tercihinde Mansur’un yönetiminin meşruiyeti sorgulaması da vardır. İmamın bu tercihi onu siyaset arenasında ister istemez bir grubun taraftarı haline getirmiştir. Mansur’un iktidarını pekiştirmesinin ardından Mâlik için kısa da olsa kara günler başlamıştır. Toplumsal itibarını asla yitirmemekle beraber siyasi tercihinin bir sonucu olarak Mâlik, İslam Tarihine “mihne” olarak geçen bir dizi şiddete maruz kalmıştır.

Mansur’un kamu oyuna isyancılar ve yandaşlarının er ya da geç cezalandırılacağı mesajını vermesinin ardından gelen özür dilemesi ile birlikte İmam Mâlik için yeni bir sayfa açılmıştır. İmam, artık halifeler için önemli konularda vazgeçilmez bir danışmandır. O, bir fakihin bir İslam âliminin vakar ve haysiyetini her zaman ve zeminde koruyarak kendisine danışılan her konuda gayet açık bir yüreklilikle fikirlerini ve tercihlerini açıklamıştır.

Abbasîler döneminde siyasi otorite ile İslam âlimleri arasındaki ilişkiler, her iki tarafın farklı tavırlarıyla farklı görüntüler sergilemiştir. Eğer, yönetim sert, acımasız ve hukuk tanımaz; âlim de kendine saygılı ve topluma karşı sorumlu bir şahsiyet ise çatışma kaçınılmaz olmuş, doğal olarak bu çatışma sonucunda İslam âlimleri gücü elinde bulunduran siyasi otorite tarafından şiddete maruz kalmıştır. Eğer otorite daha yumuşak ve saygılı bir çizgi izlemişse, o zaman âlimlerin yönetim üzerinde ağırlıkları ve etkileri artmıştır. İmam Mâlik ile Abbasîler arasındaki ilişki de bunun tipik bir örneğidir.

⁶⁸ el-Kâdî İyâd, a.g.e., s.47; İbnu'l-İmâd, a.g.e., 1/290-291.

⁶⁹ el-Kâdî İyâd, a.g.e., s.46-47.

EHL-İ SÜNNET KELÂM'INDA SİYASET ANLAYIŞI -Vücûbu'l-İmâme (Yönetimin Gerekliliği) Ekseninde Bir Değerlendirme-

Mehmet EVKURAN*

PERCEPTION OF POLITY IN AHLUS SUNNA KALAM -A Study On Concept of Vujub al-Imamah-

Problem of political thought in Ahlus Sunnah theology is subject of this study. Ahlus Sunnah is not only a religious sect basically, but also a structure of historical and political identity. The political order and political reason has accompanied with religious order and reason. It could have been argued that every civilization has an orthodoxy and Ahlus Sunna has played main role on construction of orthodoxy in Islamic culture. Muslim scholars (mutakallimun and fuqaha) explained necessity of imamah (vujub al imamah) in their classical literature of theology (Kalam) and jurisprudence (Fıqh) . Departing from here it is possible to point out imagination of polity, especially concept of authority in Sunnism. This makes possible not only to understand of authority, but also point out the basic foundations which gave rise to cultural dimension of Sunnism on the sidelines.

Keywords: Ahlus Sunna, Kalam, imamah, caliphate, necessity of imamah, political culture and heritage, orthodoxy.

1. SORUN

Bu makalede, Ehl-i Sünnet siyaset anlayışının yapısını, temel niteliklerini ve sorunlarını tartışacağız. Bunun için de Snn Kelâm dşnrlerinin imâmet/hilâfet ekseninde yaptıkları değerlendirmeleri ele alacağız. nk Ehl-i Sünnet kelâmcılarının imâmetin yani iktidar kurumunun gerekliliğini nasıl anladıkları, imâmet konusuyla ilgili diğer görüşlere de zemin teşkil etmiştir. Hiç kuşkusuz, Kelâmcıların siyaset ile ilgili görüşleri, onların bilgi ve varlık anlayışlarından bağımsız değildir. Bu nedenle yeri geldikçe, imamet siyaset algısı içinde anlam kazandığı ve temellendirildiği, bilgisel/epistemolojik ve varlıkbilimsel/ontolojik arka plana göndermelerde bulunacağız. Bilindiği gibi Müslüman

* Doç. Dr., Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. mehmetevkuran@hotmail.com

ekollerin görüşleri, birbirleriyle teolojik mücadele sürecinde oluşmuş ve sistematik hale gelmiştir. Bu nedenle Sünnî siyaset anlayışını netleştirmek amacıyla, yeri geldikçe diğer Kelâm ekollerinin görüşlerine de değineceğiz.

2. KAVRAMSAL ÇERÇEVE

Geleneksel Ehl-i Sünnet kelâm literatüründe yöneticinin bir topluluk için gerekliliği konusu, *vucûbu'l-imâme* başlığı altında incelenmiştir. Kelâmcıların siyaset sorununu nasıl algıladıklarını ortaya koyabilmek için, anahtar kavramlardan biri olan vucûb terimine bakmak gerekir. Zira imâmetin, yani siyasal iktidar kurumunun zorunlu oluşunun nasıl olup da bilinebildiği ya da hangi bilgiyle bilindiği sorusu bizi, vucûb kavramına götürmektedir. Bu sorunun cevaplanması, kelâmcıların zihnindeki siyaset algısının ortaya konması açısından ilk adımı teşkil eder. *Vucûbu'l-imâme* ifadesindeki düğüm noktası *vucûb/zorunluluk* sözcüğüdür. Kelâmcılar bilgi sorununu ele aldıklarında *vâcib* sözcüğünü özel bir anlamı kastederek kullanırlar. Probleme dair gizli soru, bilginin ne şekilde zorunluluk (*vucûb*) ifade ettiği biçiminde kurgulanmıştır. Allah'ın varlığının ve âlemin sonlu olduğunun bilinmesinin, bir akli istidlâl yoluyla mı yoksa şer'î bir nass yoluyla mı vâcib olduğu meselesi üzerinde tartışmalar yapılmıştır.¹ Kelâmcıların buradaki temel amaçları, insanı din karşısında sorumlu ve yükümlü yapan bilgiyi ortaya koymak olmuştur.

İslâm Kelâmı ve İslam Felsefesi literatüründe *vâcib* ve *vucûb* kelimeleri, kök anlamına bağlı iki anlamda kullanılmıştır. İlki mantıksal zorunluluk, diğeri ise dinî ve ahlâkî açıdan yerine getirilmesi gereken zorunlu görev ve davranıştır.² Bu son anlam, fıkıhçıların kelimeye yükledikleri teknik anlamdır.³

İslâm düşünce geleneğinde akli/mantıkî zorunluluk ile dinî/ahlakî zorunluluk kavramlarının, ortak temel zemin olan *vâcib* kelimesinde buluşmaları anlamlıdır. İnsan, akli istidlâl yoluyla bir şeyin bilgisine ulaştığında bu sonuç, aynı zamanda dinî/ahlakî açıdan da bir sorumluluğa dönüşür mü? Başta Allah'ın varlığı ve birliği olmak üzere dinî hükümlerin akılla bilinip-bilinemeyeceği kelâmcıları meşgul eden kadim sorunlardan biri olmuştur. Kelâmcılar, Allah'ın varlığı konu-

¹ Bkz. Bağdâdî, Ebu Mansûr Abdulkadir b. Tâhir (ö. 429/1037), *Usûlu'd-Dîn*, 3. Baskı, Beyrut 1990, s. 256. İcî, Adududdîn (ö. 736/1335), *el-Mevâkıf fî İlmi'l-Kelâm*, Âlemu'l-Kütüb, Beyrut, tsz., s. 28 vd. Beyâdî, Kemâluddîn Ahmed b. Hasan (1098/1687), *İşârât'ul-Merâm min İbârât'ul-İmâm*, İstanbul 1949, s. 84 vd.

² Fadla Hourani, *Islamic Rationalism the Ethics of Abdal-Jabbar*, Oxford 1971, s. 115. *Vucûb* teriminin bazı İslâm kelâmcıları tarafından nasıl kullanıldığı konusunda karşılaştırmalı bir değerlendirme için bkz. Hilmi Demir, *Delil ve İstidlâlin Mantıkî Yapısı İlk Dönem Sünnî Kelâm Örneği*, Ankara 2001, s. 69-77.

³ Fıkıh Usûlü'nde vâcib, Şâri'in mükelleften kesinlikle yapmasını istediği iş olarak tarif edilmiştir. Bu isteğin kesin olduğunu gösteren bir delil bulunur. Bkz. Abdulvahhab Hallâf, *İslâm Hukuk Felsefesi* (çev. Hüseyin Atay), Ankara 1985, s. 293-298.

sunu *Vâcibu'l-Vucûd* terimiyle tartışmışlardır.⁴ Konu, dinin temel *nass*ları karşısında aklın işlev ve alanının tespit edilmesiyle ilgili olup, insanın salt aklın yetilerini kullanarak iyinin ve kötünün bilgisini elde edip edemeyeceği sorunu ile de yakından bağlantılıdır.⁵

3. TEMEL YAKLAŞIMLAR

İslâm Kelâmı'nın kurucusu sayılan Mutezile kelâmcılarının, aklın işlev ve alanını geniş tuttıkları bilinmektedir. Nassın yanında akli da başlı başına bir otorite olarak kabul eden Mutezile kelâmı açısından, aklın kendi imkânlarıyla edindiği bilgiler de vucûb ifade etmektedir. Dinden gelen bir emir ya da bilgi olmadan da Allah'ın bilinmesi, iyi-kötü davranışların seçilebilmesi gibi konularda insanın sorumlu tutulması, Mutezile'nin bu hareket noktası açısından mümkün olabilmektedir.⁶ Mutezile'nin yaklaşımının temelinde aklın, sonuçta dinî bilgiyi doğrulayacağına dair oldukça geniş bir güven duygusu yatmaktadır.

Kelâmcıların konuyu tartışma biçimleri ve vâcib kelimesine yükledikleri anlam, nassın otoritesini öne çıkarıcı bir nitelik taşımaktadır. Özellikle Ehl-i Sünnet kelâmcıları, aklın otoritesini nass karşısında sınırlama adına, vucûb sözcüğüne dinî bir vurgu katmışlardır. Bu görüş açısından, örneğin Şehristânî (ö. 548/1153)'ye göre tüm bilgilerimizi akıl yoluyla elde ederiz. Fakat onları gerekli kılan otorite, sonuçta *vahiy/sem'*dir.⁷ Bunun anlamı, bir bilginin dinî zorunluluk/*vucûb* ifade edebilmesi için hakkında dinî bir hükmün bulunması şartıdır. Sünnî Kelâmcıların, aklın belirli bir alan içerisindeki rolünü kabul etmekle beraber, dinî sorumluluk konusundaki yerini tespit ederken daha ihtiyatlı davrandıkları görülmektedir.

Hiç kuşkusuz bilgiye ulaşmak, akıl yürütmeye ve deneyime bağlı olarak ilerleyen zihinsel etkinliğin başarısıdır. Bilginin zorunluluk ifade etmesi ve kişiyi sorumluluk altına sokması ise daha farklı bir konudur. Dinsel ve şer'î anlamda herhangi bir vâcibin bilgisine akılla ulaşılamayacağı, bize neyin vâcib olduğunu bildiren otoritenin, din olduğu kabul edilmiştir.⁸

⁴ Taftazânî, Sa'duddîn (793/1390), *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi-Şerhu'l-Akâid* (çev. Süleyman Uludağ), İstanbul 1991, s. 141-156.

⁵ Eric Lee Ormsby, *İslam Düşüncesinde 'İlahî Adalet' Sorunu (Teodise)* (çev. Metin Özdemir), Ankara 2001, s. 28-35. Günümüz teologları tarafından da tartışılan bu problem, başta Tanrı olmak üzere dinsel gerçeklerin akılla temellendirilmesi sorunu ekseninde ele alınmaktadır. İki kavram ortaya atılmıştır. Doğal teoloji (*Natural theology*) kavramı, her hangi bir vahiy verisine dayanmaksızın teolojik çalışmalarda bulunmayı anlatmak üzere kullanılmaktadır. Bunun karşısında teoloji yaparken vahye dayanmak, vahiy teolojisidir (*Revealed theology*). Bkz. Kenny, Anthony, *What Is Faith? Essays In The Philosophy of Religion*, Newyork 1992, s. 63, 64.

⁶ Kâdî Abdulcabbâr (ö. 415/1020), *el-Muğnî fî Ebvâbi-'Tevhîd ve'l-Adl*, Kahire, tsz., XII, s. 55.

⁷ Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim (ö. 548/1153), *el-Milel ve'n-Nihal*, Beyrut 1990, I, s. 88.

⁸ Gazzâlî, Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed (ö. 505/1111), *el-İktisâd fî'l-İtikâd*, Beyrut 1998, s. 103, 104; Cüveynî, Ebu'l-Meâlî Abdulmelik b. Abdullah b. Yusuf (ö. 478/1085), *eş-Şâmil*, İskenderiye

Şehristânî, bilgi ile zorunluluk arasındaki ilişkiye dair Ehl-i Sünnet'in görüşünü daha belirgin bir dille formüle etmiştir: "*Bilgi ile onun gerekliliği arasındaki fark şudur; bütün bilgiler akıl ile elde edilir; ancak onları gerekli kılan şey sem'idir.*"⁹ Şehristânî'nin formüle ettiği yukarıdaki yaklaşım, Ehl-i Sünnet kelâmcıları tarafından benimsenen genel görüş haline gelmiştir. Eşarî Kelâmının iki meşhur ismi olan Gazzâlî (ö. 505/1111) ve Cüveynî (ö. 478/1085), birbirlerini doğrulayarak, akıl yoluyla vâcibe ulaşılamayacağını söylemişlerdir. Zira aklın vâcib kılma gibi bir yetkisi ve yeteneği bulunmamaktadır. Vucûb dinî bir emirle olur.¹⁰

Kelâmcıların imâmetin vucûbiyeti konusuyla ilgili tartışmaları, onların siyasi otorite olgusunu nasıl değerlendirdiklerini ortaya koyan teorik birer çaba niteliği taşımaktadır. Zira yapılan tartışmalar ve varılan sonuçlar ne olursa olsun,¹¹ siyasi bir otorite fiilî bir gerçeklik olarak bu tartışmalardan ayrı özerk biçimde her zaman var olagelmiştir. Şu halde konu, zaten var olan bir yapıya teorik bir dayanak aramaktan ibaret olmalıdır. İmâmet tartışmalarının, temelde iktidarın meşrûyetini ilgilendiren önemli bir yönü bulunmaktadır. Zira imâmeti dinen câiz/olabilir görenler ya da onu aklen vâcib kabul edenler, iktidarın dinsel kökeniyle olan bağına zayıflatmış oluyorlardı. Bu durumda iktidar, her iktidarın yaptığı gibi, kendine mutlaka bir başka meşrûyet zemini bulmak zorunda kalacaktı. Ehl-i Sünnet imâmet teorisinin teşekkül ettiği dönemler boyunca geçerli olan hâkim paradigmanın genelde İslâmiyet, özelde ise dinsel akıl olduğu göz önünde bulundurulacak olursa, dinin dışında bir zeminde meşrûluk elde etmenin, herhangi bir siyasi iktidar için imkânsızlığı fark edilebilecektir.

Diğer yandan imâmeti dolaylı yoldan da olsa dine bağlayan Sünnî görüş, iktidara hem köken olarak sağlam bir meşrûyet sağlamış hem de izlediği reel siyasette ona rakipsiz bir güç ve üstünlük sunmuştur. Zira imâmet, dinin korunması ve hükümlerin uygulanması için vazgeçilmez bir güç sayılmıştır. Bu açıdan bakıldığında kelâmcıların imâmet konusunda ele aldıkları ve tartıştıkları konuların başında, imâmeti câiz gören görüşün dinî açıdan geçerliliğinin gelmesi tutarlı sayılır.

4. "İMÂMET ZORUNLU DEĞİLDİR" GÖRÜŞÜ

Kelâm ve Mezhepler tarihi kaynaklarında, İslam siyasi geleneğinde imâmeti caiz gören bir grubun varlığından söz edilmektedir. Ehl-i Sünnet kaynakları, Müslümanların hemen tamamının imâmetin vâcib olduğuna inandığını, ancak Haricîlerden Necedât adlı grubun bu genel görüşe muhalefet ettiğini kay-

→

1969, s. 115; Cüveynî, *Kitâbu'l-irşâd* (thk. Esad Temîm), Beyrut 1985, s. 29. (Bundan sonra *el-İrşâd* diye anılacaktır.)

⁹ Şehristânî, *el-Milel*, I, s.88.

¹⁰ Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 103; Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 25.

¹¹ İmâmetin gerekliliği ve ona niçin ihtiyaç duyulduğu konusunda Mutezilî bakış açısını yansıtan bir yaklaşım için bkz. Kâdî Abdulcabbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse* (thk. ve tkd. Abdülkerim Osman), Kahire 1988, s. 759-766.

deder. Necedât grubunun imâmetin gerekliliği konusundaki görüşünün özeti kısaca şu şekildedir: İnsanlar, aslında bir imama yani devlet başkanına ihtiyaç duymazlar; çünkü Allah'ın kitabını bilmektedirler. Bu nedenle nasihat etmek yeterlidir. Gerekli görürlerse insanlar aralarından bir imam seçerler. Ancak böyle yapmaları zorunlu değildir. Dinî açıdan imâmeti vâcib kılmaksızın, aralarında birbirlerine doğruluğu ve adaleti hatırlatmaları yeterli olur. Her insan, diğeri gibi takva ve ihlas sahibidir. O halde bir insanı imam seçmek, eşit oldukları halde aralarından birini yüceltmek neden gerekli olsun ki? İnsanın fitratı, dinler ve şeriatlar, imamın varlığına ihtiyaç duymazlar. Bedevîlerin yaşamı, bir sultan olmadan düzenli olarak nasıl devam ediyor¹² biçiminde dile getirilen argüman imâmetin din ve insanî tecrübe açısından zorunlu olmadığını ortaya koymaya çalışır.

Necedât'ın, imâmeti caiz kabul eden görüşü, yöneticiyi akıl ya da din açısından zorunlu sayan genel görüşten birkaç açıdan ayrılmaktadır. İlk olarak, onlara göre imâmet mutlaka olması gereken verili bir kurum değildir. Sanıldığı gibi ne akıl ve ne de din onun gerekliliğine hükmetmez hatta ihtiyaç da duymaz.¹³ Diğer yandan dinin amaçlarının, kaçınılmaz olarak imâmetle gerçekleşeceğini ileri sürmek de yanlış olacaktır. Zira dinin de aklın da asıl gayesi adaleti ve iyiyi yerleştirmektir. İnsanlar bunu yapabilecek güce sahip bulunmaktadırlar. Bunu yaptıkları sürece herhangi bir imama ihtiyaç duymayacakları açıktır.

Necedât'ın imâmet yaklaşımında göze çarpan önemli nokta, dinin değerleriyle imâmet arasında koyduğu ayrımdır. Buna göre değerler ile sosyal-siyasal bir kurum olan imâmet arasında zorunlu bir bağ yoktur. İmâmeti, dinin yüksek amaçlarını gerçekleştiren önemli bir araç sayan yaklaşıma da ihtiyatla bakılmaktadır. Çöl yaşamında merkezî otoriteden çok kabile karizması sorunların çözümü için yeterli oluyordu. Bu nedenle kentlilere özgü olan bürokratik otoriteye topluca boyun eğme davranışı gelişmemişti. Onların temel çekinceleri, fitne ve karışıklık çıkması durumudur. Böyle dönemlerde, insanların kendi aralarından birini imam seçmeleri, kötülüğün ancak bu şekilde kovulabileceği gerekçesiyle caiz görülmüştür. Nitekim Necedât, adaletin ve huzurun imam olmadan tahakkuk etmeyeceği durumlarda, imâmetin caiz olduğu görüşünü taşımaktaydı.¹⁴

Her ne kadar Necedât'ın imâmetin vucûbu hakkında ileri sürdüğü görüş, bazı sosyal olguların bir yansıması ise de, genel sosyo-politik gerçekliğe uygun

¹² Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail (ö. 330/941), *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn* (thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamit), Beyrut 1990, I, s. 189-190; Şehristânî, *a.g.e.*, II, s. 37; İcî, *el-Mevâkıf fî İlmi'l-Kelâm*, s. 396-398.

¹³ Haricilerin imâmetin gerekliliği hakkındaki görüşleri ve değerlendirilmesi için bkz. Abdurrâzık Ahmed Senhûrî, *Fıkh'ul-Hilâfe ve Tatavvuruhâ* (Arapçaya çev. Nâdiye Abdurrâzık Senhûrî), el-Hey'et'ul-Mısıriyye, 1989, s. 93-101.

¹⁴ Râzî, Fahreddin Ebu Abdullah Muhammed b. Ömer b. Hüseyin (606/1209), *el-Erbâin fî Usûl'id-Dîn*, Beyrut 1982, s.256.

düşmediği açıktır. Bir toplumda adalet ve huzur, kendiliğinden ve doğal yollarla gerçekleşmez. Bu kavramlar salt dinî ve manevî mahiyete sahip değildirler. Bunlar, sosyal ve siyasî düzeylerde toplumun hayatında somut olarak temsil edilen ve edilmesi gereken pratik ilişkilerle, uygulamalarla ve alınan tedbirlerle korunurlar. Dolayısıyla adalet, huzur ve düzen kavramlarını, toplumun en somut ve güçlü kurumu olan siyasal iktidar kurumundan kopuk tahayyül etmek gerçekçi bir tutum olmayacaktır. Bu açıdan Ehl-i Sünnet Kelâmcılarının, imâmetin araçsallığını vurgularlarken sosyal kurumlarla değerleri birbirinden ayrı düşünen yukarıdaki ütopyik görüşe (Necedât) cevap vermeye çalıştıklarını düşünebiliriz. Dinin amaçlarının ancak imâmetle (devlet başkanlığı) gerçekleşebileceğini söylerlerken¹⁵ değerlerle kurumlar arasında ayrılmaz bir bağ bulunduğunu fark etmişlerdir. Şehristânî, *“İmâmet şeriat açısından vâcib değildir. Ancak ümmet ondan yüz çevirirse kınamayı ve cezayı hak eder. O, insanlar arasındaki ilişkilere ait bir iştir. Eğer insanlar adaletli olsalar, iyilik ve takvada yardımlaşsalar, herkes kendi işiyle ve göreviyle meşgul olsa, imama gerek kalmazdı.”*¹⁶ der.

Görüldüğü gibi Şehristânî, imâmeti caiz gören görüş tarafından kullanılan argümanın ilk yarısını aynen alıp kullanmakta, ancak onunla açıkça çelişen başka bir görüşe ulaşmaktadır. İmâmeti caiz görenlerin akıl yürütmesi şöyleydi: “İnsanlar adaletli oldukları sürece bir imâma (yönetici) ihtiyaç duymazlar.”

5. SÜNNÎ GÖRÜŞÜN TEMELLENİRİLMESİ

Şehristânî tarafından dile getirilen bu görüş, Sünnî anlayışta; *“Eğer insanlar adaletli olsalardı, imama ihtiyaç kalmazdı”* biçiminde düzenlenmiştir. Sünnî akıl yürütme, kolaylıkla fark edileceği üzere, tarihsel tecrübenin gözleminden hareket eder. Gerçekten de adalet denilen kavram, her ne kadar insanın içsel olarak hissedebileceği bir duygu ve özlem olsa da, onun sosyal yaşamda uygulanabilmesi mutlaka bir politik güce ve örgütlenmeye ihtiyaç duyar.

Nesefî (ö. 508/1115) ve onun akâidine yazdığı şerhte Taftazânî (ö. 793/1390), imâmetin gerekliliğini sosyal ve siyasî gereklilikler üzerinden temellendirirler. Buna göre, Müslümanlar için bir imâma mutlak surette ihtiyaç vardır. Müslüman halkla ilgili dinî hükümlerin infazı, cezaların tatbiki, düşmanlara karşı ülke sınırlarının korunması, Müslümanlardan ordu teşkil edilmesi, vergilerin toplanması, zorbaların, soyguncuların ve eşkiyanın denetim altına alınarak zulümlerin önlenmesi, Cuma ve bayram namazlarının eda edilmesi, insanlar arasında ortaya çıkan ihtilafların ortadan kaldırılması, hukuk üzerine kaim olan şahitliklerin kabulü, velîleri bulunmayan küçük yaştaki oğlan ve kızların evlendirilmeleri

¹⁵ Gazzâlî, *el-İktisad fi'l-İtikad*, s. 176; Şehristânî, *Nihâyetu'l-İkdâm fi İlmi'l-Kelâm*, s. 482; Mâverdi (450/1058), *Ahkâmü's-Sultaniye* (thk. Isâm Fâris Herestânî), Beyrut 1996, s. 3; İbn Haldun, (ö. 809/1406), *Mukaddime*, Kahire tsz, s. 191.

¹⁶ Şehristânî, *Nihâyetu'l-İkdâm*, s. 482.

ve ganimet mallarının taksim edilmesi gibi önemli hususlar imâm sayesinde yerine getirilir.¹⁷

İbni Haldun (ö. 809/1406)'un bu konudaki görüşleri daha sistematik ve tutarlıdır. Eserinde imâmeti vâcib görmeyenlerle bir polemige girmekte ve imâmetin gerekliliğini ortaya koyan bir akıl yürütme geliştirmekte ve özetle şunları söylemektedir: İmam belirlemenin vâcib olmadığını söyleyerek yönetimden kaçmak hiç kimseye yarar sağlamaz; çünkü siz, dini ayakta tutmanın gerekli oluşuna inanmaktasınız. Bu durumda onu ayakta tutacak olan bir yönetim ve otoriteye ihtiyaç söz konusu olacaktır. Yönetim de, bir yöneticinin varlığıyla gerçekleşecektir. Sonuçta herhangi bir yönetici belirlenmemiş olsa bile, bir şekilde iktidarın oluşması nedeniyle, uzak durmaya çalıştığınız şey yine de gerçekleşmiş olmaktadır.¹⁸

İbn Haldun, nassın imâmeti açıkça emretmediğinin farkındadır; ancak dinin, insanların içinde yaşadığı ve iktidar ilişkilerinin hüküm sürdüğü somut bir dünyaya seslendiğini de görmektedir. Bu yüzden o, din ile imâmet arasında kaba ve dogmatik değil, ancak pratik ve kaçınılmaz bir ilişki bulunduğunun altını çizmektedir. Din salt yönetme işini kötülemediği gibi, yönetici olmayı da yasaklamış değildir.¹⁹ Onun kötülemediği, yönetimden doğan kötü davranışlardır. Buna karşın din, yine yönetimin yerine getireceği adalet, insaf ve dinin savunulması gibi iyilikleri de övmüştür.

Fahreddîn Râzî (ö. 606/1209) imâmette aslanan şeyin, insanlardan zararını savmak olduğunu belirtir. Güçlü bir lider olduğunda insanlar onun eline düşmek için kötülüklerden uzak durma konusunda daha dikkatli olacaklardır. İnsanlardan zararın savılması ve kötülüklerin önlenmesini, imâmetin gerekliliğinin temeline yerleştiren Fahreddin Râzî'ye göre, akla dayananlar için akıl, nassa dayananlar için de nass imâmeti gerekli kılar.²⁰

Ehl-i Sünnet Kelâmcıları ve hukukçuları, imâmetin gerekliliği konusunu ele alırlarken kendi dönemlerinde yaygın olan kavramsallaştırmalara başvurmuşlardır. Örneğin; İbn Teymiyye (ö. 728/1328), imâmetin gerekliliği konusunu "vucûbu

¹⁷ Neseî, Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed (ö. 508/1115), *Metnu'l-Akâid*, s. 3. Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid* başında, İstanbul, 1310. Taftazânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi-Şerhu'l-Akâid*, s. 326, 327. Pezdevî de imâm tayin etmenin diğer farzlara öncelikli bir iş olduğunu, Hz. Peygamber vefat edince Müslümanların diğer tüm işleri bırakıp bir halife tayin etmekle uğraştığını belirtir. Toplumda dinî ve dünyevî pek çok işin ancak imâmla yerine getirilebileceğini vurgular. Bkz. Pezdevî (ö. 493/1099), Ebu' Yusr Muhammed, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, (çev. Şerafettin Gölcük), İstanbul 1980, s. 268. Ebu'l-Muîn en-Neseî de *Tabsıra*'sında imâmetle ilgili konulara geniş yer ayırır. İmâmetin gerekliliği hakkındaki görüşleri için bkz. Neseî, *Tabsıratu'l-Edille fi Usûli'd-Dîn* (thk. ve tlk. Hüseyin Atay, Şaban Ali Düzgün), Ankara 2003, II, s. 431, 432.

¹⁸ İbn Haldun *Mukaddime*, II, s. 576.

¹⁹ İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 161.

²⁰ Râzî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ömer Fahrüddîn (ö. 606/1209), *Kelâm'a Giriş-el-Muhassal* (çev. Hüseyin Atay), Ankara 2002. Ayrıca bkz. Râzî, *Kitâbu'l-Muhassal*, (tkd. ve thk. Hüseyin Atay), Mektebetu Dâri't-Turâs, Kahire 1991, s. 574.

ittihâzi'l-imâre" başlığı altında inceler. İnsanların işlerini üstlenmek ve onları yönetmek anlamındaki velâyetin, en büyük dinî farzlardan olduğunu belirten İbn Teymiyye, dinin ancak onunla ayakta durabileceğini söyler. Ardından dinî olmayan bir delille velâyetin lüzûmunu temellendirmeye çalışır. Bu delil, insan tecrübesine dayalı gözlemlerden elde edilir: İnsanlar ihtiyaçları ve çıkarları gereği bir araya gelirler ve bir topluluk oluştururlar. Topluluk yaşantısı ise mutlaka düzenleyici ve emredici kudrete sahip bir başkanın bulunmasını gerektirmektedir. Tecrübeye dayanan aklî delili, üç kişi yolculuğa çıktığında, aralarından birinin onlara başkanlık yapması gerektiğini belirten rivâyetle destekler.²¹

İyiliği emredip kötülükten sakındırmanın, Kur'an'ın en önde gelen emirlerinden biri olduğu bilinmektedir.²² Bu yükümlülüğün yerine getirilmesi ise kuvvet ve imâretle (emirlik) mümkündür. Cihad, hacc, Cuma ve bayram namazları, cezaların uygulanması, adaletin sağlanması gibi dinî emirler ancak imâretle uygulanabilecek işlerdir.²³ İmâretin içerdiği kuvvet kullanma hakkı ve *cebr* uygulama yetkisinden dolayı sultan, tanrısal bir güç şeklinde algılanmıştır. Nitekim İbn Teymiyye, imâretin din için gerekli bir kuvvet olduğunu söyledikten sonra, '*Sultanın Allah'ın yeryüzündeki gölgesi*' olduğunu belirten rivâyeti hatırlatır.²⁴

Cüveynî (ö. 478/1085) imâmet hakkındaki sözlerin itikadın asıllarından olmadığını tekrar ederken Sünnî geleneğine uyar ve imâmet konusuna uzak durmanın beraberinde iki mahzuru getireceğini vurgular. İlki taassuba saplanarak, hak sınırını aşmak, diğeri ise ictihad konusu olan ihtimalli meseleleri, kat'î ve kesin meselelerle karıştırmak.²⁵ Nitekim Cüveynî, imâmet meselesine girmesindeki amacının, kesin ilkeleri ictihâdî olanlardan ayırmak olduğunu söyler.²⁶

Ehl-i Sünnet Kelâmcılarının imâmetin gerekli oluşuyla ilgili görüşlerinin olgun ve sistemli şeklini Gazzâlî'de görüyoruz. Gazzâlî, bir şeyin vâcib oluşunun ancak dinle bilinebileceğini belirttikten sonra, imam tayin etmenin yararlarını ve imamın yokluğunun yol açacağı zararlarının akıl yoluyla bilinebildiğini söyler. Dinin maksatlarının gerçekleşmesi bir imamın varlığına bağlıyken, imamın ol-

²¹ İbn Teymiyye (728/1328), *es-Siyâse(t) eş-Şer'iyye fî Islâhi'r-Râi ve'r-Raiyye* (nşr. Muhammed Hilmi Minyevî), Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Mısır 1955, s. 161. Rivâyetin geçtiği kaynak için bkz. Ebû Davûd Es-Sicistânî, Süleyman b. el-Eş'as b. el-Ezdî (ö. 275/883), *Sünenü Ebî Davûd* (nşr. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid), Dâru İhyâi's-Sünneti's-Seneviyye, III, hadis no: 2608 ve 2609, s. 36. Ayrıca bkz. Muhammed Eşref b. Emîru'l-Azîm Abâdî, *Avnu'l-Ma'bûd ala Süneni Ebî Davûd* (thk. ve tkd. Râid Sabri b. Ebî Ulfe), Beytu Efkarî'd-Duveliyye, Ammân tsz.

²² Lokman 31; A'râf 164; Al-i İmran 104, 110; Nisâ 114; Tevbe 71.

²³ Mutezile Kelâmcıları da imâmete niçin ihtiyaç duyulduğunu temellendirirlerken, benzer bir mantık kullanmaktadırlar. Bkz. Kâdî Abdulcabbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 750.

²⁴ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, s. 162. Rivâyetin geçtiği kaynak için bkz. Beyhakî, Ebu Bekir Ahmed b. Huseyn, *Şuabu'l-İman*, I-VII, Beyrut, 1410, VI, 15, hadis no: 7369; VI, 17, hadis no: 7372; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kubrâ*, I-X, Mekke, 1994, VIII, 162, hadis no: 16427.

²⁵ Cüveynî şöyle der: "el-kavlu fi'l-imame(t) el-keâm fi haza'l-bâb leyse min usûli'l-i'tikad", Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 345.

²⁶ Cüveynî, *a.g.e.*, s. 345-346.

maması durumunda din de zarar görecektir. Dinin maksatlarıyla, imâmet arasında zorunlu bir amaç-araç bağıntısı kuran Gazzâlî'nin, imâmetin dolaylı olarak da olsa dinen vâcib olduğu sonucuna ulaştığı görülmektedir. Ona göre hem akıl hem de din, imâmetin vâcib oluşunu ortaya koymaktadır. *"Din işlerinin düzeni ancak dünyanın düzeniyle, dünyanın düzeni de ancak kendisine itaat edilen bir imamın varlığıyla gerçekleşir."*²⁷

İmâmeti câiz sayan görüş ne demek istiyordu? Kaynaklarda bu grupların görüşlerinin delillerine ulaşmak mümkün olmamaktadır. Geleneksel Sünnî yazarlarımızın, meseleleri etraflıca ele alıp tarafsız bir şekilde tüm görüşleri konuşturmak gibi bir kaygıları olduğunu söylemek zordur. Amaçları kendi mezheplerinin görüşlerinin doğruluğunu ortaya koymaktı. Bu bakımdan imamet konusundaki muhalif görüşün delillere ve delillerin arkasındaki mantığa ulaşmak sosyopsikolojik analizleri gerektirmektedir. İmâmetin vâcib oluşunu reddeden gruplar, buna işaret eden açık bir nassın olmadığından hareket ediyor olmalıydılar. Zira eğer *imâmet vâcibtir*, deniyorsa, bu iddianın dayandığı iki argüman olabilirdi: İmâmet ya aklın ve insanî sosyal deneyimin gereği vacipti ya da din açısından vacipti. Din açısından vâcib olmasının anlamı, imâmeti emreden açık bir nassın bulunmasıydı. Oysa nass bu konuda açıkça ve doğrudan, onu kastederek imâmeti vâcib kılmıyordu. Dolayısıyla imâmetin vâcib olduğunu söylemek, buradaki vucûbu, terk edilmesi durumunda günaha düşülen bir gereklilik olarak anlama imkânını ortadan kaldırmaktadır.²⁸

İmâmetin caiz olmasının anlamı; Şâri' tarafından imâmetin farziyyetini/vucûbuyyetini belirten kesin bir dinî emrin olmamasıdır. Bu durumda, insan ya da toplum kendi tercihi, görüşüne ve tecrübesine göre davranmakta özgür olmaktadır. Bu noktadan sonra imâmetin gerekliliğine inanıp ona göre davrananların ya da aksi görüşe bağlanıp ona göre yaşayanların durumları, nass karşısında dinî bir sorumluluk ifade etmekten çıkıyordu.

6. TARTIŞMANIN SOSYO-POLİTİK ARKAPLANI

Kelâmcıların imâmet terimiyle ele aldıkları siyasî iktidar konusu, teorik olmaktan daha çok fiilî/olgusal bir durumdur. Değer yargıları ve ideolojiler kadar yaşanan sosyal gerçeklikle de yakın ilgisi olan bir konudur. Bu nedenle iktidarın bir insan topluluğu için gerekliliği sorunu, varsayımlara dayalı düşüncelerden ziyade, pratik ve pragmatik bir düzeyde ele alınmak durumundadır. Bu pratik ve pragmatik zemin, insanın tarihsel ve toplumsal deneyimler alanıdır.

²⁷ Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 176.

²⁸ Abdalcabbâr, imâmet konusunda açık ya da gizli her hangi bir nassın bulunmadığını belirtir. Ona göre bu konuda bir nassın bulunması, farklı düşüncelerinden dolayı kişilerin küfürle ithamını getirir. Mutezile Kelâmında imâmet, *emr-i bi'l-marûf ve nehy-i ani'l-münker* ilkesi kapsamında ele alınmıştır. Bu iki konu, birbirini tamamlayan ayrılmaz birer bütün olarak değerlendirilmiştir. Bkz. Abdalcabbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 741-749.

Siyasal ve teolojik kampaşmaların henüz netleşmediği ilk dönemde göreceli olarak bir serbestlik havası vardı. Bu ortamın en belirgin vasfı, hem teolojik hem de siyasal imkânların ve alternatiflerin varlığı gerçeğini taşımasıdır. Ancak zamanla siyasî dengelerin oturmasına bağlı olarak, merkezî akıl tarafından bazı imkânların gerçekleşmesi olanaksızlaştırıldı. Dolayısıyla teorik olabilirlik, sosyal ve tarihsel etkenler doğrultusunda daraltılmış oldu.

İlk Müslüman toplumdaki özgürlüğün sınırlarını göstermesi bakımından, Kur'an metninin açıkça haram kıldığı şeylerin dışında kalan her şeyin İslâm olarak kabul edildiğini belirtmek yeterlidir. Hukuksal anlamı sonradan “*eşyâda aslolan ibâhadır.*” ilkesiyle kodifiye edilen bu durum, uygulamada ve sosyal ilişkilerde “*metne lafzen uygun olma*” ölçüsünü değil, “*metne açıkça aykırı olmama*” rahatlığını ve genişliğini anlatmaktadır. Açıktır ki, davranışlarda “*aykırı olmama*” hususunun gözetilmesi, “*uygun olma*” zorunluluğundan daha genişçe bir alana işaret etmektedir. Bunun siyasal anlamı da, yönetim işlerini düzenleyen hazır bir düzenlemenin nasslarda yer almadığı şeklindedir. Gerçekten de, Müslümanları herhangi bir yönetim biçimine sarılmaya çağırın açık ve belirgin bir nass bulunmadığı gibi belirli bir yönetim biçiminden men eden herhangi bir nass da yoktur. İşte bu durum, İslâmî fırkalara mensup bazı kimselerin mutlak surette halifeye, dolayısıyla devlete ve bir devlet başkanına ihtiyaç olmadığını söylemelerine neden olmuştur. Herkes dinî açıdan kendi üzerine düşeni yaparsa, bir yöneticiye ihtiyaç kalmazdı.²⁹

İslâm'ın Arap yarımadasında ortaya çıkması olgusunu, sadece yeni bir dinin doğuşu olarak nitelemek eksik olacaktır. İslâm'ın özüne ilişkin kanaatler her ne olursa olsun, İslâm'ın ilk dönemlerine olgusal bir açıdan bakan bir araştırmacının göreceği tablo bellidir. Kendini öncelikle bir inanç olarak sunan İslamiyet, Arap yarımadasında inkârı mümkün olmayan bir sosyo-politik değişimi başardı. Eski kabilevî düzenlemelerin zayıflayarak daha geniş kapsamlı bir otoriteye boyun eğmeleri süreci, kurumsallaşma sorununu da beraberinde getirdi. Yeni ihtiyaçlar karşısında eski çözümlerin ve yapılanmaların söyleyecek bir şeyleri kalmamıştı. Burada yeni zihinsel ve siyasal gelişmeler karşısında, eski düzenin yeni sosyal ihtiyaçları karşılamada yetersiz kaldığı açıkça görülür.

Hız. Muhammed'in fiilen üstlendiği yöneticilik ve liderlik tecrübesi, Arap yarımadasında yeni bir siyasî iktidar modelini temsil ediyordu. Araplar, karizmadan çok kabileye önem verirlerdi. Oysa Hız. Muhammed'in yaşamıyla gündeme gelen risâlet, doğal olarak maddî ve manevî boyutları içeren kapsamlı bir liderlik algısını ortaya koymuştur. Ancak risâleti bir *kurum* olarak nitelemek, en azından Ehl-i Sünnet Kelâmı açısından uygun olmayacaktır. Çünkü kurumlarda görülen

²⁹ Cabirî, Muhammed Âbid, *İslâm Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, (çev. Ali İhsan Pala, Mehmet Şirin Çıkar), Kitâbiyât Yay., Ankara 2001, s. 84.

devamlılık risâlette görülmez.³⁰ Gerçekten de Sünnî Kelâmının en belirgin başarılarından biri; risâlet kurumunu teolojik ve tarihsel bir gerekçe olarak kullanarak, ondan yarı dinsel yarı politik bir liderlik algısı üreten ve sonradan da ona ebedîlik kazandıran Şîî Kelâmına karşı çıkması ve risâletin dinsel işlevinin sona erdiğini ilân etmesidir. Sünnî söyleme göre halifeler Hz. Muhammed'e siyasal olarak hilâfet ederler. Dolayısıyla işgal ettikleri makam, her ne kadar dinin amaçlarının gerçekleştirilmesi için zorunlu ise de ilâhî ve kutsal bir nitelik taşımamaktadır.

Hz. Muhammed'den sonra ortaya çıkan sorun, pratik anlamda siyasî iktidarı bir kurum olarak yapılandırma sorunuydu, denebilir. Siyasî iktidar bir kez tecrübe edildikten ve yararları görüldükten sonra, geriye adım atılması düşünülemezdi. Dinin bu konuda açıkça bir nass içermeyişi, siyasî iktidara duyulan ihtiyacı ortadan kaldıramazdı. Çünkü sorun acil, pratik ve hemen çözümlenmesi gereken bir sorundu. Nitekim genel olarak Ehl-i Sünnet kelâmcıları, imâmetin temel bir inanç konusu olmadığını ve bu konuda açık ve kesin bir kanaate varmanın gerekmediğini ancak bu konuyu bilmeyenin, bilenden daha fazla tehlikelere maruz kalacağını söylemişlerdir.³¹ Şu hâlde, imâmetin yani en genel anlamıyla yönetimin bir toplum için gerekliliği, ne dinsel ve ne de aklî bir gerekliliktir, belki de her ikisinden de öncelikli olarak, sosyal ve beşerî bir gerekliliktir.

Vahiyyer yoluyla bilgilendirilmeden önce de toplumlar iktidar ilişkileri ürettiyordu. Basit ya da karmaşık, bir iktidar mekanizması üretmemiş insan topluluğu hemen hemen yok gibidir. Din, getirdiği inanç ve düşünce ilkeleriyle hem varlığa hem de sosyal yaşama yönelik bakış açılarını kökten değiştirdi. Bu arada iktidar kurum ve kavramına bakışta da yeni bir değerlendirmenin imkânlarını zorladığı söylenebilir. Dinler, hiç kuşkusuz bu etkiyi bazen direkt bazen de dolaylı olarak ortaya koymuşlardır; çünkü değerler sistemi değişen, kendini ve varlığı artık farklı bir açıdan algılamaya başlayan bir toplumda er ya da geç bir iktidar sorununun yaşanması mukadderdir. Zira köklü değişimden tüm kurumlar gibi iktidar kurumunun da etkileneceği açık bir sosyolojik gerçektir. Bu değerlendirmemizi kanıtlamak üzere, her üç büyük dinin doğuşunda yaşanan sosyo-politik çalkantıları hatırlamak yeterlidir.

İslâm dininin, sosyo-kültürel açıdan bir yaşam biçimi olarak kökleşmesi sürecinde, iktidar sorununun da imâmet adı altında tartışılması olgusu, anlaşılabilir bir gelişme olsa gerektir. Ancak önemle fark edilmesi gereken gerçek şudur: İmâmet tartışmalarına katılan ve görüş belirten taraflar, ya kendi yaşam biçimlerini geçerli kılmaya çalışmışlardır, ya da en azından söyledikleri sözlerin gerisinde,

³⁰ Ali Abdurrâzık, "Müslümanların peygambere olan itaatlerinin, itikâd ve iman itaati olduğunu; hükümet ve saltanat itaati olmadığını" söylemektedir. Ali Abdurrâzık, *İslâm'da İktidarın Temelleri*, (çev. Ömer Rıza Doğrul), İstanbul 1995, s. 102.

³¹ Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdam*, s. 278; Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 345; Bağdâdî, *Usûlü'd-Din*, s. 271.

belirli bir yaşam biçiminin ve siyasî tercihin, kendini teolojik dille sunması söz konusu olmuştur.

Çöl yaşamının koşullarını içselleştirmiş olan bedevîlerin kendi sade, eşitlikçi ve farklılaşmamış yaşam biçimlerinden hareketle, imamın bir toplum için aklen ya da dinen zorunlu oluşunu savunan görüşe karşı çıkmaları yine kendi deneyimlerinden kaynaklanmaktadır. Çöl yaşamının sadeliği, durgunluğu ve doğal istikrarı, bir iktidarın varlığını gereksiz kılabilirdi. Zira çöl yaşamı, kendi basit fakat katı kurallarıyla akıp gidiyordu. Yaşanan ve yaşanması muhtemel sorunlar ve bunlara karşı ne yapılması gerektiği az çok belli olduğundan, uzunca düşünmeye ve dikkatli kararlar almaya gerek yoktu. Çöl yaşamı kendi bilgeliğini de üretmişti. Onların, kabilenin ortak iradesine ve karizmasına duydukları aşırı güven de bundandı. Bu yaşam tarzı için, iktidarın görünmezliği formundan söz etmek gerekecektir. İktidar tüm bir kabile bireylerine dağılmış ve her birey tarafından eşit şekilde temsil edilen, ortak ve gayri şahsî bir güçtü. Kentte görülen siyasî, kabilevî ve ekonomik farklılaşma, nüfus hareketliliği, ticarî ve kültürel hayattaki canlılık ve tüm bunların getirdiği sorunlar, iktidarın gerekliliğinden yapılanmasına değin pek çok yeni ve köklü sorunu da beraberinde getirdi. Eski bir çözüm olan ve artık sosyal-pratik geçerliğini yitirmiş olan çöl yaşamı merkezli iktidar yaklaşımının tepkiyle karşılanması doğaldı.

İmâmeti vâcib sayan görüşün Ehl-i Sünnet Kelâmında yer bulmasının altında yukarıda belirttiğimiz sosyal gelişmenin yattığını sanıyoruz. Bu, sosyal ve siyasî kurumların kendi meşruiyet zeminlerini teşkil etme sürecidir aynı zamanda. Ancak bu süreç, Kelâmî tartışmalar boyunca dinî/teolojik formda ilerlemiştir. Neticede, imâmetin vucûbu bir ilke olarak Ehl-i Sünnet kelâm sisteminde yerini almıştır. Ehl-i Sünnet Kelâmcıları, imâmeti vâcib sayan tüm görüşlere kapılarını açmışlardır. Bu nedenle imâmetin vâcib oluşunu ortaya koyan hem aklî hem de *şer'î* deliller kabul görmüştür.³² Bunu Müslüman toplumun iktidarın kökeni ve meşruiyeti sorununu bir daha gündeme gelmesini önleyecek biçimde çözmeye duyduğu ihtiyaca bağlıyoruz. Güçlü, birleştirici ve etkin bir yöneticiye duyulan ihtiyacın gölgesinde yapılan imâmet tartışmaları, merkezîyetçi bir çözümle son buldu.

İmâmetin vucûbu ve kökeniyle ilgili tartışmaların oldukça pratik bir zeminde yapılmasına ve iktidar merkezli sonuçlanmasına bağlı olarak, Müslüman dünyada siyaset hep iktidar odaklı bir mesele biçiminde algılandığı gelmiştir. Müslümanlar, devlet ve iktidar konusunu sürekli olarak merkezîyetçi açıdan düşündüler.³³ Bu nedenle, toplum merkezli bir siyaset anlayışının önündeki engelleri ve Müslüman toplumlardaki direnç odaklarını tanımaya çalışan bir düşünürün,

³² Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, II, s. 96; Gazzalî, *el-İktisâd*, s. 197; İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 142; İbn Hazm, *el-Fasl*, IV, s. 177.

³³ Arkoun, *Tarih Felsefe Siyaset Üzerine Konuşmalar*, s. 96.

sorunun tarihsel ve Kelâmî kökenlerine kadar inmesi gerekecektir; çünkü sorun, basit anlamda bir kurumsallaşma ve şekil değiştirme sorunu değil, köklü bir zihniyet ve algılama sorunudur.

7. "İMÂMET İLÂHÎ LÜTUFTUR" GÖRÜŞÜ

Klasik Kelâm literatüründe, imâmeti bir lütuf olarak değerlendiren farklı bir görüş daha vardır. Lütuf, sözlükte ıstılah anlamı açısından fiilde başarıya ulaşmak, yani *et-tevfîk fi'l-fi'l* olarak verilir.³⁴ Lütuf doktrinini ortaya atan Şia ve Mutezile Kelâmcılarına göre imam tayin etmek bir lütuftur. Her lütuf gibi imam tayin etme lütfu da Allah'a vâcibtir.³⁵

İlahî lütuf teması, Şîî ve Mutezilî düşüncede önemli bir yere sahiptir. İmâmeti nübüvvetin bir devamı gibi gören Şia ile Mutezile'den bazı kelâmcılara göre, peygamberler nasıl Allah tarafından seçiliyorlarsa, imamlar da aynı şekilde Allah tarafından seçilmektedirler. Onların adalet kuramı, yeryüzünün ilahî rehberlikten yoksun kalamayacağını öngörmektedir. Peygamberlerin sonuncusu olan Hz. Muhammed'den sonra da ilahî rehberlik görevini imamlar üstlenmiş oldular. Bu nedenle imâmet, özellikle Şia kelâmında salt bir akaid konusu olarak anlaşıldı.³⁶

Şîî Kelâmcılar, imâmeti tümüyle Allah'ın iradesine bağlı bir konu olarak gördüler. Onlara göre konu, ilahî adalet ve ilahî lütüfla³⁷ ilgili çok temel bir itikad konusuydu. Bu yüzden insanların içtihadlarına bırakılamazdı. Şia'nın, imâmeti Allah'a vâcib kılan görüşüne Ehl-i Sünnet Kelâmcıları, Sakîfe toplantısında öne sürülen farklı görüşleri de hatırlatarak karşı çıkmışlardır. Örneğin Râzî; "*İmam tayin etmek Allah'a vâcib olsaydı öyle yapardı. Halbuki böyle yapmamıştır.*"³⁸ der.

İmâmetin, Allah'a vâcib olduğu argümanı, yönetim sorununa karşı belirli bir yaklaşımı getirir. Bu yaklaşım yönetim sorununu dogmatik bir söylem çerçevesinde nübüvvetle eklememeyerek, onun beşerî yönlerini ve boyutlarını görmezden gelmeye çalışmaktadır. Eğer yönetim meselesi insanî yönlerinden soyutlanmış, ilahî alana ait ve kutsala özel bir konu oluyorsa, zorunlu olarak insan aklının da sınırları dışına çıkarılmış demektir. İmâmetin bu denli idealize edilmesi yaşanan gerçeklerle bağdaşmamıştır. Nitekim bu nedenle olsa gerek Şia, imâmet doktrinini imamın masumiyeti ve imamın gaybı bilmesi gibi ek mitoslarla takviye etme ihtiyacı hissetmiştir. Zira siyasî yönetim gibi sosyal ve beşerî etkileşimlere olabildiğince açık bir konuyu idealize ederek gerçek güç ilişkilerini gözlerden uzak tutmak, kapsamlı ve zorlamalı, otoriter bir öğreti inşa etmekle mümkündür.

³⁴ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XI, Beyrut 1990, s. 228.

³⁵ Ahmed Mahmud Subhi, *Nazariyyetu'l-İmame(t)*, Beyrut 1991, s. 72.

³⁶ Kuleynî, Ebu Ca'fer, *el-Usûl mine'l-Kâfi*, Beyrut 1401, I, s. 168.

³⁷ Mutezile'den Kâdî Abdulcabbâr, imâmetin, bir yönüyle ilahî lütüfla ilgili bir konu olduğunu düşünür. Bkz. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s.751.

³⁸ Râzî, *el-Erbain*, s. 428.

Buna karşın Ehl-i Sünnet'in yaklaşımı, daha gerçekçi bir temele oturmak-tadır. Ehl-i Sünnet Kelâmcıları imâmetin teorik yönünün yanı sıra pratik yönüne de ilgi duymuşlardır. Ancak Ehl-i Sünnet'in bu tutumunun aşırı bir uca doğru zorlandığı da görülmektedir. Bu aşırı uç, realiteye teslim olmak ve siyasal söylemi gerçekliğe uyacak şekilde düzenlemek yönünde gelişmiştir. Örneğin, kahr ve istilâ yoluyla da imâmetin mümkün olduğunu söylerlerken nerede durdukları pek belli değildir. Onlar bu iddialarında bir Kelâmcıdan daha çok bir hukukçu ya da bir vak'anüvis gibi konuşurlar.³⁹

8. SÜNNÎ İKTİDAR ANLAYIŞININ SORUNLARI

Ehl-i Sünnet siyasal söyleminin, mevcut durumun kaçınılmazlığını teolojik bir forma bağlaması, iki argüman üzerinden gerçekleşmektedir:

a) Selefin doğru ve sağlam yolundan ayrılmanın sakıncalı oluşu: Ehl-i Sünnet içinde bu görüşü dile getirme noktasındaki teşebbüsler büyük oranda Hanbelî ekolüne aittir. Bu selefi damar, teolojik tutuculuğun öncüsü olma niteliklerine uygun olarak, dinde ve siyasette selefin yolundan ayrılmamayı savunmuştur. Böylece bir tür siyasî muhafazakârlık güç kazanmıştır. Sultana ve hükümdarlara karşı isyan etmenin yasaklanması da bu eğilimin en belirgin görüntüsü haline gelmiştir. İsyani kötüleme ve ondan men etme konusunda, Selefiye'nin referans ve atıf sorunu bulunmamaktadır. Zira Selefiye'nin örnek ve model olarak sunduğu selef arasında, iktidara isyan etme gibi bir eğilim bulunmamaktadır.

b) İsyanın fitneye yol açacağı korkusu: Sultanı düzeltmek ya da azletmek amacıyla silahlı isyan başlatmanın daha kötü sonuçlara yol açtığı, Ehl-i Sünnet düşünürlerinin göndermede bulunduğu temel gerekçe olagelmıştır.⁴⁰

Ehl-i Sünnet düşünürlerinin mevcut durumu korumadaki ısrarları, daha derinlerde yer alan başka bir teolojik tartışmanın kökenleriyle sıkı bir ilişki içindedir. Bu, iyinin ve kötünün bilgisine ilahî bilginin katkısı olmaksızın ulaşılp-ulaşılmayacağıyla ilgili olan klasik Kelâm literatüründe, *Husn ve Kubh* meselesi olarak bilinen konudur. Ehl-i Sünnet genel olarak, dinî bir bilgi olmadan iyinin ve kötünün bilgisine sahip olamayacağımız görüşündedir.⁴¹ Bu tutumun temelinde, akla karşı duyulan derin kuşku ve güvensizlik ile her türlü muhalefeti, teolojik

³⁹ İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye, imâret ve hüküm konularını ele aldığı müstakil eserinde, siyaseti zalim ve adil olarak iki kısma ayırır. Öyle görülüyor ki fukahâ, imâmetin gerekliliğini pek tartışmamaktadır. Aksine imâmetin gerekliliğini bir veri olarak ele alıp, daha pratik meseleleri tartışmaktadırlar. Örneğin el-Cevziyye, eserinin bir bölümünde, saltanatla yönetmenin câiz oluşunu değerlendirmektedir. Bkz. Şemsuddîn Muhammed b. Kayyim el-Cevziyye, *et-Turuku'l-Hükmiyye fi's-Siyâseti's-Şer'iyye*, Matbaatu'l-Âdâb, Mısır 1317, s. 12-15.

⁴⁰ Taftazânî, günahkarlığı nedeniyle devlet başkanının niçin azledilemeyeceğini açıklarken şöyle der; 'İmam fiski nedeniyle azledilemez. İlk dört halife döneminden sonra, imamlar ve emirler arasında fisk ve günah çıkmış ve zulüm yayılmıştır. Selef onlara itaat etmiş, onların izniyle Cuma ve bayram namazlarını kılmış ayaklanmaya girişmemişlerdir.' Bkz. Taftazânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi-Şerhu'l-Akâid*, s. 325, 326.

⁴¹ İcî, *Mevâkıf*, s. 396.

düzeyde yanlışlama eğiliminin izleri fark edilebilir. Bu bağlamda hüsn ve kubh, adalet ve zulm, hayır ve şer kavramlarının aklın kendi imkânlarıyla da anlamlandırılabilceği tezinin kabulü, daha yüksek bir adalet ve doğruluk fikrinden hareketle, mevcut iktidarın meşruiyetinin ve tasarruflarının sorgulanabileceği ihtimaline işaret etmektedir. Mevcut durumu anlamlandırmaya yönelmiş bir uyum ve istikrar teolojisinin, aklın alanını daraltmak üzere şeriatın ve onun gerçek izleyicisi sayılan selefin otoritesini merkeze alması tutarlıdır. Zira selefin, sünnetin yüceltilmesi ve buna karşılık aklın alanının daraltılması girişiminin temelinde, muhalefetin beslendiği kuramsal ve teolojik kaynakları kurutma çabası yatmaktadır.⁴² İmâmet ve hilâfet konusunda görüş belirtmiş ve eser vermiş olan Ehl-i Sünnet ulemasının genelde en belirgin tercihi, iktidar merkezli bir teoriden yana olmuştur. Onların arzusu iktidarın sürekliliği idi; çünkü istikrarı, iktidarın ayakta kalmasında görüyorlardı. Buna bağlı olarak Sünnî siyasal yaklaşım, iktidardan birincil görev olarak güvenliğin sağlanmasını talep edegelmiştir.⁴³

Tarihsel açıdan bakıldığında, Sünnî siyasal bilincin ideal ile realite, din ile siyaset, değer ile olgu arasındaki fiilî çatışmanın farkında olduğu görülmektedir. Sünnî düşünürlerin bu çatışmayı telif ya da rasyonalize etmek üzere sergilemiş oldukları yoğun mesai bilinmektedir. Özellikle güç ve güvenlik ilkelerinin, adalet ve dindarlık ilkesine tercih edilmesindeki gerekçeler ortadadır. Bu tutum yönetimin, her tür eleştiri ve kendisine yöneltilecek muhalefetin ötesinde bir yere yerleştirilmesine yol açtı. Sultan sorgulanamıyordu. Bu hem pratik açıdan imkânsızdı, hem de Sünnî siyasal söylem teorik açıdan bunu olumsuzluyordu. Bu noktada, imamın şeriatı uygulamakla görevli olduğu düşünülebilir. Ancak imamın şeriatı uygulamakla yükümlü oluşu nosyonu, onun iktidarını sınırlamak ve eleştiriye açmak yerine tam aksi bir işlev görmüş ve hükümdarlara tarih boyunca ihtiyaç duydukları meşruiyeti sunmuştur.

Diğer yandan Ehl-i Sünnet siyasal geleneğinde, imâmın dine ve adalete aykırı davranması halinde onu düzelterek somut bir mekanizmaya ya da caydırıcı bir önleme rastlanmaz. Allah ve ahiret korkusu hatırlatılır. Sünnî siyasal kültürde, yöneticinin haksızlıkları ve adaletsizliklerinin yol açacağı kötülükler yerine, yöneticiye isyan etmenin yol açacağı kötülüklerin sunumu açık olarak yer almaktadır.⁴⁴ İnsanların, kendi özel yaşamlarında sergiledikleri ve diğer insanların haklarını zedelemeyen hataları konusunda ahlakî uyarılarda bulunmak anlaşılabilir şeydir; ancak imamın görevini kötüye kullanması halinde ahlakî öğütlere sığınmak gerçekçi değildir. İşin bu kadarını elbette ki eski kelamcılar ve fıkıhçılar da

⁴² İbn Teymiyye, *es-Siyasetu's-Şer'iyye*, s. 10-11; İbnu'l-Kayyim el-Cevziyye, *İ'lamu'l-Muvakkiîn*, III, s. 3-6; İcî, *a.g.e.*, s. 396, 397.

⁴³ Gazzâlî, Ebu Hâmid Muhammed, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, Beyrut 1998, s. 147-148; İbn Teymiyye, *a.g.e.*, s. 23; İbn Haldun, *Mukaddime*, II, s. 235-238; Mâverdî, *Edebu'd-Dünya*, s. 115.

⁴⁴ İbnu'l-Kayyim el-Cevziyye, *İ'lamu'l-Muvakkiîn*, III, s.3-4; Taberî, *Tarih*, s. 342; Gazali, *el-İktisâd*, s. 201; Taftazânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi-Şerhu'l-Akâid*, s. 186.

düşünmüş olmalı. Ne ki, şu kadarını sorma hakkımız da vardır: Diğer kültürlerde siyasal kültürde bir gelişme gerçekleşmiş iken neden Müslüman dünyada hâlâ eski siyasal kültür bu kadar güçlüdür? İnsanlar neden hâlâ kabile, aşiret ve ganimet ekseninde kurgulanan formunun dışında daha farklı bir politik ilişki modeli tahayyül edemiyor?

İslâm siyaset geleneğinin ilk dönemlerindeki sosyal belirleyicilerini inceleyen Cabirî, 'ısırcı saltanat' yönetiminin ortaya çıkmasını fitnenin bizzat kendisi olarak değerlendirir. Ona göre Hz. Peygamber'in vefatı sonrasında ortaya çıkan ve Müslümanlar tarafından bir türlü doldurulamayan yasal boşluk, üç maddede toplanabilir. Bunlar;

1. Yöneticinin seçilmesi konusunda genel anlamda benimsenen açık bir yöntemin ortaya konulamaması.

2. Yöneticinin görev süresinin belirlenememesi: Bilindiği gibi ilk dört halifenin üçü görev başındayken öldürülmüşlerdi. Araplarda siyasi bir gelenek vardı. Yöneticilerine "emîr" unvanını takarlardı. Emîr, savaşları yöneten kişi anlamındaydı. Savaşların yoğun olduğu bir coğrafyada yöneticilerin can güvenliklerinin olmadığı ve sık sık emîr değiştiği bilinmektedir. Görev süresinin tayin edilmemesinin gerisinde böyle bir durumun yattığı görülmektedir. Bu, sonraları yöneticilerin "kayd-ı hayat" şartıyla görevlerine devam etmeleri geleneğini doğurdu. Müslüman siyasal kültüründe yönetici öz olarak savaştaki emîr (komutan) modeline dayalı olarak gelişmiştir. Bu, o dönemin şartlarının dayattığı bir durumdu; ancak ekonomik, sosyal ve kültürel gelişmeler sonucunda bu model yetersiz kaldı. Sözü ettiğimiz bu üç yasal boşluk doldurulamadığı için, durum güçlü ve fırsatçı kesimler için bir ruhsata dönüştü. *Barışçıl bir fikhî çözüm geliştirilemediği için de, meydan kılıca kaldı.*

3. Yöneticinin görev tanımının yapılmaması: Kelam ve Fıkıh kitaplarında halifenin görevlerine dair bilgiler yer almaktadır. Bu bilgiler çalışmamızın başında hatırlattığımız üzere, imâmetin vücubunun anlatıldığı bölümlerde yer almaktadır. Cabirî, konuyu daha çok yöneticinin kendi konumunu nasıl algıladığı çerçevesinde inceler.⁴⁵

Hz. Osman dönemi olayları ele alındığında, halifenin tebaa ile ilişkilerine bakışta temel bir sorun olduğu ve halifenin kendini halka karşı *sorumsuz* bir konumda algıladığı anlaşılmaktadır. Yöneticinin, sadece Allah'a hesap vermekle yükümlü olduğunu hissetmesi, iktidar anlayışı açısından tam bir açmazdır. İnsan olarak herkes Allah'a hesap verecektir; ancak İnsanların başına yönetici olan kişinin fazladan büyük bir sorumluluğun altına girdiği ve topluma karşı her an hesap vermek zorunda olduğu açık bir gerçektir. İktidar makamı, insanların işlerini kollayıp gözetme yeridir. Buna karşılık, sorumluluk kavramının ağırlık noktasının

⁴⁵ Cabirî, *İslâm'da Siyasal Akıl*, s. 724-730

Allah'a, tarihe vb. aşkın referanslara kaydırılması, yöneticinin ayaklarının yerden yani halktan ve toplumdaki kesilmesine, kendisi için/bizâtihi bir iktidar anlayışının ortaya çıkmasına yol açmıştır.

İktidarın yanlışlıklarına karşı hoşnutsuzluğun dile getirilmesinin engellenmesi, Müslüman kültüründe daha başka alt sorunlara yol açmıştır. Kendini dikey düzeyde geliştirip ifade edemeyen dinsel düşünce eleştirel, yıkıcı ve dışlayıcı bir karakter kazanarak yatay düzeyde somutlaşmaya yöneldi. Sünnî teolojik sistem içinde yer alan ekollerin kendi aralarındaki fanatik ilişkileri ya da suçlayıcı yaklaşımları andığımız bu tıkanmanın bir sonucu olsa gerek. Bu tıkanmayı en çok yaşayan ekollerin, Müslüman kültür içinde en olumsuz, entegrist ve yıkıcı tutumu geliştirdikleri görülmektedir. Örneğin, günümüzde dahi en katı ve uzlaşmazcı tavır, bir zamanlar imama itaati en çok vurgulayan ve sefinin en ateşli savunucusu sayılan Ehl-i Hadis ve Hanbelî ekoller arasında yaşatılmaktadır.⁴⁶

Aşırı idealizm ve gerçekleştirilemeyecek ütopyalar peşinde koşmak uzun vadede dışlanmaya mahkûm bir eğilimdir. Zira siyasal ve toplumsal denge, sosyal gerçeklik içinde kendine sınırlı ve göreceli de olsa bir güvenlik talep eder. Bunu sağlayacağı hissedilen doktrinlere de kucak açar. Ancak bu noktada bir başka sorunla karşı karşıya kalıyoruz. Aşırı gerçekçilik. İdealizmden ve sonuç vermeyen teorilerin yol açtığı hayal kırıklığından uzaklaşan toplumsal sağduyu, gerçekliği teslim olmak zorunda kalır.

Entelektüel ve felsefî düşüncenin, varolan insanî durumun ve verili sosyal yapının sınırlarını aşmak yerine tümüyle bunlara teslim olması, özgürlük alanlarını büyük oranda daraltan otoriter toplumsallıklarda sıkça görülen bir açmazdır. Bir düşünür ve entelektüel açısından buradaki temel kriz, iktidarın meşrulaştırılmasına bile alet olmak değil, toplumsal ve tarihsel bir ortodoksi kurarak, sonraki kuşakları da içerecek daimî ve kalıcı bir itaat formu teşkil etmek olsa gerek. Gerçi bu mekanizma, sadece kadim düşünürlerin başarısı değildir. Onların etkilerini ebedileştiren geleneksel söylemlerdir. Gelenekselcilik bunun için vardır. Müslüman kültürdeki gelenekselci modellerden biri olan Selefî akım, dinsel bir mantık kullanarak bugünü geçmişe bağlar. Geçmişten gelip de bugün yaşayan bireyleri belirlemesi, geleneğin otoritesi sayesinde gerçekleşen bir husustur. Sünnîlik, Şîîlik gibi büyük tarihsel ve dinsel yapılar bağlamında konuşacak olursak, bir ortodoksinin bazı kurum ve kavramları teolojik dil sayesinde varlıklarını sosyal ve tarihsel hâfızada sürdürebilmektedir. İlgâ edilmesinin ardından uzun yıllar geçmesine ve ona alternatif kurumların gelişmesine rağmen, teolojik hafızada hilafetin sahip olduğu saygın görünüm bunu örnekler.

⁴⁶ Koca, Ferhat, *İslâm Düşüncesinde Selefî Söylem*, Ankara 2002, s. 197-211.

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Geleneksel Kelâm literatüründe imâmet adı altında ele alınan Sünnî siyaset düşüncesi, hızla değişen ve sert koşulların egemen olduğu politik bir dünyada teşekkül etti. Farklı ekollerin birbirleriyle mücadele ettikleri bu dünya, dağılma ve ayrışma tehlikelerine karşı istikrâr ve merkezileşme eğilimlerine imkan tanıdı. Bu süreç içinde Sünnîlik, iktidarlara, ihtiyaç duydukları meşrûiyeti sunan ve fiilî durumu onaylayan bir uyum ve istikrar teolojisi niteliğiyle öne çıktı. Bu, Sünnî söylemin iktidara dönük yüzüdür. Ancak Sünnîliğin Müslüman kitlelere dönük bir yüzü daha vardır. Bu onun birleştirici, barışı yüceltici ve Müslüman ekolleri kaynaştırıcı işlevinin altını çizer. Bu bakımdan Sünnî siyaset düşüncesini basitçe ve salt iktidar mezhebi olarak nitelemek kaba bir indirgemecilik sayılır. Zira o, aynı zamanda tarihsel, teolojik ve politik bir mutabakatın ürünüdür. Kendisini temsil eden tarihsel kurumların ortadan kalkmasına karşın, Müslüman kitlelerin belleğinde bu kadar etkin olması da bu yüzdendir.

Müslüman siyaset geleneğinin tarihteki tartışmalı pozisyonlarının yeni ve estetik bir dille bugüne taşınması, bir yöntemi yeni ve yetkin kılmaz. Aksine bu yaklaşım, eski sorunlara bir ebedîlik kazandırması bakımından sorunludur. İmâmet/hilâfet meselesi üzerinde duracak olursak, politik kurum ve konumların teolojik taşıyıcılarını çözümlenmek temel öneme sahiptir. Sünnî ve Şîî akâid söylemlerinin bir yönü, Müslüman tarihinin bu saydığımız tartışmalı pozisyonlarının siyasal ve dinsel yorumuna dayanır. Mezhepsel çatışmaların, tarihsel ve sosyolojik birer içeriğe sahip oldukları gerçeğini saptamak artık yeterli değildir. Hangi tarihsel öğelerin hangi inanç esaslarının teşekkülüne yol açtığını göstermek, olgu-düşünce bağlantısını anlamak açısından oldukça önemlidir. Bu yaklaşım, farklı Müslüman kimliklerin taşıdığı sorunlu tarihsel öğelerin ayrıştırılması sürecine de katkı sunacaktır. Konu imâmet meselesi adı altında Kelâm'ın temel tartışmaları arasında yer almaktadır. Makalede ortaya koymaya çalıştığımız gibi, klasik Kelâm ilminin konuyu ele alış biçimini ve vardığı sonuçları başlı başına bir sorun olarak görüyoruz. Örneğin; din ile devlet arasındaki ilişki, sanki kutsal ile kutsal olmayan arasındaki ilişki şeklinde algılandığı gelmiştir. Bunun yanında yöneticinin Allah'a karşı sorumluluğu aşırı vurgulanmış; ne var ki halka karşı sorumluluk kavramı gelişmemiştir. Peki ama kutsal ve kutsal olmayanın anlamı ve sınırları nelerdir? Kutsal olmayan bir yapının zamanla kutsal sayılmasının gerekçeleri olabilir mi? Sosyal bilimlerin bazı dalları bu konuda bize önemli katkılar sağlayabilir; ancak kültürümüzde yer alan öğelerden hangilerinin kutsal, hangilerinin kutsal olmadığını *içerden* bir bakışla ortaya koymak, Kelâm ilminin bir ilgi alanı olarak kalmaya devam edecektir.

KUR'ÂN'DA İKİ TERİM VE MEÂLLERDEKİ KARŞILIKLARI ÜZERİNE (Rabbâniyyûn ve Ribbiyyûn)

Orhan ATALAY*

TWO TERMS EXPRESSED IN THE QUR'AN AND IT'S TRANSLATION PROBLEMS

The Qur'anic texts, as other sacred texts, had been revealed in an environment which was formed by some certain religious, historical and social conditions. Therefore, we observe that the Qur'ân has criticized great religious, political, economical and cultural systems which formed the reason of their people. Rooted religious systems surrounding the environment of the revelation had received the greatest portion of these criticisms. So, while the Qur'an criticized the Judaism and Christianity the greatest religions of the past and present day, It refers to their cultural codes which were adopted in the process of their historical formation. These codes must be decoded in order to place these criticisms on a proper and correct ground. This can be achieved by having enough knowledge about linguistic, historical and cultural structures of those religions. Otherwise, it will be difficult to define and explain some names, titles and references expressed in the Qur'ân. In this article, we wanted to study nearly 'rabbaniyyun' and 'ribbiyyûn' titles mentioned in the Qur'ân and translation issue of the titles into Turkish.

Keywords: Qur'anic text, Rabbani, ribbi, Judaism, Christianity

GİRİŞ

Esasında yeni bir dinî sistem inşâ etmek üzere indirilmiş olan Kur'ân, bu sistemi daha doğru tarihsel temellere oturtmak amacıyla kendisinden önceki büyük dinî yapılarla ilişkin çeşitli atıf, açıklama ve eleştiriler içerir. Bu açıklama ve eleştirilerden hareketle ilgili dinler ve onların tarihsel teşekkül süreçleri hakkında birçok temel bilgiye kısmen sahip olma imkânı bulunsa da, tam ve doğru bilgiye ulaşmak için o dinlerin dil, kültür ve kurumsal süreçlerine ilişkin araştırmalara zorunlu bir ihtiyaç vardır. Aksi takdirde bilgi eksikliği sebebiyle Kur'ân'da yer alan birçok kelime, kavram, unvan ve tarihî atıflara ilişkin yanlış veya en azından eksik tanım ve yorumlar üretmekten kurtulma imkânı bulamayız.

* Doç. Dr. Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi . atalaylorhan@atauni.edu.tr

Konuyu daha sağlıklı temellere oturtmak amacıyla öncelikle Kur'ân'da Arapça kökenli olmayan (ucme) kelimelerin yer alıp-almadığı konusuna açıklık getirmekte yarar vardır. Bu konuda öncelikle söylenmesi gereken şudur ki, son ve evrensel karakteriyle temayüz eden bir dinin insan ve toplum bilincini oluşturan dinî, tarihî ve kültürel sistemlere ilişkin çeşitli eleştiri, açıklama, atıf ve tanımlara yer vermesi kadar tabii bir şey olamaz. Bu da o dinin kutsal metinlerinde mezkûr sistemlerin ifade edildiği dillerden çeşitli kelimelerin yer almasını gerektirir. Öte yandan farklı kültürel yapılara mensup toplumlar arasında zorunlu olarak kurulan çeşitli beşeri ilişkiler diller arasında da karşılıklı bir alış-veriş kaçınılmaz kılar. Dolayısıyla bütün dillerde olduğu gibi, Arapça kelime hazinesinin de bütünüyle kendine has bir arlığa sahip olduğunu ve dışarıdan hiçbir kelime almadığını söylemek gerçeklikten yoksun salt bir iddia olmaktan öteye geçemez.

Tefsir tarihi kaynaklarına baktığımızda konunun daha ilk dönemlerden itibaren Müslüman bilginler arasında önemli tartışmalara neden olduğunu görürüz. Mesela İmam Şafîî, Taberî, Ebu Ubeyde, Kadı Ebubekir ve İbn Faris gibi alimler, 'Biz onu Arapça bir Kur'ân olarak indirdik' (Yusuf 2) ayeti ile, 'Eğer biz onu yabancı dilden bir Kur'ân kılmış olsaydık, derlerdi ki: 'Onun ayetleri anlaşılır bir dille indirilmeli değil miydi? Araba yabancı bir dilden (kitap) olur mu hiç?..' (Fussilet 41/44) ayetlerine dayanarak, Kur'ân'da hiçbir yabancı (ucme) kelimenin yer almadığını savunurlarken; diğer âlimler ise Kur'ân'da bu türden kelimelerin var olduğunu, ancak bu durumun Kur'ân'ın Arapça niteliğine zarar vermediğini savunmuşlardır. Mesela en azından 'İbrahim', 'İsmail' gibi kelimelerin özel isim (alem) ve yabancı (ucme) kökenli oluş özelliğinden dolayı gayr-ı munsarif (çekimsiz) olduğu konusunda nahivciler ittifak halindedirler. İkinci tezi savunanlar bu ve benzeri delillere dayanarak, Kur'ân'da sonradan Arapçalaşmış (muarreb) birçok kelimenin yer aldığı görüşünü savunmuşlardır. Bu âlimler Kur'ân'da yabancı kökenli kelimelerin yer almasını ise onun önceki ve sonraki milletlerin ilimlerini ve temel konularla ilgili her türlü haberi ihtiva etmesi hikmetine bağlarlar. Bu teze göre bütün Arap lehçelerini ihtiva eden Kur'ân, Rum, Fars, Süryanî ve Habeş gibi komşu kavimlerin dillerinden de birçok kelimeyi barındırmaktadır.¹

Öte yandan konuyla ilgili bu tartışmalar, *Garibu'l-Kur'â* türünden vazgeçilemez öneme sahip bir tefsir edebiyatı vücuda getirmiştir. Mesela İbn 'Atiyye (546/1151) 'el-Muharreru'l-Vecîz' isimli eserinin girişinde, diller arasındaki alış-verişlerin son derece tabii bir durum olduğunu, dolayısıyla Arapların da komşu dillerden bir takım kelimeler alıp onları kendi dil kalıplarına dökerek Arapçalaştırdıklarını, sarîh bir Arapça haline gelinceye kadar onları şiiirlerinde ve konuşmalarında

¹ Bkz. Akay, Ali, Kur'ân'ın Kelime Kadrosunun Süryanice İle İlişisine Dair Tefsir Kaynaklarının Tutumu, *Süryaniler ve Süryanilik*, Orient, Ankara, 2005.

rında kullandıklarını söyler². Suyutî (911/1505)'nin 'el-Mühezzeb fi-mâ Vaqa'a fi'l-Kur'ân mine'l-Muarreb' isimli eseri ise bütünüyle bu konuya tahsis edilmiştir. Konunun vuzuha kavuşması açısından Suyutî'nin Ebu Ubeyd el-Kasım b. Sellam'dan aktardığı bilginin önemine de dikkat çekmek istiyoruz. O, fakihlerin Kur'ân'da yabancı kökenli kelimelerin yer aldığına, dilcilerin ise yer almadığına ilişkin görüşlerini aktardıktan sonra demiştir ki: 'Bana göre her iki görüş de doğrudur; çünkü bu kelimelerin aslı fakihlerin de dediği gibi yabancıdır. Fakat bu kelimeler Araplara ulaştınca onlar da bu kelimeleri kendi dilleri ile ifade ettiler; onları yabancı kalıplarından kendi dil kalıplarına dönüştürdüler ve böylece onlar da Arapça haline geldi. Kur'ân nazil olduğunda bu kelimeler Arapça ile karışmış haldeydi'³.

Son derece önemli bir kural olarak da alınması gereken bu bilgiye rağmen, tefsir ve meâllerin büyük bir kısmı esasında Arapça kökenli olmayan birçok kelimeye Arapça anlamlar yüklemekten vazgeçmemişlerdir. Nitekim aynı metodik hatanın bir sonucu olarak Kur'ân'da yer alan ve Yahudilikte önemli yetkilere sahip olduğu anlaşılan 'Rabbâniyyûn' unvanı ile hiçbir anlam ilişkisi olmadığı halde çoğu çeviride zaman zaman birbirine karıştırıldığı anlaşılan 'Ribbiyyûn' teriminin Arapça kök anlamlardan hareketle tanımlanıp açıklandığını görüyoruz ki, bunun önemli bir hata olduğu kanaatindeyiz. Bu nedenle ilgili terimleri yeniden incelemeyi uygun gördük.

Bugünkü kurumsal Yahudilikte *Rabbi, Chazzan, Gabbai, Kohein, Levi, Rebbe ve Tzaddik* şeklinde yedi farklı unvandan söz edilmesine rağmen⁴, Kur'ân sadece *Rabbâniyyûn* ve *Ahbâr* unvanlarıyla zikredilen iki kesimden söz eder. Bu durum muhtemelen ya bu iki kesimin diğerlerine nispetle Yahudi toplumunda daha etkin roller üstlenmiş oldukları veya diğerlerinin daha sonraki dönemlerde teşekkül ettikleri ihtimallerini çağrıştırmaktadır.

Kur'ân'ı Kerim'in tefsir ve meâllerine bakıldığında bu unvanlar konusunda muhtemelen Yahudilik dinine ve kültürüne ve onun diline yeterince vakıf olmaktan kaynaklanan bir isimlendirme karışıklığı görülür. Oysa Yahudi cemaatine dinî rehberlik, yargıçlık ve öğreticilik yapan kişilerin zamanla kendi toplulukları tarafından verilen birer unvanları ve bu unvanların ilgili dil menşesine sahip olmaları gerektiğini düşünmek daha isabetli görünüyor. Çünkü tarihî kaynakların bize sunduğu bilgiler, Medine'nin ilk sakinlerinin Yahudiler olduğunu; Evs ve Hazrec Arap kabilelerinin ise daha sonraki bir dönemde oraya yerleştiklerini söyler.⁵ Do-

² İbni Atiyye, Ebu'l-Kâdî Muhammed Abdulhak b. Çalib e-Endelusi, *el-Muharreru'l-Vecîz Tefsiru'l-Kitabi'l-Aziz*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1422/2001, I/51.

³ Suyutî, Abdurrahman b. Ebi Bekr, *el-İtkân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*, Darul Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1407/1987, I/291.

⁴ Geniş bilgi için bkz: <http://www.jewfaq.org/rabbi.htm>

⁵ Semhûdî, Ali b. Ahmed, *Vefâu'l-Vefâ*, tah. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Dâru İhyâ-i't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, 1393/1971, I/156 vd.

layısıyla Medine'nin yerleşik ilk dil ve kültürel atmosferinin de İbrânî menşeli olması daha makul görünmektedir. Ayrıca buna Medine'deki Yahudilerin, dönemin Arap toplumuna nispetle daha gelişmiş entelektüel, kurumsal ve hiyerarşik bir dinî yapıya sahip olmalarını da ilave edecek olursak, oradaki teolojik dilin Arapçanın etkisine girdiğini ileri sürmek tarihsel ve sosyolojik gerçeklikle bağdaşmaz. Aksine Arapların İbrânî kökenli birçok kelime ve kavramı alarak onları Arapça (mu'arreb) hale getirmiş olmaları⁶ pratik olarak daha isabetli durmaktadır.

Şimdi bu unvanları sırasıyla inceleyelim:

1. RABBÂNİYYÛN (ربانيون)

Bu terim Kur'an'da iki ayette ref' haliyle 'rabbâniyyûn', bir ayette ise nasb haliyle 'rabbâniyyîn' şeklinde olmak üzere üç ayette zikredilir ki, ayetler şunlardır:

"Biz içinde hidayet ve nur bulunduğu halde Tevrat'ı indirdik. Allah'a teslim olmuş peygamberler Yahudilere onunla hükmederlerdi. Allah'ın kitabını korumakla görevli rabbâniyyûn ve ahbâr da onunla hükmederlerdi. Hepsi onun doğruluğuna tanık idiler..." (Maide, 5/44)

"Onlardan çoğunun günahıta, düşmanlıkla ve haram yiyicilikte çabalarına hız kattıklarını görürsün. Yapmakta oldukları şey ne kötüdür! Oysa rabbâniyyûn ve ahbâr onları günah söz söylemekten ve haram yemekten sakındırmalı değiller miydi? Yapmakta oldukları şey ne kötüdür!". (el-Mâide, 5/62-63)

"Allah kendilerine kitap, hikmet ve peygamberlik verdikten sonra hiç kimsenin kalkıp insanlara: 'Allah'ı bırakıp bana kulluk edin' demesi mümkün değildir. Aksine okutmakta ve incelemekte olduğunuz Kitap gereğince 'rabbâniyyîn' olunuz' derler." (Âl-i İmran, 3/79)

İlk iki ayette bu kelime ile Yahudilikte dinî bir unvanın kast edildiği sarahatle anlaşılabilir. Birlikte, son ayette yer alan 'rabbâniyyîn' teriminin aynı anlamda kullanıldığı o kadar açık değildir. Ancak ayette yer alan 'talim ve tedris ettiğiniz kitap gereğince' ifadesi, 'İlim ve fıkıhta, din ve dünya işlerinde insanların maslahat ve terbiyesini üstlenecek ve bu anlamda onların başvuru mercileri olacak ulemâ, fukahâ ve hukemâ olun'⁷ şeklindeki tefsirleri doğrulamaktadır. Ancak ayette yer alan 'nâs' ifadesi ile hitabın tüm insanlara yönelik olduğunu varsayarak bütün insanlardan bunu istemenin pratikteki zorluğunu dikkate aldığımızda da, mesela Hasan-ı Basrî'den gelen 'İbadet ve takva ehli olunuz'⁸ şeklindeki tanım ve tefsirin daha isabetli olacağı açıktır. Bu durumda 'rabbâniyyîn' teriminin burada bir unvan değil de sözlük anlamıyla kullanıldığını söyleyebiliriz. Zaten Türkçe

⁶ Cevad Ali, *el-Mufasssal fî Tarihi'l-Arab Qable'l-İslâm*, 1413/1993, VIII/694 vd.

⁷ Taberî, Muhammed b. Cerir, *Câmiu'l-Beyân 'an Te'vili'l-Kur'ân*, Tah. Mahmud Muhammed Şakir, Daru'l-Mearif, Kahire, ts., III/222

⁸ İbn Kesir, İsmail b. Ömer ed-Dimeşkî, *Tefsiru'l-Kur'ân'il-Azim*, (IV Cilt), I/501.

meâllerin geneli de terimi bu anlamıyla çevirmişlerdir: 'Rabbe bağlı olanlar' veya 'Rabbe halis kullar'⁹.

Maide Suresi'nin mezkûr iki ayetinden anlaşıldığına göre, 'rabbâniyyûn'un asıl vazifesi Tevrat'ı korumak, İsrailoğullarına dinî rehberlik yapmak ve onları kötülüklerden alkoymaktır. Bu nedenle ilgili kavramın belli bir dinî sınıfı ifade ettiği açıktır. Fakat kelimenin menşe olarak hangi dile ait olduğunu belirlemenin konunun vuzuha kavuşmasında anahtar bir rol oynayacağı açıktır. Yukarıda da belirtildiği gibi, tefsir ve meallerimizin ekseriyeti bu kelimelere Arapça kök anlamlar yüklemiştir. Oysa bu sözcüklerin İbranca'dan Arapça'ya geçmiş (mu'rreb) olma ihtimali daha yüksektir. Nitekim sayıları az da olsa Müslüman ulemâdan bazıları bu kelimenin İbrânîce kökenli olduğunu ileri sürerek, 'rabbanî'nin helâl ve haramı, emir ve nehyi bilen bilginler olduğunu; keza bazıları da 'rabban'ın ilim ve dinde derin bilgi sahibi veya bilen, bilgisiyle amel eden ve o bilgiyi öğreten kişi ya da ilimde yüksek dereceye sahip kişiler olduğunu söylemişlerdir.¹⁰ Keza bazı kaynaklarımızda 'rabbâniyyûn' unvanı; ilim, fıkıh, din ve dünya işlerinde insanların başvuru mercileri olan kişiler olarak tanımlanır. Mücahid'den gelen bilgiye göre, 'rabbâniyyûn' 'ahbâr'dan üstündür; çünkü ikincisi sadece ulemâ iken, birincisi ilim sahibi olmakla birlikte, toplumlarının hem dinî hem de dünyevî işlerini idare eden yöneticiler, ilmi ve siyaseti cem etmiş kişiler olarak açıklanır.¹¹ Bundan olsa gerek ki, bazıları ahbâr'ı ulema; 'rabbâniyyûn'u ise vulât (yöneticiler) olarak tefsir etmişlerdir.¹² Hz. Ali'den gelen rivayete göre ise onlar, insanları hikmet ile besleyen ve onları o hikmet üzere eğitenlerdir. İbni Abbas'a nispet edilen rivayette de, onların fakih ve muallimler olduğu söylenir.¹³ Hz. Ali'den aktarılan: 'Ben bu ümmetin rabbânîsiyim'¹⁴ sözü de bu yorumu teyit etmektedir. Ayrıca İbni Abbas'ın vefatı üzerine Muhammed b. Hanefî'nin: 'Bugün ümmetin rabbânîsi öldü' sözü bu unvanın özellikle derin bir ilim ve irfana sahip kimliğiyle toplumsal rehberlik saygınlığı kazanmış kişiler için kullanıldığını işaret etmektedir.¹⁵

Ancak erken dönem kaynaklarında yer alan bu bilgilere rağmen birçok tefsir ve meâl bu terime farklı hatta zaman zaman çelişkili tanımlar ve anlamlar yüklemekten kurtulamamışlardır. Mesela bu tür tanımlardan bazıları şöyledir: 'Rabbâniyyûn' kelimesi Arapça ربا يرب ربا و تربية ربا (rabbe-yerubbu-rabben ve terbiyeten) kökünden türemiş olup, bu sınıfta yer alan kişilere Tevrat'ı ve diğer

⁹ Ali Özek ve ark. *Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meali*, s. 59; Akdemir, Salih, *Son Çağrı Kur'an*, s. 59.

¹⁰ Cevad Ali, a.e., VI/552

¹¹ Taberî, III/222; eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali, *Fethu'l-Kadir*, II-63; es-San'anî, Abdurrezâk b. Hemmâm, *Tefsiru'l-Kur'an*, Mektebu'r-Rüşd, Riyad, 1410, I/187.

¹² Taberî, IV/588

¹³ el-Cevzî, Abdurrahman b. Muhammed, *Zâdu'l-Mesîr fî İlmî't-Tefsîr*, el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrut, 1404, I/313.

¹⁴ el-İsfahanî, *Müfredâtu'l-Kur'an*, Daru'l-Kahraman, İstanbul, 1986, I/522

¹⁵ el-Mısırî, Şihabuddîn Ahmed b. Muhammed, *et-Tıbyân fî Tefsîr-i Garîbi'l-Kur'an*, Daru's-Sahabe li't-Turas Tanta, 1992, I/150.

bilgileri öğretmeleri ve onların eğitim ve öğretimleriyle ilgilenmeleri sebebiyle bu unvan verilmiştir¹⁶. Bir başka görüşe göre ise, ilmî terbiye eden, yani onu var eden ve öğretmek suretiyle varlığını sürdüren insanlardır. Denildi ki, ‘rabbânî’ tedrici olarak insanlara ilmi öğreten kişidir. Yine denildi ki kelime *terbiye* kökünden gelmektedir. Terbiye ise bir şeyi var etmek ve onu ıslah etmektir.¹⁷

‘Rabbî, Allah’a itaate sıkı sıkı bağlı olup Aziz Rabbin dinini bilen kişidir’.¹⁸ ‘Rabbâniyyûn ve ahhâr, zahitler ve peygamberlerin yolunda giden âlimlerdir’¹⁹; ‘Ahhâr, fukahâ; rabbâniyyûn ise ulemâdır’²⁰; Rabbâniyyûn fukahâ; ahhâr ise ulemâdır²¹; ‘Rabbâniyyûn vulât; ahhâr ise ulemâdır’²²; İbni Ebî Hâtim’in Hasan-ı Basrî’den rivayetine göre ise, ‘Rabbâniyyûn çokça ibadet edenler (ubbâd); ahhâr ise ulemâdır.’ Keza İbni Ebî Hâtim’in İbni Abbas’tan rivayetine göre, rabbâniyyûn: fukahâ ve ulemâdır. Rabbâniyyûn, rabbânî kelimesinin çoğul yapısıdır ki, o da Yüce Rabbi bilen, O’na itaat üzere olan ve insanlara hayır yolunu öğreten kişi demektir. Ahhâr ise, ulemâ ve fukahâ anlamındadır.²³

Dikkat edilirse buraya kadar aktarılan bilgilerde ilgili terime Arapça kök anlamlar aranmış; ya ‘terbiye’ kelimesinin sözcük anlamından veya Allah’ın ‘Rabb’ sıfatına nispetten hareketle bir tanımlama getirilmiş ve anlamın belirlenmesi için başka bir dil havzasından başka bir ihtimal üzerinde durulmamıştır.

Keza İbni Cerîr ve İbni Ebî Hâtim’in İbni Abbas’tan bir başka rivayetine göre ise, ‘Rabbâniyyûn müminler; ahhâr ise okuyucular (kurra)dır.’²⁴ Hasan-ı Basrî’ye nispet edilen bir tanımda ise, ‘Rabbâniyyûn Hıristiyan uleması, ahhâr ise Yahudi uleması’ veya²⁵ ‘rabbâniyyûn İncil ulemâsı, ahhâr ise Tevrat ulemâsı’²⁶ olarak tanımlanmıştır.

Burada ise dilden ziyade bütünüyle dıştan bir tanımlama yapılmıştır ki, bu tanımlar ne ilgili kelimenin yer aldığı metinsel ne de dilsel ve kültürel bağlama uygun düşmektedir.

Türkçe yazılmış tefsir ve meâllerde de benzer bir karışıklık görülmektedir: Mesela, Maide 63’te yer alan ‘rabbâniyyun’ terimine şu karşılıklar verilmiştir:

¹⁶ Kurtubî, Muhammed b. Ahmed, *el-Cami li Ahkâmi'l-Kur’ân*, VI/179; Şevkani, Muhammed b. Ali, *Fethu'l-Kadir*, I/536

¹⁷ el-Mısri, Şihabuddîn, a.e., I/150.

¹⁸ Şevkani, a.e., I/536

¹⁹ Beyzâvî, *Tefsiru'l-Beyzâvî*, I/327; Neseî, *Tefsiru'n-Neseî*, I/284.

²⁰ el-Vahidî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed, *el-Veciz fi Tefsiri'l-Kitabi'l-Azîz*, I/320; Sevrî, Ebu Abdillâh, *Tefsiru Süfyani's-Sevrî*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, ts., I/104.

²¹ Taberî, IV/638.

²² Taberî, III/460

²³ Buhârî, *Sahih*, VI/2619.

²⁴ Şevkani, a.e., II/63.

²⁵ Bkz. Kurtubî, II/223; Şevkanî, *Fethu'l-Kadir*, II/81; Beğavî, *Tefsiru'l-Beğavî*, I/20; el-Cassas, Ebubekir, *Ahkâmu'l-Kur’ân*, Tah. M. Sadık Kamhavî, Dâru İhyâi't-Turasi'l-Arabî, Beyrut, 1405, I/104.

²⁶ Ebussuûd, Muhammed b. Muhammed, *İrşâd-u Akli's-Selim ilâ mezâyâ'l-Kur’âni'l-Kerim*, Daru İhyâi't-Turasi'l-Arabî, Beyrut, III/57.

'Tanrıyı biliciler'²⁷; 'din âlimleri'²⁸ veya 'din bilginleri'²⁹; 'âlimler'³⁰; 'din adamları'³¹; 'Tanrının adamları' (men of God)³². 'Rablerine teslim olmuş zahitler'³³; 'Allahlıklar'³⁴; 'dünyadan uzaklaşarak Cenâb-ı Hakka manevi kurbiyete vesile olan ibadet ve taate fazlasıyla devam eden zahit zatlar'³⁵; 'Allah'a inananlar'³⁶; 'hukemâ'³⁷; 'ulemâ'³⁸; 'mü'min-i muhlis, fakih ve müçtehid'³⁹.

Daha ilginç olanı ise ilgili kavramın aynı meâlde farklı unvanlarla çevrilmiş olmasıdır. Mesela Süleyman Ateş'in hazırladığı meâlde Maide 44'deki 'rabbâniyyun' terimi, 'Kendilerini Tanrı'ya vermiş zahitler' veya 'İlahi ilimleri tahsil eden, kendisini Allah'a vermiş âlimler' diye tanımlanırken⁴⁰, aynı surenin 63. ayetinde ise, 'rabbânîler' diye çevrilmiştir.⁴¹

Oysa 'kendilerini Tanrı'ya vermiş zahitler' ifadesi zihinlerde somutlaşan açık ve kesin bir anlam sınırı çizmediği için eksik bir tanımlama olmanın yanısıra, dilsel ve tarihsel açıdan da büyük bir yanlışlık içermektedir. Zira 'kendini Tanrı'ya veren zahit' ifadesinin mistik bir anlam kodu taşıdığı açıktır. Dolayısıyla kelimenin ne İbrânî dil ve kültürel bağlamından, ne lafzın delâletinden ne de ilgili ayetin bağlamından böyle bir anlamın çıkarılmayacağı açıktır. Oysa her iki yerde de bir unvan olması hasebiyle 'Rabbânîler' şeklinde çevrilerek, tercih edilen tanımın da dipnot şeklinde verilmesi daha doğru olurdu; çünkü ileride görüleceği üzere bu unvanın İbrânî kökenli 'rabbi, rebbi veya rabban' kelimelerinden birinin Arapça haline getirilmiş şekli olma ihtimali oldukça yüksektir. Nitekim el-Cevâlikî'nin aktardığı şu bilgi de bunu teyit etmektedir: "Ebu Ubeyde 'Araplar 'rabbâniyyûn'u bilmedikleri için onu 'fukaha ve ulema' diye tanımladılar, oysa ben bu kelimenin Arapça değil de, İbranca veya Süryanca olduğunu düşünüyorum' demiştir."⁴² Aynı bilgiyi aktaran Suyutî de 'el-Kasım ise bu kelimenin Süryanca olduğuna kesin

²⁷ Muhammed b. Hamza, *XV. Yüzyılın Başlarında Yapılmış Kur'ân Tercümesi*, Haz. Ahmed Topaloğlu, Kültür Bakanlığı Yayınları, 227, İstanbul, 1976, I/84.

²⁸ Nebioğlu, Osman, *Türkçe Kur'an-ı Kerim*, Nebioğlu Yayınevi, İstanbul, s. 61; Komisyon, *Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1993, s. 117.

²⁹ Akdemir, Salih, *Son Çağrı Kur'ân*, Ankara Okulu, Ankara, 2004, s. 114 ve 117.

³⁰ Çantay, Hasan Basri, *Kur'an-ı Hakîm ve Meâli Kerim*, 1969, İstanbul, I/166; Dumlu ve Elmalı, s.115

³¹ Altuntaş ve Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, s.117

³² Esed, Muhammed, *The Message of the Qur'an*, Dar al-Andalus, Gıbraltar, s. 79; 156.

³³ Komisyon, *Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1997.

³⁴ Tüzüner, Abdullah Atıf, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Meâli*, İstanbul, 1970.

³⁵ Bilmen, Ömer Nasuhi, *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Meâli Alisi ve Tefsiri*, Bilmen Yayınevi, İstanbul, ts., II/773.

³⁶ İrmak Sadi, *Kutsal Kur'an Türkçe Meali*, s. 82.

³⁷ Said, Cemil, *Kur'an-ı Kerim'in Türkçesi*, s. 130.

³⁸ İzmirli İsmail Hakkı, *Me'ânî-i Kur'ân Kur'ân-ı Kerim'in Türkçesi*, 1343/1928, s. 207.

³⁹ Konyalı Mehmed Vehbi, *Hulâsâtü'l-Beyân fî Tefsiri'l-Kur'ân*, Üçdal Neşriyat, İstanbul, III/1229.

⁴⁰ Ateş, Süleyman, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, 1997, II/536.

⁴¹ Ateş, Süleyman, *Kur'an-ı Kerim ve Yüce Meâli*, Kılıç Kitabevi, Ankara.

⁴² el-Cevalikî, Ebu Mansur Mevhub b. Ahmed b. Muhammed (h. 465-540), *el-Mu'arreb*, Tah. Dr. Abdurrahim, Daru'l-Kalem, Dimeşk, 1410/1990, s. 330.

olarak inanmıştı' ilavesini yapar.⁴³ Tevrat'ın M.S. İkinci yüzyıl sonlarında Süryani diline çevrildiğini göz önünde bulundurarak,⁴⁴ el-Kasım'ın tezinin bir doğruluk payı taşıdığı söylenebilir ise de, aşağıdaki bilgiler onun İbranca kökenli olduğu tezini teyit etmektedir. Mesela Kurtubî, Ebu Ubeyde ve Müberred'den bu kelimenin İbranca 'rabban' sözcüğünden alındığını, sondaki 'elif' ve 'nun' harflerinin ise mübalağa için olduğunu⁴⁵ aktarır ki, bu tespit İbranca kaynaklardaki bilgi ile de çakışmaktadır.

İbrânî kaynaklarına göre, 'rabbi' kavramı (klasik İbrânîce'de רַבִּי *ribbi*; modern dönemde Doğu Avrupa ve İsrail'de ise רַבִּי *rabbî* şekliyle) özellikle Yahudi dinî hukuku alanında uzman kişiler için kullanılan bir unvandır. Kelime 'öğretmen' ve daha çok da sözlük olarak, 'benim efendim' (my master) anlamında olup, İngilizcede kullanılan, 'Sir' ve 'Mr' arasında bir anlama karşılık gelir. Bu terim genel olarak bir Yahudi sinagogunun manevî liderine atıfta bulunur. Rabbî zorunlu olmamakla birlikte ibadet hizmetlerini de yönetir. Onların gerçek rolü ruhanî danışmanlık ve öğretmenliktir. 'Rabbi' olarak yetkilendirilmiş birçok Yahudi, dinî lider olarak çalışmaz. Dr. Prof. gibi akademik ve onursal bir unvan olan bu terim teknik olarak sadece eğitimde yüksek bir düzeye delalet etmekte olup, birinin yaptığı mesleği ifade etmez. 'Rabbi' unvanı Tevrat'ta yer alan bir meslek değildir, çünkü Mişna'da kullanılan bu terimin asıl formu Ferisiler ve Talmudik dönemde gelişmiştir. Yahudi dinî hukukunu ve geleneğini yorumlama yetkisine sahip olan rabbiler Yahudi şeriatı tarafından yükümlü olmamalarına rağmen günümüzde ibadet ve merasimleri yöneten kişilerdir.⁴⁶

Bir başka açıklamada ise, 'rabbi' unvanı Yahudi şeriatının yetkili öğretmenleri ve bu cemaatin ruhanî liderleri olarak kabul gören, kendilerini ilme tahsis etmiş kişiler için kullanılan bir terimdir. *Rabbi* kelimesi İbrânîce 'RV' sözcüğünden türemiş olup, Kitabı Mukaddes'e ait İbrânîcedeki anlamı 'büyük' veya 'seçkin, sivrilmiş kişi' demektir. Antik Yahudi okullarında eğitilmiş insanlar 'Rıbbi' veya 'Rebbi' olarak bilinirdi. Son çağlarda ise, 'Benim efendim' anlamında 'Rabbi' şeklinde kullanılmaya başlandı ve aşırı saygı yüklü olan bu terim tedricen bir unvan olarak kullanılır oldu. Kelimenin sonunda yer alan 'i' (benim) soneki ise, terimin sıkça kullanılmasıyla pratik önemini kaybetmiştir.⁴⁷

⁴³ Suyûtî, *el-İtkân*, I/293.

⁴⁴Süryanice; Urfa şehrinin bulunduğu bölgede, Mezopotamya'da oturan halkın kullandığı Arami lehçesidir. Hıristiyanlık bu bölgede yayılınca bu lisan Hıristiyanlığın dili haline geldi ve Süryanice Hıristiyanlıkla birlikte yayıldı. Nesturiler onu Hind ve Çin'e kadar götürdüler. Derken bu dil Urfa, Nusaybin ve Cundıgapur gibi Sasani kentlerindeki medreselerin ve öteki Süryani mekteplerin öğretim dili haline geldi. Bkz. Kumeyri, Y., *İslam Felsefesinin Kaynakları*, Çev. F. Olguner, Dergah Yay., İstanbul, 1996, s.157 vd.

⁴⁵ Kurtubî, IV/119.

⁴⁶ <http://encylopedio.laborlawtalk.com./israeli>

⁴⁷ <http://encylopedio.laborlawtalk.com./israeli>

Mevcut Yahudilik ilmihaline göre ise, 'rabbi'nin liderlik iddiası Tora, Talmud ve diğer Yahudi metinlerini daha iyi bilmelerinden kaynaklanıyor; zira bunları bilmeyen kişi rabbi olamaz. Ayrıca öğretmek ve vaaz vermekle yükümlü olan 'rabbi' dinî konularda rehberlik etmeli, yol göstermeli, cemaatine liderlik ve yöneticilik yapmalı ve yardım toplamalıdır. Bütün bunlara rağmen Yahudiler rabbi'yi sinagogun kalbi olarak bilirler; o, sinagogu tanımlar, varlığını duyurur ve orada manevi bir atmosfer yaratır.⁴⁸

1. 2. Unvanın Tarihsel Gelişimi

Rav Sherira Gaon'un meşhur mektubuna göre, ilgili unvan M.S. 70 yılından, yani İkinci Tapınak'ın yıkılışından önce kullanılmıyordu. Bu tarihten sonra kendilerine çeşitli dinî yetkiler verilmiş kişilerle birlikte bu unvan da kullanılmaya başlandı; Rabbi Tsadoq ve Rabbi Eli'ezer gibi. Filistin'de kullanılan 'rabbi' unvanının karşılığı Babil'de 'Rav' (Rab) diye ifade ediliyordu. 'Rabban' kelimesi ise bu unvanın Aramca şekliydi. Buna rağmen 'rabbilik' ataması tarihsel sıhhati kuşkulu olan bir resmiyettir. Zira Musa sık sık 'Bizim rabbimiz' şeklinde atıflarda bulunmuşsa da, antik dönemde özel bir resmi yetkilendirme anlamında böyle bir unvanın kullanıldığına dair hiçbir örnek mevcut değildir. Keza bunun resmi yetkilendirmeyi yapan iki İbrânî kaynak (smkh ve mnh) ile de kesin bir ilgisi tespit edilmiş değildir. Yeni Ahit'te ise 'rabbi' terimi sinoptik (Matta, Markos ve Luka) İncillerde fazla yer almamaktadır. Matta, İsa'yı özellikle dini anlamayan ve insanlar tarafından 'rabbi' diye anılmaktan hoşlanan riyakâr dindarlardan tefrik etmeye özen göstermiştir; çünkü İsa kendi mensuplarına bu terimi kullanmayı yasaklamıştı. Ancak buna rağmen ilgili terim özellikle Yuhanna İncili'nde defalarca yer alır: Mesela "İsa dönerek ardınca gelmekte olduklarını görüp onlara: 'Ne arıyorsunuz? Dedi; onlar da kendisine: 'Rabbi, sen nerede oturuyorsun' dediler...⁴⁹ İsa Natanaeli kendisine doğru gelmekte görerek onun hakkında dedi: İşte kendisinde hile olmayan gerçek bir İsrailî. Natanael ona: Sen beni nereden tanıyorsun? Dedi. İsa ise: "Filipus seni çağırmadan önce incir ağacının altında iken seni gördüm. Natanael ona cevap verdi: "Rabbi, sen Allah'ın Oğlusun, sen İsrail'in kralısın".⁵⁰ Keza Ferisilerden Nikodimus adında Yahudilerin bir reisi vardı. Bu adam geceleyin İsa'nın yanına gelip dedi: Rabbi, senin Allah'tan gelmiş bir muallim olduğunu biliyoruz..."⁵¹ Muhtemelen ilgili pasajlarda yer alan bu kelime teknik bir unvan olarak ima edilmemekte, sadece 'Havarilerin öğretmeni' anlamında kullanılmaktaydı. Yuhanna 20:16'da ise terimin İbrânîce şekli olan 'Rabbuni' kelimesi yer alır: "İsa ona: 'Meryem! dedi. O da dönüp ona İbranca Rabbuni! dedi... Mecdelli Mer-

⁴⁸ Blech, Rabi Benjamin, *Nedenleri ve Niçinleriyle Yahudilik*, Çev. Estreya Seval Vali, Gözlem Gazetecilik ve Basın ve Yayın A.Ş., İstanbul, 1999, s.314-5.

⁴⁹ Yuhanna, I/38

⁵⁰ Yuhanna, I/47-49

⁵¹ Yuhanna, 3/1-2.

yem gelip şakirtlere ‘Rabbi’ gördüğünü ve Rabbin kendisine bunları söylediğini bildirdi.”⁵²

Kaynaklar çok erken dönemlerde ne Babilli ne de İsraili âlimler için ‘rabban’, ‘rabbi’ veya ‘rab’ gibi unvanların kullanıldığına dair açık bir delilin mevcut olmadığını belirtirler. Nitekim bu durum Babil’den gelen Hillel I’in isminin başında böyle bir unvanın yer almamasından da anlaşılmaktadır. Hatta çok daha üstün olan peygamberler için bile basitçe ‘Haggai Peygamber’ vb diye söz edilirken, onlar için ‘Rabban’ unvanı kullanılmamıştır. Bu da unvanın patriklik döneminden önce kullanılmadığına işaret eder. Kaynaklara göre bu unvan ilk olarak Rabban Gamaliel, oğlu Rabban Simeon ve Rabban Johanan ben Zakkai gibiler hakkında kullanılmıştır ki, bunların hepsi Sanhedrin’in (Erken dönem Kudüs’teki Yahudi Yüksek Mahkemesi’nin) başkanları ve patrikleri idiler. Dolayısıyla buradan hareketle belki şu söylenebilir: ‘Rabbi’ unvanı cezaî konularda karar verme yetkisine sahip Kudüs yüksek mahkemesinin üyeleri için antik dönem İsraili bilginler tarafından oluşturulmuş resmi bir yetkilendirmeyi ifade eder. Öte yandan ‘rabbi’ unvanı bu dönemde hastaları iyileştirmek için elleriyle onların bedenlerini mesh edenler için de kullanılmıştır. Bu unvanların düzeni ise şöyledir: ‘Rabbi’ ‘Rab’dan büyük, ‘Rabban’ da ‘Rabbi’den büyüktür. Buna göre ‘Rabban’ en üst mertebede bulunan kişi için kullanılan bir unvandır.⁵³

Yahudi kaynaklarına göre, rabbiler geç antik dönemlerden bugüne kadar Yahudi toplumun entelektüel ve ruhani önderliğini temin etmiş kişilerdir. Talmudik dönemden (M.Ö. II. yüzyıl) yaklaşık miladi ilk dört buçuk asırda klasik Yahudiliğin yeniden yapılandırılmasında önemli fonksiyonlar icra eden rabbiler her şeyden önce Tevrat’ın yetkili öğreticileri ve yorumcuları idiler. Öte yandan Yahudilerin sahip oldukları tek Tevrat rabbilerin yazmış olduğu Tevrat’tır. Özellikle Talmudik rabbiler çağında hiçbir metin, anlamı rabbiler tarafından yorumlanmadan anlaşılamazdı. Bu yüzyıllarda rabbiler Kitab-ı Mukaddes’e ait malzemelerden Yahudi takvimini oluşturarak bu takvimin muvakkat ilmihalin bir çeşidi olmasını temin ettiler.⁵⁴

Başlangıçta bir oduncu, bir çiftçi, bir ayakkabıcı, hatta bir çoban olan Rabbilerin ortaçağlara kadar profesyonel bir meslek grubu olmadıkları anlaşılmaktadır. XII. yüzyıl ile birlikte bu çağın büyük filozof, hukukçu ve fizikçisi olan Moses Maimonides’in açık muhalefetine rağmen ücretli rabbilik evrensel bir Yahudi olgusu haline geldi. Bu dönemden itibaren hemen hemen her yerde Rabbilerin kendi hizmetlerine karşılık belli bir ücret aldıkları görülmektedir. Hat-

⁵² *Yuhanna*, 20/17-18.

⁵³ Bkz. <http://encylopedio.laborlawtalk.com./israeli>; <http://www.1911encyclopedia.org/Gamaliel>, (29.08.2006)

⁵⁴ Eliade, Mircea, *The Encyclopedia of Religion*, Macmillan Publishing Company, New York, 1987, XII, 181-2. ‘Rabbanita’ mad.

ta bazı rabbilerin maaşları için yazılı sözleşmeler yaptıkları, bazılarının da ücret karşılığı tercüme hizmetlerinde buldukları aktarılır.⁵⁵

Görünen odur ki, tarihsel süreç içinde rabbinin rolünde bir dizi değişiklik olmuştur. Çünkü Talmudik dönemde rabbilerin esas rolü öğretmenlik ve Tevrat'ı yorumlamak iken; daha sonraları buna halkın ibadet sistemini, takvimi ve Tapınakla ilgili işleri tanzim etmek de eklenmiştir. Ortaçağlara gelindiğinde ise bu rolün toplumun dinî hayatı ile ilgili danışmanlık hizmetlerini de kapsayarak iyice ihtisaslaştığını görüyoruz. Modern dönemlere gelindiğinde ise, Reform ve Muhafazakâr hareketlerin rabbileri vaaz vermekle birlikte, ibadet ve dinî merasimleri yönetmek ve alanıyla ilgili danışmanlık yapmak için önemli roller üstlenmiş durumdadırlar. Ortodoks rabbiler ise, geleneksel hâkimlik, öğretmenlik ve Tevrat incelemelerinin yanı sıra, bir yere kadar bazı görevler daha üstlenmiş durumdadırlar. Bugün İsrail devletinde Doğu (Ashkenazic) ile İspanya kökenli Yahudileri (Sephardic) temsil etmek üzere ikili bir rabbilik makamı inşa edilmiş durumdadır. rabbiler geleneksel olarak erkeklerden seçilir iken, yirminci yüzyılda Reform, Yeniden Yapılanma ve Muhafazakâr hareketler neticesinde kadın rabbiler de atanmaya başlanmıştır.⁵⁶

1.3. Rabbi Olmak

Muhafazakâr Yahudiliğe göre, Rabbi unvanı almak için Yahudi fıkının kodları alanındaki zorlu eğitimi tamamlamak gerekir. Bu şartlara İbrânîce Tevrat, Mişna ve Talmud araştırmaları, Midras literatürü, Yahudi ahlâkı ve irfanı, Yahudi fıkıh kodları, muhafazakâr responsa edebiyatı, teoloji ve felsefe alanında modern ve geleneksel Yahudi çalışmaları da ilave edilmektedir. Muhafazakâr Yahudilik Talmud ve responsa araştırmalarına Ortodoksluğa göre daha az ihtiyaç duyar. Öte yandan Muhafazakâr Yahudilik *rabbilik* unvanı için Rabbilik Okulu'na girmeden önce bir üniversiteden mezun olma şartını arar. Bunların yanı sıra pastoral özen ve psikoloji, Yahudiliğin tarihsel gelişimi ve Tevrat'ın akademik eleştirisine sahip olması da istenen formasyonlardır. Ancak, Yenidenyapılanma ve Reform Yahudiliği rabbi olmak için geleneksel şartları kaldırmıştır. Birisi dört yıllık bir çalışma ile Reform veya Yenidenyapılanma rabbisi olabilir. Onlar sadece Yahudi fıkı, Talmud ve responsayı öğrenirler ki, Ortodoks rabbiler genel olarak onları ilk yılda öğrenirler. Eğitimin önemi Yahudi fıkından ziyade sosyoloji, kültürel araştırmalar ve modern Yahudi felsefesi üzerinde yoğunlaşır. Bunlara göre hem erkekler hem de kadınlar, rabbi veya sinagog görevlisi olabilirler.

2. RİBBİYYÛN (ربيون)

Aynı kök harflerden oluşmaları hasebiyle 'Rabbâniyyûn' kelimesi ile; '(Sizden önce) Nice Peygamberler vardı ki, beraberlerinde birçok 'ribbiyyûn' olduğu

⁵⁵ Eliade, Mircea, aynı mad.

⁵⁶ <http://www.answers.com/topic/rabbi>; <http://encyclopedia.laborlawtalk.com/rabbi>

halde savaştılar da, (bunlar) Allah yolunda başlarına gelenlerden dolayı gevşeklik ve zayıflık göstermediler, boyun eğmediler. Allah sabredenleri sever' (Âl-i İmran 3/146) ayetinde yer alan 'Ribbiyyûn' kelimesi arasında dilsel veya kavramsal bir ilişkinin olup olmadığına da değinmek gerekir. Bu nedenle ilgili terim hakkında kaynaklarımızda yer alan tanım veya açıklamalar kısaca şöyledir:

İbni Mes'ûd ve bir rivayette İbni Abbas'tan gelen ve Ferrâ'nın da tercih ettiği görüşe göre, kelime 'binlerce kişi' anlamındadır. Terim, el-Avfî'nin İbni Abbas'tan yaptığı rivayet ve Mücahid, İkrime, Dahhâk, Katâde, Süddî ve Rebî' gibi alimlere göre ise, 'büyük topluluk' anlamına gelir. Said b. Cübeyr'in İbni Abbas'tan rivayetine göre, 'ribbiyyun', 'fakihler ve âlimler' anlamındadır ki, bu tanım aynı zamanda Hasan-ı Basrî, Yezidî ve Zeccâc'ın da tercihleridir. İbn Zeyd ise, 'ribbiyyûn'un tebaa olduğunu söyler.⁵⁷ İbni Faris, 'Allah'ı bilen, tanıyan ve ona layık olan kişiler'⁵⁸ olarak tanımlarken, Beyzâvî: 'ribbiyyûn' kelimesini 'takva sahibi veya rablerine ibadet eden ulemâ' şeklinde tefsir etmiştir.⁵⁹ Taberî ise, 'ribbiyyûn' kelimesini peygamberlerin tebaasından çok sayıda topluluklar (el-cema'atu'l-kesîre) şeklinde tanımlar.⁶⁰ Ünlü dilci Ahmed b. Hamdân ise, 'ez-Zîyneh' isimli kitabında 'ribbiyyûn' kelimesinin Süryanca kökenli olduğunu ileri sürmüştür.⁶¹

Türkçe meallerde ise bu terime oldukça farklı karşılıklar verilmiştir: 'Rübubiyet aşına erenler'⁶², 'âlim'⁶³, 'bilginler'⁶⁴, 'erenler'⁶⁵, 'Allah erleri'⁶⁶, 'Tanrı eri'⁶⁷, 'Allah dostu'⁶⁸, 'içten inananlar.'⁶⁹, 'kendisini Rabb'e adayan kişiler';⁷⁰ 'rab-bani (bilgin)ler'⁷¹, 'kendisini Allah'a adanmış rabbaniler'⁷²

Dikkat edilirse birbirlerinden alındığı açıkça görülen bu sıfatlar ile mezkur kavram arasında dilsel veya semantik bir ilişki kurmak oldukça zordur. Anlaşılan odur ki, bu meâllerin bir kısmında 'ribbiyyûn' terimine 'rabbâniyyûn' anlamı yüklenmiş veya her iki sifata da aynı mâna verilmiştir ki, bu açık bir yanlıdır.

⁵⁷ Suyûtî, *ed-Dürri'l-Mensûr*, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1993, II/340.

⁵⁸ Taberî, III/460; İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesir*, I/476.

⁵⁹ Beyzâvî, I/100.

⁶⁰ Taberî, III/460, 467; Kutub, Seyyid, *Fi Zilâli'l-Kur'an*, Daru's-Şuruq, 1406/1986/I/488

⁶¹ Suyûtî, *el-İtkân*, I/293; bkz. Polat, Ahmet Fethi, *Ayetler Bağlamında Dinde Aşırılık*, Konya 2002, s. 40-43.

⁶² Elmalılı, I/1188

⁶³ Ömer Nasuhi Bilmen

⁶⁴ Abdulkadir Gölpinarlı

⁶⁵ Süleyman Ateş

⁶⁶ Komisyon, *Kur'ân-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli*, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara, 1993

⁶⁷ Salih Akdemir

⁶⁸ H.Altuntaş ve M. Şahin

⁶⁹ Dumlu ve Elmalı

⁷⁰ Yaşar Nuri Öztürk

⁷¹ Ali Bulaç

⁷² Suat Yıldırım

Diğer bazı meâllerde ise ilgili terimin 'eren' sözcüğü ile Türkçeye çevrildiğini görüyoruz ki, bu kelime Türkçede: 'Benliğinden geçmiş, kendini Tanrı'ya adanmış, veli, zahitkişi'⁷³ anlamında kullanılır. Bu anlamıyla 'eren' kelimesinin esas olarak sûfi bir içerik taşıdığı açıktır. Ancak tarihin ve toplumun mecrasını değiştirmek gibi oldukça önemli bir fonksiyon icra eden insanları ifade ettiği açıkça anlaşılan 'ribbiyyun' kelimesi ile daha çok 'nefsini arındırmak' amacıyla toplumdan ve toplumsal ilişkilerden uzaklaşmış insanları ifade eden 'eren' kelimesi arasında doğrudan bir ilişki kurmak oldukça zordur. Görünen odur ki, Türkçe meâller bu terimin karşılığını belirleme sürecinde temel kaynaklara bakmamışlardır. Dolayısıyla bu kavramın daha doğru Türkçe karşılığını tespit etmek için yukarıdaki görüşler arasında en uygun olanını tercih etmek gerekiyor. Şüphesiz ki bu tercihte de en açık sosyolojik karine hayatı hakkında yeterli bilgiye sahip olduğumuz Son Peygamber ve O'nunla birlikte Allah yolunda savaşan, bu savaşlarda kendilerine isabet eden musibetlerden dolayı yılmayan, gevsemeyen, çözülmeyen ve sabırla direnen kutlu arkadaşlarıdır. Bu nedenle ayette ifade edilen 'ribbiyyun' terimi, ömürleri boyunca peygamberlerle birlikte olmuş, Allah yolunda her türlü sıkıntıyı birlikte göğüslemiş, omuz omuza savaşmış 'arkadaşları'nı ifade ettiği açıktır; nitekim Hz. Muhammed (sav) ile birlikte savaşanlar da O'nun ashabi, yani 'arkadaşları' veya 'O'na tâbi olanlar' idiler. Dinî kültürümüzde de Hz. Peygamber ifadesi ile 'sahabe' kelimesinin sıkça birlikte kullanılmasının da önemli bir ipucu olduğu kanaatindeyiz. Bu nedenle 'ribbiyyûn' teriminin Türkçe karşılığı olarak 'arkadaşlar' kelimesinin kullanılmasını öneriyoruz. Bu karşılığın dil, tarih ve sosyolojik gözlemler açısından daha doğru olacağı kanaatindeyiz.

Sonuç olarak, evvelkilerin ve sonrakilerin haberlerini ihtiva etmesi hasebiyle Kur'an üzerinde yapılacak araştırmalarda büyük bir sabır ve titizliğe sahip olmakla birlikte, zamanımızdaki iletişim araçlarının sağladığı kolaylıktan da yararlanarak Kur'an'da yer alan bazı kelime ve kavramların karşılaştırmalı diller bakış açısından daha derinliğine ve etraflıca çalışılmasına ihtiyaç olduğunu düşünüyoruz. Bu nedenle Kur'an çalışmalarında öncelikle Kur'an'ın nazil olduğu dönemde vahiy coğrafyasını çevreleyen komşu din, dil, kültür ve onların tarihlerine ilişkin kaynaklara ulaşmanın bir zaruret olduğunu, aksi takdirde sadece İslâmî kaynaklarla sınırlı kalacak bir araştırmanın isabet oranında bir düşüklük olacağı kanaatindeyiz.

⁷³ <http://tdk.org.tr/tdksozluk/sozbul.ASP?KELIME=alperen&GeriDon=0&EskiSoz=>

HZ. PEYGAMBER'İN DİL YN VE EDEBİYAT LİTERATÜRÜNDE GEÇEN HADİSLERDE BELĀĖAT

Muhittin UYSAL*

PROPHET'S PLACE IN THE LANGUAGE AND THE ELOQUENCE OF HADITHS WERE EXAMPLED IN THE LITERATURE SOURCES

This study researched the eloquence of hadiths in Arabic language and literature sources, like comparison and metaphor and borrowing and allusion.

Prophet Muhammad grew in Arabian society which was at a high level in point of language. He said in his two hadiths: "My God trained me and improved my education beautifully; I am donated short, concise and pithy expressions."

Abu Hurayrah narrated that the Prophet said the best words which the Arab poets had chanted were this line of Labid, beginning: "Beware! Everything except Allah is perishable."

He did not speak unnecessarily. He used to begin and finish his talk clearly. Ā'isah says that the Prophet didn't used to speak fast like other people but distinctly, pronouncing every word separately so that the person who sat near him could remember his words.

Keywords: Prophet, Hadith, Arabic language, eloquence, metaphor.

GİRİŞ

Dilbilim, İslâm düşünce geleneğinin insanlığa armağan ettiği en önemli mîrasların başında gelmektedir. Bu, Arap Dilbilimi için geçerli olduğu kadar, tarih boyunca İslâm medeniyetinin etki alanında kalmış bütün toplumların dilleri için de geçerli bir olgudur. Türkçe, Farsça, hatta Osmanlı Türkçesi ile kaleme alınmış eserlerdeki dil zevki, üslûp parlaklığı ve edebiyat neşvesi, hep söz konusu geleneğın sonucu sayılmalıdır.

Alman filozofu Heidegger, dile varlığın sınırlarını çizen, belirleyici bir işlev yüklemektedir. Ona isnâd edilen bir söz, "*Dil, varlığın evidir* (Language is the house of Being)"¹ şeklinedir. İçinde oturan varlığı dikkate almadan, sadece ev

* Yrd. Doç. Dr. Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi . mhuyosal@selcuk.edu.tr

¹ Martin Heidegger, *On The Way to language*, İng. ev. Peter D. Hertz, Harper Row, N.Y. 1982, s. 63.

üzerinde yapılacak değerlendirmeler hatalı ve eksik olacaktır. Bu bakımdan, dil ile insan arasındaki güçlü ilişkiyi ıskalamak, dili tarih, düşünce ve medeniyetten ayırmak anlamına gelir ki, bu bir hatadır. Çünkü dil, düşüncenin de medeniyetin de aynasıdır; edebiyatın da kültürün de temelidir. Öyleyse dilin, ait olduğu medeniyet ve dünya tasavvurundan soyutlanması, büyük yanlışları beraberinde getirecektir.

Diller için yapılan bu tespit, hiç şüphesiz ve öncelikle Arapça için de geçerlidir. Çünkü Arapça, İslâm medeniyetinin anahtar dilidir. İslâm medeniyeti ve irfânı, öncelikle Arapça kelimelerden oluşan cümlelerle kurulmuştur. Bu medeniyetin temel dayanakları, Kur'ân ve Hz. Peygamber'in hadisleri olduğuna göre, Kur'ân ve hadislerin dili, kelime yapısı, söz dizimi, üslup özellikleri ve edebiyatı, üzerinde düşünülmesi ve irdelenmesi gereken konulardır.

Bu itibarla çalışmamızda, Hz. Peygamber'in dil yönünü ve belâğatını, özellikle dilcilerin, güçlü edebiyat malzemesi görerek, edebiyat kaynaklarına aldıkları hadisleri ışığında incelemeye çalışacağız.

I. HZ. PEYGAMBER'İN BELÂĞATI

Hiz. Peygamber'in risâletle görevlendirildiği toplumda, câhiliye döneminde de geçerli olmak üzere, sözün az, öz ve yerinde, ayrıca lafız bakımından da güzel olması, ön plânda tutulan hususlar olmuştur.

Sözün söylenme zamanı ve makamı önemsenmiş; dengesiz, yersiz ve zamansız söylenen söz, doğru bile olsa yerilmiştir. Bu itibarla (لكل مقام مقال ولكل كلام) = "Her makamda söylenecek farklı bir söz, her sözün de farklı bir cevabı vardır."² denilmiştir. Sözü tam yerinde kullanan kişi için, (يضع الهناء مواضع النقب) = "Katranı uyuzluk bulunan yerlere sürüyor (lafı gediğine koyuyor)."³ sözü, darb-ı mesel olmuştur. Yine sözünde maksadın ne olduğunu açıkça ortaya koyan, sözü eğip bükmeden net olarak söyleyen kişi, ilk bıçak çalışıyla mafsala ulaşip eti ve kemiği birbirinden ayıran usta kasaba benzetilmiştir.⁴

Sözün anlamı kadar lafzının da güzel ve dikkat çekici olması önemli görülmüştür. Lafzında dikkati çeken bir zâfiyet ve sunumunda bir kusur bulunan sözün, en büyük, en mükemmel, en güzel ve en üstün anlamları ihtiva etmiş olsa bile, kabul görmeyeceği ve etkisiz kalacağı bildirilmiştir.⁵

² İbn Abdırabbih, *el-'İkdu'l-ferid*, 3. bsk. thk. Ahmed Emin ve dğr. Kahire, 1965, II, 264.

³ Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, Dâru'l-fikr, yy. 1968, I, 76; İbn Abdırabbih, *el-'İkdu'l-ferid*, II, 261.

⁴ Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, I, 76; Ahmed Zeki Safvet, *Cemheratu hutabi'l-arab fi'l-usûri'i-arabiyye ez-zâhira*, 2. bsk. Mısır, 1962, III, 25; İbn Abdırabbih, bu sözü, (بخل حَزَّ اللحم ويصيب مفاصله) şeklinde nakletmiştir. Bkz. *el-'İkdu'l-ferid*, II, 261. Bu söz, Türkçe'de, yaptığı işi tam yapan kişi hakkında övgü amacıyla kullanılan "Tam on ikiden vurdu" deyimiminin karşılığı olsa gerektir.

⁵ Ebu Hilâl el-Askerî, *Kitabu's-simâ'ateyn*, 1. bsk. Mahmud Bey matbaası, İstanbul, 1320, s. 49.

Fesâhat sahibi kişilerden nakledilen bir söz, “Akıllı kişinin ağzı gemlidir, konuşmaya karar verince gemi çeker durur. Câhilin ağzı ise gemsizdir, dilediğini salıverir.”⁶ şeklindedir.

Sözün anlam açısından yerinde, dengeli ve ihtiyaç oranında olması; lafzında kulağı tırmalayan kusurlar bulunmaması gibi hususları, edebiyat kitapları, “fesâhat” ve “belâğat” terimleriyle ele almışlardır.

Fesâhat kelimesi, sözlükte “açık seçik olma, açık ve berrak olma, sütün yüzünü kaplayan köpükten arınıp saf hale gelmesi” gibi anlamlara gelmektedir. Bir edebiyat terimi olarak da onunla, kelime veya sözün, “tenâfür adı verilen telaffuz zorluğu, klâsik kaynaklarda 'kıyasa aykırılık' şeklinde ifade edilen morfolojik yapısının kural dışı olması, kelime diziminin kurallara aykırılığı, kelimenin veya cümlelerin kulak tırmalayıcı bir söylenişe sahip olması, harf ve hece sayısının fazlalığı ve gereksiz tekrarlar bulunması gibi kusurlardan uzak olması”⁷ kastedilmektedir.

Sözlükte “sözün fasîh ve açık olması” anlamına gelen belâğat kelimesiyle de, bir edebiyat terimi olarak, “doğru bir mânânın uygun ifade ve söz kalıplarıyla anlatılması” kastedilmiştir. Sözün belîğ sayılabilmesi için, hem fasîh olması, hem de muktezây-ı hâle (söylendiği konum, ortam ve şartlara) uygun olması gerekir.⁸

Edebiyat kaynaklarında verilen bilgilerden anlaşıldığına göre, önceleri fesâhat, belâğat ve beyân kelimeleri “güzel ve etkili söz” anlamında eşanlamlı olarak kullanılırken; bilâhare sözün lâfzının güzelliği için fesâhat, mânâsının güzelliği için de belâğat terimleri tercih edilmiştir.

Allah'ın vahye muhatap olarak seçtiği Hz. Peygamber'in sözleri, fesâhat ve belâğat açısından, dil ve edebiyat alanında uzman olan bilginler tarafından kayda değer bulunmuştur.

Hz. Peygamber'e “tebliğ”⁹ ve “beyân” görevlerini, bizzat Kur’ân yüklemiştir. Onun söz konusu görevleri, “Biz sana bu uyarıcı kitabı, insanlara indirilen ilâhî mesajı beyân edip açıklayasın diye indirdik. Böylece onlar da belki düşünürler”¹⁰ ve “Sana yalnızca üzerinde tartışıp durdukları bu kitabı açıklayıp beyân edesin,

⁶ Ebu'l-Hasen el-Mâverdî, *Edebu'd-dünya ve'd-dîn*, thk. Mustafa es-Sekkâ, yy. ty. s. 270 (فم العاقل ملحم إذا همّ) (بالكلام أحجم ، وفم الجاهل مطلق كلما شاء أطلق) .

⁷ Fesâhat terimi hakkında bilgi için bkz. Sekkâkî, *Kitabu miiftâhul-ulûm*, 1. bsk. el-Matbaatu'l-edebiyeye, Mısır, ty. s. 221-224. Fesâhatı bozan haller için bkz. Teftâzânî, *Muhtasaru'l-ma'ânî*, Beyrut, 1965, s. 7-10; Mustafa Çuhadar, “Fesâhat”, *DİA*, XII, 423, 424.

⁸ Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, I, 88-97; İbnu'l-Esîr, *el-Meselu's-sâir fî edebi'l-kâtib ve's-şâ'ir*, el-Matbaatu'l-behiyye, Mısır, 1312, I, 84, 85; Sekkâkî, *Miiftâhul-ulûm*, s. 220; Taftâzânî, *Muhtasaru'l-ma'ânî*, s. 26; Ebu'l-Bekâ, *el-Külliyât*, 2. bsk. thk. Adnan Derviş-Muhammed el-Mısırî, Müessesetu'r-risâle, Beyrut, 1981, s. 237; Tânevî, *Keşşâfu isulâhâtul-fünûn*, Çağın Yayınları, İstanbul, 1981, I, 138, 139; Ahmed el-Hâşimî, *Cevâhirul-belâğâ*, s. 32, 33. Belâğat terimi, ilmi ve tarihî gelişimi hakkında bilgi için bkz. Hulûsi Kılıç, “Belâğat”, *DİA*, V, 380-383.

⁹ Birçok âyette Hz. Peygamber'in tebliğ görevinden söz edilmektedir. Örnek olarak bkz. Âl-i İmrân 3/10; Şûrâ 42/48; Mâide 5/67.

¹⁰ Nahl 16/44.

inanan kimselere onu bir hidâyet rehberi ve bir rahmet olarak ulaştırırsın diye indirdik”¹¹ âyetlerinde çok açık olarak belirtilmektedir.

Âyetlerde geçen “*beyân*” sözcüğü, sözlüklerde “mesajı muhataba açık bir biçimde nakletme, birleştirme ayırma, ortaya koyma”¹² gibi kayıtlarla karşılanmıştır. Verilen bilgilerden, bu sözcükle, “muhatap için kapalı veya belirsiz olan bir sözü anlaşılır hale getirme, bir şeyi açık ve net olarak ifade etme” manası kastedildiği anlaşılmaktadır. İbn Reşik (456/1064) beyânı, “Mânâyı, düşünmeden ve zorlanmadan kavranacak tarzda, açık seçik ortaya koyma”¹³ şeklinde açıklamıştır. Seyyid Şerîf el-Cürçânî (816/1413)'ye göre beyân, “Mütekellimin muhataba maksadı açıklamasıdır.”¹⁴

Diğer taraftan “*beyân*” kelimesi, “ifade gücü” veya “ifade üslûbu” anlamında, bizzat Hz. Peygamber tarafından kullanılmıştır. (إن من البيان لسحرا) = “*Beyânın öylesi vardır ki, bir sihirdir*”¹⁵ hadisi, bu duruma bir örnektir. Bu hadiste, beyân kelimesi, tam kastettiğimiz anlamıyla kullanılmıştır. İlerleyen zaman içinde, dil ve edebiyatla uğraşan bilginler, bu anlam üzerinde yeni teori ve açılımlar geliştirerek, “ilmu'l-beyân” adıyla, bütün çeşitleriyle mecaz, teşbih, istiâre ve kinâye gibi edebî sanat türlerini konu alan yeni bir ilim ortaya koymuşlardır.

Câhız (255/869) beyân'ın önemi hakkında İbn Tey'em (ع) 'den “Ruh, vücudun direği, ilim ruhun direği, beyân da ilmin direğidir.”; Sehl b. Hârûn (328/940)'dan “Akıl ruhun önderi, ilim aklın önderi, beyân ise ilmin tercümânıdır.” sözlerini nakletmiştir.¹⁶

Hz. Peygamber'in hadisleri, Kur'ân'ın Hz. Peygamber'e yüklediği bu beyân görevinin yerine getirilişi sırasında ortaya çıkan “sözler manzûmesi” olmaktadır. Nitekim Şâtîbî (790/1388) sünneti, “*Kur'ân'ın beyânı*”¹⁷ diye açıklamıştır.

Diğer taraftan, Arap Dilinin en güçlü örneği, hiç şüphesiz Kur'ân metnidir. Kur'ân'ın fesâhat ve belâgat açısından eşsizliği ve büyüleyiciliği, sadece sözcük seçiminde değil, aynı zamanda söz diziminde ve ifade edilmesinde kendini gösteren bir durumdur. Bu itibarla ilâhî kelâma muhatap olan, onu benliğinde özümleyip

¹¹ Nahl 16/67.

¹² İbn Manzûr, *Lisânu'l-arab*, XIII, 68, 69.

¹³ İbn Reşik, *el-Umde fî mehâsini's-şî'r ve âdâbih ve nakdih*, 3. bsk. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, Mısır, 1963, I, 254.

¹⁴ Seyyid eş-Şerîf el-Cürçânî, *Kitabu't-Ta'rîfât*, yy. ty. s. 47.

¹⁵ Buhârî, Tîb, 51, Nikâh, 47; Müslim, Cuma, 47; Ebu Dâvûd, Edeb, 86, 87; et-Tirmizî, Birr, 79; Dârimî, Salât, 199; Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, Kelâm, 7; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 269, 273, II, 16, 59, III, 470, IV, 263; Hâkim, *el-Müstedrek*, III, 710, IV, 529; Taberânî, *el-Kebîr*, X, 83; *el-Evsat*, VII, 341; Beyhakî, *es-Sünen*, III, 208; Ebu Nu'aym, *Hilye*, III, 224. Hadisin geçtiği dil ve edebiyat kaynakları: Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, I, 143; Abdulkadir el-Cürçânî, *Delâilu'l-icâz*, 1. bsk. thk. Muhammed et-Tancî, Dâru'l-kitab el-arabî, Beyrut, 1995, I, 32; Süyûtî, *el-Müzhir fî ilmi'l-luğa ve envâ'ihâ*, 3. bsk. thk. Muhammed Ahmed Câdelmevlâ Beğ ve dğr. Dâru't-turâs, Kahire, ty. II, 399; A. Zeki Safvet, *Cemheratu hutabi'l-arab*, el-Mektebetu'l-ilmîyye, Beyrut, ty. I, 165.

¹⁶ Câhız, *el-Beyân vet-tebyîn*, I, 56.

¹⁷ Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, Matbaatu'l-medenî, Kahire, yy. III, 196, 242, IV, 8.

beyân eden Hz. Peygamber'in, Kur'ân'ın kelime seçimi, söz dizimi ve edebî üslûbundan, bir başka anlatımla onun fesâhat ve belâğatından etkilenmemesi, aklın kabul edeceği bir husus değildir.

Mustafa Sâdık er-Râfi'î, Hz. Peygamber'in hadislerindeki belâğatı, Kur'ân ile diğer insanların sözleri arasında bir dereceye koymaktadır. Ona göre Hz. Peygamber vahye muhatap bir peygamber olması cihetiyle, Kur'ân'ın belâğat ve îcâzından doğal olarak etkilendiği için, Kur'ân'daki belâğat hadislerle de yansımıştır. Ancak hadislerdeki belâğat, Kur'ân'ın îcâzının insan gücü sınırında olan kısmından ibarettir. Bir yönüyle normal insan gücü üstüne çıkarken, bir yönüyle Kur'ân'ın altına düşmektedir.¹⁸

Bu bakımdan, Kur'ân'ın îcâzı, îcâzı ve Hz. Peygamber'in edebî yönü üzerinde kafa yoran ilim adamlarının işaret ettikleri üzere,¹⁹ Hz. Peygamber'in belâğatı, Allah'tan vahiy alan seçilmiş bir kişi olarak, konuşmalarında, bazı vakitler Kur'ân'ın söz ve ifade özelliklerini yansıtırken; zaman zaman da bir beşer olması sebebiyle, bu beyân gücü daha mütevâzî düzeylerde kalmıştır. Bir başka ifadeyle, onun bir "beşer-peygamber" olması, konuşma ve ifadelerine de yansımış; ondan zaman zaman edebî değeri daha mütevâzî sözler sudûr ederken; bazı vakitler de konuşmalarında ilâhî vahyin estetik parıltıları gözlenmiştir.

Edebî değeri açısından hadislerin, Kur'ân'dan sonra ve daha aşağı derecede bir mevkî işgal ettiği hususu, bütün dâimîler tarafından paylaşılan bir tespittir. Ancak bu, Hz. Peygamber'in sözlerinin belâğat ve söz parlaklığı açısından, göz ardı edilemeyecek bir düzeyde olduğu gerçeğini değiştirmemektedir. Nitekim Câhiz, Hz. Peygamber'in dil yönünü anlatırken şu satırlara yer vermiştir:

"Hz. Peygamber'in kelâmı, harfleri az, mânâsı geniş, sanat kaygısından uzak, zorlanmadan söylenmiş bir sözdür. (...) Genişçe konuşulması gereken yerde genişçe konuşmuş, kısa konuşulması gereken yerde az sözle yetinmiştir. Nâdir kullanılan garîb kelimeleri terk etmiş, sokak ağzı diyebileceğimiz düzeysiz konuşmalara iltifat etmemiştir. Sadece hikmetin gerektirdiği şekilde konuşmuş, ismet sıfatının ve ilâhî teyidin kuşattığı, ilâhî yardımın kolaylık sağladığı sözlerden başkasını konuşmamıştır. Onun sözü, Allah'ın sevgi kattığı, makbûliyet perdesiyle örttüğü, tatlılıkla heybet sıfatını bir araya getirdiği bir sözdür. (...) Hiç kimse onun sözünden daha faydalı, daha mutedil, daha oturaklı, daha dengeli, üslûbu daha güzel, gâyesi daha yüce, söyleniş yeri ve zamanı bakımından daha güzel, söyleniş daha kolay, mânâsı daha açık ve konusu daha net bir söz duymamıştır."²⁰

¹⁸ M.Sâdık er-Râfi'î, *İcâzu'l-Kur'ân ve'l-belâğatu'n-nebeviyye*, 8. bsk. el-Mektebetu't-ticâriyye el-kübârâ, Mısır, 1965, s. 377.

¹⁹ Muhammed es-Sabbâğ, *el-Hadîsu'n-nebevî*, el-Mektebu'l-İslâmî, yy. 1981, s. 54, 55.

²⁰ Câhiz, *el-Beyân ve'l-tebyîn*, II, 44. Krş. M. Sâdık er-Râfi'î, *İcâzu'l-Kur'ân ve'l-belâğatu'n-nebeviyye*, s. 314, 315; es-Sabbâğ, *el-Hadîsu'n-nebevî*, s. 51, 52.

Hız. Peygamber'in konuşma tarzı ve belâğatı ile ilgili ayrıntılı bilgi edinmek için, bu konuda kaleme alınmış eserlere muracaat edilebilir.²¹ Bu husustaki sahâbe tasvîrlerinde anlatıldığına göre, "Hz. Peygamber hızlı konuşmazdı, açık seçik bir şekilde konuşur, yanına oturan sözlerini ezberleyebilirdi."²² Nitekim Hz. Âişe (r.a.), arzu eden birinin, konuşmasının kelimelerini rahatlıkla sayabileceğini bildirmiştir.²³

Kur'ân'ın "ümmî nebî"²⁴ olarak nitelendirdiği Hz. Peygamber'den, herhangi bir dil eğitimi almadığı halde, edebî değeri yüksek sözler sudûr etmesi, Câhız'ın da işaret ettiği gibi, "kendisini bizzat Allah'ın eğitmesi" ile îzâh edilebilecek bir durum olsa gerektir.

Nitekim Nehd oğullarından bir heyete, kendi mahallî dil ve lehçesi ile hitap ettiğini görünce, "Ey Allah'ın Elçisi! Aynı babanın çocuklarıyız; Arap kabîlelerinden gelen heyetlerle, bizim anlayamadığımız bir tarzda konuşuyorsunuz?!" diyerek merakını dile getiren Hz. Ali'ye, "*Beni Rabbim sözü yerinde ve güzel kullanan bir kişi olarak eğitti ve eğitimimi güzel yaptı.*"²⁵ şeklinde cevap vermiştir. Hz. Peygamber, bir ta'lîm veya bu hususta herhangi bir eğitim alması söz konusu olmadan bunları yapmıştır.²⁶ Herhangi bir eğitim söz konusu bile olmadığı halde, muhatap olduğu kabîlenin mahallî dil ve lehçesini onlardan biriymiş gibi, hatta onların en fasihi olarak konuşması, onun "ilâhî ilhamla teyidine ve dil yeteneğinin güçlülüğüne" hamledilmiştir.²⁷

Kur'ân'ın indiği Arap toplumunda edebiyatın revaçta olması, insanların edebî yönden ileri düzeyde bulunmaları, yeni dînin Peygamberinin de aynı konuda onlardan daha ileri düzeyde olmasını gerektiriyordu. Elbette bu Allah'ın bir teyit ve yardımıydı. Ayrıca fesâhat ve belâğatıyla ünlü Kureyş kabilesinden olması, dili güzel kullanan ortamlarda yetişip büyümesi, onun dil yeteneğini olgunlaştıran önemli faktörler olmuştur.

Hâşim oğullarının bir çocuğu olarak dünyaya gelmesi, dayılarının Zühre oğullarından, bazı hanımlarının Esed oğullarından olması, ayrıca Medîne'de yaşa-

²¹ İsmail Lütfi Çakan, *Dinî Hitabet Çeşitleri-İlkeleri*, 3. bsk. M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 2003; Tacettin Uzun, *Hız. Peygamber'in Belâğatı*, Konya, 1996; Süleyman Uludağ, *İslâm'da İrşâd*, Mârifet Yayınları, 1981; A. Lütfi Kazancı, *Peygamber Efendimizin Hitabeti*, Mârifet Yayınları, İstanbul, 19890; Abdurrahman Çetin, *Hitabet ve İrşâd*, Aksâ Yayınları, Bursa, 1998.

²² Buharî, Menâkıb, 23; Müslim, Fedâilü's-sahabe, 160; Ebu Dâvûd, İlim, 7; Tirmizî, Menâkıb, 9; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 199, VII, 46, 193.

²³ Müslim, Zühhd, 71; Ebu Dâvûd, İlim, 7. Hz. Peygamber'in ifade tarzı konusunda daha fazla bilgi ve güzel bir icmal için bkz. Tacettin Uzun, *Hız. Peygamber'in Belâğatı*, s. 77-112.

²⁴ A'râf 7/157.

²⁵ Bazı kayıtlara göre, Hz. Peygamber bu hadisi, Hz. Ebu Bekr, kendilerine, "*Araplar arasında dolaşım, onlardan fasîh olanları dinledim, sizden daha fasîhini duymadım, sizi kim eğitti?*" diye sorması üzerine ifade buyurmuşlardır. Bilgi için bkz. M.Sâdık er-Râfi'î, *İcâzu'l-Kur'ân ve'l-belâğatü'n-nebeviyye*, s. 333. Hadis için bkz. İbnu's-Sem'ânî, *Edebu'l-ımlâ ve'l-istimlâ*, Dâru'l-kütüb el-ilmîyye, Beyrut, ty. s. 1.

²⁶ Bilgi için bkz. M. Sâdık er-Râfi'î, *İcâzu'l-Kur'ân ve'l-belâğatü'n-nebeviyye*, s. 350.

²⁷ M. Sâdık er-Râfi'î, *İcâzu'l-Kur'ân ve'l-belâğatü'n-nebeviyye*, s. 354. Krş. Ali Muhammed Hasen el-Ammârî, *Belâğatu'r-rasûl*, Dâru'l-ensâr, Kahire, ty, s. 33.

yan Ensâr'dan Evs ve Hazreç kabîlelerinin oluşturduğu Benî Amr' arasına hicret etmiş olması,²⁸ konumuz açısından zikre değer hususlardır. Hattâbî'nin (388/998) söylediği gibi,²⁹ Allah onu vahyinin tebliği için tayin etmiş, dînin açıklaması için görevlendirmiştir. Onun için dillerin ifade gücü en uygun olanını seçmiş, ona en fasîh biçimde konuşma ve en güzel şekilde beyân etme yeteneği lütfetmiş ve onu “cevâmi'u'l-kelim” sıfatı ile ebedileştirmiştir. Gerçekten de hadisçiler tarafından ittifakla sahîh bulunan bir hadislerinde, (أوتيت جوامع الكلم) = “Bana az lafızla, pek çok anlam ifade etme yeteneği bahşedildi”³⁰ buyurmuşlardır.

Bütün bunlar, Hz. Peygamber'in, vahye muhatap olmak ve onu insanlara tebliğ etmek ve beyân etmek üzere seçilmiş bir peygamber olarak, Kur'ân' metninin dilinden, fesâhat ve belâğatından ileri düzeyde etkilenmiş olduğu anlamına gelmektedir.

Kur'ân'ın üslûbu ile hadislerin üslûbu arasındaki benzerlik, o kadar dikkat çekicidir ki, dikkatli ve edebî zevk sahibi kişilerin bu durumun farkına varmalarını âdeta imkânsızdır. Nitekim *el-Hadîsu'n-nebevî* adlı eserin sahibi olan Muhammed es-Sabbâğ, kitabının “*el-Belâğatu'n-nebeviyye*” bölümünde, “*el-Muvâzene beyne üslûbi'l-Kur'ân ve üslûbi'l-hadîs*” başlığı altında bu konuya yer vermiştir. Hz. Peygamber'in edebî yönünü konu alan bir çalışma için, önemli gördüğümüz için, es-Sabbâğ tarafından eşleştirilen âyet ve hadis gruplarından üçünün metinlerini vermemiz faydalı olacaktır:

1. ³¹ ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون ³²
لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر أو ليساطن الله عليكم شراركم فيدعو خياركم فلا يستجاب لهم
2. ³³ إنما المؤمنون إخوة فأصلحوا بين أخويكم واتقوا الله لعلكم ترحمون ³⁴
المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يسلمه
3. ³⁵ يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم
أيها الناس إن ربكم واحد وإن أباكم واحد ، كلكم من بني آدم وآدم من تراب ، لا فضل لعربي على عجمي ولا لعجمي على عربي إلا بالتقوى ³⁶

²⁸ M. Sâdık er-Râfiî, *İcâzu'l-Kur'ân ve'l-belâğatu'n-nebeviyye*, s. 318. Krş, Mustafa es-Sabbâğ, *el-Hadîsu'n-nebevî*, s. 53.

²⁹ Süyûtî, *el-Müzhir*, I, 209.

³⁰ Ebu Hilal el-Askerî, *Kitabu's-sinâ'ateyn*, I, 179. Hadis için bkz. Buhârî, Ta'bîr, 11, 22, İ'tisam, 1, Cihad, 122; Müslim, Mesâcid, 5-8, Eşribe, 72; Tirmizî, Siyer, 5; Nesâî, Cihad, 1, Tatbîk, 100; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 250, 314, 442, 501; Sa'id b. Mansûr, *es-Sünen*, II, 310; İbn Ebî şeybe, *Musannef*, VI, 318; Ebu Ya'lâ, *Müsned*, XI, 176; Beyhakî, *Şu'abu'l-îmân*, II, 132; 160.

³¹ Âl-i İmrân 3/104.

³² Ebu Dâvûd, Melâhim, 17; Tirmizî, Fiten, 9; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 291, 388, 390.

³³ Hucurât 49 /10.

³⁴ Buhârî, Mezâlim, 3; Müslim, Birr, 32; Ebu Dâvûd, Edeb, 38.

³⁵ Hucurât 49/13.

³⁶ Hadis için bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 411. Daha fazla bilgi ve örnek için bkz. Muhammed es-Sabbâğ, *el-Hadîsu'n-nebevî*, s.119-129.

Hadislerde belâğat örneklerine geçmeden önce, Hz. Peygamber'in fesâhat ve belâğatıyla ilgili en önemli vasıf olan *îcâz* ile, onun ve sözlerinin, edebiyatta önemli bir tür olarak görülen *şîir sanatı* ile ilişkisi üzerinde durmamız, konunun daha iyi anlaşılmasına yardımcı olacaktır.

1. İCÂZ

Sözlükte “sözünü kısa kesme, özetleme, işi çabuk yapma”,³⁷ “fazlalığı atma, uzak olanı yaklaştırma” anlamlarıyla karşılanan *îcâz* kelimesi, bazı bilginler tarafından “belâğat” kelimesiyle eşanlamlı görülmüştür.³⁸ Bir edebiyat terimi olarak “Az sözle çok anlam ifade etme”³⁹ anlamına gelmektedir. Ebu'l-Hasen Ali er-Rummânî (384/994) *îcâzı*, “sözün lafzının mânaya uygun olmasıdır; ondan ne eksik, ne de fazla”; “maksadı mümkün olan en az sözle anlatmaktır.”⁴⁰ cümleleri ile açıklamıştır. Câhız'ın hocası olan İbrâhim en-Nazzâm (231/845) ise “*îcâz*”ı “*ihtisâr*” kelimesiyle karşılamıştır. “*ihtisâr nedir?*” sorusuna da, “*Daha fazla ihtisârı, anlamın bozulmasıyla sonuçlanan ifade biçimi*” cevabını vermiştir.⁴¹ Buna göre, *îcâz*ın son sınırı, sözden bir kelime veya harfin atılmasıyla anlamın bozulmasına sebep olacak sınırdır. Bir şâir de “Sözün en üstünü, lafzı az olup çok mânâ ifade edenidir. Mânâsı az, lafzı uzun söz, fuzûlidir, dedikodudan ibarettir.”⁴² demiştir.

Söz için bir gâye, insanların dikkatleri için de bir sınır vardır. İhtiyaç oranını aşan, dinleyiciye bıkkınlık veren konuşmalar, hikmet sahibi kişilerce, anlamsız, yakışıksız ve ayıp görülmüştür.

Çok konuşmayı seven Râbi'atu'r-Re'y (136/753), uzun uzun konuştuğuktan sonra, takdir edileceğini de umarak bir bedevîye, “Size göre 'belâğat' nedir?” diye sorduğunda, bedevî “Az ve doğru konuşmaktır.” cevabını vermiştir. Onun “Peki konuşmada âcizlik nedir?” şeklindeki sorusuna cevabı ise, oldukça ağır olmuştur: “Sabahtan bu yana senin içinde bulunduğun hal.”⁴³ Edebiyatçılar, “sözün en üstünü, söylendikten sonra başka söze ihtiyaç bırakmayan sözdür”⁴⁴ demişlerdir.

Hikmet sahibi kişilerden biri, bir kişinin sözünü uzattığını ve susmadığını görünce, “Allah senin için iki kulak bir de dil yaratmıştır. Bu, konuştuğunun iki katını dinlemen içindir.”⁴⁵ demiştir. Bütün bunlardan, dili kullanmanın bir edebi ve ahlâkı bulunduğunu anlamaktayız ki, Hz. Peygamber bunu açık olarak ifade

³⁷ İbn Manzûr, *Lisânu'l-arab*, V, 427; Fîruzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhît*, s. 679.

³⁸ Ebu Hilâl el-Askerî, *Kitabu's-sinâ'ateyn*, s. 130.

³⁹ Teftâzânî, *Muhtasaru'l-ma'ânî*, s. 257; Ebu'l-Bekâ, *el-Külliyât*, 220; Ahmed el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğâ*, s.222.

⁴⁰ İbn Reşîk, *el-Umde*, I, 250; es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, s. 150 (الإيجاز هو العبارة عن الغرض بأقل ما يمكن من الحروف).

⁴¹ Ali Muhammed Hasen el-Ammârî, *Belâğatu'r-rasûl*, s. 51.

⁴² İbn Abdîrabbîh, *el-Ikdu'l-ferîd*, II, 263; el-Mâverdî, *Edebu'd-dünya ve'd-dîn*, s. 271 (خير الكلام قليل على كثير دليل ، (والعنى معنى قصير يحويه لفظ طويل ، وفي الكلام فضول وفيه قال وقيل).

⁴³ İbn Abdîrabbîh, *el-Ikdu'l-ferîd*, II, 261.

⁴⁴ İbn Abdîrabbîh, *el-Ikdu'l-ferîd*, II, 266 (خير الكلام ما لم يجتج بعده إلى كلام).

⁴⁵ Mâverdî, *Edebu'd-dünya ve'd-dîn*, s. 268.

etmişlerdir: “Benim sizden en çok sevdiğim ve kıyâmet günü benim meclisime en yakın olanlarınız, ahlâkı en güzel olanlarınızdır. En sevmediklerim ve kıyâmet günü meclisime en uzak kalanlarınız ise, gösteriş amacıyla gevezelik edenler, fasîh görünmek için avurdunu doldura doldura konuşanlar ve fazîlet ızhar etmek için kibirli kibirli lûgat parçalayan kimselerdir.”⁴⁶

Îcâz, hadisin üslûp özelliklerindedir. Kendisine kısa, fakat çok anlam ifade eden sözler söyleme yeteneği verildiğini⁴⁷ haber veren bir Peygamber'in sözleri, elbette verdiği bilgiye uygun olacaktır. “Cevâmiu'l-kelim” sıfatı, onun “lafız olarak kısa, mânâ olarak geniş anlamlar ortaya koyan sözlerin sahibi olmasını” ifade etmektedir.⁴⁸

Süyûtî (911/1505)'nin bildirdiğine göre, İbn Dureyd (321/933) *el-Müctebâ* adlı eserinde, ilk defa Hz. Peygamberden duyulan sözler için, hepsi cevâmiu'l-kelim türünden olan (مات حتف أنفه) = “Yatağında/eceliyle öldü”, (لا ينتطح فيها عنزان) = “Bu hususta artık iki keçi toslaşmaz”;⁴⁹ (الآن حمي الوطيس) = “Şimdi harb kızışı”; (لا يلدغ) = “Mü'min bir delikten iki defa ısırılmaz”;⁵⁰ (الحرب خدعة) = “Savaş hile demektir”⁵¹ ve (إياكم وحضراء الدّمن) = “Çöplükte biten çiçekten sakının”⁵² hadislerini örnek olarak kaydetmiştir.⁵³

⁴⁶ Tirmizî, *Birr*, 71; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 369, IV, 193, 194, 276, 534; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, V, 210; İbn Hibbân, *Sahîh*, II, 231, XII, 268; Abdurrezzak, *Musannef*, XI, 144; Taberânî, *el-Kebîr*, X, 190; Ebu Nuaym, *Hilye*, V, 188; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, X, 193, 194; *Şuabu'l-îmân*, VI, 233, 234. Elbânî, hadisin sahîh olduğuna hükmetmiştir. Bkz. Elbânî, *Sahîhu'l-Terğîb ve't-terhîb*, 5. bsk. Mektebetu'l-ma'ârif, Riyad, III, 63. Hadisin dil ve edebiyat kaynaklarında geçtiği yerler: Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, II, 47; Ebu'l-Abbâs el-Müberrid, *el-Kâmil fî ilmi'l-edeb*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Kahire, 1956, I, 5; Şerif er-Radî, *el-Mecâzât en-nebeviyye*, s. 187, 188; İbnu'l-Esîr, *en-Nihâye fî ğarîbi'l-hadîs*, thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî-Mahmud Muhammed et-Tanâhî, el-Mektebetu'l-İslâmiyye, Riyâd, ty. I, 209; Ahmed Hasen ez-Zeyyât, *Tarîhu edebi'l-arabi*, 25. bsk. Dâru nahdati Mısır, Kahire, ty. s. 98.

⁴⁷ Buharî, *İ'tisam*, 1, Cihad, 122, Ta'bîr, 22; Müslim, *Mesâcid*, 5-8, Eşribe, 73; Tirmizî, *Siyer*, 5; Dârakutnî, *es-Sünen*, IV, 144.

⁴⁸ Feyyûmî, *el-Misbâhu'l-münîr*, Dâru'l-fikr, yy. ty. I, 110.

⁴⁹ Hz. Peygamber, “*vecîz mesel*” türü için örnek teşkil eden bu sözü, kendisini ve İslâm'ı hicveden Benî Hutame'den Asmâ' isimli kadının öldürülmesi üzerine söylediği nakledilmiştir. Bkz. el-Heysemî, *Mecmau'z-zevâid*, IX, 112; Kudâ'î, *Müsnedü's-şihâb*, II, 46, 47, 48. Haberin geçtiği dil ve edebiyat kaynakları: Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, II, 43; Ebu Mansûr es-Se'âlibî, *el-Îcâz ve'l-îcâz*, Dâru Sa'b, Beyrut, ty. s. 16; Ebu Hilâl el-Askerî, *Kitabu cemherati'l-emsâl*, 2. bsk, thk. Ebu'l-Fadl İbrahim-Abdulmecîd Katâmîş, Dâru'l-fikr, yy. 1988, II, 377, 403, 404; Zemahşerî, *el-Müstaksâ fî emsâli'l-arab*, II, 277; Süyûtî, *el-Müzhîr*, I, 241. İbnu'l-Esîr, *en-Nihâye*, V, 162.

⁵⁰ Buharî, *Edeb*, 83; a. mlf, *el-Edebu'l-müfred*, I, 435; Müslim, *Zühd*, 63; Ebu Davûd, *Edeb*, 29; İbn Mâce, *Fiten*, 13; Dârimî, *Rikâk*, 65; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 115, 379; Taberânî, *el-Kebîr*, XII, 287; Heysemî, *Mecmau'z-zevâid*, VIII, 169. Hadîs sahîhtir. Bilgi için bkz. Elbânî, *el-Câmiu's-sağîr ve ziyâdetuh*, I, 1374; *Sahîhu İbn Mâce*, II, 361. Hadisin geçtiği dil ve edebiyat kaynakları: Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, II, 43; Ebu's-Şeyh el-Esbahânî, *Kitabu'l-emsâl fî'l-hadîs en-nebevî*, 1. bsk. thk. Abdulali Abdulhamid, Dâru's-selefiyye, Bombay, 1982, s. 8; Süyûtî, *el-Müzhîr*, I, 165, 241; İbn Hucce el-Hamevî, *Hizânetu'l-edeb ve ğâyetu'l-ereb*, Mısır, 1304, I, 186.

⁵¹ Buharî, *Cihâd*, 157, *Menâkib*, 25; Müslim, *Cihâd*, 18, 19, *Zekât*, 153; Ebu Davûd, *Cihâd*, 92, *Sünne*, 28; Tirmizî, *Cihâd*, 5; İbn Mâce, *Cihâd*, 28; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 90, 126, II, 312, 314, III, 224, 308, VI, 387, 459; İbn Hibbân, *Sahîh*, VIII, 155, XI, 78; Taberânî, *el-Kebîr*, II, 82, V, 136, XI, 300, XVIII, 53, XIX, 42; *el-Evsat*, IV, 252. Hadisin geçtiği dil ve edebiyat kaynakları: Se'âlibî, *el-Îcâz ve'l-îcâz*, s. 22; Ebu's-Şeyh, *Kitabu'l-emsâl fî'l-hadîs*, s. 2; Kalkaşendî, *Subhu'l-A'şâ*, X, 419; Meydânî,

Ebu'l-Feth İbnu'l-Esîr (637/1259), Hz. PeygamberİN cevâmiu'l-kelim özelliği taşıyan sözlerini ikiye ayırarak ele almıştır: Kendisiden önce hiçbir kimseden duyulmayıp, ilk kez ondan duyulanlar, bir de az lafızla çok mânâ ifade buyurdıkları diğer vecîz sözler. Birinci gruba örnek olarak (بعثت في نفس الساعة)⁵⁴ ve (الآن حمي الوطيس)⁵⁴ = “Kıyametin nefesi (hissedildiği bir zamanda) gönderildim”⁵⁵ hadislerini zikretmiştir.⁵⁶ Mustafa Sâdık er-Râfi’î (1356/1937), (مات حتف أنفه), (هدنة على دخن) = “Duman üzerinde bir barış (Zoraki yapılan ateşkes)”;⁵⁷ (رويدك رفقا بالقوارير) = “Aman yavaş, kristallere özen göster!”; (لا تنطح فيها عنزان); (يا حيل الله اركبي) = “Allah’ın atları (süvâri), binin!”⁵⁸ gibi rivayetleri de bu gruba dahil etmektedir.⁵⁹ Bu örnekler, Hz. Peygamber’in, Arapça’nın zenginleşmesi ve müfredâtının artırılması konusunda önemli katkılar yaptığını göstermektedir.

İkinci grup cevâmiu'l-kelim örnekleri için ise, çeşitli edebiyatçılar tarafından hatırı sayılır ölçüde hadis zikredilmiştir. Bazılarına işaret etmede fayda ummaktayız:

Ebu Hilâl el-Askerî (395/1005), (حبك الشيء يعمي ويصم), (إياكم وحضراء الدمن), = “Bir şeyi sevmen, kör ve sağır eder (Aşkın gözü kör, kulağı sağırdır)”;⁶⁰ (إن من البيان ترك الشر) = “Mü’minin niyeti, amelinden daha hayırlıdır”;⁶² (نبة المؤمن خير من عمله);⁶¹ (لسحرا

→

Mecmau'l-emsâl, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Mısır, 1959, I, 197; Süyûtî, *el-Müzhir*, I, 241; İbnu'l-Esîr, *en-Nihâye*, II, 35; İbn Manzûr, *Lisanu'l-arab*, VIII, 63; Firûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît*, I, 919; Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, IV, 5174.

⁵² Hadisle ilgili açıklama, “Hadislerde Edebî Sanat Örnekleri” bölümünde gelecektir.

⁵³ Süyûtî, *el-Müzhir*, I, 302.

⁵⁴ Rivayetle ilgili açıklama, “Hadislerde Edebî Sanat Örnekleri” bölümünde gelecektir.

⁵⁵ Tirmizî, *Fiten*, 39; Taberânî, *el-Kebîr*, XX, 308; Râmhürmüzî, *Kitâbu emsâli'l-hadis*, 1. bsk. thk. Ahmed Abdulfettâh Temmâm, Beyrut, 1988, s. 23.

⁵⁶ İbnu'l-Esîr, *el-Meselu's-sâir*, s. 21.

⁵⁷ Hadisle ilgili açıklama, “Hadislerde Edebî Sanat Örnekleri” bölümünde gelecektir.

⁵⁸ Ebu Davûd, *Cihâd*, 54; Hâkim, *el-Müstedrek*, II, 397; Ebu Nuaym, *Hilye*, IV, 156. Rivayetinin geçtiği dil ve edebiyat kaynakları için bkz. Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, II, 43; Hattâbî, *Ğarîbu'l-hadis*, I, 105, 191; Zemahşerî, *el-Fâik fi ğarîbi'l-hadis*, 2. bsk. thk. Ali Muhammed el-Becâvî-Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Mısır, ty. I, 322; el-Kalkaşendî, *Subhu'l-A'şâ*, VII, 433, X, 55; İbn Manzûr, *Lisânu'l-arab*, XI, 226.

⁵⁹ M. Sâdık er-Râfi’î, *İcâzu'l-Kur’ân ve'l-belâgatü'n-nebeviyye*, s. 362-365.

⁶⁰ Ebu Dâvûd, *Edeb*, 116; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 194, VI, 450; Taberânî, *el-Evsat*, IV, 334; Kudâî, *Müsnedu's-Şihâb*, I, 157. Rivayet, Elbânî tarafından “zayıf” bulunmuştur. Bilgi için bkz. *ed-Da’ife*, IV, 348, *Da’ifu Ebi Dâvûd*, I, 507. Hadisin geçtiği dil ve edebiyat kaynakları: İsfahânî, *Kitabu'l-eğânî*, I, 229, VIII, 229; Ebu's-Şeyh, *Kitabu'l-emsâl fi'l-hadis*, s. 70; Kalkaşendî, *Subhu'l-A'şâ*, II, 271; 360; Hakîm et-Tirmizî, *el-Emsâl mine'l-Kitâb ve's-Sünne*, 1. bsk. thk. es-Seyyid el-Cemîlî, Dâru İbn Zeydün, Beyrut, 1985, I, 170, 311; Ebu Hilâl el-Askerî, *Kitabu cemherati'l-emsâl*, I, 356; Meydânî, *Mecmau'l-emsâl*, I, 78, 196.

⁶¹ Hadisin tahriri daha önce geçti.

⁶² Hadis için bkz. Taberânî, *el-Kebîr*, VI, 185; Beyhakî, *Şu'abu'l-imân*, V, 343; Ebu Nu'aym, *Hilye*, III, 255; Kudâî, *Müsnedu's-Şihâb*, I, 119; Ebu Hilâl el-Askerî, *Kitabu's-sınâ'ateyn*, s. 133; Elbânî, rivayetinin (نبة المؤمن خير من عمله وعمل المنافق خير من نية) şeklindeki Enes ve Sehl b. Sa'd tarifleri için “zayıf” hükmü verirken (*el-Câmi'u's-Sağîr ve Ziyâdetuh*, I, 1275; *ed-Da’ife*, V, 244); (نبة المؤمن خير من عمله ونبة المنافق شر من عمله) lafzı için “mevzû” demiştir. (*ed-Da’ife*, VI, 290).

صدقة) = “Kötülüğü terk etmek, bir sadakadır”⁶³ hadislerini sıraladıktan sonra, “Bu sözlerin ifade ettikleri anlamları yan yana getir, onlarla yeni bir yapı oluştur, onların bu sözlerden kat kat fazla olduğunu göreceksin.”⁶⁴ ifadelerine yer vermiştir.

Çeşitli edebiyat kaynaklarında Hz. Peygamber'in cevâmiu'l-kelim sözlerine örnek gösterilen başka sözleri de vardır. Bunlardan birkaçına daha işaret edelim: (إن الميت لا أرضا قطع ولا ظهرا أبقى = “Hayvanımı yorup âciz bırakan kişi, ne yol alabilir, ne de onun sırtını pek bırakır”;⁶⁵ (الدال على الخير كفاعله) = “Hayra önderlik eden, onu bizzat yapan gibidir”;⁶⁶ (الظلم ظلمات يوم القيامة) = “Zulüm, kıyamet günü sahibine karanlıklar olarak dönecektir”;⁶⁷ (زر غبًا تزدد حبًا) = “Gün aşırı ziyarete bulun, sana olan sevgi artсын (Dosta çok varan kişi ekşi yüz görür)”;⁶⁸ (ما عال من اقتصد) = “İktisat eden fakir düşmez”;⁶⁹ (ابدأ بمن تعول) = “Allah'ın yardımı cemaatle beraberdir”;⁷⁰

⁶³ Rivayet hakkında Aclûnî'nin verdiği “Kastallâni, el-Mevâhib adlı eserinde herhangi birisine isnad etmeden zikretmiştir.” bilgisi dışında bir kayda rastlayamadık. Bkz. Keşfu'l-hafâ, I, 359.

⁶⁴Ebu Hilâl el-Askerî, *Kitabu's-smâ'ateyn*, s. 133. Krş. Mustafa es-Sabbâğ, *el-Hadisü'n-nebevî*, s. 107, 108.

⁶⁵ Beyhakî, *es-Sünen*, III, 18; Kudâ'i, *Müsnedü's-şihâb*, II, 184; Heysemî, *Mecmau'z-zevâid*, I, 229 (Heysemî, hadisin Cabir rivayetinin senedinde geçen Ebu Akil Yahyâ b. el-Mütevekkil adlı râvînin yalancı olduğunu kaydetmiştir). Rivayetin geçtiği dil ve edebiyat kaynakları: Ebu'l-Abbas el-Müberraîd, *el-Kâmil*, I, 244; Se'âlibî, *el-İcâz ve'l-icâz*, s. 16; Ebu Hilâl el-Askerî, *Kitabu cemheratil-emsâl*, I, 21, 545; Ebu's-Şeyh, *Kitabu'l-emsâl fi'l-hadis*, s. 142; Kalkeşendî, *Subhu'l-A'şâ*, XI, 381; Meydânî, *Mecmau'l-emsâl*, I, 7; İbnu'l-Esir, *en-Nihâye*, I, 192; Ebu Ubeyd el-Bekrî, *Faslu'l-mekâl fi şerhi kitâbi'l-emsâl*, thk. İhsan Abbas-Abdulmecid Abidin, Müessesetu'r-risâle, Beyrut, 1983, I, 13, 317; Ahmed Hasan ez-Zeyyât, *Tarihu'l-edeb el-arabî*, 25. bsk. Dâru nahdati Mısır, Kahire, ty. s. 98.

⁶⁶ Müslim, *İmâra*, 133, Edeb, 115; Tirmizî, *İlim*, 14; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 120, V, 274, 357; Taberânî, *el-Kebîr*, XVII, 226, 227, 228; a. mlf, *el-Evsat*, III, 34; Beyhakî, *Şu'abu'l-îmân*, VI, 116; Ebu Nuaym, *Hilye*, VI, 266; Kudâ'i, *Müsnedü's-şihâb*, I, 185. Hadisin geçtiği dil ve edebiyat kaynakları: Se'âlibî, *el-İcâz ve'l-icâz*, s. 17, 18; Ebu's-Şeyh, *Kitâbu'l-emsâl fi'l-hadis*, s. 105; Ebu Hilâl el-Askerî, *Kitabu cemheratil-emsâl*, I, 443, 453, 494; Meydânî, *Mecmau'l-emsâl*, I, 268; A. Zeki Safvet, *Cemheratu hutabî'l-arab*, I, 131, 140.

⁶⁷ Buharî, *Mezâlim*, 8; Müslim, *Birr*, 56, 57; Tirmizî, *Birr*, 83; Dârimî, *Siyer*, 72; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 92, 105, 106, 137, 156, III, 323; İbn Hibbân, *Sahih*, XI, 579; Hâkim, *el-Müstedrek*, I, 55; Taberânî, *el-Kebîr*, XX, 22; *el-Evsat*; VII, 29; Beyhakî, *es-Sünen*, VI, 93; a. mlf, *Şu'abu'l-îmân*, VI, 46, 47; Kudâ'i, *Müsnedü's-şihâb*, I, 97, 98. Hadisin geçtiği dil ve edebiyat kaynakları: el-Hatîb el-Kazvîni, *el-İzâh fi ilmi'l-luğa*, 1. bsk. Dâru ihyâi'l-ulûm, Beyrut, 1998, s. 359; Se'âlibî, *el-İcâz ve'l-icâz*, s. 21; Meydânî, *Mecmau'l-emsâl*, I, 144; İbn Hucce el-Hamevî, *Hizânetu'l-edeb*, I, 64; A. Zeki Safvet, *Cemheratu hutabî'l-arab*, III, 198.

⁶⁸ İbn Hibbân, *Sahih*, II, 386; Hâkim, *el-Müstedrek*, III, 390; Taberânî, *el-Kebîr*, IV, 21; *el-Evsat*, II, 210, III, 248; Beyhakî, *Şu'abu'l-îmân*, 326, 327, 328; Ebu Nuaym, *Hilye*, III, 322; Kudâ'i, *Müsnedü's-şihâb*, I, 366, 367. Hadisin geçtiği dil ve edebiyat kaynakları: *Ebu'l-Feth el-Ebhîşî, el-Mustatrafi fi külli fennin mustatrafi*, 2. bsk. thk. Müfid Muhammed Kumeyhâ, Dâru'l-kütüb el-ilmîyye, Beyrut, 1986, I, 276; Ebu Hilâl el-Askerî, *Kitabu cemheratil-emsâl*, I, 505; Se'âlibî, *el-İcâz ve'l-icâz*, s. 22; Zemahşerî, *el-Mustaksâ fi'emsâl'l-arab*, II, 109; Meydânî, *Mecmau'l-emsâl*, I, 322; Ebu's-Şeyh, *Kitâbu'l-emsâl fi'l-hadis*, s. 12.

⁶⁹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 448; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, V, 331; Taberânî, *el-Kebîr*, X, 108; *el-Evsat*, V, 206; Beyhakî, *Şu'abu'l-îmân*, V, 255; Ebu Nuaym, *Hilye*, III, 195. Hadisin geçtiği dil ve edebiyat kaynakları: Se'âlibî, *el-İcâz ve'l-icâz*, s. 22; Ebu's-Şeyh, *Kitâbu'l-emsâl fi'l-hadis*, s. 54.

⁷⁰ Tirmizî, *Fiten*, 7; Nesâî, *Tahrîm*, 6; İbn Hibbân, *Sahih*, X, 437; Taberânî, *el-Evsat*, VI, 277; Beyhakî, *Şu'abu'l-îmân*, VI, 66. Hadisin geçtiği dil ve edebiyat kaynakları: Se'âlibî, *el-İcâz ve'l-icâz*, s. 22; Ebu'l-Feth el-Ebhîşî, *el-Mustatrafi*, I, 67; Kalkeşendî, *Subhu'l-A'şâ*, I, 290, X, 314.

“Sadaka vermeye bakmakla yükümlü olduğun kimselerden başla”;⁷¹ (إنما الأعمال بالنيات) = “Ameller niyetlere göredir”;⁷² (الدين النصيحة) = “Din dürüstlüktür”;⁷³ (المرء مع من أحب) = “Kişi sevdiği ile beraberdir.”⁷⁴

Bütün bunlar, Hz. Peygamber'in genel olarak kısa ve veciz söz söylemeyi tercih ettiği anlamına gelmektedir. Elbette şartlar gerektirdiğinde uzun konuşmalar da yapmışlardır. Nitekim Ebu Sa'îd el-Hudrî'nin rivayetine göre, bir gün ikinci namazından sonra, “*Dikkat edin, dünya yeşildir, tatlıdır. (...)*” ifadeleriyle başlayan bir konuşmaları,⁷⁵ ufukta güneşin sadece kırmızılığı kalıncaya kadar devam etmiştir. Bu durumu değerlendirmek üzere, “*Geçen zamana oranla dünyanın ömründen kalan, içinde olduğumuz güne oranla kalan vakit kadardır.*” buyurmuştur ki, er-Râfi'nin söylediği gibi,⁷⁶ bu süre örfе göre iki saatten daha az bir süredir ve bu söz, Hz. Peygamber'in belâğatını anlatmak için yeterlidir. Ancak bu tür uzun konuşmalarının sayılı ve az olduğu bilinmektedir.

2. ŞİİR

Her şeyden önce, Hz. Peygamber'in bir şâir olmadığı, getirdiği Kur'ân ve hayatı boyunca yapmış olduğu konuşmalardan oluşan hadislere de şiir denilemeyeceği, izahtan vârestedir,. tespit edelim. Kur'ân'da “Biz ona şiir öğretmedik, ayrıca ona şiir gerekmez.”⁷⁷ buyrulmuştur. Onun şiir karşısındaki tutumunu anlayabilmek için, lehte ve aleyhte söylediklerinin, bağlam, konum ve amacı iyi araştı-

⁷¹ Müslim, Zekât, 95, 96, 97, 106; Ebu Davûd, Zekât, 39, 40; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 44, 94, 152; III, 434, V, 262; İbn Hıbbân, *Sahih*, VIII, 130, 134; Hâkim, *el-Müstedrek*, I, 574, II, 668; Taberânî, *el-Kebîr*, III, 190, 200, 201, 203, *el-Evsat*, I, 26, IX, 102, 184. Hadisin geçtiği dil ve edebiyat kaynakları: Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, II, 46; Hakîm et-Tirmizî, *el-Emsâl mine'l-Kitâb ve's-Sünne*, s. 87; Se'âlibî, *el-İcâz ve'l-İcâz*, s. 22, 23; Ebu's-Şeyh, *Kitâbu'l-emsâl fil-hadîs*, s. 113; A. Zeki Safvet, *Cemheratu hutabî'l-arab*, II, 503.

⁷² Buharî, Bed'u'l-vahy, 1, İmân, 41, Nikâh, 5, Talâk, 11; Eymân, 33; Hiyel, 1; Müslim, İmâra, 155; Ebu Davûd, Talâk, 11; Tirmizî, Fedâilu'l-cihâd, 16; Nesâî, , Tahara, 59; İbn Mâce, Zühd, 26; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 25; Taberânî, *el-Evsat*, I, 9, 17, VII, 123; Beyhakî, *es-Sünen*, I, 298, II, 180; Ebu Nuaym, *Hilye*, VI, 342; Kudâî, *Müsnedu's-şihâb*, II, 195. Hadisin geçtiği dil ve edebiyat kaynakları: Hatîb el-Kazvîni, *el-İzâh*, s. 386; İbn Hucce el-Hamevî, *Hizânetul-edeb*, II, 472; Kalkaşendî, *Subhu'l-A'sâ*, XII, 265; Ebu'l-Feth el-Ebhîşî, *el-Mustatraf*, I, 67; M. Sâdık er-Râfi'î, *İcâzu'l-Kur'ân*, s. 375.

⁷³ Buharî, İmân, 42; Müslim, İmân, 95; Tirmizî, Birr, 17; Nesâî, Bey'at, 31; Dârimî, Rekâik, 41; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 351, II, 297, IV, 102; Ebu Ya'lâ, *Müsned*, VIII, 163; İbn Hıbbân, *Sahih*, X, 435; Taberânî, *el-Kebîr*, II, 52, 53, 54; a. mlf. *el-Evsat*, II, 42, IV, 259; Beyhakî, *es-Sünen*, VIII, 163; Ebu Nuaym, *Hilye*, VI, 242, VII, 142; Kudâî, *Müsnedu's-şihâb*, I, 44, 45. Hadisin geçtiği dil ve edebiyat kaynakları: İbn Hucce el-Hamevî, *Hizânetul-edeb*, I, 239, II, 402; Meydânî, *Mecmau'l-emsâl*, I, 271; Ebhîşî, *el-Mustatraf*, I, 173; M. Sâdık er-Râfi'î, *İcâzu'l-Kur'ân*, s. 375.

⁷⁴ Buharî, Edeb, 96; Müslim, Birr, 165; Tirmizî, Zühd, 50; De'avât, 98; Dârimî, Rikâk, 71; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 392, III, 104, 110 IV, 107, 160; Abdurrezzâk, *el-Musannef*, XI, 199; İbn Hıbbân, *es-Sahih*, I, 308, II, 316; Taberânî, *el-Kebîr*, VIII, 54, 59, 61, 62; a. mlf. *el-Evsat*, II, 286, 352, IV, 42; Dârakutnî, *es-Sünen*, I, 131. Hadisin geçtiği dil ve edebiyat kaynakları: el-İsfahânî, *el-Eğâni*, XIII, 371; İbn Hucce el-Hamevî, *Hizânetul-edeb*, I, 186; M. Sâdık er-Râfi'î, *İcâzu'l-Kur'ân*, s. 376.

⁷⁵ Hadis için bkz. Tirmizî, Fiten, 24, Zühd, 41; İbn Mâce, Fiten, 19; Dârimî, Rikâk, 37; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 7, 19, 46, 61, 74, VI, 68, 364, 410.

⁷⁶ M. Sâdık er-Râfi'î, *İcâzu'l-Kur'ân*, s. 334.

⁷⁷ Yâsîn 36/69.

rılmalıdır. Bir de ilgili haberlerin bütünü göz önüne alınarak sonuca gitme yolu tercih edilmelidir.

Bütün bu ilkeler ışığında konuya yaklaşıldığında Hz. Peygamber'in şiire, salt şiir olduğu için karşı olmadığı, onu başka yanlışlıklara kapı aralaması, başka olumsuz faktörlerle birleşmesi durumunda yediği, tam aksine dinlemeyi sevdiği ve yararlanılması gereken bir anlatım biçimi olarak gördüğü anlaşılmaktadır.

Hz. Peygamber'in şiirden hoşlanmadığına ilişkin kanaatlerin oluşmasında rol oynayan rivayetlerden biri, “*Birinizin karnının irinle dolması, şiirle dolmasından daha iyidir*”⁷⁸ hadisidir. İbn Reşîk'in da işaret ettiği gibi, bu rivayette yerilen, farz ibadetler ve dîni görevlerini aksatacak derecede kendini şiire kaptırmadır. Bir diğer önemli husus da, Zerkeşî (794/1392)'nin verdiği bilgidir. Onun kaydına göre Hz. Âişe (r.a.), Ebu Hureyre'nin bu hadisi eksik muhafaza ettiğini ve hadisin tamamının, “*Birinizin karnının irin ve kanla dolması, beni hicveden şiirle dolmasından, o kimse için daha hayırlıdır*” şeklinde olduğuna işaret etmiştir.⁷⁹ Hz. Âişe'nin bu istidrâkinden, hadisin Hz. Peygamber ve dolayısıyla İslâm'ı hicveden içerikteki şiirleri yasakladığı anlaşılmaktadır. Yine Câhiliye devri şâirlerinden İmruu'l-Kays (m.530-540) hakkındaki “*İmruu'l-Kays, cehenneme giden şâirlerin bayraktarıdır*”⁸⁰ hadisiyle de, onun alkol ve zinâ içerikli şiir ve gazellerle uğraşmış olması yerilmiş olsa gerektir.⁸¹

Diğer taraftan, Hz. Peygamber'in “*Şiirin bir kısmı hikmet değerindedir*”⁸² bu-yurması yanında, şiir dinlediğine, şâirlere iltifatına, şiirlerini takdir ederek ikramlarda bulunduğu dair haberler bulunmaktadır. Nitekim hadis kitaplarında nakledilen bazı haberler, Hz. Peygamber'in, insanların mescitte şiir okumalarına izin verdiğini göstermektedir.⁸³ Hassân b. Sâbit (44/673) için mescitte şiir okuyacağı bir minber yaptırmış;⁸⁴ Ka'b b. Züheyr (24/644), (بانت سعاد فقلبي اليوم مبتول) = “*Suad benden ayrıldı, artık kalbim hastadır*” şeklinde başlayan kasîdesini mescitte dikkatle dinlemiş, beğendiğini hırkasını hediye ederek göstermiştir.⁸⁵

⁷⁸ Buharî, Edeb, 92; Müslim, Şiir, 7-9; Ebu Dâvûd, Edeb, 87; Tirmizî, Edeb, 71; İbn Mâce, Edeb, 42; Dârimî, İsti'zân, 69; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I,175, 177, 181, II, 39, 96, 288, III, 8, 41. Rivayetin geçtiği dil ve edebiyat kaynakları: İbn Reşîk, *el-Umde*, I, 31, 32.

⁷⁹ Zerkeşî, Bedruddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh, *el-İcâbe li irâdi mâ istedrekehu 'Âişe ale's-sahâbe* (trc. Bünyamin Erul, Hz. Aişe'nin Sahabeye Yönelttiği Eleştiriler, s. 127, Kitâbiyât, Ankara, 2000).

⁸⁰ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, III, 227.

⁸¹ İbn Reşîk, *el-Umde*, I, 43.

⁸² Buharî, Edeb, 90; Ebu Dâvûd, Edeb, 87; Tirmizî, Edeb, 69; İbn Mâce, İsti'zân, 68; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 456, V, 125.

⁸³ İlgili rivayetler için bkz. Buharî, Salât, 86; Müslim, Fedâilu's-sahâbe, 151, 155; Ebu Dâvûd, Salât, 214, Hudûd, 33; Tirmizî, Salât, 123; Nesâî, Mesâcid, 23, 24; İbn Mâce, Mesâcid, 5; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 179, III, 434, V, 222.

⁸⁴ İbn Reşîk, *el-Umde*, I, 27.

⁸⁵ İbn Sellâm el-Cumâhî, *Tabâkâtu's-şu'arâ*, thk. A. Muhammed Şâkir, Leiden, 1913, s. 20.

إن الرسول لنور يستضاء به مهتد من سيوف الهند مسلول

“Şüphesiz Peygamber kendisiyle aydınlanan bir ışık, Hind kılıçlarından keskin ve kınından çıkmış bir kılıçtır” beytini okuyunca, müdâhele ederek (من) şeklinde düzeltmesini istemiş, Ka'b da bu kısmı düzeltmiştir.⁸⁶

Bir defasında Nâbiğa el-Ca'dî (80/699), huzurunda

علونا السماء عفةً وتكرّما وإنا لنبغى فوق ذلك مظهرا

“İffet ve incelik bakımından göğe yükseldik; fakat bunun üstünde bir mazhariyet isteriz” şeklinde bir beyit okuyunca Hz. Peygamber, istediği mazhariyetin ne olduğunu sormuş, o da “Seninle birlikte cennet” cevabını vermişti. Bunun üzerine “*Evet, inşallah*” buyurmuş ve bu şiiri sebebiyle kendisi için hayır duada bulunmuştur.⁸⁷ Hicvi sevmedikleri halde, müşrik şâirlerin kendisine ve İslâm'a karşı yönelttikleri hiciv kampanyasına Hassân b. Sâbit'in cevap vermesini istemiş ve “*Onları hicvet, Allah'a yemin ederim ki, onlara yaptığın hiciv, gece karanlığında onlara atılan oklardan daha etkilidir. Onları hicvet, Ruhul-kudüs seninledir*”⁸⁸ demiştir.

Lebîd b. Rabî'a (41/661)'nın (ألا كل شيء ما خلا الله باطل وكل نعيم لا محالة زائل) = “Allah'tan başka her şey fânîdir; her nimet de şüphesiz yok olacaktır” beyti hakkında, “*Şâirin söylediği en doğru söz, Lebîd'in sözüdür*”⁸⁹ buyurmuştur. Bu sözü, beytin birinci mısraını zikrederek söylemiştir. Çünkü Arapların en fasîhi olmasına rağmen, onun bir şiir beytini tam olarak okumadığı hususunda görüş birliğine varılmıştır.⁹⁰

(اللهم إن الأجر أجر الآخرة فارحم الأنصار والمهاجرة) şeklindeki şiiri andıran beyit,⁹¹ rivayetinin farklı tarîklerinde farklı lafızlarla tespit edildiği ve bu dizimlerde kâfiye ve vezin de bozulduğu için, şiir ismiyle adlandırması uygun bulunmamıştır. Huneyn savaşında bir ara müslümanların dağılıp kaçmaya başladığını görünce, onları toplayıp savaşa teşvik etmek üzere dile getirdikleri (أنا النبي لا كذب أنا ابن عبد المطلب) = “*Ben Peygamberim, yalan yok - Ben Abdulmuttalib'in oğluyum*”⁹² ve Hendek kazımı sırasında ayağı takılarak düştüklerinde kanayan parmaklarına hitap ederek söyledikleri (هل أنت أصبع دميت وفي سبيل الله ما لقيت) = “*Sen kanayan bir parmak değil misin -*

⁸⁶ İbn Abdırabbih, *el-İkdu'l-ferîd*, V, 288.

⁸⁷ İbn Reşîk, *el-Umde*, I, 53. Aynı beyit bazı kaynaklarda, (بلغنا السماء مجدا وجودا وسوددا وإنا لترحو فوق ذلك مظهرا) = “*Şeref, cömertlik ve doğrulukta göğe ulaştık; fakat bunun ötesinde bir mazhariyet umarız*” şeklinde geçmektedir. Bkz. İbn Abdırabbih, *el-İkdu'l-ferîd*, V, 276.

⁸⁸ Buharî, *Bed'ül-vahy*, 6, Meğâzî, 30, Edeb, 91; Müslim, *Fedâilu's-sahâbe*, 153; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 286, 289, 299, 301, 303.

⁸⁹ İbn Abdırabbih, *el-İkdu'l-ferîd*, V, 273. Hadis için bkz. Buharî, *Menâkıbu'l-ensâr*, 26, Edeb, 90, Rikâk, 29; Müslim, *Birr*, 2-6; Tirmizî, Edeb, 70; İbn Mâce, Edeb, 41; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 248, 393, 444, 458.

⁹⁰ M. Sâdik er-Râfî'î, *İcâzu'l-Kur'ân ve'l-belâğatu'n-nebeviyye*, s. 339.

⁹¹ Buharî, *Menâkıbu'l-ensâr*, 46, Cihâd, 33; Müslim, Cihâd, 44.

⁹² M. Sâdik er-Râfî'î, a. g. e. s. 340. Hadis için bkz. Buharî, Cihâd, 52, 61, 97, 167, Meğâzî, 54; Müslim, Cihâd, 78-80; Tirmizî, Cihâd, 15; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 280, 281, 289, 304.

*Başına gelen de Allah yolunda gelmiş değil midir?*⁹³ şeklindeki sözleri için, şiir iddiaları olmuşsa da, tercih edilen ve bizim de uygun bulduğumuz görüş, bu tür sözlerin şiir değil, recez olduklarıdır.⁹⁴ Nitekim el-Halîl b. Ahmed son iki beytin ilkinde yer alan recezi “menhûk recez”, diğerindekini “meştûr recez” şeklinde isimlendirmiş, bunların ne olduklarına ilişkin bir soruya verdiği cevap ise, “secili yarımlandır” tarzında olmuştur.⁹⁵ Recez, genel olarak şiir sayılmamış, onun seci' vezinleri gibi bir vezin olduğu ifade edilmiştir.⁹⁶ İbn Hacer'in söylediği gibi, bu bir şiir vezni olsa bile ömrü boyunca bir iki beyit söylemiş olana şâir denilemez.⁹⁷

Sonuç itibarıyla, Hz. Peygamber ahlâkî ve insanî değerleri konu alan şiirleri dinlemiş, sevmiş, övmüş, bazen müdâhele edip düzeltmeler yapmış ve onların etki gücüne vurgu yapmışsa da, kendisinden şiir diyebileceğimiz bir söz nakledilmemiştir. Zaman zaman şiiri andıran secili sözler nakledilmiş olmakla birlikte, bunların şiir olmadığına hükmedilmiştir.

II. HADİSLERDE EDEBÎ SANAT ÖRNEKLERİ

Bu başlık altında incelenecek örnekler için, öncelikle “dil ve edebiyat literatüründe geçmiş olma” şartı arandı. Dipnotlar incelenince anlaşılacaktır ki burada sunulacak hadislerin büyük çoğunluğu, en az bir olmak üzere, birçok edebiyatçı tarafından gerek istişhâd amacıyla, gerek herhangi bir sebeple, dil açısından ilgi çekici görülerek edebiyat kaynaklarında aktarılmış rivayetlerdir. Söz konusu kaynaklarda haberler, bazen bizzat ilgili edebî sanat zikredilerek geçerken, bazen mesel, bazen mecâz genel başlığı altında yerlerini almıştır. Nitekim gerek yukarıda “icâz” başlığı altında verdiğimiz, gerek herhangi bir edebî türün örneği olarak ilgili yerlerinde sunacağımız hadislerin neredeyse tamamı, “mesel” kitaplarında, teknik deyişle “vecîz mesel” türünün örneği olarak geçmektedir. Dipnotlardaki her rivayetin geçtiği edebiyat ve dil kaynaklarına bakarak bu hususun sağlanması yapılabilir.

Bu haberlerin seçiminde dikkat ettiğimiz ikinci bir husus, sıhhat açısından güçlü, en azından kabul edilebilir durumda olmalarıdır. Hz. Peygamber'den sahîh senetlerle ve söz formu bozulmadan sonraki nesillere aktarılan hadislerin, fesâhat ve belâğat açısından da orijinal oldukları, teorik olarak genellikle kabul edilen bir husustur. Ancak sözünü ettiğimiz ilişki, pratikte her zaman böyle olmayabilmektedir. Bir başka deyişle bu orantı, birebir veya yüzde yüz doğru bir orantı sayıl-

⁹³ Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, I, 195; Krş. M. Sâdık er-Râfi'i, Aynı yer. Hadis için bkz. Buharî, Cihâd, 9, “Edeb”, 90; Müslim, Cihâd, 112; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 312, 313.

⁹⁴ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, VII, 303. Recez, edebî yeteneği bulunmayan kişilerin konuşmalarında bile doğal olarak görülebilecek bir vezin türüdür. Arûz tâbirlerindedir. Bilgi için bkz. Tâhiru'l-Mevlevî, *Edebiyat Lügatı*, s. 120, 121; A. Lütî Kazancı, *Peygamber Efendimizin Hitabeti*, s. 137.

⁹⁵ el-Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, s. 287.

⁹⁶ M. Sâdık er-Râfi'i, *İcâzu'l-Kur'ân ve'l-belâğatu'n-nebeviyye*, s. 340.

⁹⁷ Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, I, 154; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, VII, 303; Ayrıca bkz. Tacettin Uzun, *Hz. Peygamber'in Belâğatı*, s. 73.

mamalıdır. Sihat açısından güçlü olan her haberin edebî değerinin yüksek olması da gerekmemektedir. Çünkü sosyal hayata ve problemlere ilişkin konuların, çoğu zaman mecaza veya herhangi bir edebî sanata ihtiyaç duyulmadan anlatılması gerekebilir. Nitekim bu konularda pek çok rivayet, sahih hadisleri içeren mecmualarda yerini aldıkları halde edebiyatçıların ilgisine mazhar olmamıştır. Bununla birlikte, edebî sanatlar açısından örneklenecek haberlerin, sıhhat açısından kabul edilebilir derecede olmasına dikkat edildi ve hadisçilerin “uydurma” hükmü verdikleri hiçbir rivayete burada yer vermemeye özen gösterildi.

Çalışmanın hacmi gereksiz biçimde kabarmaması için hadislerin yalnız sanat bulunan kısmını vermekle yetinirken, bu hususlarda pratik faydayı hedefleyerek, hadisin sıhhat durumu ve kaynak değeri hakkında fikir verecek tahrir bilgileri ile birlikte, söz konusu rivayetin geçtiği dil ve edebiyat kaynaklarına da atıf yapıldı.

Bu teknik açıklamadan sonra, artık örneklere geçilebilir.

A. TEŞBİH

Teşbih, teknik anlamda beyân ilmi bünyesinde ele alınmış konulardandır. Bir beyân terimi olarak, “Aralarında çeşitli yönlerden benzerlik kurulabilen bir veya birkaç varlıktan, benzerlik bakımından zayıf olanların bir edat aracılığı ile kuvvetli olanlara benzetilmesi”⁹⁸ şeklinde tanımlanmıştır. Teşbihte övgü amaçlanmışsa, benzetme yönü zayıf olan kuvvetliye; yergi amaçlanmışsa kuvvetli zayıfa benzetilir.⁹⁹ Gizli anlamlar teşbihle vuzûha kavuşur. Uzak ve soyut mânâlar, teşbih aracılığıyla aklın kavramasına uygun hale getirilir. Teşbih söze güzellik katar ve onun dinleyici üzerindeki etkisini artırır.¹⁰⁰ Örnekler:

1. المؤمن مرآة المؤمن = “Mü'min, mü'minin aynasıdır.”¹⁰¹

“Mü'minin mü'min kardeşinin aynası olduğu” ifadesinin mecaz olduğuna işaret eden Şerif Radî'ye göre, kardeşine öğüt veren mü'min, ona kardeşinin güzel taraflarını bildirir, gizli kusurlarını yansıtır ve onun için âdeta bir ayna gibi olur. O da o aynada güzelliklerini görür ve onları güzel bulduğu için artırır; çirkinlik ve kötülüklerini görür, çirkin bulduğu için onlardan uzak durur.

Şerif er-Radî'nin *el-Mecâzâtü'n-nebeviyye* adlı eserinin muhakkık ve şârihi olan Taha Muhammed ez-Zeynî, hadiste güzel ve çirkin yönlerini göstermesi

⁹⁸ Teftâzânî, *Muhtasarü'l-ma'ânî*, s. 135; Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, s. 58; Tânevî, *Keşşâfu ıstılâhatü'l-fünûn*, I, 795; Ali el-Cârim-Mustafa Emîn, *el-Belâğatu'l-vâdîha*, Edâ Neşriyat, İstanbul, 1993, s. 20.

⁹⁹ İbn Reşîk, *el-Umde*, I, 290.

¹⁰⁰ Ebu Hilâl el-Askerî, *Kitabu's-sınâ'ateyn*, s. 265, 266; Cürcânî, *Esrârü'l-belâğa*, s. 225, 226; Ahmed el-Hâşimî, *Cevâhirü'l-belâğa*, s. 286-288.

¹⁰¹ Ebu Davûd, *Edeb*, 49; Tirmizî, *Birr*, 18; Taberânî, *el-Evsat*, II, 325; Beyhakî, *es-Sünen*, VIII, 167; a. mlf, *Şu'abu'l-imân*, VI, 113; Kudâ'î, *Müsnedu's-şihâb*, I, 105, 106; Heysemî, *Mecmau'z-Zevaid*, VII, 521. Elbânî, Ebu Davûd tarafından rivayet edilen Ebu Davud hadisi için “hasen” derken (*es-Sahîha*, II, 596); genel olarak onu “sahîh” bulmuştur (*el-Câmiu's-Sağîr ve ziyâdetuh*, I, 1161, 1162). Hadisin geçtiği dil ve edebiyat kaynakları: Se'âlibî, *el-İcâz ve'l-icâz*, s. 19; Ebu's-Şeyh el-Esbahânî, *Kitabu'l-emsâl fil-hadis*, s. 28; Şerif er-Radî, *el-Mecâzâtü'n-nebeviyye*, s. 79.

bakımından, mü'minin mü'min kardeşi için aynaya benzetilmesi yönüyle teşbih sanatı bulunduğu; ayrıca edat ve benzetme yönü zikredilmemesi sebebiyle türünün de “*belîğ teşbîh*” olduğu kanaatindedir. Zeynî'nin kaydına göre sözün açılımı, (المؤمن كالمراة لأخيه المؤمن في ظهور الأفعال) şeklindedir.¹⁰²

2. المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضا. “Mü'min, mü'min için birbirini takviye eden bina gibidir.”¹⁰³

Hadiste mü'minler birbirini kollama ve birbirine destek olma bakımından, sağlam bir yapıya benzetilmiştir. Yapıyı oluşturan taşlar, birbirine omuz verecek biçimde düzgün, demir vs. malzeme istenen kalite ve evsafa olursa, ortaya çıkacak bina, sağlam ve muhkem olur. Hadisin ravisi tarafından verilen Hz. Peygamber'in bu sözü söylerken “el parmaklarını birbirine kenetlediği” şeklindeki bilgi, bu anlamı kesinleştirmektedir. Tıpkı bunun gibi, toplumu oluşturan bireyler, sorumluluk ve ahlâk sahibi, aynı zamanda sağlam bir toplumun gerektirdiği kalite ve kumaşta sorumluluk ve ahlâk sahibi kişiler olursa, onlardan kurulan bir toplum da öylesine ideal bir toplum olacaktır.

Bu anlamda teşbih, benzetme yönü olan “birbirine destek olma” zikredildiği için “*mufassal*”, teşbih edatı zikredildiği için de “*mürsel*” olmaktadır.

3. إن مثل ما بعثني الله به عزّ وجلّ من الهدى والعلم كمثل غيث أصاب أرضا فكانت منها طائفة طيبة قبلت الماء فأبنتت الكالأ والعشب الكثير وكانت منها أجادب أمسكت الماء فنفع الله بها الناس فشربوا منها وسقوا ورعوا ، وأصاب طائفة منها أخرى إنما هي قيعان لا تمسك ماء ولا تنبت كالأ ، فذلك مثل من فقه في دين الله . ونفعه بما بعثني الله به فعلم و علم و مثل من لم يرفع بذلك رأسا ولم يقبل هدى الله الذي أرسلت به . “*Şüphesiz Allah'ın benimle gönderdiği ilim ve hidâyet, toprağa yağan yağmur gibidir. Bu toprağın bir kısmı kalitelidir, suyu kabul eder, ot ve bol çimen bitirir. Bir kısmı da çoraktır, suyu tutar. Allah ondan insanları faydalandırır. Ondan su içerler, hayvan sularlar ve hayvan olatırlar. Toprağın bir başka kısmına da yağmur yağar. Ancak o, düz/kaypak bir topraktır, ne su tutar, ne de ot bitirir. İşte Allah'ın dînini anlayan, Allah'ın benimle gönderdiği din kendisine fayda veren ve öğrenip öğreten kişi, bu konuda başını kaldırıp bakmayan ve Allah'ın benimle gönderdiği hidâyetini kabul etmeyen kişi gibidir.*”¹⁰⁴

İbn Hacer (852/1448)'in yaptığı açıklamaya göre, Hz. Peygamber bu hadiste, İslâm dînini, insanlar ihtiyaç halindeyken yağın bol ve verimli yağmura benzetmiştir. Çünkü peygamber olarak gönderildiğinde insanlar rahmete muhtaç

¹⁰² Şerîf er-Radî, *el-Mecâzât en-nebeviyye*, s. 79 dn.

¹⁰³ Buharî, *Salât*, 88; Mezâlim, 5; Müslim, *Birr*, 65; Tirmizî, *Birr*, 18; Nesâî, *Zekât*, 67; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 404, 405, 409; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, VI, 163, VII, 89; Ebu Ya'lâ, *Müsned*, XIII, 224, 251; İbn Hibbân, *Sahîh*, I, 467; Taberânî, *el-Evsat*, VI, 35; Beyhakî, *es-Sünen*, VI, 94; a. mlf. *Şu'abu'l-îmân*, VI, 102; Kud'aî, *Müsnedu's-şihâb*, I, 112; Heysemî, *Mecmau'z-zevâid*, VIII, 165, 343. Hadisin geçtiği dil ve edebiyat kaynakları: Se'âlibî, *el-İcâz ve'l-icâz*, s. 17; Râmhürmüzî, *Kitabu emsâli'l-hadis*, s. 83; Ebu's-Şeyh, *Kitabu'l-emsâl fi'l-hadis*, s. 200; Meydânî, *Mecmau'l-emsâl*, II, 448.

¹⁰⁴ Buharî, *İlim*, 20; Müslim, *Fedâil*, 15; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 399; İbn Abdî'l-Berr, *Câmi'u beyânî'l-ilm ve fadlîh*, s. 14; Elbânî, *Sahîhu't-Terğîb ve't-terhîb*, I, 18. Hadisin geçtiği dil ve edebiyat kaynakları: Râmhürmüzî, *Kitabu emsâli'l-hadis*, s. 28, 29; Ebu's-Şeyh, *Kitabu'l-emsâl fi'l-hadis*, s. 221.

durumdaydılar. Yağmur nasıl ölü toprağı diriltirse, dîn ilimleri de ölmüş kalpleri diriltir. Allah'ın gönderdiği bu ilim ve hidâyet, yağmura; onlara muhatap olan insanlar da çeşitli evsftaki topraklara benzetilmiştir. İnsanlardan bilgili olup bildiğı ile amel edenler, verimli toprağı benzetilmiştir. Bu tür toprak yağmuru içtiğı için kendisi faydalandığı gibi, ot bitirir ve başkalarına da faydalı olur. Onlardan zamanın ilimleriyle donanmış fakat bilgisiyle amel etmediğı halde başkalarına aktaranlar, suyu tutup insanların içmelerini, hayvanları sulamalarını ve ziraat işlerini yapmalarını sağladığı için, başkalarına fayda veren bir toprak türüne benzetilmiştir. Bu grup, Hz. Peygamber'in "Allah, sözümü duyup da onu duyduğu şekilde başkalarına aktaran kişinin yüzünü ak etsin."¹⁰⁵ hadisinde işaret ettiği kişilere benzer. İnsanlardan ilmi işitip de onu ezberlemeyen, onunla amel etmeyen ve onu başkasına duyurmayanlar ise, suyu kabul etmeyen, onu tutmayan ve sonuçta ot bitirmeyen düz/kaypak/tuzlu toprağı benzetilmiştir.¹⁰⁶

Tespit edebildiğimiz kadarıyla hadiste 5 adet teşbih örneğı bulunmaktadır. Hadisin metnindeki sırasıyla ifade edersek, bunlardan ilk üçünde, "hidâyet ve ilim bol ve faydalı yağmura"; "insanlar toprağı"; "toprağın verimli ve kaliteli kısmı insanların verimli ve kaliteli kısmına" benzetilmiştir. Yine hadisin son kısmında yer alan (مثل من لم يرفع رأسه بذلك ولم يقبل هدى الله الذي) ve (وأصاب طائفة أخرى إنما هي قيعان) (أرسلت به) cümleleri birlikte düşünülünce öyle anlaşılıyor ki, "insanlardan hidâyet ve hakikatleri kabul etmeyenler de, suyu içine almayan kaypak/düz toprağı" benzetilmişlerdir.

Hadisin lâfzında bu dört teşbihin dördünde de, müşebbeh, müşebbeh bih ve teşbih edatı zikredilmiş, benzetme yönü söylenmemiştir. Söz konusu dört benzetmede, teşbihlerin türü, edat zikredildiğı için "mürsel", benzetme yönü zikredilmediğı için "mücmel" olmuştur. Teşbihlerden bir diğesinde, "insanlardan bildikleri ile amel etmeyenler, kurak ve verimsiz toprağı" benzetilmiştir. Bu benzetmede, öncekilerde zikredilmeleri sebebiyle bilindiğinden dolayı, müşebbeh, teşbih edatı gibi unsurlar zikredilmediğı gibi, benzetme yönü de söylenmemiştir. Bu sebeple teşbihin çeşidi, edat zikredilmemesi bakımından "müekked", yine benzetme yönü zikredilmemesi itibariyle "mücmel" olmuştur. Bu iki unsuru birlikte bulunmayan benzetmelere ise "belîğ teşbih" denilmektedir.¹⁰⁷

4. ما للشيطان من سلاح أبلغ في الصالحين من النساء. = "Şeytanın, sâlihler üzerinde, kâdınlardan daha etkili bir silahı yoktur."¹⁰⁸

¹⁰⁵ Ebu Davûd, İlim, 10; Tirmizî, İlim, 7; İbn Mâce, Mukaddime, 18, Menâsik, 76; Dârimî, Mukaddime, 24; Ahmed b. Hanbel, Müsned, I, 437; III, 225, IV, 80, 82, V, 183.

¹⁰⁶ İbn Hacer, Fethu'l-bârî, 2. bsk. Dâru'l-ma'rife, Beyrut, ty. I, 161. Krş. Muhammed es-Sabbâğ, el-Hadîsu'n-nebevî, s. 84, 85.

¹⁰⁷ Abdurrahman Hasen Habenneke, Ravâi' min akvâli'r-rasûl, 4. bsk. Dâru'l-kalem, Dimeşk, 1987, s. 88, 89.

¹⁰⁸ Ahmed b. Hanbel, Müsned, V, 163, 164. Hadisin geçtiğı dil ve edebiyat kaynakları: Şerif er-Radî, el-Mecâzât en-nebeviyye, s. 372.

Hz. Peygamber, hadiste nefisler üzerindeki hâkimiyetleri ve kalplere olan tesir güçlerinden dolayı kadınları, sâlihlerin kalplerini ifsat etme uğrunda kavga veren “şeytanın silahı” konumuna yerleştirmiştir. Şeytan bu silahın ucuyla Allah'a itaate devam edenlerin kalplerine dürter durur, sonuçta onlar bu kişilerin dizginlerini ellerine geçirirler, onları Allah'a itaatten şeytana itaate yönlendirirler.¹⁰⁹ Taha Muhammed ez-Zeynî de hadiste, kadınların, sâlihlerin gönüllerini çelerek Allah'a itaati terk ettirmeleri yönünden şeytanın en etkili silahı kabul edilmeleri itibarıyla “zımnî teşbih” bulunduğu hükmetmiştir. Buna göre kadınlar, şeytanın, sâlih kişilerin kalplerine dürttüğü silahlara benzetilmiştir.¹¹⁰

Zımnî teşbih, müşebbeh ve müşebbeh bih'in bilinen kullanım şekilleri dışında, her ikisine de kapalı bir şekilde işaret edilmek suretiyle kullanıldığı teşbih-tir. Teşbihin iki tarafı olarak bilinen bu unsurlar, mânâdan anlaşılır. Bu çeşit teşbihte amaç, müşebbehe isnat edilen şeyin imkân dâhilinde olduğunu göstermektir.¹¹¹

B. MECAZ

Bütün diller için geçerli olmak üzere, bir kelime söylendiğinde ilk akla gelen mânâsına hakîkî mânâ denilmektedir. Dillerin gelişim süreci içinde bazı münâsebet ve benzerliklerden yola çıkarak, kelimelerin ilk anlamlarına değişik ve yeni anlamlar eklenmiştir. Nitekim “çıkmaq” ve “doğmaq” fiilleri başlangıçta insanlar ve hayvanlar için kullanılırken, zamanla güneş ve ay için de kullanılmaya başlamıştır. Bu yolla, canlıların hareketlerini ifade eden söz konusu fiillere mecâzî anlamlar kazandırılmıştır.¹¹² Bu anlamda Arapça da mecâzlarla zenginleşen dillerdendir.

Sözlükte “gelip geçmek, gelip geçilen yer ve zaman, hakikatin zıddı”¹¹³ gibi anlamlara gelen mecaz, beyân ilmine dair konulardandır. Bir belâğat terimi olarak “Hakîkî mânâ ile mecâzî mânâ arasındaki bir alâkadan dolayı, hakîkî anlamının kastedilmiş olmasına engel bir karîne de bulunduğu için, konulduğu ilk anlamdan başka bir anlamda kullanılan söz”¹¹⁴ şeklinde tarif edilmiştir. Edebiyatçılar mecâzın hakîkatten daha beliğ olduğunu söylemişlerdir.¹¹⁵

Mecaz çeşitleri ile ilgili kısa bilgileri örnekler arasında vereceğimiz için doğrudan örneklere geçebiliriz.

¹⁰⁹ Şerif er-Radî, *el-Mecâzât*, s. 372, 373.

¹¹⁰ Şerif er-Radî, *el-Mecâzât*, s. 373 dn.

¹¹¹ Ahmed el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, s. 274; Ali Cârîm-Mustafa Emîn, *el-Belâğatu'l-vâdîha*, s. 47.

¹¹² Numan Külekçi, *Açıklamalar ve Örneklerle Edebi Sanatlar*, Akçağ Yayınları, Ankara, 1995, s. 18.

¹¹³ Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhît*, s. 601; Âsım Efendi, *Kâmûs Tercümesi*, II, 788.

¹¹⁴ İbn Reşîk, *el-Umde*, I, 265,266; Abdulkadir el-Cürcânî, *Esrâru'l-belâğa*, s. 352; Tefâtânî, *Muhtasaru'l-ma'ânî*, s. 322; Cürcânî, *et-Ta'rifât*, s. 203; Tânevî, *Keşşâf*, I, 214; Ahmed el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, s. 290, 291; Tâhiru'l-Mevlevî, *Edebiyat Lügati*, s. 96.

¹¹⁵ İbn Reşîk, *el-Umde*, s. 266.

1. = ستكون فتن صماء بكماء وعمياء ومن أشرف لها استشرفت له. "Sağır dilsiz ve kör fitnelere olacak. Kim onlara yaklaşırsa, onu hemen içlerine çekeceklerdir."¹¹⁶

Saranpûrî (1346/1927), hadisi açıklarken, fitne ortamının psikolojisine dikkat çekerek, fitneye sebep olan kişilerin hakkı bâtıldan ayırmamaları ve söz dinlememeleri sebebiyle, yaklaşanların kendilerini, farkına bile varmadan onların ortasında bulacaklarını söylemiştir.¹¹⁷

Hadiste geçen sıfatları taşıyan kişilerin, dış dünyadan gelecek emir ve talepleri duyup, görüp algılama şansları olmadığı için, bildiklerini yapmaya devam etmeleri gibi, fitneler de sağır, dilsiz ve kör oldukları için dış dünyaya kapalı olacaktır. Hz. Peygamber fitneleri bu sıfatlarla anarken, onların felâketlerinin hesap ve ölçüye gelmezliklerini mecaz yoluyla anlatmayı tercih etmiştir.

Azîmâbâdî (1329/1911) ve Ali el-Kârî (1014/1605), (فتنة صماء) terkiibini (أي يعمي فيها الإنسان عن) (يضم أهلها عن أن يسمع فيها كلمة الحق والنصيحة) ifadesini de (أن يرى الحق) şeklinde açıklayarak, "sağırılık, dilsizlik ve körlük" gibi niteliklerin, gerçekte insanlara özgü özellikler olduğuna işaret etmişler ve bunların, "fitne" için mecaz olduklarını kaydetmişlerdir.¹¹⁸ Bu iki ilim adamının anlayışına göre Hz. Peygamber, söz konusu nitelikleri fitne çıkaran insanlara isnat etmektedir. Teknik anlatımıyla, sağırılık, dilsizlik ve körlük sebebe isnat edilmiştir.

Taha Muhammed ez-Zeyni'ye göre de, "fitne" kelimesinin sıfatı olarak kullanılan "sağır, dilsiz ve kör" nitelikleri, fitnenin insanlardaki sıfatlarıdır. Onlardaki bu sıfatların sebebi, fitnedir. "Sağır dilsiz, kör" sözcüklerinin "fitne"nin zamirine isnadı, alâkası "sebebiyet" olan bir "mecâz-ı mürsel" olmuştur.¹¹⁹

Mecâz-ı mürsel, alâkası müşâbehet dışı bir şey olan ve hakîkî anlamı dışında kullanılan bir kelimedir. Gerçek anlamın kastedilmesine engel bir karînenin bulunması gerekir. Alâkalar çoktur.¹²⁰

2. = مات حتف أنفه. "Normal ölümlü/yatağında öldü."¹²¹

¹¹⁶Ebu Davud, Fiten, 1, 3; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 386, 406. Hadiste geçen "kör, sağır ve dilsiz fitne" ifadesi, Hz. Muâviye'nin hilafeti sırasında vukû bulan Sıffin olayı ile ilgili olarak, dönemin önemli söz ustalarından Zerkâ bt. Adiy el-Hemedâniyye tarafından kullanılmıştır. Bilgi için bkz. Kalkaşendî, *Subhu'l-A'sâ*, I, 300; A. Zeki Safvet, *Cemheratu hutabî'l-arab*, I, 373.

¹¹⁷Saranpûrî, *Bezlu'l-mechûd fî halli Ebî Davûd*, Beyrut, ty. XVII, 170; Ali el-Kârî, *Mirkâtu'l-mefâtîh şerhu Mişkâti'l-mesâbîh*, Mısır, 1306, V, 149

¹¹⁸Azîmâbâdî, *Avnu'l-ma'bûd şerhu Süneni Ebî Davûd*, 2. bsk. thk. Abdurrahman Muhammed Osman, Medîne, 1969, XI, 317; Ali el-Kârî, *Mirkâtu'l-mefâtîh*, V, 144.

¹¹⁹Şerîf er-Radî, *el-Mecâzât*, s. 253 dn.

¹²⁰Taftâzânî, *Muhtasarul-ma'ânî*, s. 324; Tânevî, *Keşşâf*, I, 214; Ahmed el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, s. 292-295; Ali Cârim-Mustafa Emîn, *el-Belâğatu'l-vâdiha*, s. 110; Tahiru'l-Mevlevî, *Edebiyat Lüğatı*, s. 196.

¹²¹Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 36; Hâkim, *el-Müstedrek*, II, 97 (Hâkim isnadının sahîh olduğunu söylemiş, Zehebî de onun hükmüne katılmıştır); İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, IV, 204; Taberânî, *el-Kebîr*, II, 191; Beyhakî, *es-Sünen*, IX, 166; Şuabul'imân, II, 162; İbnu'l-Cevzî, *Sıfatu's-safve*, I, 202; Heysemî, *Mecmau'z-zevâid*, V, 503. Hadisin geçtiği dil ve edebiyat kaynakları için bkz. Ebu Ubeyd, *Ğarîbu'l-hadîs*, II, 68; Cahız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, II, 43; İsfahânî, *el-Eğâni*, IX, 98; Kalkaşendî, *Şubhu'l-A'sâ*, I, 522; Meydânî, *Mecmau'l-emsâl*, II, 182, 266; Zemahşerî, *el-Fâik*, I, 259; İbnu'l-Esir el-Cezerî, *en-Nihâye*, I, 883; Süyûtî, *el-Müzhir*, I, 165, 240, 241; M. Sâdık er-Râfi'î, *İcâzu'l-Kur'ân*, s. 347.

Abdullah b. Atîk tarafından rivayet edilen hadisinin tamamında ana fikir, Allah yolunda cihat gayesiyle yola çıkan kişinin, hayvanından düşerek, bir haşarat sokarak veya yatağında ölmüş olsa da, ecrinin Allah'a ait olduğu şeklindedir. Hz. Peygamber, bu sözü, söz konusu ölüş biçimlerini anlatırken zikretmiştir.

Hadisin dilimizde “normal bir ölümle öldü; yatağında öldü” şeklinde karşılanması mümkündür. Ancak sözün gerek Arapça lafzı esas alınarak, gerek burada söz konusu olan edebî sanatın iyi anlaşılması açısından, “burun ölümüyle öldü.” şeklinde çevirisinin yapılması durumunda kastedilen anlam, daha iyi anlaşılacaktır. Nitekim (الحنف) kelimesi, “ölüm, helâk” anlamına gelmektedir.¹²² Dilciler, bu kelimenin fiil olarak kullanılmadığını, (حنف فلان) denilemeyeceğini, hadiste geçtiği gibi (مات فلان حنفاً) şeklinde kullanımının, doğru kullanım olduğuna dikkat çekmişler; cümle kalıbı olarak ise, bu sözle herhangi bir “vurulma, öldürülme, boğulma, yanma veya yaralama olmaksızın ölüm” kastedildiğini bildirmişlerdir.¹²³

Şerif er-Radî'nin ifade ettiği gibi Hz. Peygamber, bu sözü hakikî anlamda değil, mecâzî anlamda kullanmıştır. Onun “burun” kelimesini özellikle zikretmesinin sebebi, ölümün onun aracılığı ile gerçekleşmesidir. Bir başka anlatımla ölümü burunla ilişkilendirmesi, burunun canın çıkış ve ölümün geliş yolu olması sebebiyledir. Bu ifade, az önce de temas edildiği üzere boğularak, yıkıntı altında kalarak veya ansızın gerçekleşen ölümlerde değil, uzun süren hastalık sonucunda veya uzun zamana yayılarak yavaş yavaş gerçekleşen ölümlerde kullanılır.¹²⁴ Taha Muhammed ez-Zeynî, bu hadiste alâkası “mahalliyet” olan bir “mecâz-ı mürsel” sanatı bulunduğunu kaydetmiştir. Çünkü can burundan çıkar. Ancak insanın hayatını sona erdiren burun değil, burundan alınan nefesin kesilmesidir.¹²⁵ Yani, burun zikredilmiş, onun yoluyla alınan nefes kastedilmiştir.

Mecâz-ı mürsel, alâkası müşâbehet dışı bir şey olan ve hakikî anlamı dışında kullanılan bir kelimedir. Gerçek anlamın kastedilmesine engel bir karînenin bulunması gerekir. Alâkalar çoktur.¹²⁶

3. إنَّ أحداً جبل يحبنا ونحبه. = “Uhud bir dağdır, o bizi sever, biz onu severiz.”¹²⁷

¹²²Halil b. Ahmed, *Kitabu'l-Ayn*, 1. bsk. tertip: Davud Sellûm ve arkadaşları, s. 140; İbn Fâris, *Mu'cemu'l-mekâyis fi'l-lüğa*, s. 296;

¹²³Halil b. Ahmed, *Kitabu'l-Ayn*, s. 140; Feyyûmî, *el-Mısbâhu'l-münîr*, I, 120.

¹²⁴Şerif er-Radî, *el-Mecâzât en-nebeviyye*, s. 68; Süyûtî, *el-Müzhir*, I, 302.

¹²⁵Şerif er-Radî, *el-Mecâzât*, s. 69 dn.

¹²⁶Teftâzânî, *Muhtasarul-ma'ânî*, s. 324; Tânevî, *Keşşâf*, I, 214; Ahmed el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, s. 292-295; Ali Cârîm-Mustafa Emîn, *el-Belâğatu'l-vâdiha*, s. 110; Tahîru'l-Mevlevî, *Edebiyat Lüğatı*, s. 196.

¹²⁷Buhârî, *İtisam*, 16, Cihâd, 71, 74, Enbiyâ, 10; Müslim, Hacc, 462, 503, 504; İbn Mâce, Menâsik, 104; *el-Muvatta'*, Medîne, 10, 20; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 140, 149, 159, 240; Abdurrezzâk, *Musannef*, IX, 268; İbn Ebi Şeybe, *Musannef*, VII, 369, 422; Ebu Ya'lâ, *Müsned*, VI, 369; İbn Hibbân, *Sahih*, X, 354, XIV, 427; Taberânî, *el-Kebîr*, VI, 124; a. mlf, *el-Evsat*, VI, 315; Beyhakî, *es-Sünen*, V, 197, VI, 304; Heysemî, *Mecmau'z-zevâid*, III, 687, IX, 785. Hadisin geçtiği dil ve edebiyat kaynakları: Ebu Ubeyd, *Garibu'l-hadîs*, III, 56; Meydânî, *Mecmau'l-emsâl*, II, 183; Ebu'l-Feth İbnu'l-Esîr, *el-Meselu's-sâir*, s. 142.

Buharî rivayetinde, Hz. Peygamber bu sözü, Hayber gazvesinden dönerken Uhud dağına görünce söylediği bilgisi yer almıştır. Kirmânî (786/1384)'ye göre, "Hz. Peygamber'in Uhud dağına sevmesi" ifadesiyle asıl kastedilen, orada yaşayanları sevmesidir.¹²⁸ Öyle anlaşılıyor ki, sevgi ve nefret gibi duygular, dağa hakikat olarak değil, ancak orada yaşayanlardan kinâyeye olarak isnat edilebilir. Bu söz ile Ensar'ın övülmesi amaçlanmıştır. Bununla birlikte Kirmânî, Allah'ın dağda idrak ve sevgi yaratmasının da ihtimal dâhilinde olduğuna, yani sözün hakikat de olabileceğine işaret etmiştir.

Bu ifadenin mecaz olduğuna dikkat çeken eş-Şerif er-Radî'ye göre, dağın gerçek anlamda sevmesi ve sevilmesi düşünülemeyeceğinden hadis, "Uhud, çevresindeki insanların bizi sevdiği, bizim de kendilerini sevdiğimiz bir dağdır." şeklinde anlaşılmalıdır. "çevresindeki insanlar" şeklinde karşıladığımız "Uhud ehli" terkihiyle Ensâr, Evs ve Hazrec kabilelerinin içinde olduğu Medîne halkı kastedilmiştir.¹²⁹

Bu açıklamaya göre hadiste, "zîkr-i mahal irâde-i hâl" kastedilerek "mecâz-ı mürsel" sanatına yer verilmiştir. Nitekim Ebu Hilâl el-Askerî (395/1004), bir yere "duyma ve görme" isnadıyla, söz konusu yerin "sâkinlerinin" kastedildiğine işaret etmiş, bu durumu, Kur'ân'da geçen (واسأل القرية) = "Köye sor" sözünün, (أي أهلها) = "Yani köy halkına (sor)" şeklinde anlaşılması gerektiğini örneklemiş ve sonuçta (هذا جبل يحبنا ونحبه) hadisini naklederek, onu (أي يحبنا أهلهم وهم الأنصار) = "Yani Uhud halkı bizi sever biz onları severiz. Onlar da Ensar'dır" cümleleri ile açıklamıştır.¹³⁰

Ebu Ubeyd (224/838)'nin hadisle ilgili olarak verdiği bilgi de, dil açısından kayda değer bir açıklamadır. Ona göre dağda sevme özelliği bulunmamaktadır. Buna rağmen Arap dilinde bu tür kullanımlar vardır. Nitekim Kisâî (189/805), bu hususa işaret ederek Arapların (منزلي ينظر إلى منزل فلان) = "Evim falan kişinin evine bakıyor."; (دورنا تناظر) = "Evlerimiz birbirine bakıyor." ve benzer cümleleri kullandıklarını söylemiş bu kullanıma delil olarak, yine Hz. Peygamber'in (لا تراءى ناراهما) = "Müslümanlarla müşriklerin ateşleri birbirini görmesin."¹³¹ hadisini göstermiştir.¹³²

C. İSTİÂRE

Sözlükte "Bir şeyi bir yerden alıp başka bir yere koymak, bir şeyi birinden ödünç almak"¹³³ anlamına gelen istiâre, bir edebiyat terimi olarak, "Hakîkî anlam ile mecâzî anlam arasındaki benzerlik alâkasından dolayı, bir kelimenin anlamını

¹²⁸ Kirmânî, *Şerhu'l-Buharî*, 2. bsk. Dâru ihyâi't-türâs el-arabî, Beyrut, 1981, XXV, 68.

¹²⁹ Şerif er-Radî, *el-Mecâzât*, s. 15, 16.

¹³⁰ Ebu Hilâl el-Askerî, *Kitabu cemherati'l-emsâl*, I, 225.

¹³¹ Ebu Davûd, Cihâd, 95; Nesâî, Kasâme, 27; Taberânî, *Kebîr*, II, 303, IV, 114; Heysemî, *Mecmau'z-zevâid*, V, 460 (Heysemî, Taberânî rivayetinin râvîlerinin sika olduğunu söylemiştir). Hadisin geçtiği dil ve edebiyat kaynakları: Meydânî, *Mecmau'l-emsâl*, II, 230.

¹³² Ebu Ubeyd, *Garîbu'l-hadîs*, III, 56.

¹³³ İbn Manzûr, *Lisânu'l-arab*, IV, 618, 619; Firûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhît*, s.753.

geçici olarak başka bir kelime için kullanmak” şeklinde tanımlanmıştır. Ancak ortada hakîkî anlamı kastetmeye engel bir karînenin bulunması şarttır.¹³⁴

İstiâre, mecâz türleri içinde en çok kullanılan, en ilginç, sanatlardandır. Yerde yapılan ve konuma denk düşen istiâre, oldukça ilgi çekici ve etkilidir.¹³⁵

Tespitlerimize göre hadislerde en bol örneğine rastladığımız edebî sanat, teşbihten sonra istiâredir. Burada ancak birkaçını nakledeceğiz.

1. إياكم والحسد فإن الحسد يأكل الحسنات كما تأكل النار الحطب. = “Hasetten kaçının, çünkü haset, ateşin odunu yiyip bitirdiği gibi, güzel amelleri yer bitirir.”¹³⁶

Hadiste *istiâre* bulunduğu kanaatini belirten eş-Şerif er-Radî'ye göre, bu sözden kasıt, hasedin sahibini günahlara ve arzuların çukuruna yuvarlanmaya yönelteceği ve sonuçta haset eden kişinin günah tuzaklarına düşeceği'dir. Bu yanlış ve günahların cezası, kişinin yaptığı güzel amelleri öldürür, sevabını giderir. Hz. Peygamber açık bir şekilde, hasedin iyi amellerin sevaplarını gidermesini, ateşin odunu yiyip bitirmesine benzetmiştir.¹³⁷

Taha Muhammed ez-Zeynî, eş-Şerif er-Radî'nin “*istiâre*” tespitine katılarak, konunun ayrıntısına da girmiştir. Ona göre hadiste iki adet istiâre bulunmaktadır. Bunlardan birincisinde, hasedin iyi amelleri bertaraf edip boşa gidermesi, ateşin odunu yiyip bitirmesine benzetilerek “*tebe'î istiâre*” yapılmıştır. Benzetme yönü her ikisinde de, “boşa giderme ve yok etme”dir. Böylece tebe'î istiâre yoluyla (الإفناء) anlamındaki (الأكل) mastarından (يفنى) anlamında (يأكل) türetilmiştir. Bilindiği gibi tebe'î istiâre, “ism-i fâil, ism-i mef'ûl, zaman ve mekân isimleri ve âlet isimleri gibi müştâk isimler, fiiller ve edatlarla yapılan istiâre” türüdür.¹³⁸

İkinci istiâre, “ateşin odunu yemesi” ifadesinde olup, bu bir “*meknâ istiâre*”dir. Çünkü ateş, gerçek anlamda yemez. Öyleyse ateş, yeme özelliği olan bir canlıya benzetilmiştir. Müşebbeh bih olan canlı hafzedilmiş, fakat onun levâzımından olan “yeme” niteliği zikredilmiştir. (أكل) kelimesinin (الار)ın zami-

¹³⁴ Teftâzânî, *Muhtasarul-ma'ânî*, s. 324; Abdulkâhir el-Cürcânî, *Esrâru'l-belâğat*, s. 31, 32; Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, s. 196; Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, s. 20; Ebu'l-Bekâ, *el-Küllîyyât*, s. 40; Tânevî, *Keşşâf*, II, 964, 965; Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğat*, s. 303; Ali Cârîm-Mustafa Emîn, *el-Belâğatu'l-vâdîha*, s. 77.

¹³⁵ Abdulkâhir el-Cürcânî, *Esrâru'l-belâğat*, s. 41; İbn Reşîk, *el-Umde*, I, 268.

¹³⁶ Ebu Davûd, *Edeb*, 44; İbn Mâce, *Zühd*, 22; Ebu Ya'lâ, *Müsned*, VI, 330; Beyhakî, *Şuabu'l-îmân*, V, 266, 267; Kudâî, *Müsnedü's-şihâb*, II, 136. Elbânî, hadisin zayıf olduğuna hükmetmiştir. Bilgi için bkz. *el-Câmiu's-sağîr ve ziyâdetuh*, I, 501; *ed-Da'îfe*, IV, 374, 375. Hadisin geçtiği dil ve edebiyat kaynakları: İbn Reşîk, *el-Umde*, I, 299; Ebu'l-Feth el-Ebhîşî, *el-Mustatraf* I, 459.

¹³⁷ Şerif er-Radî, *el-Mecâzât*, s. 221, 222.

¹³⁸ İbn Reşîk, *el-Umde*, I, 462, 463; Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, s. 202; Teftâzânî, *Muhtasarul-ma'ânî*, s. 343; Ahmed el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğat*, s. 310, 311; Tahîru'l-Mevlevî, *Edebiyat Lüğati*, s. 72.

rine isnadı “teşrih” olmaktadır.¹³⁹ Bu şekilde müşebbeh bih hazfedilerek yapılan istiârelere “meknî istiâre” adı verilmektedir.¹⁴⁰

2. يا رب تقبل توبتي واغسل حوبتي. = “Yâ Rabbi, tevbeni kabul buyur ve günahlarımı yıka.”¹⁴¹ Hadiste geçen (الحوبة), sözlüklerde “günah, hata” anlamındaki (الائم ، المائم) kelimeleriyle karşılanmıştır.¹⁴² eş-Şerif er-Radî de hadisin (اغسل حوبتي) kısmını, (حطط) = “yükümü hafiflet, günahımı ve hatamı ört” cümleleriyle açıklamıştır. Eğer günah insana bulaşan kirli ve pis bir şey olursa, kişinin manzarasını daha da çirkinleştirir. İşte Hz. Peygamber, böyle çirkin bir günahahtan kurtulmayı, kiri yıkamaya benzetmiştir.¹⁴³

İbn Reşîk (456/1064), “günahın yıkanması” ifadesinin güzel bir istiâre olduğunu söylemiştir.¹⁴⁴ Taha Muhammed ez-Zeynî'ye göre ise, hadiste meknî ve tebe'î istiâre vardır. Her ikisinde de kötü sonuçları bakımından, günah kir ve pisliğe benzetilmiştir. Müşebbeh bih olan “kir/pislik” hazfedilmiş, onun levâzımından olan “yıkama” ile ona işaret edilmiştir. Ayrıca “yıkama” fiilinde ise, her ikisinde de “etkisinin bertaraf edilmesi” bakımından, “günahın bağışlanması ve ondan hesaba çekilmeme” durumu, kir veya pisliğin yıkanmasına benzetilmiştir. Tebe'î istiâre yoluyla (الغفران) = “bağışlama” anlamındaki (الغسل) = “yıkama” mastarından (اغفر) = “bağışla” anlamında (اغسل) = “yıkama” fiili türetilmiştir.¹⁴⁵

3. هذا حين حمي الوطيس = “Bu, savaşın kızıştığı andır.”¹⁴⁶

Rivayetin bir başka lafzı, (الآن حمي الوطيس) = “Şimdi, savaş kızıştı.” şeklindedir.¹⁴⁷ Geçen satırlarda temas edildiği gibi, hadis, dilcilerin ilk defa Hz. Peygamber'den duyulduğunu bildirdikleri sözlerdendir. Nakledildiğine göre Hz. Peygamber bu sözü, Huneyn savaşı sırasında, bir ara İslâm ordusu düşman karşısında

¹³⁹ Şerif er-Radî, *el-Mecâzât*, s. 222 dn. Teşrih, “istiârede müşebbeh bih (el-müste'âr minh) ile ilgili unsurlardan birini zikretmek” demektir. Bu hadiste de, müşebbeh bih olan canlının, “yeme” özelliği zikredilmiştir.

¹⁴⁰ Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, s. 373; Teftâzânî, *Muhtasarul-ma'ânî*, s. 362; Ebu'l-Bekâ, *el-Külliyât*, s. 101, 102; Tânevî, *Keşşâf*, III, 229; Hâşimî, *Cevahiru'l-belâğa*, s. 260; Ali Cârîm-Mustafa Emîn, *el-Belâğatu'l-vâdîha*, s. 77; Tahîru'l-Mevlevî, *Edebiyat Lüğatu*, s. 73.

¹⁴¹ Ebu Davûd, *Vitir*, 28; Tirmizî, *De'avât*, 102; İbn Mâce, *Dua*, 2; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 227; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, VI, 50; Kudâ'î, *Müsnedü's-Şihâb*, II, 344. Hadis sahihtir. Bilgi için bkz. Elbânî, *Sahîhu Ebi Davûd*, I, 282 (1337); a. mlf, *Sahîhu't-Tirmizî*, III, 178. Hadisin geçtiği dil ve edebiyat kaynakları: Ebu Ubeyd, *Garîbu'l-hadis*, II, 20; İbn Reşîk, *el-Umde*, I, 276; İbnu'l-Esîr, *en-Nihâye*, I, 455.

¹⁴² İbn Fâris, *Mu'cemu'l- mekâyis fi'l-lüğa*, s. 286; İbn Manzur, *Lisânu'l-arab*, I, 377; Feyyûmî, *el-Mısbâhu'l-münîr*, I, 155; ez-Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, I, 436.

¹⁴³ Şerif er-Radî, *el-Mecâzât*, s. 271.

¹⁴⁴ İbn Reşîk, *el-Umde*, I, 276.

¹⁴⁵ Şerif er-Radî, *el-Mecâzât*, s. 272 dn.

¹⁴⁶ Müslim, *Cihâd*, 76; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 207; İbn Hibbân, *Sahih*, XV, 523.

¹⁴⁷ Ebu Ya'lâ, *Müsned*, VI, 289; Taberânî, *el-Kebîr*, VIII, 298; Heysemî, *Mecmau'z-zevâid*, VI, 265, 268, 289. Hadisin her iki lafzı da sahih bulunmuştur. Bilgi için bkz. Elbânî, *el-Câmiu's-sağîr ve ziyâdetuh*, I, 452. Hadisin bu lafzının geçtiği dil ve edebiyat kaynakları: İbn Kuteybe, *Garîbu'l-hadis*, I, 368; Zemahşerî, *el-Müstakâsâ*, I, 297; İbnu'l-Cevzî, *Garîbu'l-hadis*, II, 475; İbnu'l-Esîr, *en-Nihâye*, I, 444, V, 204; Ebu'l-Feth İbnu'l-Esîr, *el-Meselu'sâir*, s. 21; Süyûtî, *el-Müzhîr*, I, 241; Râfi'î, *İcâzu'l-Kur'ân*, s. 348.

gerilemeye başlayınca söylemiş, sonra birkaç çakıl alarak onu düşmanların yüzlerine atmış ve (اهزموا وربّ محمد!) = “*Muhammed'in Rabbine yemin olsun ki bozguna uğradılar!*” buyurmuşlardır.

Hadiste geçen (الوطيس) kelimesi sözlüklerde ve hadis lügatlerinde, “tandır, üzerinde yemek pişirilen tandır görevi yapan yuvarlak taş veya tandır benzeri bir şey” gibi ifadelerle karşılanmıştır.¹⁴⁸ Elbette kelime bu sözde, mecâzî anlamda kullanılmıştır. Burada ne tandır, ne tandırın yanması, ne de ateşi söz konusudur. Bu sözde, savaş sırasında indirilen kılıç darbelerinin ateşi veya savaşçıların birbirine hışımla girmelerinin şiddetinin oluşturduğu bir kızışma ve ateşten söz edilmektedir. Nitekim Araplar arasında (أو قدت نار الحرب بين آل فلان و آل فلان) = “Falanlarla falanlar arasında harp ateşi yandı.” gibi söz ve deyişler yaygındır.¹⁴⁹ eş-Şerif er-Radî, savaşın ateşe benzetilmesinin, savaş sırasında indirilen kılıç darbelerinin harareti, savaş giysilerinin onları giymiş olan savaşçıları sıkması, hareket yoğunluğu ve savaşın şiddeti sebebiyle savaş alanının kızışması yönüyle; bir de ateşin alevlerini yutması ve odunları yakıp bitirmesi gibi, savaşın da savaşçıları yiyip bitirmesi ve kahramanların hayatlarını sona erdirmesi yönüyle olmak üzere iki yönden olabileceğini ifade etmektedir.¹⁵⁰

İbn Kuteybe (276/889) ve İbn Manzûr (711/1311) sözde, “durumun ciddiyetinden ve savaşın kızışmasından kinâye olarak, en güzel istiârelerden biri bulunduğu” kanaatini ortaya koymuşlardır.¹⁵¹

Taha Muhammed ez-Zeynî, sözdeki mecazın “*tebe'î istiâre*” olduğuna işaret etmiştir. Savaşçıları arasındaki vuruşmanın şiddetlenmesi, bir fırın veya tandır içindeki ateşin şiddetlenmesine benzetilmiştir. Tebe'î istiâre yoluyla (الاشتداد) anlamındaki (الحمي) mastarından, (اشتدّ) anlamında (حمي) türetilmiştir.¹⁵²

4. إياكم وحضراء الدّمن. = “Çöplükte biten çiçekten sakının.”¹⁵³

Hadiste geçen (الدّمن), (دمنة) kelimesinin çoğulu olup “deve ve koyun sürülerinin idrar ve dışkıları, gübre” anlamına gelmektedir. Ebu Ubeyd Kâsım b. Sellâm (223/838) Hz. Peygamber'in bu sözünü, “nesebin bozukluğunu” kastettiği kanaa-

¹⁴⁸ İbn Fâris, *Mu'cemu'l mekâyis fi'l-lügâ*, s. 1096; İbn Kuteybe, *Garibu'l-hadis*, I, 368; İbnu'l-Cevzî, *Garibu'l-hadis*, II, 475; İbn Manzûr, *Lisanu'l-arab*, VI, 255; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît*, I, 475; İbnu'l-Esîr, *en-Nihâye*, I, 447, V, 204.

¹⁴⁹ Şerif er-Radî, *el-Mecâzât*, s. 46.

¹⁵⁰ Şerif er-Radî, *el-Mecâzât*, s. 46, 47.

¹⁵¹ İbn Kuteybe, *Garibu'l-hadis*, I, 368; İbn Manzûr, *Lisanu'l-arab*, XIV, 197.

¹⁵² Şerif er-Radî, *el-Mecâzât*, s. 47 dn.

¹⁵³ Kudâî, *Müsnedu's-şihâb*, II, 96 (622, 957); Ali el-Müttakî, *Kenzü'l-ummâl*, XII, 456, XVI, 327. Elbânî, hadisin “çok zayıf” olduğunu söylemiştir. Bilgi için bkz. Elbânî, *ed-Da'ife*, I, 69. Hadisin geçtiği dil ve edebiyat kaynakları: Se'âlibî, *el-İcâz ve'l-icâz*, s. 16; Râmhurmûzî, *Kitâbu emsâli'l-hadis*, s. 121; Ebu Hilâl el-Askerî, *Kitabu cemherati'l-emsâl*, I, 8; Abdulkâhir el-Cürcânî, *Esrâru'l-belâğâ*, s. 59; İbn Reşîk, *el-Umda*, I, 272; Ebu Ubeyd el-Bekrî, *Faslu'l-makâl*, I, 14; Meydânî, *Mecmau'l-emsâl*, I, 32; Zemahşerî, *el-Müstakşâ*, I, 451; Ebu'l-Feth el-Ebhîşî, *el-Mustatraf*, II, 478; İbnu'l-Esîr, *en-Nihâye*, II, 34; Süyûtî, *el-Müzhîr*, I, 241; A. Hasen ez-Zeyyat, *Tarîhu'l-edeb el-arabî*, s. 98.

tindedir.¹⁵⁴ Buna göre, nesep ve asâlet yönünden düşük durumda olan veya kötü ortamlarda büyüyen güzel kadın, görüntüsü güzel ve göz alıcı olmasına rağmen aslı itibariyle kötü olması yönünden, mezbelelikte yetişen çiçeğe benzetilmiştir.¹⁵⁵ Nitekim İbn Hacer (852/1448) hadisin, “Asâlet yönünden çok kötü durumda olduğu halde, kadınla güzelliğinden dolayı evlenmeyiniz”¹⁵⁶ şeklinde anlaşılması gerektiğine işaret etmiştir. Abdulkâdir el-Cürcânî (471/1079), buradaki teşbihin akılla kavranabilecek bir benzetme olduğunu söylemiştir.¹⁵⁷ Sözün bu anlama geldiği konusunda gerek genel sözlükler, gerek hadis lügatleri görüş birliği etmişlerdir. Ebu Hilâl el-Askerî (395/1004) ve el-Cürcânî (471/1079) Hz. Peygamber’in, (حضراء الدمن) ifadesini, “kötü ortamlarda doğup büyüyen güzel kadın için darb-ı mesel yaptığını” söylemişlerdir.¹⁵⁸ Zaten hadisin bazı tariflerinde, (وما حضراء والمرأة الحسناء في منبت السوء) = “kötü ve iffetsiz ortamlarda doğup gelişen güzel kadın” cevabı verdiği kaydedilmiştir.

Benzetme, teşbihin iki temel unsurunda müşebbeh bih açıkça zikredilerek yapıldığı, müşebbeh de hafzedildiği için istiârenin türü, “*tasrîhi*” olmuştur.

5. أكثروا ذكر هاذم الذات = “Zevkleri sona erdiren (ölümü) çok hatırlayın.”¹⁵⁹

Şerif er-Radî'nin kaydına göre “lezzetleri sona erdiren” ifadesi, bir istiâredir. Tıpkı bir binanın yıkılmakla yok olması gibi, lezzetler de ölümle yok olur.¹⁶⁰ Taha Muhammed ez-Zeynî de istiâre'nin türünü, “*tebe'î istiâre*” olarak tespit etmiştir. Ölüm sebebiyle zevklerin kesilmesi, binanın yıkılmasına benzetilmiştir. Benzetme yönü, her ikisinde de “menfaatin sona ermesi”dir. Tebe'î istiâre yoluyla “menfaatin kesilmesi” anlamında (الهدم) mastarından (قاطع) anlamında (هادم) türetilmiştir.¹⁶¹

6. يا أنجشة! رويدا سوقك بالقوارير = “Ençeşe! Kristallerin bineklerini yavaş sür.”¹⁶²

Hz. Peygamber, bu sözü seferlerinden birinde, üzerinde hanımların bulunduğu develeri süren Ençeşe isimli kişiye söylemiştir. Rivayetin bazı lafızlarında “Ey Ençeşe, yazık sana, kristallere dikkat et!” ifadesi yer almıştır.¹⁶³

¹⁵⁴ Meydânî, *Mecmau'l-emsâl*, I, 32; İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, II, 134.

¹⁵⁵ Halil b. Ahmed, *Kitabu'l-'Ayn*, s. 209, 210; Zemahşerî, *el-Müstaksâ*, I, 451.

¹⁵⁶ İbn Hacer, *Telhisu'l-habîr*, thk es-Seyyid Abdullah Haşim el-Yemânî, Dâru'l-ma'rife, Beyrut, ty. III, 145 (لا تتكحوا المرأة لجمالها وهي حبيبة الأصل).

¹⁵⁷ Abdulkadir el-Cürcânî, *Esrâru'l-belâğa*, s. 59.

¹⁵⁸ Ebu Hilâl el-Askerî, *Kitabu cemheratî'l-emsâl*, I, 17; Abdulkâdir el-Cürcânî, *Delâilu'l-îcâz*, I, 322.

¹⁵⁹ Tirmizî, *Kıyâme*, 26, Zühd, 4; Nesâî, *Cenâiz*, 3; İbn Mâce, *Zühd*, 31; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 343; Taberânî, *el-Evsat*, I, 213; Beyhakî, *Şuabu'l-îmân*, VII, 353, VII, 354; Ebu Nuaym, *Hilye*, VI, 355; Kudâî, *Müsnedu's-şihâb*, I, 391, 392. Elbânî, hadisin sahîh olduğunu söylemiştir. Bilgi için bkz. *İrvâu'l-ğalîl*, III, 213. Hadisin geçtiği dil ve edebiyat kaynakları: Se'âlibî, *el-İcâz ve'l-îcâz*, s. 20; Ebu Hilâl el-Askerî, *Kitabu's-sinâ'ateyn*, s. 213.

¹⁶⁰ Şerif er-Radî, *el-Mecâzât*, s. 403.

¹⁶¹ Şerif er-Radî, *el-Mecâzât*, s. 404 dn.

¹⁶² Buharî, *Edeb*, 90, 95, 111, 116; Müslim, *Fedâil*, 70, 71, 72; Dârimî, *İsti'zân*, 65; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 107, 117, VI, 376. Hadisin geçtiği dil ve edebiyat kaynakları: Râmhürmüzî, *Kitabu'emsâl'l-hadîs*, s. 123; İbn Reşîk, *el-Umde*, I, 268; Ebu'l-Feth İbnü'l-Esîr, *el-Meselu's-sâir*, s. 248.

¹⁶³ Buharî, *Edeb*, 116; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 172.

Hadiste geçen (القوارير), (الفاورة) kelimesinin çoğulu olup “içeceklerle dolu cam şişe” anlamına gelmektedir. Şerif er-Radî, bu söz için “çok ilgi çekici bir istiâre” ifadesini kullanmıştır. Râmhurümüzi'nin (360/971) verdiği bilgiye göre hadisin anlamı “Yavaş yürü, çünkü sen kristallerle birlikte yürüyorsun” şeklindedir. Hz. Peygamber bu sözle kadınları, yaratılış gereği zaafı ve karakterlerinin kırılabilirliği bakımından, küçük bir nesnenin çatlatılabileceği, hafif bir gücün kırabileceği kristallere benzetmiştir.¹⁶⁴ Bu sanatta benzetme yönünün söylenmesi veya açık olması şart değildir. Bu durumun karînelerden anlaşılması yeterlidir. İstiârenin türü, müşebbeh bih olan “cam şişeler”in zikredilmesi, müşebbeh olan “hanımlar”ın söylenmemesi yönüyle, “*tasrihi*” olmuştur. Karîne ise, Hz. Peygamber bu sözü söylediği vakit, ortada herhangi bir içecek, kap ve cam kristalin bulunmamasıdır.¹⁶⁵

D. KİNÂYE

Sözlükte “tasrihin zıddı olarak, bir şeyi kapalı bir biçimde söylemek, gizlemek”¹⁶⁶ demek olan kinâye, bir beyân terimi olarak “hem hakikat, hem de mecaz olarak anlaşılmaya uygun söz”¹⁶⁷ anlamında kullanılmaktadır. Kinâye bu şekilde tanımlanmakla birlikte, bazı bilginler kinâyenin mecaz olmadığına dikkat çekmişlerdir.¹⁶⁸ “Mecâzî anlam” ifadesiyle kastedilen anlamı, “dolaylı anlam, lâzımî anlam, bağlamında asıl kastedilen anlam” gibi ifadelerle anlatmayı tercih etmişlerdir. Söz gelişi, Türkçe'deki “gözü açık, dişli, eli uzun” gibi deyimler, hem gerçek anlamda, hemde söylenildikleri bağlama uygun olarak “zeki/dikkatli, saldırgan, hırsız” anlamlarında da kullanılmış olabilir. İkinci anlamda kullanılmışlarsa, kinâye sanatının örnekleri olurlar.

Kinâye beyân mesleklerinin ve üslûp biçimlerinin en parlaklarından. Belâğatçılar, mecazın hakikatten, kinâyenin de açıkça söylemekten (tasrih) daha belîğ olduğunu söylemişlerdir.¹⁶⁹ Hz. Peygamber'in hadislerinde bu tür kullanımlar hatırı sayılır ölçüde bulunmaktadır. Birkaç örneği görelim:

1. *أَتَقْتَحِ الْحَاتِمَ إِلَّا بِحَقِّهِ*. = “Ey Allah'ın kulu, Allah'tan kork! Bu mührü haksız olarak (nikâh olmadıkça) açma.”¹⁷⁰

Söz, hadis mecmualarında “mağara kıssası” olarak bilinen uzun rivayet içinde geçmektedir. Hadisi rivayet eden Abdullah b. Ömer'in anlattığına göre, mağaraya sığınan üç kişinin, çıkışının kapanmasından dolayı orada mahsur kalın-

¹⁶⁴ Râmehurmüzi, *Kitâbu'l-emsâl fi'l-hadis*, s. 123; Şerif er-Radî, *el-Mecâzât*, s. 30.

¹⁶⁵ Şerif er-Radî, *el-Mecâzât*, s. 31 dn.

¹⁶⁶ Ebu'l-Bekâ, *el-Külliyât*, s. 761; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûs*, s. 1713; Tâhiru'l-Mevlevî, *Edebiyat Lüğatı*, s. 88

¹⁶⁷ Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, s. 213; Teftâzânî, *Muhtasarul-ma'âni*, 376; Ebu'l-Bekâ, *el-Külliyât*, s. 304; Tânevî, *Keşşâf*, IV, 57; Ali Cârîm-Mustafa Emin, *el-Belâğatu'l-vâdiha*, s. 125.

¹⁶⁸ Örnek olarak bkz. Ebu'l-Bekâ, *el-Külliyât*, s. 304.

¹⁶⁹ İzzettin Ali es-Seyyid, *el-Hadisü'n-nebevî mine'l-vicheti'l-belâğiyye*, yy. 1973, s. 204.

¹⁷⁰ Buharî, *Enbiyâ*, 53, *Büyü*, 98, *İcâre*, 12, *Edeb*, 5; Müslim, *Zikir*, 100, Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 482; Beyhakî, *es-Sünen*, VI, 117; *Şuabu'l-îmân*, VI, 184. Geçtiği dil ve edebiyat kaynağı: Ebu'l-Feth İbnu'l-Esîr, *el-Meselu's-sâir*, s. 287.

ca kurtulmak için sâlih amellerle tevessülleri anlatılırken, bu üç kişiden biri amcakızıyla evlenmeyi çok istemiş, ancak kız yüz altın getirmedikçe evlilik teklifini kabul etmeyeceğini bildirmiş. Genç çalışıp kazandığı yüz altını getirip vermiş ve onunla birlikte olma arzusuyla yaklaşıncı kız ona bu cümleyi söylemiştir.

Hız. Peygamber'in, söz konusu kızın diliyle ifade ettikleri bu sözde, "kinâye" sanatı bulunmaktadır. "Mührü haksız olarak açma" sözü, "bekâretimi zinâ yoluyla bozma" anlamında bir kinâye olmaktadır. Nitekim Ebu'l-Feth İbnu'l-Esîr, bu olguyu, (هذه كناية واقعة في موقعها) = "Bu, bağlamına uygun düşen bir kinâyedir."¹⁷¹ cümlesiyle anlatmıştır.

2. المؤذنون أطول الناس أعناقاً يوم القيامة = "Müezzinler kıyamet günü boynu en uzun insanlar olacaktır."¹⁷²

Hadiste geçen "boynu uzun" deyimini "kinâye" olarak kullanılmıştır. Ancak bu ifadenin hangi anlamda kinâye olduğu konusunda, ilim adamları farklı kanaatler ortaya koymuşlardır. Söz gelişi, Nadr b. Şümeyl (204/820), kıyâmet günü insanlar terler içinde boğulurken, ter ve eziyet müezzinlere sıkıntı vermeyeceğinden kinâye olarak "boyunlarının uzunluğu"na işaret edildiğini söylemiştir. Bazı ilim adamları, bu deyim, müezzinlerin kıyamet günü "başkan ve efendi oluşları"ndan kinâye olduğu görüşünü benimsemişlerdir. Bu görüşü benimseyen ilim adamları, Arapların büyük ve önemli kişileri "boyun uzunluğu" ile tavsif ettikleri hususundan yola çıkmışlardır.¹⁷³ İbnu'l-Esîr (606/1209) ve el-Fîrûzâbâdî (817/1414) gibi âlimler de söz konusu ifadenin "hayırlı amel çokluğu"ndan kinâye olduğunu söylemişlerdir. Nitekim Arapça'da, (فلان عنق من الخير) = "Falan kişinin bir parça hayır ameli vardır" cümlesi, bu tür anlamları ifade amacıyla kullanılmaktadır.¹⁷⁴

3. أسرعكن لحاقاً بي أطولكنّ يدا = "Sizin bana en çabuk kavuşmanız, eli en uzun olanınızdır."¹⁷⁵ Hadisin râvisi olan Hız. Âişe'nin bildirdiğine göre, hanımları Hız. Peygamber'in bu sözü üzerine kendi aralarında kimin elinin daha uzun olduğunu tespit çabasına bile girmişlerdir. Bu noktada, Hız. Âişe'nin, "Bizim eli en uzun olanımız, Zeyneb idi; çünkü o çalışır ve sadaka verirdi" sözü, oldukça açıklayıcı

¹⁷¹ Ebu'l-Feth İbnu'l-Esîr, *el-Meselu's-sâir*, s. 247.

¹⁷² Müslim, *Salât*, 14; İbn Mâce, *Ezân*, 5; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 169, 264, IV, 95, 98; Abdurrezzâk, *Musannef*, I, 483; İbn Hibbân, *Sahîh*, IV, 555, 556; Taberânî, *el-Kebîr*, V, 209; a. mlf, *el-Evsat*, III, 178, IV, 203; Beyhakî, *es-Sünen*, I, 432; a. mlf, *Şuabu'l-îmân*, III, 117; Kudâî, *Müsnedü's-Şihâb*, I, 166; Heysemî, *Mecmau'z-zevâid*, II, 82, 83. Elbânî, hadisin sahîh olduğunu söylemiştir. Bilgi için bkz. *el-Câmiu's-sağîr ve ziyâdetuh*, I, 1160. Hadisin geçtiği dil ve edebiyat kaynakları: Hattâbî, *Garibu'l-hadîs*, I, 593; Zemahşerî, *el-Fâik*, III, 30; İbnu'l-Cevzî, *Garibu'l-hadîs*, II, 130; Ebhîşî, *el-Mustatraf*, I, 22; İbn Manzûr, *Lisânu'l-arab*, X, 271; Fîruzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhît*, s. 1178.

¹⁷³ İbnu'l-Esîr, *en-Nihâye*, III, 310.

¹⁷⁴ İbnu'l-Esîr, a.g. e. Aynı yer; Fîruzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhît*, s. 1178.

¹⁷⁵ Buharî, *Zekât*, 11; Müslim, *Fedâilu's-sahâbe*, 101; Tirmizî, *Menâkıb*, 60; Nesâî, *Zekât*, 59; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 403, VI, 81; İbn Hibbân, *Sahîh*, VIII, 232; Beyhakî, *Delâilu'n-Nübüvve*, 1. bsk. thk. Abdu'l-Mu'tî Kal'acî, *Dâru'l-kütüb el-ilmîyye*, Beyrut, 1985, VI, 371. Hadisin geçtiği dil ve edebiyat kaynakları: Cahız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, I, 458; Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, I, 6567.

durumdadır. Çünkü, yapılan araştırmada, fizik anlamda eli en en uzun hanım, Sevde bt. Zem'a çıkmıştı. Ama Hz. Peygamber'e ilk kavuşan hanım, Sevde değil de Zeynep bt. Cahş olduğu için, "eli uzun" ifadesinin gerçek anlamda kullanılmadığı, "cömert, eli açık" anlamında bir "kinâye" olduğu anlaşıldı.¹⁷⁶ Yani hadiste geçen "eli uzun" deyimini, hakîkî anlamda değil, lâzîmî/dolaylı anlamında kullanılmıştır.

4. إذا جلس بين شعبها الأربع ثم جهدها فقد وجب الغسل. = "Erkek kadının dört organı üzerine oturur ve onu yorarsa gusül vacip olur."¹⁷⁷ Hadis şârihleri ve bazı dilciler, "dört organ" ifadesiyle kadının "kolları ve bacakları"nın kastedildiğini söylemişlerdir. Nitekim el-Feyyûmî (770/1368)'nin verdiği bilgiye göre, "şu'be" kelimesinin çoğulu olan "şu'ab", "ağacın gövdesinden sarkan dalları" anlamına gelir. Teşbih yoluyla kadının kol ve bacakları kastedilmiştir. "Erkeğin kadının dört şu'besine oturması" deyimini de, "cinsî birleşme" anlamında bir "kinâye" olmaktadır.¹⁷⁸

Hadisi kinâye örnekleri arasında veren İzzettin Ali, söz konusu deyimini açıklarken, "iki cinsin birleşmesi sebebiyle guslün gerekliliğini ifade eden kinâyeli bir anlatım" dedikten sonra, "sözün iffeti ne yüce!, dilin edebi ne kadar saygıdeğer!" ifadesini kullanmıştır.¹⁷⁹

E. TIBAK

"Mufâ'ale" babının ikinci mastarı olan bu kelime sözlükte, "İki şeyi birbirine eşitlemek, denk ve uygun hale getirmek ve dört ayaklı hayvanların yürürken arka ayaklarını ön ayaklarının izine basmaları"¹⁸⁰ gibi anlamlarda kullanılmaktadır. Bir bedi' terimi olarak ise, "ister hakikat, ister mecaz olsun, iki zıt anlamı bir arada zikretmek"¹⁸¹ anlamına gelmektedir. Tıpkı beyazla siyahı, geceyle gündüzü ve sıcakla soğuğu bir arada zikretmek gibi.¹⁸²

Tıbak sanatının hadislerde birçok örneği bulunmaktadır. Burada bir örneklerle yetinmek istiyoruz:

1. اللهم اغفر لي ما قدّمت وما أخرت وما أسررت وما أعلنت وما أسرفت وما أنت أعلم به مني أنت = "Allah'ım! Önce ve sonra, gizli ve açık işlediğim bütün günahları, yaptığım aşırılıkları ve senin benden daha iyi bildiğin kusurlarımı bağışla. Öne alan sadece sensin, erteleyen de sadece sensin. Senden başka ilâh yoktur."¹⁸³ Hadis-

¹⁷⁶ Abdullah et-Telidî, *Tehzîbu'l-hasâis en-nebeviyye*, 1. bsk. Dâru'l-beşâir el-islâmiyye, Beyrut, 1404, s. 303.

¹⁷⁷ Buhârî, *Gusl*, 28; Müslim, *Hayz*, 87, 88; Ebu Dâvud, *Tahâre*, 83; Nesâî, *Tahare*, 128; İbn Mâce, *Tahâre*, 111; Dârimî, *Vudû'*, 75; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 234, 393, 347, VI, 47, 112.

¹⁷⁸ Feyyûmî, *el-Mısbâhu'l-münîr*, s. 314.

¹⁷⁹ İzzettin Ali es-Seyyid, *el-Hadisun-nebevî minel-vicheti'l-belâğiyye*, s. 213.

¹⁸⁰ İbn Fâris, *Mu'cemu'l-mekâyis fi'l-lüğa*, s. 631; İbn Manzur, *Lisânu'l-arab*, X, 209-211.

¹⁸¹ Teftâzânî, *Muhtasarul-ma'ânî*, s. 385; Cürcânî, *et-Ta'rifât*, s. 215; Ebu'l-Bekâ, *el-Külliyât*, s. 236; Tânevî, *Keşşâf*, II, 917; Ahmed el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, s. 366; Ali Cârîm-Mustafa Emin, *el-Belâğatu'l-vâdiha*, s. 281; Tahîru'l-Mevlevî, *Edebiyat Lüğatı*, s. 175.

¹⁸² Ebu Hilâl el-Askerî, *Kitabu's-sinâ'ateyn*, s. 238; Ebu'l-Feth İbnu'l-Esîr, *el-Meselu's-sâir*, s. 275; Ebu'l-Bekâ, *el-Külliyât*, s. 340.

¹⁸³ Buhârî, *Teheccüd*, 1; Müslim, *Salâtu'l-müsâfirîn*, 201; Ebu Davûd, *Salât*, 121; Tirmizî, *De'avât*, 29; Nesâî, *Tatbîk*, 66; İbn Mâce, *İkâme*, 180; Dârimî, *Salât*, 169; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 95.

te geçen (قدمت) ile (أخرت), (أسررت) ile (أعلنت) ve (المقدم) ile (المؤخر) kelimeleri, birbirinin tam zıt anlamlarıyla bir arada kullanıldığı için “tıbak” sanatı vardır.¹⁸⁴

F. MUKÂBELE

Bazı âlimler mukâbele'yi tıbâk sanatı içinde mütâlaa etmişlerse de, edebiyatçıların çoğu, onu bağımsız bir bedi' sanatı olarak görüp değerlendirmişlerdir. Biz de bu genel kabule uyararak, onu ayrı bir başlık altında vermeyi uygun bulduk. Kelime sözlükte “bir şeyi bir diğeri ile karşılaştırmak, yüzyüze getirmek”¹⁸⁵ gibi anlamlarda kullanılmaktadır. Bir bedi' terimi olarak ise, “Önce iki veya daha fazla mânâyı bir araya getirip, bilâhare sırasıyla mukâbillerini ortaya koymak”¹⁸⁶ demektir. Ebu'l-Bekâ (1094/1683) mukâbele sanatının genellikle ikisi sözün başında, diğeri ikisi de sonunda olmak üzere dört zıt anlamlı kelime arasında olduğunu kaydederek, bu sanata örnek olarak (فليضحكوا قليلا وليبكوا كثيرا) = “Az gülsünler, çok ağlasınlar.” âyetini¹⁸⁷ zikretmiştir.¹⁸⁸

Elbette mukâbele sanatına hadislerden birçok örnek göstermek mümkündür. İki örnekle yetineceğiz:

1. إنكم لتكثرون عند الفزع وتقلون عند الطمع = “Şüphesiz siz korku (savaş) sırasında çoğalır, tama' (mala hırs gösterme) vaktinde azalısınız.”¹⁸⁹ Hz. Peygamber'in, Ensâr'a hitaben ve övme kastıyla söylediği bu sözde, (لتكثرون عند الفزع) ve (تقلون عند الطمع) kısımları, birbirinin mukâbili olarak zikredilmiştir.

2. إن من الناس مفاتيح للخير، مغاليق للشر، وإن من الناس مفاتيح للشر مغاليق للخير = “İnsanlardan öyleleri vardır ki hayırlı işler için anahtar, kötü işler için kilittirler. Öyleleri de vardır ki onlar, kötü işlere anahtar, hayır işler için kilittirler.”¹⁹⁰ Hadiste geçen (مفاتيح للخير) ve (مغاليق للشر) ifadeleri, iki defa birbirlerinin mukâbili olarak kullanılmıştır.¹⁹¹

G. TEVRİYE

Sözlükte “bir söz veya haberi gizleyip, bunların yerine başka bir söz veya haberi ortaya atmak”¹⁹² anlamına gelmektedir. Bir bedi' terimi olarak da “yakın ve uzak olmak üzere iki anlamı bulunan bir lafzın, hemen anlaşılan yakın anlamını

¹⁸⁴ Örnek için bkz. Tacettin Uzun, *Hz. Peygamber'in Belâğatı*, s. 125.

¹⁸⁵ İbn Fâris, *Mu'cemu'l- mekâyis fi'l-lügâ*, s. 872; İbn Manzur, *Lisânu'l-arab*, XI, 540; Firûzâbadî, *el-Kâmûsu'l-muhît*, s. 1350, 1351.

¹⁸⁶ Ebu'l-Bekâ, *el-Külliyât*, s. 340; Tânevî, *Keşşâf*, II, 1205; Ahmed el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, s. 367; Ali Cârîm-Mustafa Emîn, *el-Belâğatu'l-vâdha*, s. 285.

¹⁸⁷ Tevbe 9/82.

¹⁸⁸ Ebu'l-Bekâ, *el-Külliyât*, s. 340.

¹⁸⁹ Buhârî, *Menâkıbu'l-Ensâr*, 11, Menâkıb, 25. Hadisin geçtiği dil ve edebiyat kaynakları: Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, II, 45; Ebu'l-Abbas el-Müberrid, *el-Kâmil*, I, 3; Hattâbî, *Garibu'l-hadîs*, I, 672; Hatîb el-Kazvînî, *el-İzâh*, s. 317; Ebu Hucce el-Hamevî, *Hizânetu'l-edeb ve gâyetu'l-ereb*, Mısır, 1304, II, 158; Se'âlibî, *el-İ' câz ve'l-icâz*, s. 21; Kalkaşendî, *Subhu'l-A'sâ*, II, 304, 311; Ebu Hilâl el-Askerî, *Kitâbu's-sınâ'ateyn*, s. 239; Ebu Ubeyd el-Bekrî, *Faslu'l-mekâl*, s. 271; Zemahşerî, *el-Fâik*, III, 1115; İbnu'l-Esîr, *en-Nihâye*, III, 443; Ahmed el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, s. 368.

¹⁹⁰ İbn Mâce, *Mukaddime*, 19; Beyhakî, *Şuabu'l-îmân*, I, 455.

¹⁹¹ Örnek için bkz. Tacettin Uzun, *Hz. Peygamber'in Belâğatı*, s. 126.

¹⁹² İbn Manzur, *Lisânu'l-arab*, XV, 389-390; Firûzâbadî, *el-Kâmûsu'l-muhît*, s. 1730.

değil de, uzak anlamını kastetmek¹⁹³ şeklinde tanımlanmıştır. Bu sanat edebiyat kitaplarında “ibhâm, tahyîl ve tevcîh” gibi adlarla da anılmaktadır.¹⁹⁴

Hz. Peygamber hicret esnasında Bedir'den geçerken karşılaştığı Süfyân ed-Damrî adlı kişiye, hicret arkadaşı Hz. Ebû Bekir ve kendisi ilgili olarak çevrede ne olup bittiğini tespit amacıyla “Kendisi, Ashabı ve Kureys hakkında ne bilgisi olduğunu” sormuştu. “Kim olduklarını söylemezse cevap vermeyeceğini” bildiren bu şahıstan aldığı zoraki cevap mukabilinde, bu defa onun “siz kimsiniz?” şeklindeki sorusuna (نحن من ماء) = “Biz sudanız” sözü ile cevap vermiştir. Bu ifade, tevriye sanatına örnek olmaktadır. Hz. Peygamber bu sözü ile zâhirde (ماء) adlı kabiledeniz” demiş olduğu halde, asıl kastettiği, “biz sudan yaratılmış insanlarız” anlamı idi.¹⁹⁵ Ebu Ubeyd el-Bekrî (487/1094), hadisin vürûd sebebine de ışık tutmak üzere, bu sözü, Hz. Peygamber'in, Medîne'ye hicret sırasında Hz. Ebu Bekir'le birlikte uğradıkları bir köyde “siz kimsiniz?” diye soran birilerine, müşriklerin peşlerine düştüklerini bildiği için, biraz da kendilerini gizlemek amacıyla verdiği bir cevap bağlamında aktarmıştır.¹⁹⁶

H. SECİ'

Bedi' ilmi konuları arasında yer alan seci' kelimesi, sözlüklerde “güvercin ve kumru gibi kuşların nağmelerini tekrarlayarak ötmesi”¹⁹⁷ anlamında kullanılmıştır. Bir belâgat terimi olarak ise, “nesirde iki fâsılanın son harflerinin aynı olmaları”¹⁹⁸ şeklinde tanımlanmıştır. Bazı ilim adamları, “nesirde seci' nazımdaki kâfiye gibidir.” demişlerdir.¹⁹⁹ Bu durumda, şiirde âhenk unsuru olarak görev yapan kâfiye gibi bir görevi yerine getiren seci' için, “nesrin kâfiyesi” şeklindeki bir tanımlama yanlış olmayacaktır.

Seci'de sanat yapma kaygısı olmamalıdır. Konuşmanın doğal akışı içinde kendiliğinden ortaya çıkan seci' güzel bulunmuş, zorlama ve yapmacıktan uzak seci'nin, söz türlerinin en güzeli olduğu ifade edilmiştir.²⁰⁰

¹⁹³ Hatîb el-Kazvîni, *el-İzâh*, s. 499; Ahmed el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, s. 362, 363; Ali Cârîm-Mustafa Emin, *el-Belâğatu'l-vâdîha*, s. 277.

¹⁹⁴ İbn Hucce el-Hamevî, *Hızânetu'l-edeb*, s. 238.

¹⁹⁵ İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdulmelik, *es-Sîratu'n-nebeviyye*, thk. Mecdî Fethî es-Seyyid, Tanta, 1995, III, 162; İbn Hibbân, *Kitâbu's-sikât*, 1. bsk. thk. es-Seyyid Şerefuddin Ahmed, Dâru'l-fikr, yy. 1975, I, 159; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 1. bsk. Mektebetu'l-ma'ârif, Beyrut, ty. III, 264. Rivayetin geçtiği dil ve edebiyat kaynakları: Isfahânî, *el-Eğâni*, IV, 184; İbn Hucce el-Hamevî, *Hızânetu'l-edeb*, s. 239.

¹⁹⁶ Ebu Ubeyd el-Bekrî, *Faslu'l-makâl fî şerhi kitâbi'l-emsâl*, I, 5.

¹⁹⁷ İbn Fâris, *Mu'cemu'l- mekâyis fî'l-lüğa*, s.506; İbn Manzûr, *Lisânu'l-arab*, VIII, 150; Feyyûmî, *el-Misbâhu'l-münîr*, I, 267; Firûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhît*, s. 939.

¹⁹⁸ Hatîb el-Kazvîni, *el-İzâh*, II, 547; Tefâtânî, *Muhtasaru'l-ma'âni*, s. 429; Ebu'l-Bekâ, *el-Külliyât*, s. 207, 208; Cürçânî, *et-Ta'rîfât*, 117; Tânevî, *Keşşâf*, I, 670; Ahmed el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâğa*, s. 404; Tahîru'l-Mevlevî, *Edebiyat Lüğatı*, s. 131.

¹⁹⁹ Sekkâkî, *el-Miftâhu'l-ulûm*, s. 431; Tahîru'l-Mevlevî, *Edebiyat Lüğatı*, s. 131.

²⁰⁰ Ebu Hilâl el-Askerî, *Kitabu's-sinâ'ateyn*, s. 200; Muhammed Receb el-Beyyûmî, *el-Beyânü'n-nebevî*, s. 256.

Hız. Peygamber, kâhin ve sihirbazların sözlerinde görülen secilerden nefret ederdi. Onun sözlerinde görülen seci', yapmacıktan uzak olduğu kadar, anlam bakımından da güzeldi. Sözlerinde gözlenen seci' aşırılığa kaçan tarzda değil, "yemekteki tuz" ölçüsündeydi.²⁰¹ Göze batacak kadar çok değil, söze estetik güzellik ve tat katacak kıvamda ve nitelikte idi. "Hadislerde seci'" deyişiyle kastedilen, daha ziyade Hız. Peygamber'in hadislerinin belâgat yönü ile ilgilenen bilgiler tarafından "hadisin mûsikîsi"²⁰² şeklinde dile getirilen söyleyiş güzelliği, ifade parlaklığı, bir anlamda ses armonisidir. Bu çeşit ifadeler, genellikle kulak zevkini okşayan ve dinleyende ilgi uyandıran söyleyiş biçimleridir.

Tespitlerimize göre, bu tür anlatımların yoğunluk kazandığı konular, Hız. Peygamberin hitabeleri ile dua ve niyazlarıdır. Aşağıdaki hadis metinlerinde geçen seci' örnekleri ilgi çekici niteliktedir:

1. ²⁰³ أيها الناس ، أفشوا السلام وأطعموا الطعام وصلوا الأرحام وصلوا بالناس نيام تدخلوا الجنة بسلام
2. ²⁰⁴ اللهم أعط منفقاً خلفاً وأعط ممسكاً تلفاً // لا تزال أمي بخير ما لم تر الأمانة مغنماً والزكاة مغرمًا
3. ²⁰⁶ اللهم منزل الكتاب ومجري السحاب وهازم الأحزاب ، اهزمهم وانصرنا عليهم

Örneklerden ikinci gruptaki hadis metinlerinde, "fâsılarda ve vezinde birbirine uygunluk olan"²⁰⁷ (مغرمًا/ مغنماً) ve (ممسكاً/ منفقاً) ve (تلفاً / خلفاً) kelimeleri arasında *mütevâzi seci'* bulunmaktadır. Birinci ve üçüncü örnekte ise, (السلام ، الطعام ، الأرحام) ve (الأحزاب ، السحاب ، الكتاب) kelimelerinde "fâsılların çoğunda vezin ve kâfiye uyumu olduğu"²⁰⁸ için, *murassa' seci'* bulunmaktadır.

²⁰¹ Abbas Mahmud el-Akkâd, *el-'Abkariyyetu'l-islâmiyye*, Beyrut, 1971, II, 87, 88.

²⁰² Örnek olarak bkz. Mustafa es-Sabbâğ, *el-Hadîsu'n-nebevî*, s. 90-96.

²⁰³ Tirmizî, Et'ime, 45, İkâme, 42; İbn Mâce, İkâme, 174, Et'ime, 1, Edeb, 11; Dârimî, Salât, 156, İsti'zân, 4, 26; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 156, 170, IV, 282, 286, V, 451. Rivayetin geçtiği dil ve edebiyat kaynakları: Ebu Hilâl el-Askerî, *Kitabu's-sinâ'ateyn*, . 200; Abdulkahir el-Cürcânî, *Esrâru'l-belâğa*, s. 20; Kalkaşendî, *Subhu'l-A'sâ*, II, 303; Mustafa es-Sabbâğ, *el-Hadîsu'n-nebevî*, s. 70; Muhammed Receb el-Beyyûmî, *el-Beyânü'n-nebevî*, s. 256.

²⁰⁴ Tirmizî, Fiten, 38. Rivayetin geçtiği dil ve edebiyat kaynakları: Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, II, 46; Ebu'l-Abbas el-Müberrid, *el-Kâmil*, I, 303; Ebu Hilâl el-Askerî, *Kitabu's-sinâ'ateyn*, s. 134; Cürcânî, *Esrâru'l-belâğa*, s. 20; Kalkaşendî, *Subhu'l-A'sâ*, II, 361.

²⁰⁵ Buharî, Zekât, 27; Müslim, Zekât, 57; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 306, 347, V, 197; Abdurrezzâk, *Musannef*, X, 444; İbn Hibbân, *Sahih*, VIII, 121; Heysemî, *Mecmau'z-zevâid*, III, 305, X, 597. Hadisin geçtiği dil ve edebiyat kaynakları: Ali Cârîm-Mustafa Emîn, *el-Belâğatu'l-vâdiha*, s. 272

²⁰⁶ Buharî, Cihâd, 112, 156; Müslim, Cihâd, 30; Ebu Davûd, Cihâd, 89; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 354; Abdurrezzâk, *Musannef*, V, 248; İbn Ebi Şeybe, *Musannef*, IV, 224; Ebu Nuaym, *Hilye*, VIII, 260.

²⁰⁷ Teftâzânî, *Muhtasarul-ma'ânî*, s. 431; Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, s. 118; Tânevî, *Keşşâf*, I, 571; Ahmed el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, s. 404.

²⁰⁸ Teftâzânî, *Muhtasarul-ma'ânî*, s. 430; Tânevî, *Keşşâf*, I, 671; Ahmed el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, s. 404. Seci' ve çeşitleri hakkında daha fazla bilgi için bkz. Hikmet Akdemir, *Belâgat Terimleri Ansiklopedisi*, Nil Yayınları, İzmir, 1999, s. 315-318.

SONUÇ

Hz. Peygamber, Allah tarafından vahyin insanlığa tebliği ve açıklaması gâyesiyle seçilmiş ve bu görev için özel yeteneklerle donatılmış son peygamberdir. Bu itibarla hayatı boyunca, yaptığı her işte olduğu gibi, tebliğ ve beyân görevlerinin yerine getirirken, insanlarla iletişim kurmada ortaya koyduğu yaklaşım tarzı, konuşma üslûbu, anlatım biçimi, en az diğer konulardaki davranışları kadar ilgi çekici olmuştur.

Bu bağlamda en kayda değer olan husus, onun söz söyleyiş tarzı konusunda da “ilâhî destek”le teyit edilmiş olmasıdır. Nitekim “*Bana 'cevâmiu'l-kelim' söz söyleme yeteneği bahşedildi*” ve “*Beni Rabbim sözü yerinde ve etkili kullanan bir kişi olarak eğitti ve eğitimimi güzel yaptı*” şeklindeki hadisleri, bu noktaya vurgu yapan sözlerinden sadece ikisidir. Yukarıda sunduğumuz örnekler, göstermiştir ki, Hz. Peygamber, çeşitli vesîlelerle yaptıkları konuşmalarda, beyân, bedi' ve ma'ânî ana başlıkları altında ele alınan mecâz, teşbih, istiâre, kinâye ve benzeri pek çok söz sanatına yer vermiş, söz konusu sanatların en parlak örneklerini sunmuştur. Ancak, bu sanatları, sanat yapma kaygısı ve herhangi bir zorlama olmaksızın, bütün doğallığı içinde, âdeti sevk-i tabii yoluyla ortaya koymuştur. O ne bir şâir, ne de bir edebiyatçıdır. Şâir olmasa da, ondan, en büyük belâğat ustalarından duyulamayacak ölçüde edebî değeri ve parlaklığı olan sözler sudûr etmiştir. Hadis mecmualarında kısa bir gezintiye çıkan ve edebî zevki ve kavrayışı olan herkes, onun sözlerinde bu orijinalliyi yakalayabilir. Buna rağmen, Peygamberimizi “edebiyatçı” olarak nitelendirmek, doğrusu, onu temsilden uzak, hafif ve basit bir tanımlama olur. Belki onun edebiyat açısından da mükemmel bir peygamber olarak nitelendirilmesi, gerçeğe en uygun bir anlatım tarzı olacaktır. Çünkü onu anlatmada tercih edilmesi kaçınılmaz olan tek ifade, onun her şeyden önce, “son peygamber” olmasıdır.

Arap Dili ve edebiyatı ile uğraşan âlimler, Hz. Peygamber'in bazı hadisleri üzerinde özellikle durmuşlar, edebî sanatlar konusunda istişhâd için, genellikle aynı ve benzer rivayetleri eserlerine almışlardır. Yukarıda edebî sanat örnekleri olarak irdelediğimiz hadislerin ortak özelliği, hepsinin edebiyatçıların ilgi gösterip eserlerine aldıkları, gerek anlam gerekse belâğat açısından değerlendirdikleri, en azından atıf yaptıkları hadisler olmalarıdır.

Elbette edebiyat literatüründe, burada zikredilenler dışında, başka sanatlar için de örnekler bulmak mümkündür. İlim dünyasına önerimiz, âyetler için yapılan belâğat araştırmalarının, aynı ölçüde “merfu'-kavlî” hadisler için de yapılmasıdır. Bu mütevâzî çalışma, edebiyat literatürünün ilgi gösterdikleri çerçevesini taşmamaktadır. Bu bağlamda yapılacak daha kapsamlı çalışmalar, rahmet peygamberi olan Efendimizi belli ölçüde tanıyanlara, onun adına yeni bir ufuk ve vizyon vereceği gibi; iyi yetmişmiş, münevver insanların da, onununla ilgilenip daha yakından tanımasına katkı sağlayacağı muhakkaktır.

SOSYAL DEĞİŞİM SÜRECİNDE KÛFE HADİŐÇİLİĐİ

Hüseyin KAHRAMAN*

THE HADITH IN KUF A IN THE PERIOD OF SOCIAL CHANGE

Kufa built in 17/683 with Caliph Omar's order is one of the former cities constructed by Muslims. It was built on the centre location of ancient sciences and civilizations. For this geographical situation, it became a cradle for humans belonging to different cultures, religions, languages and races. On the other hand, Kufa is famous for playing a major role in the politics history of Islam. Beginning from the period of building, it took effect on course of history, and took place in the middle of politic events. Nevertheless, these realities that became a piece of daily life did not restrain scientific works in Kufe. One of the pieces of this scientific structure is the hadith. In this article, we are investigating the development of this science in Kufa and, especially, the effects of conditions that this city has on the hadith in the context of "community-human-science" relationship.

Keywords: hadith, Kufa, human-science, social change

I. GİRİŞ

Hz. Peygamber'in Mekke'den Medine'ye hicreti ile temelleri atılan İslâm devleti, çok kısa bir sürede dünyada pek az siyasî güce nasip olan bir başarı elde etti. Başlangıçta küçük bir Şehir devleti Şeklinde organize olan Müslümanlar, hicretten on yıl sonra yani Hz. Peygamber'in vefâtı esnasında Arap yarımadasına tümüyle hâkim oldular. Hz. Peygamber'in baŐlattığı İslâm'ı yayma politikası, takipçileri tarafından da büyük bir hızla devam ettirildi. I/VII. asrın sonlarında Avrupa'nın batı ucundan in hududuna kadar uzanan topraklar Müslümanların kontrolüne girdi.

Bu fetihlerin temel gayesi Şüphesiz, İslâm'ın daha geniş halk kitlelerine ulaŐtırılması idi. Ancak İslâm'ın insanlarla buluŐturulması yeterli değildi; kalıcılığın da sağlanması gerekiyordu. Bu nedenle, bir taraftan fetih hareketlerine devam edilirken diğer taraftan İslâm'ın ve getirdiği değerlerin fethedilen bu topraklarda kök salmasına gayret edildi. Müslüman hâkimiyetine giren topraklarda öncelikle

* Doç. Dr., U.. İlahiyât Fakültesi. huskahraman@hotmail.com

mescitler inşâ edildi ve hemen eğitim-öğretim faaliyetine başlandı. Diğer taraftan, buralara Arap aileler gönderildi. Fethedilen topraklarda kalıcılığı sağlamak amacıyla Müslümanlar tarafından uygulanan metotlardan biri de yeni şehirlerin inşâsı idi. Özellikle birinci asrın ilk yarısında askerî harekâtı kolaylaştırmak, bölgenin idârî yapısını düzenlemek, asâyişi sağlamak ve bu dönemde büyük çoğunluğu Araplardan oluşan Müslüman nüfusun yaşam tarzı ile ilgili alışkanlıklara cevap verebilmek gayesiyle yeni şehirler inşa edildi. Arap yarımadası dışına açılan Müslümanlar, coğrafî olarak Suriye ve Irak gibi iki güzergâhı takip etmek durumunda idiler. Bu nedenle yeni şehir inşa etme planı, doğal olarak ilk kez bu topraklar ve özellikle de Irak bölgesi için gündeme geldi. Bu çerçevede inşâ edilen ilk şehirlerden biri de Kûfe oldu.

Gerek İslâm ordularının fethettiği ve gerekse Müslümanlar tarafından kurulan şehirlere, dini öğretmek üzere sahâbiler gönderildi. Bu sahâbiler, Müslümanlığı tercih eden veya en azından İslâm devletine dâhil olan topraklara Hz. Peygamber'den aldıkları bilgi ve kültür mirasını tanıtmaya başladılar. Onların hem eğitim hem de öğretim alanında gösterdiği büyük gayretler neticesinde bu şehirler, önemli birer ilim merkezi haline geldi. Bu ilim merkezlerinden bazıları, insan ve çevre faktörleriyle ilgili çeşitli âmillere bağlı olarak, diğer şehirlere göre farklılıklar arz etmeye ve böylece özellikle belli alanlarda ekolleşmeye başladılar. Bu mekanlardan bir kısmı ise sadece ekolleşmekle kalmadı; ihtivâ ettiği tarihî, siyasî, sosyal, psikolojik, ekonomik ve kültürel şartlar doğrultusunda, mensubu bulunduğu İslâm medeniyetinin şekillenmesinde önemli roller oynadı. Müslümanlar tarafından 17/638'de inşâsına başlanan Kûfe'nin de İslâm medeniyeti üzerinde böyle bir etkisi oldu.

Kûfe çok kısa bir süre içinde, İslâmî ilimlerin hemen bütün dallarında birbirine muhâlif düşünceler üretebilen kişi ve grupların merkezi haline geldi. İtikâdî konularda Ehl-i Sünnet'in yanı sıra Hâricî, Şîî ve Mürciî düşüncenin önde gelen sîmalarını yetiştirdi, Mutezile'nin önemli isimleri ile tanıştı. Fikhî alanda ise bir taraftan ehl-i hadisin önde gelen sîmalarını barındırırken diğer taraftan ehl-i reye ev sahipliği yaptı ve bugün dünya Müslümanlarının yarısından çoğunun amelî mezhebi durumundaki Hanefîliğe vücut verdi. Kûfe diğer taraftan, günümüz Müslümanlarının yüzde doksanı tarafından tercih edilen Âsım kırâatinin teşekkülüne şahit oldu, ayrıca tefsir, gramer ve tasavvuf ilimlerinde bir ekol haline geldi. Kûfe'de adından sıkça bahsettiren ve bu şehirde kendine özgü yapı kazanan ilim dallarından biri de hadis idi.

Bu makâlede hadis ilminin Kufe'deki gelişimi ve özellikle “çevre-insan-ilim” ilişkisi bağlamında şehrin sahip olduğu şartların bu ilim dalına etkileri araştırılmaktadır. Bu çerçevede özellikle Kûfe hadisçiliği ve Kûfe hadis kültürü hakkında yapılan ve zaman içinde genel bir kanaat halini alan bazı değerlendirmelerin doğruluk payı da tartışılmaktadır. Şüphesiz böyle bir araştırma için öncelikle, Kûfe

hadisçiliğinin içinde geliştiği sosyal, siyasal ve kültürel yapının tahlili gerekecektir.

II. KÛFE'NİN SOSYAL, SİYASAL VE KÜLTÜREL YAPISI

Kûfe'nin sosyal, siyasal ve kültürel yapısının iki temel âmil tarafından şekillendirildiği görülmektedir. Bunlardan birincisi Kûfe'nin inşa edildiği coğrafyanın o esnada sahip olduğu şartlar, diğeri ise bu bölgeyi fetheden Müslümanların bu ortama yaptığı katkılarla ilgilidir.

Kûfe'nin inşasına, Hz. Ömer'in emriyle Sa'd b. Ebî Vakkas tarafından 17/638 yılında başlanmıştır.¹ Şehrin kurulduğu arâzi; Fırat nehrinin batı yakasında yer alan geniş bir ova içerisinde, Bâbil harabelerinin güneyinde ve Hire'nin beş km. kuzeyinde; dünyanın en eski uygarlıklarını birbirine bağlayan ticâret yollarının kesişme noktasındadır.² Bu coğrafî konumu sebebiyle Kûfe başta Roma, Sâsânî, Deylem, Hint ve Arap olmak üzere pek çok medeniyetin tanışma ve kaynaşma mahalli olmuş, çeşitli kültür, din, dil ve ırka mensup unsurlara ev sahipliği yapmıştır. Başta Araplar olmak üzere bu yapıyı oluşturan hemen her unsur, kendi içinde de düşünsel ve kültürel farklılıklara sahiptir. Dolayısıyla Kûfe henüz kuruluş aşamasında bu kültürler tarafından üretilen değerlerle tanışmaya başlamış; bir taraftan Yahudilik ve Hıristiyanlık gibi ilâhî din mensuplarını diğer taraftan da Mazdeizm, Mecûsîlik, Maniheizm, Hinduizm, Budizm, Gnostisizm gibi düşünce sistemlerini benimsemiş insanları barındırmıştır.

Bu çok renkli ve çok sesli ortama başta siyâsî olmak üzere hemen her alanda Müslümanların da oldukça büyük katkıları olmuştur. Henüz inşâ aşamasında Sa'd b. Ebî Vakkâs, Arapları iki temel grupları olan Adnânî³ ve Kahtânî⁴ ayırımına

¹ Kûfe'nin inşası ile ilgili olarak bkz. Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî, *Mu'cemu'l-buldân*, Beyrut 1957, IV, 491; İbnü'l-Esir, İzzüddîn Muhammed b. Muhammed, *el-Kâmil fi't-târîh*, Beyrut 1995, II, 528. Bu konuda ayrıca bkz. Cuayt, Hişâm, *el-Kûfe, Neş'etü'l-medîneti'l-'Arabîyye ve'l-İslâmiyye*, Beyrut 1993, s. 92 vd; Söylemez, M. Mahfuz, *Bedevîlikten Hadarîliğe Kûfe*, Ankara 2001, s. 21-22.

² Bkz. Zettersteen, K.V., "Kûfe", *İA*, VI, 964; Avcı, Câsim, "Kûfe", *DİA*, XXVI, 339.

³ Adnânîler koluna adını veren Adnân'ın soyu Hz. İsmail'e dayanır. Anavatanları Mekke olan Adnânîler; İsmâîlîler, Meaddîler, Nizarîler şeklinde de anılmaktadır. Ayrıca, menşei itibarıyla Arap olmayıp sonradan Araplaştıkları için bu grup Arab-ı müte'arribe, Arab-ı âribe veya Arab-ı müsta'ribe; oturdıkları bölgeye nispetle "kuzey Arapları"; göçebe hayat tarzlarından dolayı ise "bedevîler" şeklinde de anılmaktadır. Adnânîler hakkında geniş bilgi için bkz. İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdulmelik el-Himyerî, *es-Siretü'n-nebeviyye*, Beyrut, ts., I, 8; Belâzurî, Ahmed b. Yahya, *Kitâbu'l-cümel min ensâbi'l-eşraf*, Beyrut 1996, I, 17-28; İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, *Kitâbu'l-me'ârif*, Beyrut 1970, s. 29 vd.; İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed, *Cemheretü ensâbi'l-'Arab*, Beyrut 1998, s. 9, 486; Cevâd Ali, *el-Mufasssal fi't-târîhi'l-'Arab kable'l-İslâm*, Beyrut 1993, I, 354 vd.; Kehhâle, Ömer Rıza, *Mu'cemu Kabâili'l-'Arab*, Beyrut 1982, II, 761; Blachere, Régis, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî* (trc. İbrahim Keylânî), Beyrut 1998, s. 26. Bu konuda ayrıca bkz. de Goeje, M. J., "Arabistan", *İA*, I, 482; Fayda, Mustafa, "Adnân", *DİA*, I, 391-392; Yıldız, Hakkı Durmuş, "Arap", *DİA*, III, 273; Apak, Adem, *Asabiyyet ve Erken Dönem İslâm Siyasî Tarihindeki Yeri*, İstanbul 2004, s. 35-39.

⁴ Anavatanı Yemen olan Kahtânîlerin soyu Kahtân'a dayanmaktadır. Kahtân ise Hz. Nûh'un oğlu Sâm soyundandır. Bu grupta yer alan Araplar; Yemenî, ehlül-Yemen, Yemeniyye, Ezd, Kelb; oturdıkları bölgeye nispetle "güney Arapları"; benimsedikleri yerleşik hayat tarzından hareketle ise "hadarîler" şeklinde anılmaktadır. Kahtânîler hakkında geniş bilgi için bkz. İbn Hişâm, *es-Sire*, I, 5; İbn Sa'd,

dikkat ederek şehre yerleştirmiştir.⁵ Bununla birlikte, Irak bölgesine sevk edilen Araplar içinde Adnânîler ikâmet için genelde 16/637'de inşâsına başlanan Basra'yı⁶ tercih ettiğinden Kûfe'de sayısal üstünlüğü elinde bulunduranlar Yemenîler olmuştur.⁷ Ayrıca Hz. Ömer, Medine'de birbiriyle çekişme halinde bulunan ve bu nedenle çeşitli problemlere sebep olan Hâşimoğullarını Kûfe'ye, bunların hasımlarını ise Basra'ya göndermiştir. Halifenin bu adımı, Kûfe ile Basra'nın, birbirlerini rakip ve düşman olarak gören iki şehir haline gelmesine sebep olmuş, bu rekâbet ilerleyen dönemde yaşanacak iktidâr mücâdelelerinin sonuçlarına etki etmiştir.⁸

Adnânîlerle Kahtânîler arasındaki dinî ve kültürel ayrımlar da Kûfe'deki sosyal ve kültürel hayatı etkileyen önemli âmillerdendir. Nitekim, daha önce genellikle çöllerde, kabileler halinde ve göçebe veya yarı göçebe olarak yaşayan⁹ Adnânîler; tercih ettikleri bu zorlu hayat tarzının neticesi olarak sert mizaçlı, katı kalpli ve en önemlisi emir altına girmeyi reddeden¹⁰, sosyal ilişkilerini kan bağı yani asabiyet¹¹ çerçevesinde şekillendiren insanlardır. Sahip oldukları bu karakter-

→

Muhammed b. Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, Beyrut 1968, I, 43; İbn Kuteybe, *Kitâbu'l-me'ârif*, s. 46 vd.; İbn Hazm, *Cemheretü ensâbi'l-Arab*, s. 329, 484-485; Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, I, 362; Kehhâle, *Mu'cemu kabâilü'l-Arab*, III, 940. Bu konuda ayrıca bkz. Fischer, A., "Kahtân", *IA*, VI, 93-95; Fayda, Mustafa, "Kahtân", *DİA*, XXIV, 201-202; Yıldız, "Arap", 273; Apak, *Asabiyet*, s. 39.

⁵ Bu plana göre Yemenli kabileler şehrin doğu tarafına, Adnânîler ise batı kısmına iskân edilmiştir. Hz. Ömer, Kûfe'ye Said b. Nimrân ve Meş'ale b. Na'm gibi nesep bilginlerini göndermiş ve düzenlemeyi bunlara yaptırmıştır. Bu konuda bkz. Belâzurî, Ahmed b. Yahya, *Futûhu'l-buldân* (thk. Abdullah Enis et-Tübbâ), Beyrut 1987, s. 388-389; Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Târîhu'l-ümem ve'l-mümlâk*, Beyrut ts., IV, 48; Yâkût, *Mu'cemu'l-buldân*, IV, 491.

⁶ Basra'nın inşâsı ve nüfus yapısı hakkında geniş bilgi için bkz. İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, III, 99; VII, 5 vd.; Belâzurî, *Futûhu'l-buldân*, s. 483 vd.; Yâkût, *Mu'cemu'l-buldân*, I, 430.

⁷ Nitekim Belâzurî'nin verdiği bilgilere göre başlangıçta Kûfe'ye yerleşen Yemenîlerin sayısı on iki bin iken Adnânîlerin sayısı sekiz bin civârında idi. Bkz. *Futûhu'l-buldân*, s. 389.

⁸ Ferrûh, Ömer, *Târîhu sadri'l-İslâm ve'd-devleti'l-Ümeviyye*, Beyrut 1976, s. 104. Adnânîler ile Kahtânîler arasındaki mücâdeleler için bkz. Ahmed Emin, *Fecru'l-İslâm*, Kahire 1975, s. 34; Ferrûh, a.g.e., s. 40-44, 198-199.

⁹ Bkz. Günaltay, Şemseddin, *İslâm Öncesi Araplar ve Dinleri* (sad. M. Mahfuz Söylemez-Mustafa Sabri Hizmetli), Ankara 1997, s. 30; Watt, W. M., *Peygamber ve Devlet Adamı Hz. Muhammed* (çev. Ünal Çağlar), İstanbul 2001, s. 54; Fayda, "Adnân", 392; Yıldız, "Arap", 273.

¹⁰ Nitekim Kur'an'da ve hadislerde çizilen bedevî imajı da "câhil, görgüsüz, katı, inatçı, medenî ve ictimâî hayatın gereklerinden habersiz, usûl ve nizâm tanımayan" tutum ve davranış sahiplerini temsil eder. Kur'an'ın bedevîleri tenkid ettiği âyetlerden bazıları için bkz. Tevbe 9/90, 97, 101, 120; el-Ahzâb 33/20; el-Fetih 48/11-12, 16; el-Hucurât 49/14, 17. Hz. Peygamber de bedevîleri tanımlarken "Kim çölde oturursa katılaşırlar..." (bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 371) buyurmaktadır. Hz. Peygamber'in bedevîler hakkındaki düşüncelerini yansıtan diğer bazı hadisler için bkz. Buhârî, Menâkıb, 1; Meğâzî, 74; Müslim, İmân, 81. Bu konuda geniş bilgi için bkz.. Karmış, Orhan, "A'râb", *DİA*, III, 242.

¹¹ Bedevî Araplar arasında bu duygunun yansımaları pekçok söz, şiir ve atasözü ortaya çıkmıştır. "İster zâlim olsun ister mazlûm, kardeşine yardım et", "kardeşim bir topluluğa haksızlık yaptığında kendisine yardım etmeyeceksem, haksızlığa uğradığında da yardım etmemem gerekir" gibi. Asabiyet'in oluşmasında etkili olan coğrafî, siyâsî, sosyal vb. sebepler ve yol açtığı davranış biçimi hakkında geniş bilgi ve yorumlar için bkz. İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddime*, Beyrut 1993, 101 vd. Bu konuda ayrıca bkz. Ferrûh, *Târîhu sadri'l-İslâm ve'd-devleti'l-Ümeviyye*, s. 41; de Goeje, M. J., "Arabistan", *IA*, I, 485; İnâyetullah, Şeyh, "İslâm Öncesi Arap Düşüncesi" (çev. Kürşat Demirci), *İslâm Düşüncesi Tarihi* (edt. M. Muhammed Şerif), İstanbul 1990, I, 158; Çağrıncı, Mustafa, "Asabiyet", *DİA*, III, 453-455; Apak, *Asabiyet*, s. 17 vd.

leri, itaât ve teslimiyet gerektiren din müessesesi karşısındaki tavırlarını da etkilemiştir. Nitekim İslâmiyet öncesinde Bedevî Araplarda hâkim inanç putperestlik olmuş, ayrıca çeşitli tabiat unsurlarına ibâdet etmişlerdir.¹² Tüm bu şartlar herhangi bir toprakta köklü bir iz bırakmasına engel olmuş; yerleşmiş alt yapısı ve müesseseleri ile bir “devlet” kurmalarına imkân vermemiştir.¹³ Kısacası bu insanlar şehir yaşantısına uzak ve yabancıdır. Bu açıdan bakıldığında Kahtânîlerin hayat tarzı Adnânîler’e göre oldukça farklılık arz eder. Nitekim çok eski devirlerden itibaren yerleşik hayat düzenini seçip büyük devletler kuran Himyerîler, Negrânîler, Lahmîler ve Gassânîler gibi kabileler Kahtânîlere mensuptur. Diğer taraftan Kahtânîler, putperestliği benimseyen Adnânîlere karşın genellikle ilâhî dinleri benimsemişlerdir. Yahudilerle Hıristiyanların, inançları yüzünden uğradıkları zulümler sebebiyle anavatanlarını terkederek gerek Arabistan yarımadasına gerekse yarımada dışında özellikle Suriye ve Irak bölgesine göç etmeleri bu dinlerin Araplar tarafından tanınmasına vesile olmuştur. Ayrıca Arapların onlarla yaptığı ticâret de bu dinler hakkında bilgi sahibi olmalarını sağlamıştır.¹⁴

Kısaca ifade etmek gerekirse Kûfe, pek çok yönden farklılık arz eden çeşitli unsurları aynı anda barındırmış, kültürlerin buluşma ve kaynaşma noktası olmuştur. İslâm coğrafyası içinde belki başka hiçbir şehirde müşâhede edilemeyecek bu yapının maddî ve manevî alanda çeşitli tezâhürleri olmuştur. Her şeyden önce, aralarında birlik bulunmayan bu gruplar herhangi bir konuda ortak bir karar verip uygulayamamışlardır. Bu insanların karakterlerinde en fazla dikkat çeken husus

¹² En eski dinleri tevhid esâsına dayanmakta olan Araplar tek tanrıya ibâdet etmekteydiler. Nitekim özellikle Arabistan’ın güney kısmı olan Yemen’de “Allah” anlamında kullanılan bir “rahmân” kavramı ve inancı vardı (bkz. Çağrı, Mustafa, “Arap”, *DİA*, III, 316). Ancak zamanla bu inancın ana unsuru olan Yaratıcı’yı tefekkür ve hakkında araştırma yapmayı ihmâl etmeye başladılar. Bunun üzerine Arabistan dışında kabul görmekte olan bazı inançlar buraya da girmeye başladı. Bunların başında Suriye bölgesinden nakledilen putperestlik ile Bâbil kaynaklı olup ay, güneş ve Zühre yıldızından oluşan üçlü tanrı sistemi gelmektedir. Özellikle putperestlik kısa sürede bütün Arabistan’a yayıldı. Ancak Arabistan’da Hz. İbrahim’in dinini yaşatmaya çalışan ve tevhid akidesine ters düşen tüm bu inançlarla mücadele eden Hanîflik, her zaman mevcut olmuştur. Bu inancın sahipleri bir cemâat oluşturmayıp ferdî hayat yaşayan, kendilerini ibâdete vermiş kişilerdi. Hanîfler toplumda saygı gören, asil, bilgili ve kültürlü kimselerdi. İçki içmez, dünyadaki amellerinden dolayı âhirette hesap verileceğine inanırlardı (bkz. Ferrûh, Ömer, *Târîhu sadri'l-İslâm ve'd-devleti'l-Emeviyye*, s. 43; Çağrı, “Arap”, *DİA*, III, 317). Ancak yarımada’nın orta kesimlerinde kabul gören inanç şekli, putperestlik idi. Güney ve kuzey Arap kabilelerinden her birini çizilen bu tabloya dâhil etmek şüphesiz mümkün değildir. Yani güneyli olmasına rağmen putperestliği benimseyen kabileler olduğu gibi, kuzeyli olmasına rağmen Yahudilik veya Hıristiyanlığı kabul eden kabileler de vardır. Hatta aynı kabile içinde putperest olanlarla zikri geçen bu dinleri benimseyen fertlerden söz etmek bile mümkündür. Ancak bir genelleme yapılacak olursa, İslâm’ın zuhûru esnasında Arabistan yarımadasındaki inanç haritasının bu şekilde olduğu söylenebilir. İslâm öncesi özellikle Adnânî Arapların dinî düşüncesi hakkında konuda geniş bilgi için bkz. İbn İshâk, Muhammed b. İshâk b. Yesâr, *Sîret*, Konya 1981, s. 71; İnâyetullah, “İslâm Öncesi Arap Düşüncesi”, s. 151 vd.; Yıldız, “Arabistan” *DİA*, III, 254; Çağrı, “Arap”, 320.

¹³ Arapların devlet geleneğine sahip olmamaları ile ilgili bazı yorumlar için bkz. Welhausen, Julius, *Arap Devleti ve Sukûtu*, Ankara 1963, s. 6; Goldziher, Ignas, *Muslim Studies* (İngilizce’ye çev. C. R. Barber-S. M. Stern), London 1967-1971, I, 45.

¹⁴ Moberg, A., “Negrân”, *İA*, IX, 166; İnâyetullah, “İslâm Öncesi Arap Düşüncesi”, s. 158-159.

vefâsızlık ve kararsızlıktır. Zira Kûfe sadece farklı ırk ve dinlere mensup insanlar arasındaki sürtüşmelere değil aynı ırk veya din mensuplarının kendi içlerindeki anlaşmazlıklara da sahne olmuştur.¹⁵

Hz. Osman'ın özellikle ikinci altı yıllık hilâfeti döneminde fetihlerin durması ve buna bağlı olarak ganimet gelirlerinin azalması, Medine'nin güttüğü Kureyş yanlısı siyâset gibi çeşitli âmillere binâen Kûfeliler, tüm ülke genelinde baş gösteren iktidâr karşıtı hareketlerin merkezinde yer aldılar.¹⁶ Bu muhâlefet hareketleri 35/655'de Hz. Osman'ın şehâdetiyle¹⁷ sonuçlanınca Hz. Ali'ye biat edildi.¹⁸ Hz. Ali'ye biat eden Kûfeliler onunla Hz. Aişe önderliğindeki Basralılara karşı Cemel Savaşına (36/656-657)¹⁹ katıldılar. Bu savaştan sonra Hz. Ali, Kûfe'yi başkent yaptı. Başkent olmanın siyâsî ve özellikle de ekonomik avantajları Kûfelileri oldukça memnun etti. Daha sonra Kûfeliler Hz. Ali ordusunda, Şam valisi Muâviye b. Ebî Süfyân'a karşı Sıffîn Savaşı'na (36/657) katıldılar.²⁰ Bu mücadelenin savaş alanında değil de masa başında ve iki taraftan seçilecek birer hakemin istişâresi doğrultusunda neticeye bağlanması kararlaştırılınca, ümmet içinde itikâdî alandaki ilk bölünme yaşandı; Hz. Ali tarafında yer alan Adnânî Temim kabilesine mensup bazı kişiler, hükmü hakemlerin değil Allah'ın vermesi gerektiğini (Lâ hükme illâ lillâh) ileri sürerek ordudan ayrıldılar.²¹ Hâricîler şeklinde isimlendirilen bu grup, İslâm devletini uzun süre meşgul etti.²² Hz. Ali'nin

¹⁵ Nitekim hiçbir şeyden memnûn olmayan ve gönderilen vâkilere daima kusur bulan Kûfelilerin uzlaşmaz karakteri nedeniyle Hz. Ömer, 6-7 yıl içerisinde şehirde dört vâli değişikliği yapmak zorunda kalmıştır. Hz. Ömer, şikâyetlere binâen önce şehrin kurucu vâlisi Sa'd b. Ebî Vakkâs'ı görevden alarak yerine Ammâr b. Yâsir'i atamıştır (bkz. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, 20). Fakat daha sonra yine şikâyetler üzerine Ammâr'ı da azledip yerine Kufelilerin istekleri doğrultusunda Ebû Musa el-Eş'arî'yi atamıştır (bkz. a.g.e., III, 31-32). Ancak Ebû Musa da şikâyet üzerine görevden alınmış ve yerine el-Muğîre b. Şube atanmıştır (bkz. a.g.e., III, 32). Kûfelilerin karakter tahlili ile ilgili olarak bkz. Zettersteen, "Kûfe", *İA*, VI, 965. Benzer bazı yorumlar için bkz. Avcı, "Kûfe", *DİA*, XXVI, 340

¹⁶ Nitekim Kûfeli Mâlik el-Eşter ülke genelindeki muhâlefet hareketinin reisi ve sözcüsü durumunda idi. Bkz. İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, III, 70; İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-siyâse* (thk. Tâhâ Muhammed Zeynî), Kahire 1967, I, 40.

¹⁷ Olayın ayrıntıları hakkında geniş bilgi için bkz. İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, III, 73; İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, I, 45; Yakubî, Ahmed b. İshâk, *Târîh*, Beyrut 1960, II, 176; Taberî, *Târîh*, IV, 391-394; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, 161-178.

¹⁸ Bkz. İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, III, 31; İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, I, 46-47; Taberî, *Târîh*, IV, 428-429; İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali, *el-Muntazam fî Târîhi'l-Ümem ve'l-Mülûk* (thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ), Beyrut 1992, V, 63-64; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, 190 vd.

¹⁹ Bkz. İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, III, 31; Taberî, *Târîh*, IV, 538; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, 252.

²⁰ Zilhicce 36/Mayıs 657 tarihinde başlayıp Şevvâl 37/Mart 658 tarihinde Hakem Olayı ile sonuçlanan bu savaş hakkında geniş bilgi için bkz. Minkarî, Nasr b. Müzâhim, *Vak'atu Sıffîn*, Beyrut 1990, s. 252; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, III, 32; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, 284.

²¹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, 334.

²² Emevîler döneminde özellikle Kûfe'de meydana gelen Hâricî isyânları hakkında toplu bilgi için bkz. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, 409 vd., Ayrıca bkz. Vida, G. Levi Della, "Emevîler", *İA*, IV, 241-245; Zettersteen, "Kûfe", 965-967; Fiğlalı, Ethem Ruhi, "Hâricîler", *DİA*, XVI, 170; Yiğit, İsmail, "Emevîler", *DİA*, XI, 88-90; Avcı, "Kûfe", 340-341.

40/661'de şehit edilmesi²³ üzerine Kûfeliler Hz. Hasan'ı desteklediler; hilâfet konusunda ona ümit ve cesâret verdiler. Bunun üzerine Hz. Hasan Kûfe'ye gelerek mescitte bir hutbe okudu ve taraftarlarını cihâda çağırdı.²⁴ Ancak Kûfeliler "yorulduklarını ve savaştan usandıklarını" gerekçe göstererek desteklerini geri çektiler.²⁵ Bunun üzerine Hz. Hasan, Muâviye ile anlaşmak durumunda kaldı ve hilâfeti ona bıraktı.²⁶ Bu gelişme üzerine Muâviye Kûfe'ye girerek şehir halkından biat aldı. Böylece tüm İslâm ülkesi gibi Kûfe'de de Emevîler dönemi başlamış oluyordu.

Kûfelilerin yapısını iyi bilen ayrıca bu bölgedeki Hâricî isyânları nedeniyle sıkıntı yaşayan Muâviye, Kûfe'ye Ziyâd b. Ebîh ve Abdullah b. Hâlid gibi en etkili vâlilerini atadı.²⁷ Böylece Kûfe Muâviye iktidârının (41-60/661-680) sonuna kadar, biraz da mecbûren, sakin bir dönem yaşadı. Ancak vefât etmeden kısa bir süre önce Muâviye'nin, oğlu Yezid'i veliaht ilân etmesi²⁸ Hicâz bölgesi ile birlikte Kûfe'de de ciddi bir muhâlefetin ortaya çıkmasına neden oldu.²⁹ Son yirmi yılını zalim vâlilerin yönetimi altında geçiren, daha önce sahip oldukları pek çok nimeti başkent Şam'a kaptıran, Hz. Ali'ye verdikleri destekten dolayı idâre tarafından oldukça dışlanan, akrabalarından pek çoğunu Ali-Muâviye mücâdelesinde ve Hâricî isyanlarında kaybeden, bu nedenlerle Emevî iktidârına nefret nazarıyla bakan Kûfeliler, özellikle Hz. Hüseyin'in gösterdiği tepkiyi oldukça önemsediler. Ona bir mektup yazdılar ve kendisini halife olarak görmek istediklerini söylediler.³⁰ Fakat vâli Ubeydullah b. Ziyâd'ın "emirlerine muhâlefet edene kırbacı hatta kılıcı ile cevap vereceği, Emevî muhâliflerinin kendisine teslim edilmesi, aksi tak-

²³ Bu konudaki rivâyetler için bkz. İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-kübrâ*, III, 38; Buhârî, Muhammed b. İsmail, *et-Târîhu'l-kebir* (thk. Hâşim en-Nedvî), Beyrut ts., VI, 259; Taberî, *Târîh*, V, 148; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, 392.

²⁴ Belâzurî, *Ensâbu'l-eşraf*, III, 282.

²⁵ Belâzurî, *Ensâbu'l-eşraf*, III, 282; Yakubî, *Târîh*, II, 215.

²⁶ Belâzurî, *Ensâbu'l-eşraf*, III, 285; Hatîb el-Bağdadî, Ahmed b. Ali, *Târîhu Bağdâd*, Beyrut ts., I, 149.

²⁷ el-Muğîre b. Şube'nin 50/671 yılındaki vefâtından sonra, Kûfe vâliliğine atanan ve 45/666 yılından beri Basra vâliliğini de yürüttüğü için Irak genel vâlisi olan Ziyâd b. Ebîh'in (Taberî, *Târîh*, V, 288) aldığı oldukça sert tedbirler nedeniyle Kûfe bölgesi nispeten sakin bir dönem yaşadı. Ziyâd b. Ebîh'in 53/674 yılındaki vefâtından sonra Kûfe vâliliğine atanan Abdullah b. Hâlid b. Esîd (İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, 496), onun 55/676 yılındaki azlinden sonra göreve gelen Dahhâk b. Kays (a.g.e., III, 502), Dahhâk'ın 57/677 yılındaki azlinden sonra Abdurrahman b. Abdillâh es-Sekafî veya meşhûr ismiyle İbn Ümmî'l-Hakem (a.g.e., III, 515) bu bölgenin sorunları ile uğraşmaya devam etmişlerdir. Özellikle İbn Ümmî'l-Hakem'in 59/678 yılında Kûfe yakınlarındaki Bânikyâ'da giriştiği operasyon neticesinde Hâricîlerin hemen hepsi öldürülmüş ve bu olay, bir bakıma Kûfe Hariciliğinin de sonu olmuştur (İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, 409 vd.)

²⁸ Bu konuda geniş bilgi için bkz. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, 503 vd.

²⁹ Başta Hz. Hüseyin, Abdullah b. Zübeyr, Abdullah b. Ömer, Abdurrahman b. Ebî Bekir, Hz. Âişe olmak üzere Medineliler, "hilâfeti saltanata çevirmek isteyen Muâviye'nin yalancı konumuna düşüğünü" söylediler ve Allah'a karşı gelen bir insana itâat edemeyeceklerini bildirdiler (İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, 506-507). Bu aşamadan sonra özellikle Hz. Hüseyin'in sürdürdüğü siyasî mücâdele hakkında toplu bilgi ve kaynakları hakkında bkz. Ateş, Ahmed, "Hüseyin", *İA*, V/1, 636-640; Fıglalı, Ethem Ruhi, "Hüseyin", *DİA*, XVIII, 518-520.

³⁰ Belâzurî, *Ensâb*, III, 369; Taberî, *Târîh*, V, 347; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, IV, 20.

dirde maaşlarının kesileceği ve ölümle cezâlandırılacakları” yönündeki tehditleri³¹ sebebiyle Kûfeliler bu kez de Hz. Hüseyin’i yarı yolda bıraktılar. Onlara güvenilecek harekete geçmiş olan Hz. Hüseyin Kûfe yakınlarındaki Kerbelâ mevkiinde Emevîler tarafından şehit edildi.³² Bu olay bütün İslâm ülkesi gibi Kûfe’de de büyük bir yıkım yarattı ve Emevî karşıtı pek çok muhâlefet hareketinin başlamasına neden oldu. Ancak bu hareketlerin en önemlileri Kûfe ve yakın çevresinde cereyân etti. Bazıları Hz. Ali ve evladına karşı gösterdikleri ilgisizlik ve vefasızlığa duydukları pişmanlık hissini göstergesi olarak, bir kısmı gerçekten Ehl-i beyt mensuplarının iktidârı için, bazıları ise bu tabloyu kendi hedefleri doğrultusunda kullanmak amacıyla devlete isyân ettiler. Bu çerçevede Kûfe ve çevresi Tevvâbün hareketine (65/685)³³, Muhtâr es-Sekâfî (67/686)³⁴ ve İbnü’l-Eş’as (82/701)³⁵ isyânlarına, Hz. Hüseyin’in torunu Zeyd b. Ali liderliğindeki ayaklanmaya (122/740)³⁶, Hz. Ali’nin kardeşi Cafer’in torunu Abdullah b. Muâviye b. Cafer hareketine (129/746-747)³⁷, Abbasoğullarının Emevîleri devirip iktidârı ele geçirmek için yaptığı propagandalara ve nihayetinde Abbasî lider Ebû’l-Abbas’ın Cuma günü Kûfe mescidinde okuduğu hutbeye ve ona yapılan biate (132/749)³⁸ şahit oldu. Ancak Ali taraftarları, Abbasî iktidârından da beklediği ilgi ve yakınlığı bulamadı. Bu nedenle isyânları devam etti. Bu çerçevede Kûfe Muhammed b. Abdullah en-Nefsüzzekiyye (145/762)³⁹, kardeşi İbrahim b. Abdullah (145/763)⁴⁰, İbn Tabâtabâ ismiyle meşhûr Muhammed b. İbrahim (199/815)⁴¹, Hz. Hüseyin evlâdından Yahya b. Ömer (250/864)⁴² ve Ali b. Zeyd (256/870)⁴³ isyânlarına sahne oldu.

Bir taraftan inşâ edildiği toprakların zengin kültür mirası diğer taraftan Müslümanlar arasında yaşanan kanlı iç çekişmeler neticesinde Kûfe büyük günah, imân-küfür sınırı, kader ve Allah’ın sıfatları, teşbih ve tescim, hulûl ve tenâsüh, mehdî ve imâmet, zühd hayatı ve tasavvufî düşünce gibi konularda, İslâm düşüncesi üzerinde iz bırakan hararetli tartışmaların merkezinde yer aldı. Bu fikirlere getirilen farklı yorumlar neticesinde oluşan hemen tüm fırkaların öncülerini ve önde gelen sîmalarını ya bizzat yetiştirdi ya da onlara belli bir süre

³¹ İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil*, IV, 24.

³² Belâzurî, *Ensâb*, III, 412; İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil*, IV, 80.

³³ Bkz. Taberî, *Târih*, V, 598; İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil*, IV, 181.

³⁴ Taberî, *Târih*, VI, 107; İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil*, IV, 261.

³⁵ Taberî, *Târih*, VI, 334 vd.; İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil*, IV, 482.

³⁶ Bkz. Taberî, *Târih*, VII, 186; İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil*, V, 246.

³⁷ Bkz. Taberî, *Târih*, VII, 371; İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil*, V, 372.

³⁸ Ebu’l-Abbâs’ın okuduğu hutbe metni için bkz. İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil*, V, 411-415.

³⁹ Taberî, *Târih*, VII, 557; İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil*, V, 161.

⁴⁰ Taberî, *Târih*, VII, 647; İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil*, V, 174.

⁴¹ Taberî, *Târih*, VIII, 528-529; İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil*, VI, 302-305.

⁴² İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil*, VII, 126-128.

⁴³ a.g.e., VII, 239-240.

ev sahipliği yaptı. Tüm bu fırkalar önce Kûfe’de sonra da bütün İslâm dünyasında düşünce dünyasının şekillenmesinde önemli roller oynadılar.

Siyâsî ve itikadî alanda yaşanan bu hareketliliğin benzeri, günlük hayatın diğer önemli vechesi olan amelî/fikhî konular için de geçerli idi. Sahip olduğu demografik ve kültürel farklılık sebebiyle Kûfe, sık sık günlük hayatı ilgilendiren yeni bir mesele ile karşılaşılıyordu. Bu meselelerin çözümü konusunda iki temel anlayış göze çarpıyordu. Ehl-i hadis denilen birinci grup; asıl mürâcaat kaynağı olarak rivâyet malzemesini yani Hz. Peygamber’in hadisleriyle sahâbe ve tâbiün fetvâlarını kabul eden, bunların zâhirî mânâlarıyla yetinip hükmü doğrudan lafızdan çıkarmaya çalışan, rey ve kıyâs gibi akli muhâkeme metodlarını reddetmemekle birlikte nâdiren kullanan bir yapıya sahipti.⁴⁴ Kûfeli ulemâdan Âmir b. Şerâhîl eş-Şa’bî, (103/721)⁴⁵, Süfyân es-Sevrî (161/778)⁴⁶, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe (235/849)⁴⁷ bu kanaatin önemli savunucuları arasında

⁴⁴ Bkz. İbn Kuteybe, *Te’vilu muhtelifi’l-hadis*, Beyrut 1972, s. 73; Şehristânî, Muhammed b. Abdilkerim, *el-Milel ve’n-nihal*, Beyrut 1990, I, 243; İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 352. Ayrıca bkz. Hudarî, Muhammed, *Târîhu’l-reshrî’i’l-İslâmî*, Beyrut 1960, s. 143; Bedrân, Bedrân Ebu’l-Ayn, *Târîhu’l-fikhi’l-İslâmî*, Beyrut ts., s. 77-78; Ebû Zehra, Muhammed, *Ebû Hanîfe* (çev. Osman Keskioglu), Ankara 1997, s. 123; Karaman, Hayrettin, *Başlangıçtan Günümüze Kadar İslâm Hukuk Tarihi*, İstanbul 1974, s. 63; Aydınli, Abdullah, “Ehl-i Hadis”, *DİA*, X, 507; Ögüt, Salim, “Ehl-i Hadis”, *DİA*, X, 508; Bardakoğlu, Ali, “Hanefî Mezhebi”, *DİA*, XVI, 2.

⁴⁵ Ömer b. Abdilaziz döneminde bir süre Kûfe kadılığı yapmış, bu görevi esnasında rey ve icthâda belirli bir önem atfeden ve rey ekolünün en önemli temsilcileri arasında sayılan İbrahim en-Nehâfînin aksine esere bağlı kalmayı tercih etmiştir. Nitekim “İraklılar içinde rey ve kıyâsa karşı en sert tepki gösteren kişi” şeklinde tavsif edilen (bkz. İbn Kuteybe, *Te’vilu muhtelifi’l-hadis*, s. 57) Şa’bî, “kıyâstan sakının, zira kıyâs yapan kişi dine ziyâdede bulunur” demektedir (Şa’rânî, Abdülvehhâb b. Ahmed, *et-Tabakâtu’l-kübrâ*, Mısır 1315, I, 37) Ona göre “ehl-i rey’in Hz. Peygamber’in ashâbından naklettiklerinin alınması, fakat kendi reyleri ile söylediklerinin üzerine bevledilmesi” gerekir (bkz. Hatîb el-Bağdadî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali, *Şerefu ashâbi’l-hadis* (thk. M. Said Hatiboğlu), Ankara 1971, s. 74) Yine bir keresinde, hakkında vârid olmuş herhangi bir rivâyet bilmediği bir mesele ile karşılaşmış, “reyinle cevap ver!” denilmesi üzerine de “reyimi ne yapacaksın, bevlet üzerine gitsin!” yanıtını vermiştir (bkz. İbn Sa’d, *et-Tabakâtu’l-kübrâ*, VI, 250).

⁴⁶ Başta helâl ve haram konusu olmak üzere fikhî konularda büyük bir birikime sahip olan Süfyân es-Sevrî, ismiyle anılan müstakil bir fikhî mezhebine sahiptir. Fakat sahip olduğu şöreti ona kazandıran alan ise şüphesiz hadis ilmidir. Bu ilim dalındaki birikimi nedeniyle “Kûfe ehlinin imamı”, “hadis hâfızlarının seyyidi”, “hadiste emîrül-mü’minîn” gibi lafızlarla tavsif edilmiştir. Bizzat kendisinden nakledilen “Ebû Hanîfe ortaya çıkıncaya kadar rey ehlinin durumu mutedil idi” ve “reyi ihdâs edenler üçtür: Medine’de Rabîa, Basra’da Osman el-Bettî ve Kûfe’de Ebû Hanîfe” (bkz. İbn Abdilber, *Câmî’u beyânî’l-ilm ve fadlîh*, Beyrut ts., II, 147-148) gibi ifadeler onun rey ve rey taraftarları hakkındaki tavrını yansıtır mâhiyettedir. Nitekim Yahya b. Maîn (bkz. Zehebî, Muhammed b. Ahmed, *Tezkiratü’l-huffâz*, Riyâd 1415, I, 379), İbnü’n-Nedîm Muhammed b. İshak (bkz. *el-Fihrist*, Duha 1986, s. 63, 277) ve Şehristânî (bkz. *el-Milel*, I, 243) onu ehl-i hadis grubu içinde sayar.

⁴⁷ *el-Musannef* isimli eserin yazarı olan İbn Ebî Şeybe, bu eserin sonunda “Kitâbu’r-Redd ‘alâ Ebî Hanîfe” isimli bir başlık açmış (bkz. *el-Musannef*, thk. Kemâl Yusuf el-Hût, Riyâd 1409, VII, 277 vd.) ve burada Ebû Hanîfe’nin bazı metod ve görüşlerine itiraz etmiştir. İbn Ebî Şeybe burada, 125 farklı konuya ait merfu, mevkuf ve mürsel toplam 485 rivâyeti senedleriyle zikrederek Ebû Hanîfe’nin bunlarla amel etmediğini ortaya koymaya çalışmıştır (Bu istatistikî bilgi için bkz. Şahyar, Ataullah, “Muhaddislerin Ebû Hanîfe’ye Yönelik Eleştirileri”, *İmâm-ı Azam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi Sempozyumu Tebliğleri*, Bursa 2005, II, 297). Bu tavrı nedeniyle olsa gerek İbn Ebî Şeybe, bazı müellifler tarafından ashâb-ı hadis grubuna dâhil edilmiştir (Meselâ bkz. İbnü’n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 281). İbn Ebî Şeybe’nin Ebû Hanîfe hakkındaki görüşleri bazı âlimlerin itirazlarına hedef olmuştur. Meselâ

idi. Ehl-i rey şeklinde isimlendirilen ikinci grup ise başvuru kaynağı olarak Kitâb ve Sünnet'i kabul etmekle birlikte bunların lafızlarından ziyâde muhtevâ ve delâletlerini dikkate alıyor, mevzîî çözümler yerine temel kurallar çıkarmaya çalışıyor, bu çerçevede yeni karşılaşılan veya karşılaşılmaması muhtemel (farazî) meselelere de cevap arıyordu. Dolayısıyla bu bakış açısı, rey ve kıyâs gibi akli muhâkeme metodlarına oldukça sık başvuruyor, hadislerin sıhhati ve rivâyeti konusunda ise oldukça temkinli davranıyordu.⁴⁸ Kûfe'de ilk sahâbî muallim Abdullah b. Mes'ûd (32/652)⁴⁹ ile başlatılabilecek bu düşünce tarzı Alkame b. Kays (62/681)⁵⁰, Kadı Şurayh b. el-Hâris (78/697)⁵¹, İbrahim b. Yezîd en-Nehâî (96/715)⁵², Hammâd b.

→

Zâhid el-Kevserî *en-Nüketü't-tarîfe fi't-Tehaddüs 'an rudûdi İbn Ebi Şeybe 'alâ Ebi Hanîfe* (Kahire 1365) isimli çalışmasında ona itirâz eder.

⁴⁸ Ehl-i rey hakkında geniş bilgi için bkz. İbn Kuteybe, *Te'vilu muhtelifi'l-hadis*, s. 51-52; Şehristânî, *el-Milel*, I, 246. Ayrıca bkz. Hudarî, *Târîhu't-teşri'i'l-İslâmî*, s. 143; Bedrân, *Târîhu'l-fikhi'l-İslâmî*, s. 78; Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, s. 123; Karaman, *İslâm Hukuk Tarihi*, s. 63; Kılıçer, M. Esad, "Ehl-i Rey", *DİA*, X, 521.

⁴⁹ İbn Mes'ûd'un problemlere cevap ararken başvurduğu temel kaynaklar sırasıyla Kur'ân, Sünnet, öncekilerin verdiği hükümler ve ictihâddir. Nitekim kendisi bu konuda şöyle demektedir: "Sizden hüküm vermek durumunda olanlar önce Kur'ân'a baksın. Aradığı orada yoksa Hz. Peygamber'in hükmüne başvursun. Yine cevap bulamıyorsa sâlihlerin bu konudaki hükümlerini araştırın. Bunların hiçbirinde aradığını bulamıyorsa kendi görüşüne göre hüküm versin. Bunu da yapamıyorsa, hüküm vermekten vazgeçsin ve bundan utanmasın" (bkz. İbn Abdilberr, *Câmi'u beyâni'l-ilm*, II, 57; İbn Kayyım, Muhammed b. Ebi Bekir el-Cevziyye, *l'lâmu'l-muvakki'in 'an Rabbi'l-âlemin*, Kahire 1374, I, 63). İbn Mes'ûd'un bu çözüm tarzı, daha sonra Kûfe'ye "ekol" özelliği kazandıran iki temel prensibe esas teşkil etmiştir: "Nassın bulunmadığı yerlerde rey'e başvurulması" ve "hadis olup olmadığı konusunda şüpheye düşülen bilgiler yerine ictihâdın tercih edilmesi" (bu konuda bkz. Sandıkçı, *İlk Üç Asırda İslâm Coğrafyasında Hadis*, s. 191'den naklen Küçükkalay, Hüseyin, *Abdullah b. Mesud ve Tefsir İlmindeki Yeri*, Konya 1971, s. 91; Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi*, Ankara 1988, I, 99; a. mlf., "Abdullah b. Mesud", *DİA*, I, 117).

⁵⁰ Kur'ân ve fikhî İbn Mes'ûd'dan öğrenmiştir. Bu zeki, başarılı ve dini bütün öğrencisi hakkında İbn Mes'ûd "benim bildiğim her şeyi o da biliyor" demektedir. Kısa sürede böyle bir birikim kazanan Alkame, Hz. Ali ve İbn Mes'ûd'dan sonra Kûfe'de imâmet ve fetvâ makâmına geçmiş, yaşadığı dönemde "Kûfe'nin fakîhi ve müctehidi" vasfını kazanmıştır. Fikhî konularda büyük bir vukûfu bulunan Alkame'ye zaman zaman ashâb bile çeşitli sorular sorar, fetvâ isterdi (bkz. İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-kübrâ*, VI, 86).

⁵¹ "Kadı" sıfatıyla meşhur olan Şurayh b. el-Hâris, Hz. Ömer tarafından Kûfe kadılığına atanmıştır. İbrahim en-Nehâî'nin ifadesine göre Kadı Şurayh, "İbn Mes'ûd'un verdiği hükümlerle hükmetmiştir". Kadı Şurayh Hz. Ali ve daha sonra gelen idâreciler döneminde de kadılığa devam etmiş, Haccâc döneminde istifâ edinceye kadar 53 yıl Kûfe'de, 7 yıl ise Basra'da olmak üzere toplam 60 yıl bu görevi sürdürmüştür. Kadı Şurayh (78/697), "davalara bakarken ihdâs ettiğin bu hükümleri nereden buluyorsun!" sorusuna "insanlar (problem) ihdâs ettikçe ben de (hüküm) ihdâs ediyorum" şeklinde cevap vermiştir (bkz. Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, Beyrut 1413, IV, 103).

⁵² Yaşadığı dönemde Kûfe'de fikhî düşüncenin ve özellikle de rey'in gelişmesine öncülük eden İbrahim en-Nehâî, Kûfe'deki fikhî çalışmalarının kendine has özellikler taşıyan bir ekol haline gelmesinde ve Ebû Hanîfe'nin fikhî mantığının oluşumunda büyük tesirleri olmuştur (Kılıçer, M. Esad, "Ehl-i Rey", *DİA*, X, 521). Zira en-Nehâî hocalarından öğrendiği fetvâları taklid etmemiş, bunların mantığını kavramaya ve ilkeler elde etmeye çalışmıştır. Bu da ona, yeni problemlere yeni çözümler sunma şansını tanımıştır. Nitekim kendisine "fetvâ verdiğin bütün meseleler, sefinden işittığın şeyler midir?" diye sorulunca "bir kısmını işittim, fakat bir kısmını da işittiklerime kıyâs ediyorum" demiştir. Yine İbrahim en-Nehâî "bir hadis işitiyorum, sonra da yüz meseleyi ona kıyâs ediyorum" demektedir (Bu rivâyetler için bkz. İbn Abdilberr, *Câmi'u beyâni'l-ilm*, II, 66) Dolayısıyla onun, rey ve kıyâsı gerçek anlamda varlık alanına çıkarıp belli bir yöntem kazandıran ve benimsediği bu anlayışın "Irak fikhî" şeklinde özel bir isim kazanmasını sağlayan ilk âlim olduğunu söylemek mümkündür (Bu konuda bkz. Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, s. 254-255; Bardakoğlu, Ali, "Hanefî Mezhebi", *DİA*, XVI, 1; Erdoğan,

→

Ebû Süleyman (120/738)⁵³ ile devam etti ve Ebû Hanîfe Numân b. Sâbit (150/767)⁵⁴ ile doruk noktasına ulaştı. Genel olarak bu ikinci bakış tarzının hâkim olduğu Kûfe'deki fıkıh çalışmaları II/VIII. asırdan itibaren "ehl-i rey" şeklinde anılmaya başladı. Asıl itibarıyla şerî delillerin öncelik sıralaması ve kabul edilebilirliği açısından bu iki grup arasında fark yoktu. Yani Kitâb, sünnet, icmâ ve kıyâsı kabulde ve bunlardan sadece biriyle yetinilemeyeceğinde müttefik idiler.⁵⁵ Farklılıklar daha ziyade bu delillerden hüküm çıkarma usûlü yani nassları anlama şekli ve metodundan kaynaklanmaktaydı. Metodoloji ile ilgili bu konunun temelinde ise delillerin birbirleriyle ilişkisi ve meselâ teâruz durumunda hangisine öncelik verileceği veya uygulanacak çözüm yollarında düğümlenmekteydi.⁵⁶ Bu ise büyük oranda hadislerin genel sistem içindeki yeri ve başta Kur'ân olmak üzere diğer delillerle ilişkisi konusundaki kanaatlerden kaynaklanmaktaydı. Bu çerçevede özellikle ehl-i hadis, rey taraftarlarını yoğun bir eleştiriye tabi tuttu.⁵⁷

→

Mehmet, "İbn Mes'ud'dan Ebû Hanîfe'ye Rey Mektebi", *İmâm-ı Azam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi Sempozyumu Tebliğleri*, Bursa 2005, I, 329).

⁵³ İbrâhîm en-Nehaî'nin en önde gelen, en bilgili, basiretli, münâzara ve reye en yatkın öğrencisidir. Hocası İbrâhîm en-Nehaî henüz hayatta iken fetvâ vermeye başlamış, onun ölümü üzerine de Kûfe mescidindeki ilim meclisinin ve fetva makâmının başına geçmiştir. Hocası gibi Hammâd da hükümlerin illetlerini ve mekâsıdını araştırmaya büyük önem vermiş, nassları bu gözle incelemiştir. Nitekim İmam Mâlik onun hakkında "İrâkîları takdir ederdik. Ancak içlerinden Hammâd denen biri çıktı, dine itirâz ederek reyi ile konuşmaya başladı" demektedir (İbn Hacer, Ahmed b. Ali, *Tehzîbu't-tehzîb*, Beyrut 1984, III, 15).

⁵⁴ Ebû Hanîfe'nin en önemli husûsiyeti kıyâs, istihsân ve istislâh gibi aklî çözüm yollarına sistem içinde önemli bir yer vermiş olmasıdır (Ebû Hanîfe'nin bu yönüyle meşhûr olduğuna dair bazı beyânlar için bkz. İbn Kuteybe, *Te'vilu muhtelifi'l-hadis*, s. 51; İbn Abdilberr, *Câmi'u beyâni'l-ilm ve Fadlih*, II, 147 vd.; İbn Haldûn, *Mukaddime*, 354. Bu konuda ayrıca bkz. Kevserî, *Fıkhu ehl-i'l-İrâk ve hadîsuhum* (thk. Abdülfettâh Ebû Guddê), Mısır 1390, s. 18; Ebû Zehrâ, *Ebû Hanîfe*, s. 342; Uzunpostalcı, Mustafa, "Ebû Hanîfe", *DİA*, X, 131, 135; Yavuz, Yusuf Şevki, "Ebû Hanîfe", *DİA*, X, 139; a. mlf., "Ebû Hanîfe'nin Kelâmî Görüşleri ve Sünnî Kelâmın Oluşmasına Etkileri", II, 143; Kılıçer, M. Esad, "Ehl-i Rey", *DİA*, X, 521). Nitekim Ebû Hanîfe, sık sık başvurduğu kıyâs hakkında şöyle demektedir: "Kıyâs, hakkı bulmak isteyenin aradığı hakkı ortaya koyar. Kıyâs, hak sahibinin iddia ettiği hakka ulaşması hususunda âdil şâhit konumundadır" (Ebû Hanîfe, Numân b. Sâbit, *el-Âlim ve'l-Müte'allim*, "İmâm-ı Azam'ın Beş Eseri" içinde, der. ve çev. Mustafa Öz, İstanbul 1992, s. 21). Onun kıyâsa veridiği önem ehl-i hadis tarafından tenkid edilmiştir. Ancak Ebû Hanîfe'nin sünnet karşısındaki tavrı çok açıktır. Nitekim "Bizzat işitem veya işitemeyelim, Hz. Peygamber'in söylediği her şey başımız gözümüz üzerinedir. Söylediğine inanır ve söylediği gibi olduğuna şehâdet ederiz" (bkz. *el-Âlim ve'l-müte'allim*, s. 33) demekte, "öğrenilecek ve insanlara öğretilcek en faziletli şeyin sünnet olduğuna" (bkz. *Risâle ilâ 'Osmân el-Bettî*, "İmâm-ı Azam'ın Beş Eseri" içinde, der. ve çev. Mustafa Öz, İstanbul 1992, s. 84) dikkat çekmektedir. Ancak Ebû Hanîfe ve Kûfe ekolüne mensup fukahâyâ göre bir hadisin, sübûtunda şüphe bulunmayan Kur'ân, maruf (meşhûr ve mütevâtir) sünnet, akıl, icmâ, umûmî belvâ gibi asıl delillere arz edilmeden kullanılmaması gerekir (bkz. Serahsî, Muhammed b. Ebî Sehl, *Usûl*, İstanbul 1984, I, 359, 365-367; Nesefî, Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed, *Keşfu'l-esrâr Şerhu'l-Menâr fi'l-usûl*, İstanbul 1986, II, 30. Ebû Hanîfe'nin ve bu ekole mensup fukahânın hadisleri kabulde aradıkları şartlarla ilgili toplu bilgi için bkz. Ebû Zehrâ, *Ebû Hanîfe*, s. 296 vd.; Ünal, İ. Hakkı, *İmâm Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanevî Mezhebinin Hadis Metodu*, Ankara 2001, s. 83 vd.; Yavuz, Yusuf Şevki, "Ebû Hanîfe", *DİA*, X, 139).

⁵⁵ Kevserî, Muhammed Zâhid, *Fıkhu ehl-i'l-İrâk ve hadîsuhum*, s. 18.

⁵⁶ Bkz. Bardakoğlu, Ali, "Hanefî Mezhebi", *DİA*, XVI, 13; Koca, Ferhat, *İslâm Hukuk Tarihinde Selefi Söylem, Hanbelî Mezhebi*, Ankara 2002, s. 23.

⁵⁷ Nitekim meşhûr muhaddis Evzâî (157/774) "Biz Ebû Hanîfe'yi reye başvurduğu için kınamıyoruz. Zira reyi hepimiz kullanıyoruz. Bizim onu kınamamızın sebebi Hz. Peygamber'den nakledilmiş ha-

→

Bütün bu bilgilerden hareketle Kûfe'nin, hem siyasî ve askerî hem de ilmi ve kültürel hareketlerin büyük bir hız ve yoğunlukla, iç içe ve yan yana yaşandığı bir şehir olduğunu söylemek mümkündür. Ancak toplumun yaşadığı bu tablo, özellikle hadisler açısından önemli neticeler doğurmuştur.

III. SOSYAL DEĞİŞİMLERİN KÛFE HADİSÇİLİĞİ ÜZERİNDEKİ ETKİLERİ

Çok kısa bir sürede teşekkül edip sistematize sürecine giren gruplar fikirlerini hasımlarına kabul ettirebilmenin yollarını aramaya başladılar. Özellikle itikâdî ve siyâsî fırkalar, savundukları düşünceleri hasımlarına kabul ettirebilmek için aklî deliller yanında naklî olanlara da ihtiyaç duyuyorlardı. Onların bu konuda mürâcaat ettikleri ilk kaynak, şüphesiz Kur'ân idi. Ancak Kur'ân'ın verileri arasında, kendilerini haklı çıkartıp hasımlarını susturacak açık ve net deliller bulamayınca⁵⁸ savundukları görüşler doğrultusunda tevile yöneldiler. İlk dönemlerden itibaren yazılmış, pekçok kimse tarafından ezberlenmiş, cem ve teksir edilmiş ve daha da önemlisi bizzat Allah tarafından korunmaya alınmış⁵⁹ olduğundan Kur'ân ile ilgili tasarrufları tevil ile sınırlı kaldı. Ancak hadislerle ilgili ciddi bir problem vardı. Zira hadislerin tedvini henüz tam olarak gerçekleştirmemişti.

A. HADİS UYDURMA FAALİYETLERİ

Hadis tedvininin henüz tamamlanmamış olması, siyasî ve itikâdî fırkalara büyük bir avantaj sağladı. Böylece kendilerini haklı, hasımlarını ise haksız çıkaracak hadisler uydurmaya başladılar. Bu fırkalar, Hz. Peygamber'e izâfe edilen bir bilginin toplum üzerindeki yaptırım gücünü biliyorlardı. Ancak bu kapı bir kere açılınca bir daha kapatmak mümkün olmadı. Nitekim amelî mezhep mensupları, insanları dinden soğutmak isteyen zındıklar, halkın dinî duygu ve heyecanlarını harekete geçirmek isteyen mutasavvıflar ve vâizler, etnik kökeninin diğerlerinden üstün olduğunu ispata çalışanlar, şahsî menfaatlerini her şeyden önemli görenler, kısacası herhangi bir konuda "taraf" olan herkes bu yola başvurdu. Böylece akla gelebilecek her alanda, sayısı tespit edilemeyecek kadar hadis uyduruldu.⁶⁰

→

dise muhâlefet etmesidir" (bkz. İbn Kuteybe, *Te'vilu muhtelifi'l-hadis*, s. 52) derken İmam Mâlik (179/795) "İraklıları takdir ederdik. Ancak içlerinden Hammâd denen biri çıktı, dine itirâz ederek reyî ile konuşmaya başladı" değerlendirmesini yapıyordu (bkz. İbn Hacer, *Tehzib*, III, 15). Ehl-i hadis ile ehl-i rey taraftarlarının birbirleriyle ilgili bazı değerlendirmeleri için bkz. İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-kübrâ*, VI, 175; İbn Abdilberr, *Câmi'u beyâni'l-ilm*, II, 147-148, 152-153.

⁵⁸ Kur'ân'da hemen her fırkanın kendi lehine kullanabileceği âyetler bulabileceğine dair bkz. İbn Kuteybe, *Te'vilu muhtelifi'l-hadis*, s. 45-46.

⁵⁹ Nitekim Allah Teâlâ "Şüphesiz Kur'ân'ı biz indirdik, koruyucusu da biziz" (Hicr 15/9) buyurmaktadır.

⁶⁰ Hadis diye uydurulmuş sözleri bir araya toplamayı amaç edinen İbnü'l-Cevzî'nin (597/1200) *Kitâbu'l-Mevzû'ât mine'l-Ehâdîsi'l-Merfû'ât* (Riyad 1997), Suyûtî'nin (911/1505) *el-Leâli'u'l-masnû'a fi'l-ehâdîsi'l-mevzû'a* (Beyrut 1975), Şevkânî'nin (1250/1832) *el-Fevâidu'l-mecmû'a fi'l-ehâdîsi'l-mevzû'a* (Beyrut 1392) isimli meşhur eserleri yanında (bu konuda yapılan diğer çalışmaların isim ve tanıtımları için bkz. Kandemir, M. Yaşar, *Mevzû Hadisler: Menşei, Tanıma Yolları, Tenkidî*, Ankara 1991, s. 139-168; Çakan, Lütfi, *Hadis Edebiyatı: Çeşitleri, Özellikleri, Faydalanma Usulleri*, İstanbul 1989, s.

→

Toplumdaki siyasî ve itikâdî düşüncenin bir ürünü olarak ortaya çıkan bu faaliyetlerin diğer tüm şehirler gibi Kûfe'de de çeşitli yansımaları oldu. Hatta belki de Kûfe bu konuda en ön sırada yer aldı. Zira bu şehir, hadis uyduran tüm bu siyasî ve itikâdî fırkaları aynı anda barındırmaktaydı ve daha da önemlisi İslâm tarihinde bu işe ilk başvurduğu bilinen Şia'nın merkezi konumunda idi:

"Faziletlerle ilgili uydurma rivâyetler Şia cihetinden gelmiştir. Zira öncelikle Şia, Hz. Ali ile ilgili hadisler uydurmuştur. Onları buna sevkeden âmil, muhâliflerinden gördükleri düşmanlıktır. Şia'nın bu faaliyetine mukâbil Bekriyye de hadis uydurmaya başladı".⁶¹

Ancak şunu da gözden uzak tutmamak gerekir ki, bu durumdan faydalanan pek çok kimse, grup ve fırka, kendi amaçları doğrultusunda uydurdukları hadisleri Şia'ya izâfe etmiş, çeşitli itikâdî ve siyasî görüşlerini onların ismi altında piyasaya sürmüştür. Bu da Şia'ya izâfe edilen uydurma rivâyetlerin sayısında oldukça büyük bir artışa neden olmuştur.⁶²

Kısaca ifade etmek gerekirse, bir taraftan hadis uydurma faaliyetlerine öncülük yapan Şia'nın merkezi konumunda bulunması, diğer taraftan ehl-i hadisin her fırsatta eleştirdiği ehl-i reye ev sahipliği yapması sebebiyle Kûfe, hadis ilmi açısından ağır tenkitlere hedef olmuş; yetersiz hadis bilgisi ve özellikle uydurma faaliyetleri konusunda neredeyse bir darb-ı mesel haline gelmiştir.⁶³ Bu nedenle pek çok hadis âlimi bu bölge râvîleri tarafından nakledilen hadislerin sıhhat durumuna dikkat çekmiştir. Nitekim İbn Şihâb ez-Zühri (124/742) ve İbrahim b. Sa'd (183/799) bu bölgeyi kastederek "Doğu tarafından bilmediğimiz hadisler gelmeseydi ne hadis yazar ne de yazılmasına müsaade ederdik." demektedir.⁶⁴ Yine Zührî'nin "Ey Iraklılar! Bizden bir karış çıkan hadis sizden bir zirâ' olarak

→

136-141), bunların ortaya çıkış sebebi, uydurma metodları, uydurulmuş olanları tanıma yolları ve tenkidi, bunlara malzeme teşkil eden kaynaklar ile ilgili olarak da pekçok çalışma yapılmıştır. Meselâ bkz. Hatiboğlu, M. Said, *Siyasî-İctimâî Hâdiselerle Hadis Münâsebetleri*, Ankara 1991; Kandemir, M. Yaşar, *Mevzû Hadisler: Menşei, Tanıma Yolları, Tenkidi*; Cihan, Sadık, *Uydurma Hadislerin Doğuşu ve Sosyo-Politik Olaylarla İlgisi*, Samsun 1997; Ebû Gudde, Abdülfettah, *Mevzû Hadisler* (çev. Enbiya Yıldırım), İstanbul 1995. Bu konuda temel bilgiler için ayrıca bkz. İbnü's-Salâh, Ebû Amr Osman b. Abdirrahman eş-Şehrezûrî, *Ulûmu'l-hadis* (thk. Nureddin İtr), Dimaşk 1986, s. 99-101; Suyûtî, Celâlüddin Abdurrahman b. Ebî Bekir, *Tedribü'r-râvî fi şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, Medine 1972, I, 281 vd.

⁶¹ İbn Ebî'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-belâğa*, Beyrut 1967, XI, 48-49. Eski itikâdından dolayı tevbe etmiş bir Râfîzî şeyhinin "biz bir şeyden hoşlanınca onu hadis haline getirirdik" şeklindeki beyânı da Şia'nın hadis uydurma konusundaki yaklaşımını ortaya koymaktadır (bkz. Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi' li ah-lâki'r-râvî ve âdâbi's-sâmi'*, Riyad 1403, I, 138; İbn Hacer, Ahmed b. Ali, *Lisânü'l-mizân*, Beyrut 1986, I, 11).

⁶² Dolayısıyla "Hz. Ali ve ehl-i beyt hakkında üç yüz bin hadis uydurulmuştur" ifadesini (bkz. Sibâî, Mustafa, *es-Sünne ve mekânetuhâ fi't-teşri'i'l-İslâmî*, Beyrut 1978, s. 81) ya bu çerçevede değerlendirmek ya da kesretten kinâye kabul etmek gerekir.

⁶³ Bu yönde bazı değerlendirmeler ve kaynakları için bkz. el-Hatîb, Muhammed Acâc, *es-Sünne kable't-tedvîn*, Kahire 1980, s. 196.

⁶⁴ Fesevî, Ebû Yusuf Yakub b. Süfyân, *Kitâbu'l-ma'rife ve't-târîh* (thk. Ekrem Ziya Umerî), Medine 1410, I, 637; II, 762.

geri dönüyor” dediği nakledilir.⁶⁵ İmâm Mâlik (179/795) ise, yanında Iraklıların zikredilmesi üzerine şöyle demiştir: “Onları ehl-i kitâb gibi değerlendirin; ne tasdik edin ne de yalanlayın. Sadece ‘biz, bize ve size indirilene imân ettik, sizin ve bizim ilâhımız aynıdır’⁶⁶ deyin”. Onun bu değerlendirmesini işiten İmâm Muhammed eş-Şeybânî (189/804) yanına girince İmâm Mâlik çekinmiş ve “gıybetten hoşlanmam, ashâbımızı böyle söylerken işittim” şeklinde bir izâh yapmak durumunda kalmıştır.⁶⁷ Yine İmâm Mâlik’e bir adam gelerek “kapıda yetmiş gün bekledim ve ancak altmış hadis yazabildim” deyince İmâm “altmış hadis mi!” diyerek bunun büyük bir rakam olduğunu ifade etmiştir. Bunun üzerine adam “ama biz Kûfe’de bir mecliste altmış hadis yazıyorduk” deyince İmâm Mâlik şu cevabı vermiştir:

“Orası darphâne gibidir; hadis gece basılır, gündüz harcanır”.⁶⁸

Kûfeli râvîler ve Kûfe hadisçiliği ile ilgili olarak önemli hadisçiler tarafından yapılan bu değerlendirmeleri çeşitli sebeplere bağlamak mümkün görünmektedir. Öncelikle böyle değerlendirmelerin, izâfe edilen kişilerden gerçekten sâdir olup olmadığının araştırılması gerekir. Nitekim M. Zâhid el-Kevserî’ye (ö. 1952) göre İmâm Mâlik’ten nakledilen bu gibi ifâdelerin aslı yoktur.⁶⁹ Diğer taraftan eğer gerçekten böyle tenkidler yapıldı ise, bunların hakikati ne kadar yansıttığı ve bir genellemeye gidilip gidilmediği araştırılmalıdır. Nitekim, Abdülkerim b. Ebi’l-Avcâ (155/772)⁷⁰, Seyf b. Muhammed⁷¹, Süleyman b. Amr en-Nehâî⁷², Abdülazîz b. Ebân el-Emevî (207/823)⁷³, el-Heyssem b. Adiyy et-Tâî (207/823)⁷⁴ hemen bütün

⁶⁵ Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, V, 344.

⁶⁶ Bu ibârede Müslümanların, Yahudi ve Hıristiyanlarla mücadele metodlarına ve onlara karşı takınması gereken tavra dikkat çeken el-’Ankebût 29/46 âyetine işaret vardır.

⁶⁷ İbn Abdilberr, *Câmi’u beyânî’l-’ilm*, II, 157.

⁶⁸ Bkz. Zehebî, *Siyer*, VIII, 114. Genelde Irak özelde ise Kûfe’nin hadis uydurma faaliyetleri konusundaki yeri hakkında bu ve benzeri bazı rivâyetler için ayrıca bkz. el-Hatib, Muhammed Acâc, *es-Sünne kable’t-Tedvîn*, s. 194; Sibâî, *es-Sünne ve mekânnetuhâ fî’t-teşrî’i’l-İslâmî*, s. 78-79; Cihan, Sadık, *Uydurma Hadislerin Doğuşu ve Sosyo-Politik Olaylarla İlgisi*, s. 48-50.

⁶⁹ Bkz. Kevserî, Muhammed Zâhid, *Fıkhu ehl-i’-Irâk ve hadisuhum*, s. 42.

⁷⁰ Daha ziyâde Kûfe’de faaliyet gösteren ve aşırı Şîî görüşlere sahip olan Abdülkerim b. Ebi’l-Avcâ, “helâli haram, haramı ise helâl kılacak şekilde dört bin hadis uydurduğunu” söylemiştir. Abdülkerim b. Ebi’l-Avcâ hakkında geniş bilgi için bkz. Taberî, *Târîh*, VIII, 47-48; Abdülkâhîr el-Bağdadî, *el-Fark beyne’l-Fırak*, Kahire ts., s. 273; Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Mizânü’l-i’tidâl fî nakdi’r-ricâl*, Beyrut 1995, IV, 386.

⁷¹ Yahya b. Maîn, Ahmed b. Hanbel, Ebû Hâtim gibi münekkidler tarafından “yalancı” ve “habîs” gibi lafızlarla değerlendirilen Seyf b. Muhammed hakkında geniş bilgi için bkz. Buhârî, *et-Târîhu’l-kebîr*, IV, 172; Ukaylî, Muhammed b. Ömer, *Kitâbu’d-du’afâ’*, Beyrut 1984, II, 172; İbn Ebî Hâtim, Abdurrahman b. Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta’dîl*, Beyrut 1952, IV, 277; Zehebî, *Mizânü’l-i’tidâl*, III, 354.

⁷² Süleyman b. Amr; Ahmed b. Hanbel, Yahyâ b. Maîn, İshak b. Râhûye, Buhârî, Ebû Hâtim, İbn Adiyy gibi münekkidler tarafından “yalancı, insanların en yalancısı, yalan ile maruftur, dünyada ondan daha yalancısı yoktur, Neha kabilesinin yalancısı, hadis uydurduğunda icma vardır, ondan rivâyette bulunmak helâl değildir” gibi ifadelerle tenkid edilmiştir. Hakkında geniş bilgi için bkz. Buhârî, *et-Târîhu’l-kebîr*, IV, 28; Ukaylî, *ed-Du’afâ’*, II, 134; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta’dîl*, IV, 132; Zehebî, *Mizânü’l-i’tidâl*, III, 305; İbn Hacer, *Lisânü’l-mizân*, III, 97.

⁷³ Yahya b. Maîn, Ebû Zür’a, Ahmed b. Hanbel gibi münekkidler tarafından “yalancı” şeklinde değerlendirilen Abdülazîz b. Ebân hakkında geniş bilgi için bkz. Buhârî, *et-Târîhu’l-kebîr*, VI, 30; Ukaylî,

hadis münekkidi tarafından “yalancı” şeklinde tanıtılan Kûfeli râvîlerdir. Bu râvîler çeşitli vesilelerle Bağdad, Mısır, Hicâz gibi diğer önemli ilim merkezlerini de ziyâret etmiş ve hadis naklinde bulunmuşlardır. Böylece bu şehirlerdeki ulemâ tarafından da tanınmış ve Kûfe hadisçiliği adına menfî izlenimlerin doğmasına sebep olmuşlardır, denilebilir. Ancak bu durum Kûfe’deki tüm hadisçiler hakkında bir genelleme yapılarak cerhedilmelerine neden olmamalıdır. Nitekim, önceleri Iraklıların ilmî durumu hakkında oldukça menfî düşünen Zührî’ye “Kûfe’de 4000 hadis rivâyet eden birinin (A’mes) olduğu” söylenip rivâyet ettiği hadislerden örnekler verilince “Vallahi ilim işte budur. Irakta böyle birinin olduğunu düşünemezdim” cevabını vermiştir.⁷⁵ Bu gibi değerlendirmelerden Iraklı olmayan hadisçilerin, bu bölge hakkında peşin ve olumsuz bir hükme sahip oldukları anlaşılacaktır.

Diğer taraftan insanların sahip olduğu ve içinde yaşadığı psikolojik, sosyal, siyasî ve itikâdî şartlar da, başkaları hakkında yaptığı değerlendirmeleri etkileyebilmekte; kızgınlığını, düşmanlığını, kıskançlığını, kendi görüşünü üstün kılma isteğini yansıtabilmektedir. Bu nedenle ulemâdan bazıları, siyasî veya itikâdî meselelerde taassub, ilmî rekâbet ve hatta Arap-Mevâlî çekişmesi hissettiren değerlendirmelerin dikkate alınmaması gerektiğine özellikle dikkat çekmişlerdir.⁷⁶

Şüphesiz hadis uydurma faaliyetini başlatan Şia’ya ev sahipliği yapması açısından Kûfe’ye ve Kûfeli râvîlere özel bir dikkat atfetmek gerekebilir. Ancak bütün Kûfelileri bu çerçevede değerlendirip potansiyel olarak “yalancı râvî” görmek de ilmî ve objektif değildir. Zehebî’nin *Mizânü’l-İtidâl* isimli eseri üzerinde yaptığımız bir tarama bu konuda bir fikir verebilir. Bu eserde en az bir münekkidi

→

ed-Du’afâ’, III, 16; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta’dil*, V, 377; Zehebî, *Mizânü’l-İtidâl*, IV, 357; İbn Hacer, *Lisânü’l-mizân*, VII, 288.

⁷⁴ Yahya b. Maîn, Buhârî, Ebû Dâvud gibi münekkidler tarafından “yalancı” şeklinde değerlendirilen el-Heysem hakkında geniş bilgi için bkz. Buhârî, *et-Târihu’l-kebir*, VIII, 217; Ukaylî, *ed-Du’afâ’*, IV, 352; Zehebî, *Mizânü’l-İtidâl*, VII, 111; İbn Hacer, *Lisânü’l-mizân*, VI, 209.

⁷⁵ İbn Abdilberr, *Câmi’u’l-beyâni’l-ilm*, II, 34.

⁷⁶ Nitekim verdiği bir fetvâ üzerine kendisine “Şamlılar bu konuda senden farklı düşünüyor ve şöyle şöyle diyorlar” denilen İmâm Mâlik şu karşılığı vermiştir: “Şamlılar bu alanda (fıkıh) ne zamandan beri söz sahibi oldular ki! Bu ilim Medinelilerle Kûfelilere hâstır” (bkz. İbn Abdilberr, *Câmi’u beyâni’l-ilm*, II, 158). Bu ifadeleri, İmâm Mâlik’in Kûfelilerin fıkıh anlayışını oldukça önemseydiğine ve bunu kendi bölgesindeki çalışmalara denk saydığına delâlet etmektedir. Nitekim Zührî’ye “neden mevâliden rivâyette bulunmuyorsun?” denilince “Muhâcirün ve Ensâr’ın çocuklarıyla (Araplarla) karşılaşınca onlara ihtiyacım kalmadı” cevabını vermiştir (bkz. Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, V, 344). Çeşitli grup ve şahısların birbirleri hakkındaki sözlerini “Ulemânın Birbirleriyle İlgili Değerlendirmelerinin Hükümü” başlığı altında toplayan İbn Abdilberr (463/1071) de, öncelikle hased ve buğzu nehyeden çeşitli hadisler zikretmiş, ardından ilim adamlarının birbirleriyle ilgili bazı örnek değerlendirmelerine işâret ederek bunların dikkate alınmaması gerektiğini söylemiştir (bkz. *Câmi’u beyâni’l-ilm*, II, 150-163). Bu konuda geniş bilgi için bkz. Sübkî, Tâcuddîn Abdülvehhâb b. Ali, *Tabakâtü’l-Şâfiyyeti’l-Kübrâ*, Kahire, 1964; II, 12; İbn Hacer, *Lisânü’l-mizân*, I, 16; Kevserî, *Fikhu ehli’l-İrâk ve hadîsuhum*, s. 20, 23; Ünal, İ. Hakkı, *İmâm Ebû Hanîfe’nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, s. 44; Bardakoğlu, “Hanefî Mezhebi”, *DİA*, XVI, 14; Ögüt, “Ehl-i Hadîs”, *DİA*, X, 510; Koca, Ferhat, *İslâm Hukuk Tarihinde Selefi Söylem, Hanbelî Mezhebi*, s. 24; Karahan, Abdullah, *Hadis Râvîlerinin Güvenilirliği: Tespiti, İmkânı, Hadîsin Sıhhatine Etkisi*, İstanbul 2005, s. 121-122.

tarafından “yalancı” olduğuna dikkat çekilen “el-Kûfî” nisbeli 30 civârında râvî bulunmaktadır. Bu râvîlerden sadece yarısının bir Şia fırkası ile ilişkisine işaret edilmekte, geriye kalan diğer yarısı hakkında bir değerlendirme yapılmamaktadır. Şüphesiz bu ikinci grup içinde, yine Şii râvîler bulunabileceği gibi, hadis uyduran diğer pekçok grup ve fırkaya mensup olanlar da yer alabilir. Öncelikle bu rakamların, bir beldenin herhangi konuda darb-ı mesel haline gelmesine yetip yetmeyeceği tartışılmalıdır. Kaldı ki, bir hatta birkaç münekkid tarafından herhangi bir sebebe binâen “yalancı” olduğu söylenen bir râvînin diğer bazı önemli hadis âlimleri tarafından “sika” şeklinde değerlendirildiğine de ayrıca işaret etmemiz gerekir. Zira bazı münekkidler, itikâdî açıdan muhâlif ve hasım gördükleri bazı râvîleri ağır bir şekilde tenkid edebilmişlerdir. Özellikle Şii temâyülü ile tanınan Kûfeli râvîlerle ilgili değerlendirmeler, bu mutaassıb tenkidlerin en başta gelen örneklerini oluşturur. Bu husus, aşağıda örnekleri ile izâh edilecektir.

Diğer taraftan hadis uydurma faaliyetleri ilim dünyasında tepkisiz kalmamıştır. Zira ulemâ, bu faaliyetlere karşı hemen tedbir almış; bir taraftan isnâd tatbikine başlamış, diğer taraftan da bu isnadları oluşturan râvîlerin zabt ve adâletle ilgili husûsiyetleri soruşturulmuştur. Dolayısıyla siyasî alanda başlamakla birlikte daha sonra itikâdî konuları da içerisine alan olaylar, hadis ilminin teşekkül ve sistematize edilmesine katkıda bulunmuştur.⁷⁷ Bütün İslâm toplumunu ilgilendirmekle birlikte isnâd tatbiki ve cerh-tadil faaliyetlerinin Kûfe ve Kûfeli râvîlerle ilgili özel yönleri vardır.

B. HADİSTE İSNÂD TATBİKİ

İsnâd “sözün, araçlar vasıtasıyla asıl sahibine yükseltilmesi”⁷⁸ demektir ve bu amaçla yapılan ilk sorgulamaların sahâbe döneminde başladığını söylemek mümkündür.⁷⁹ Ancak sahâbe dönemindeki bu uygulamalar, her zaman başvuru olan metodlar değildir ve hadis kabulünün vazgeçilmez bir şartı telakki edilmemiştir. İsnâd tatbikinin vazgeçilmez bir kâide olarak benimsendiğine dair ilk beyânlar Hz. Osman’ın şehit edilmesini takip eden sürece işaret etmektedir.⁸⁰ Bu işlemin

⁷⁷ Hadis ilminin teşekkülü ve bunu hazırlayan sebepler konusunda geniş ve toplu bilgi için bkz. Koçyiğit, Talat, *Hadis Tarihi*, Ankara 1988, s. 113-217.

⁷⁸ Bkz.: Suyûtî, Celâlüddin Abdurrahman b. Ebî Bekir, *Tedribu’r-râvî*, I, 41-42; Kâsimî, Cemâlüddin, *Kavâidu’l-tahdîs*, Beyrut 1987, 210; Koçyiğit, Talat, *Hadis İstülahları*, Ankara 1985, 170.

⁷⁹ Mesela Hz. Ali’nin, kendisine hadis nakledenleri yemine davet etmesi ve Hz. Ömer’in, rivayet ettiği bir hadis için Ebû Musa’dan şahid istemesi bu kapsamda değerlendirilebilir. Bu konuda bkz: Hatib el-Bağdadî, *el-Kifâye fî ‘ilmi’r-rivâye*, Haydarabad 1357, s. 28.

⁸⁰ Nitekim İbn Abbas’ın (68/687) “Hadise yalan karışmadan önce birisi ‘Hz. Peygamber şöyle buyurdu’ dediği zaman gözlerimizi ve kulaklarımızı açar onu dinlerdik. Fakat doğru-yalan demeden rastgele konuşulmaya başladıktan sonra (başka bir rivâyette: “insanlar her türlü yola saptıktan sonra”) artık bildiğimiz şeylerden başkasını almaz olduk” (Müslim, Mukaddime, 13; Dârimî, Mukaddime, 38) şeklindeki ifadeleri, Şa’bî’nin (105/723), kendisine hadis rivâyet eden er-Rabî b. Huseym’e (68/687) bunu kimden aldığını sorması (Râmehurmuzî, Hasan b. Abdurrahman *el-Muhaddisu’l-fâsil beyne’r-râvî ve’l-vâ’i*, thk. Muhammed Acâc el-Hatîb, Beyrut 1971, s. 208) yaklaşık aynı sürece işaret etmektedir.

başlatıldığı döneme ve ortama en net şekilde işâret eden ifadeler Muhammed b. Sîrîn'e (110/728) aittir. İbn Sîrîn şöyle demektedir: “Önceleri sened sormuyorlardı. Fakat fitne zuhûr edince ‘hadisi aldığınız kimselerin isimlerini söyleyin’ demeye başladılar. Böylece bakıyorlar, eğer ehl-i sünnetten ise hadisini kabul ediyorlar, ehl-i bid’atten ise reddediyorlardı”.⁸¹ İbn Sîrîn’in bahsettiği “fitne” tabiri, toplumsal huzuru bozan dinî ve özellikle de siyasî içerikli bütün hâdiseler için kullanılmıştır.⁸² Ancak genel kanaata göre bu kavram ilk kez, Hz. Osman’ın 35/656 yılındaki şehâdetine yol açan karışıklıklara izâfe edilmektedir.⁸³ Bundan başka Hz. Ali ile Muâviye arasındaki çekişmeler (36/657)⁸⁴, Abdullah b. Sebe’in yıkıcı faaliyetleri⁸⁵, 63/682’de meydana gelen Hârre vakası⁸⁶, 61-73/680-692 yılları arasında vukû bulan Abdullah b. Zübeyr-Emevî mücâdeleleri⁸⁷ ve 81/700 senesinde ortaya çıkan İbnü’l-Eş’as hâdisesi de “fitne” olarak adlandırılmaktadır. Ancak bizim açımızdan önem arzeden husus bu olaylardan bazılarının Kûfe ile yakından ilişkili olmasıdır. Nitekim bu işlemin ilk kez uygulandığı döneme delâlet eden “insanlar Muhtâr es-Sekafî (67/686) zamanına kadar isnâd sormazlardı. Bu hâdiseden sonra sormaya başladılar”⁸⁸ şeklindeki ifade de bize yine Kûfe’yi işâret etmektedir.

İsnâd tatbikinin başlamasına neden olduğu ifade edilen olaylardan çoğuna ev sahipliği yapması açısından Kûfe’nin, hadis ilminin en önemli meselelerinden olan “güven” konusunun gündeme gelmesine sebep olduğu düşünülebilir. Ancak Kûfe, kendi ürettiği bu probleme yine bizzat kendisi çözüm bulmuştur.

Kûfe’deki hadis çalışmaları başta buraya gönderilen ilk muallim Abdullah b. Mes’ûd (32/652) olmak üzere Huzeyfe b. el-Yemân (36/656), Ammâr b. Yâsir (37/657), Hz. Ali (40/661), Sa’d b. Ebî Vakkâs (55/657) gibi meşhûr sahâbîlerle başlamıştır.⁸⁹ Şüphesiz bu sahâbîler, başta Hz. Peygamber’den işittikleri olmak

⁸¹ İbn Sîrîn’in bu ifadesi için bkz. Müslim, Mukaddime, I, 15; Tirmizî, *Kitâbu’l-ürel*, (V), 740; Râmehurmuzî, *el-Muhaddisu’l-fâsil*, s. 209.

⁸² Bu kavram hakkında geniş bilgi için bkz. Çağrıçı, Mustafa, “Fitne”, *DİA*, XIII, 156-159.

⁸³ Bkz. Buhârî, Megâzî, 12. Burada yer alan rivayete göre Said b. el-Müseyyib (94/713) şöyle demektedir: “İlk fitne yani Hz. Osman’ın öldürülmesi vuku buldu ve bu fitne Bedir ashabından kimseyi bırakmadı. İkinci fitne yani Harre vakası vuku buldu, bu da Hudeybiye ashabından kimseyi bırakmadı. Nihayet üçüncü fitne ortaya çıktı, bu da insanlarda kuvvet ve akıl bırakmadı”. Ayrıca bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 422.

⁸⁴ Bkz. Buhârî, Fiten, 10.

⁸⁵ Mustafa es-Sibâî, “fitne”yi, Abdullah b. Sebe’nin müslümanlar üzerindeki yıkıcı tesirleri ile yorumlamakta, fakat bu yorumunu için herhangi bir kaynak vermemektedir. Bkz. *es-Sünne ve mekânetuhâ fi’l-teşrî’l-İslâmî*, s. 90.

⁸⁶ Yezid b. Muâviye’nin Hicâz bölgesinde hilâfetini ilân eden Abdullah b. Zübeyr üzerine gönderdiği ordunun üç gün süreyle Medine’yi talan edip insanların mallarına, canlarına ve namuslarına kasdettiği çarpışmalar “Hârre Savaşı” adıyla meşhur olmuştur (bkz. İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil*, IV, 117). Bu olayın “fitne” şeklinde anılması ile ilgili olarak bkz. Buhârî, Megâzî, 12; Müslim, Hacc, 482.

⁸⁷ Bkz. Buhârî, Tefsîru Sûre 2, 30; Nesâî, Fey’, 1; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 320; II, 63.

⁸⁸ Bkz. Hatîb el-Bağdadî, *el-Câmi’ li ahlâki’r-râvî*, I, 130.

⁸⁹ Meşhur tabakat müellifi İbn Sa’d (230/844) “Kûfe’ye Gelen Sahâbîler” başlığı altında yaklaşık yüz otuz sahâbîye yer vermiştir (bkz. *et-Tabakâtü’l-kübrâ*, VI, 5-66). İbn Hibbân (354/965) ise “Kûfe’ye yerleşen, yerleştikten sonra savaşlar ya da ticâret için zaman zaman şehri terkeden ve burada veya

üzere, sahip oldukları bilgi ve kültürü de Kûfe'ye getirmiş, bu birikimi gerek biz-zat uygulayarak ve gerekse nakil yoluyla tâliplerine intikâl ettirmiştir. Böylece teşekkül sürecine başlayan Kûfe hadisçiliği her geçen gün artan bir talep ile karşı-laşmış, sayıları binlerle ifade edilen öğrencilere hitap etmiştir.⁹⁰ Bu sağlam alt yapısı sebebiyle Kûfe, I/VII. asır ortalarında yakın çevresinde ortaya çıkan hâdiselerinin hadis kültürüne verdiği zarara karşı tedbir almayı da başarmıştır. Nitekim bu dönemde râvîler ve rivâyetleri hakkında değerlendirme yapan altı münekkitten üçü yani Said b. Cübeyr (95/714), İbrahim en-Nehâî (96/714) ve Âmir eş-Şa'bî (105/723) Kûfe'deki bu ilmî geleneğe mensuptur.⁹¹ Özellikle Şa'bî'nin ismi isnâd soruşturması konusunda ilkler arasında zikredilir.⁹² Yine bu konudaki titizlikleri ile tanınan Mis'ar b. Kidâm (155/772), Süfyân es-Sevrî (161/778), Zâide b. Kudâme (161/778) sadece Kûfe'nin değil tüm İslâm toplumunun en önemli hadisçileri arasındadır.⁹³ Nitekim Süfyân es-Sevrî ile Süfyân b. Uyeyne, güven konu-

→

başka bir yerde vefât eden elli dört sahâbiden" bahseder (bkz. *Meşâhîru 'ulemâi'l-emsâr*, Beyrut 1959, s. 43-49). Diğer taraftan Kûfeli fukahâdan İbrahim en-Nehâî (96/715) "Kufe'ye ashâb-ı şecereden üçyüz, ehl-i Bedir'den ise yetmiş sahâbînin geldiğinden" bahsederken (bkz. İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-kübrâ*, VI, 9) Abdurrahman b. Ebî Leylâ (82/701) "şehrin mescidinde yüzyirmi sahâbî ile görüştüğünü" söyler (bkz. İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-kübrâ*, VI, 109).

⁹⁰ Zira Enes b. Sîrîn (ö. 110-120/728-737 arası) "Cemâcım Savaşı'ndan (82/701) önce Kûfe'ye geldiğimde hadis ilmi ile uğraşan dört bin kişi ve fakih mertebesine ulaşmış dört yüz fıkıhçı gördüm" demektedir (bkz. Râmehurmuzî, *el-Muhaddisu'l-fâsıl*, s. 408, 560). Daha sonra Kûfe'yi ziyaret eden Basralı Affân b. Müslim (220/835) ise "Kûfe'ye geldik ve dört ay kaldık. Eğer yüz bin hadis yazmak isteseydik yazardık. Fakat biz elli bin kadar hadis yazdık ve mutlaka imlâ usulüyle hadis aldık. Ayrıca Kûfe'de rivâyetinde lahn yapan ve bu haliyle kendisine rivâyet izni verilen birini de görmedik" demektedir (Bu haberin farklı rivâyetleri için bkz. Râmehurmuzî, *el-Muhaddisu'l-fâsıl*, s. 526, 559, 602) Affân b. Müslim gibi hadis münekkidlerinin övgü ve takdir ile andıkları (münekkidler "sika, mutkin, metîn, hâfız, sebt" gibi lafızlarla değerlendirdiği Affân b. Müslim hakkında geniş bilgi için bkz. Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, VII, 72; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, VII, 30; Zehebî, *Tezkiratu'l-huffâz*, I, 379; İbn Hacer, *Tehzîbu'r-tehzîb*, VII, 205) bir muhaddisin dört ay gibi kısa bir sürede ve üstelik imlâ şartı ile elli bin hadis yazması ve bu konuda çok hata yapan bir râvîye rastlamaması, zikredilen rakam biraz abartılı kabul edilse bile, bu ilmin Kûfe'de ulaştığı boyutları ortaya koymasından oldukça önemlidir. Nitekim bütün hadis tarihinin en ünlü ismi olan Buhârî (256/870) de "hadis almak için diğer bütün şehirlere kaçır defa gittiğini hatırlamasına rağmen Kûfe'ye kaç kere gittiğini sayamamaktadır" (bkz. Kevserî, Muhammed Zâhid, *Fıkhu ehli'l-İrâk ve hadisuhum*, s. 52).

⁹¹ Bu konuda adı geçen diğer âlimler Tâvus b. Keysân (106/724), Hasan el-Basrî (110/728) ve Muhammed b. Sîrîn'dir (110/728). Bkz. Tirmizî, *İllet*, V, 738-739. Ayrıca bkz. Râmehurmuzî, *el-Muhaddisu'l-fâsıl*, 407; Hatîb el-Bağdadî, *el-Kifâye*, s. 132.

⁹² Nitekim bu büyük hadis âlimi, kendisine hadis rivâyet eden er-Rabî b. Huseym'e "bunu kimden aldığını" sormuş, böylece Hz. Peygamber'e kadar bütün râvîlerin isimlerini öğrenmiştir. Yahya b. Saîd (198/813) onun bu tavrını "ilk isnâd soruşturması" şeklinde tanıtır (bkz. Râmehurmuzî, *el-Muhaddisu'l-fâsıl*, s. 208. Aynı haberi Hatîb el-Bağdadî de zikretmekle beraber, senesinde Yahya b. Sa'îd olmadığı için, onun bu değerlendirmesinden bahsetmemektedir. Bkz. *el-Kifâye*, s. 211) Yine Şa'bî, ünlü tâbîî âlim Hasan Basrî'yi kastederek "Eğer ona rastlasaydım, kendisini (isnâdsız olarak) 'Hz. Peygamber şöyle diyor' demekten nehyederdim" demiştir (bkz. Hatîb el-Bağdadî, *el-Kifâye*, s. 392).

⁹³ Nitekim Süfyân es-Sevrî "isnâd mü'minin silahıdır, bu olmazsa ne ile savaşacak!" derken (bkz. Suyûtî, *Tedribu'r-râvî*, II, 160), Mis'ar b. Kidâm güvenmediği râvîlere rivâyette bulunmamakla; Zâide b. Kudâme ise bidat sahibinden asla rivâyette bulunmamak ve itikâdının sağlam olduğuna dair iki şahit getirmediği bir râvînin hadisini almamakla (bkz. İbn Hibbân, *Meşâhîru 'ulemâi'l-emsâr*, s. 171) meşhur olmuşlardır. Süfyân b. Uyeyne ise hadis uyduranların veya bununla ithâm edilenlerin bu

→

sunda ulaştıkları şöhret nedeniyle “bir muaddilin tezkiyesine ihtiyaç duymayan hadisçilerden” kabul edilir.⁹⁴ Yine Mesrûk b. el-Ecda (63/682)⁹⁵, Süfyân es-Sevrî⁹⁶, Ebû Küreyb el-Hemdânî (248/862)⁹⁷ gibi Kûfeli hadisçiler ehil olmayanların eline geçer korkusuyla hadis kitaplarını yakan veya ölümünden sonra yakılmasını vasiyyet eden âlimlerdendir. Şube b. el-Haccâc’ın (160/776) “o hariç, tanıdığım bütün hadisçiler tedlis yapmıştır” dediği ve Abdurrahman b. el-Mehdî’nin (198/814) “hadisine muhâlefet edilemeyecek az sayıdaki kişilerden” saydığı⁹⁸ Amr b. Mürre (116/734) de Kûfe’nin yetiştirdiği meşhûr hadîs ulemâsındandır. Alkame b. Kays (62/681), el-Esved b. Yezîd (75/694), Abdurrahman b. Ebî Leylâ (82/701), Süveyd b. Gafele (82/701), Câmî b. Şeddâd (118/736), Süleymân b. Mihrân el-A’mes (148/765), İsrâil b. Yunus (162/778), Hafs b. Gıyâs (196/812), Vekî b. el-Cerrâh (197/812), el-Fadl b. Dükeyn (219/834) de Kûfe hadisçiliğine katkı yapan önemli isimlerden birkaçıdır. Kısacası Kûfe münekkidler tarafından övgü ile anılan pekçok hadis âlimi yetiştirmiştir. Bu âlimler, bir taraftan herhangi bir konuda sahih hadis arayanlar için vazgeçilmez birer adres olurken diğer taraftan başta yalancılık olmak üzere râvîlerin güvenilirlik derecelerini araştırıp ilân ederek (cerh ve ta’dîl) toplumu bilinçlendirmişlerdir.

C. CERH-TA’DİL FAALİYETLERİ

Cerh ve tadil işlemi, isnâd tatbiki ile birlikte, hadisçilerin hadis uydurma faaliyetlerine karşı aldıkları en önemli tedbirlerden biridir. Bu işlemin amacı râvînin güvenilir olup olmadığını tespit etmektir. Bu araştırmada râvîler adâlet ve zabt açısından incelenir. Adâlet teriminin, ulemâ arasında ittifakla kabul edilmiş bir tarifi yoktur.⁹⁹ Ancak bu konuda yapılan tariflerin genelde, râvînin dinî hassâsiyetine yani dinin emir ve yasakları karşısındaki tutumuna, ahlâkî özelliklerine, ayrıca akıl ve bülûğ şartlarına vurgu yaptığı görülür.¹⁰⁰ Zabıt ise râvînin, tahammül ettiği bir hadisi nakledinceye kadar değişikliğe uğratmadan muhâfaza

→

durumunun açığa vurulması gerektiği konusunda oldukça ısrârlıdır (bkz. İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta’dîl*, II, 23).

⁹⁴ Hatîb el-Bağdadî, *el-Kifâye*, s. 86-87.

⁹⁵ İbn Abdilberr, *Câmi’u beyâni’l-’ilm*, I, 66.

⁹⁶ Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, VII, 242.

⁹⁷ Râmehurmuzî, *el-Muhaddisu’l-fâsil*, s. 382.

⁹⁸ İbn Hacer, *Tehzîb*, VIII, 89.

⁹⁹ Nitekim Tâhir el-Cezâirî’ye (ö. 1920) göre “adâlet teriminin ihtivâ ettiği mânâları bütün incelikleriyle anlamak ve sınırlarını tespit etmek oldukça zordur” (bkz. *Tevcihu’n-nazar ilâ usûli’l-eser*, Beyrut ts., s. 26).

¹⁰⁰ Nitekim bu konuda yapılan ilk tariflerde bu hususa vurgu yapılır. Meselâ İbrahim en-Nehaî’ye (96/715) göre âdil kimse “kendisinden şüphe edilmeyen” kimsedir. İbnü’l-Mübârek (181/797) ise şu beş özelliği taşıyan kimsenin âdil olduğunu söyler: “Cemâate devam etmek, içki içmemek, dininde bozukluk bulunmamak, yalan söylememek, akli melekesinde bir bozukluk bulunmamak”. Bu tarifler için bkz. Hatîb el-Bağdadî, *el-Kifâye*, s. 78-79. Adâlet teriminin tarifiyle ilgili olarak bkz. İbnü’s-Salâh, *Ulûmu’l-hadîs*, s. 104; İbn Hacer, *Nüzhetu’n-nazar fî tavzîhi Nuhbeti’l-fiker*, Dimaşk 1992, s. 55; Suyûtî, *Tedrihu’r-râvî*, I, 300. Ayrıca bkz. Koçyiğit, Talat, *Hadis Isulâhları*, s. 17-21; Aydın, Abdullah, *Hadis Isulâhları Sözlüğü*, İstanbul 1987, s. 31; a. mlf., “Adâlet”, *DİA*, I, 344; Karahan, *Hadis Râvîlerinin Güvenilirliği*, s. 30-35.

edebilmesidir.¹⁰¹ Yalan söylemek, yalancılıkla ithâm olunmak, fâsıklık, bid'at ehli olmak ve tanınmamak (cehâlet) râvînin adâlet vasfına; hâfıza bozukluğu, çok yanılmak, aşırı dalgalılık, vehm ve daha güvenilir râvîlere muhâlefet ise zabt özelliğine zarar veren kusurlardır.¹⁰² Herbiri tek tek güvenilirliğini ve dolayısıyla rivâyet ettiği hadisin sıhhatini etkilediğinden, bir râvînin bu kusurlara sahip olup olmadığı hadisçiler tarafından dikkat ve titizlikle araştırılmıştır. Bununla birlikte sistemli bir cerh ve tadil faaliyetinin zuhûruna sebebiyet veren birinci dereceden âmiller olması¹⁰³ açısından âdâletin tespiti ile ilgili çalışmaların zabt ile ilgili olanlara nazaran biraz daha fazla önemi hâiz olduğunu söylemek yanlış olmasa gerektir. Râvîlerin adâlet vasfı ile ilgili bu soruşturmalar siyasî ve itikâdî fırkalara mensup râvîlerin hadis uydurmaya başlaması üzerine gündeme gelmiştir. Bu da râvîlerin bid'at ve yalancılık vasıflarına taalluk etmektedir.

Hız. Peygamber ve ashâb döneminde söz konusu edilmemiş siyasî ve itikâdî meselelerin tartışılmasından zuhûr eden hemen bütün fırkalara ev sahipliği yapması veya komşu olması sebebiyle Kûfe, hadis rivâyetinde "bid'at" ve "yalancılık" açısından büyük bir önemi hâizdir. Yukarıda da işâret ettiğimiz üzere Kûfeli râvîler veya Kûfelilerin hadisi ile ilgili tenkidlerin büyük kısmı bu iki hususa vurgu yapmaktadır.

Kûfeli râvîler, çeşitli müellifler tarafından genelde Şia'ya ve Mürcie'ye nispet edilir. Nitekim, fırkaların görüşleri hakkında yazılan ilk kitaplardan olan *Mesâilu'l-İmâme* müellifi Nâşî el-Ekber'e (293/906) göre, Kûfeli hadisçilerin çoğu Şiî'dir. Ancak Nâşî el-Ekber onların Şiîliğini "Hız. Peygamber'den sonra en faziletli insanlar olarak Hız. Ebû Bekir ve Hız. Ömer'i kabul edip üçüncü sıraya Hız. Ali'yi yerleştirmek yani onu Hız. Osman'a tafdîl ve takdîm etmek" şeklinde izâh eder. Nâşî el-Ekber'e göre, Irak'ın diğer iki büyük şehri Basra ve Vâsıt hadisçileri, imâmet konusunda kronolojik sıralamanın aynı zamanda fazilet sıralaması olduğuna inanmaktadır.¹⁰⁴ Kûfeli râvîler içinde Hübeyre b. Yerîm Ebû'l-Hâris eş-Şeybânî (66/685)¹⁰⁵, Sa'lebe b. Yezîd el-Himmânî¹⁰⁶, Kays b. er-Rabî (167/784)¹⁰⁷,

¹⁰¹ Zabıt teriminin tarifi ve çeşitleri ile ilgili olarak bkz. İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, s. 55. Ayrıca bkz. Koçyiğit, *Hadis İstılâhları*, s. 466-467; Aydınlı, *Hadis İstılâhları Sözlüğü*, s. 162; Karahan, *Hadis Râvîlerinin Güvenilirliği*, s. 61-65.

¹⁰² Adâlet ve zabta zarar veren bu kusurlar ve bu şartlar altında rivâyet edilen hadislerin aldığı isimler hakkında geniş bilgi için bkz. İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, s. 86-103. Ayrıca bkz. Aydınlı, *Hadis İstılâhları Sözlüğü*, s. 98.

¹⁰³ Bkz. Koçyiğit, *Hadis Tarihi*, s. 171.

¹⁰⁴ Bkz. Nâşî el-Ekber, Abdullah b. Muhammed, *Mesâilu'l-imâme*, Beyrut 1971, s. 65-66.

¹⁰⁵ İsmi Muhtâr es-Sekâfî taraftarları arasında geçen ve Sıffîn Savaşı'na katıldığına işâret edilen Hübeyre'nin rivâyet ehliyeti konusunda münekkidler ihtilâf etmiştir. Onun "sika" olduğunu, "hadisleriyle ihticâc edilebileceğini" ve "hadislerinde bir beis olmadığını" ifade edenler yanında "zayıf" bulan ve "hadis ilminde güçlü olmadığını" söyleyenler de vardır. Hübeyre'nin Kütüb-i Sitte'yi oluşturan eserler içinde Nesaî, Tirmizî ve İbn Mâce'nin *Sünen*'lerinde (meselâ bkz. Nesaî, *Zinet*, 10; Tirmizî, *Edeb*, 45; İbn Mâce, *Libâs*, 19) hadisleri bulunmaktadır. Hübeyre b. Yerîm hakkında geniş bilgi için bkz. İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, VI, 170; Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, VIII, 241; İbn Ebî

el-Hasan b. Sâlih el-Hemdânî (169/786)¹⁰⁸, Ubeydullah b. Musa b. Ebi'l-Muhtâr Ebû Muhammed el-Absî (213/829)¹⁰⁹, çeşitli münekkidlerin Şîlik sebebiyle tenkid

→

Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, IX, 109; İbn Hibbân, *Kitâbu's-sikât*, Beyrut 1975, V, 511; Zehebî, *Mizân*, VII, 74; İbn Hacer, *Lisân*, VII, 417; a. mlf., *Tehzîb*, XI, 23.

¹⁰⁶ Aşırı Şii görüşlere sahip olduğu ifade edilen (bkz. Zehebî, *Mizân*, II, 93) Sa'lebe, Hz. Ali'nin bürokratları arasında da yer almıştır. Nesaî tarafından "sika" şeklinde değerlendirilen Sa'lebe, diğer bazı münekkidlere göre "mütâbîi olmayan hadisler rivâyet eden", "teferrüd ettiği hadisleri delil olmayacak", "dikkat edilmesi gereken (fî hadisihî nazar)" bir râvîdir. Sa'lebe b. Yezîd hakkında geniş bilgi için bkz. İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-kübrâ*, VI, 237; Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, II, 174; Ukaylî, *ed-Du'afâ'*, I, 178; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, II, 463; İbn Hibbân, *Sikât*, IV, 98; Zehebî, *Mizân*, II, 93; İbn Hacer, *Tehzîb*, II, 23.

¹⁰⁷ Öğrencileri arasında Alkame, Şu'be, Süfyân es-Sevrî gibi önemli isimler bulunan Kays ile ilgili tenkidler "gerekçe" açısından oldukça dikkat çekicidir. Başta Şu'be, Süfyân ve İbn Adiyy olmak üzere bazı münekkidlere göre "kuvvetli", "bütün rivâyetleri sağlam", "sadûk" bir râvî olan Kays (Nitekim Şu'be, Kays'ı cerhedenleri ayıplamakta ve şöyle demektedir: "Kûfe'de hangi şeyhe gittiysek gördük ki Kays bizden önce gelmiş. Bu nedenle kendisine Kays el-Cevvâl derdik". Bkz. Zehebî, *Mizân*, V, 477) Ali b. el-Medînî, Yahya b. Said el-Kattân, Yahya b. Maîn, Nesaî ve Dârekutnî olmak üzere bazı münekkidler tarafından "zayıf", "metrûk", "gevşek", "hadisleri münker", "hadisleri yazılır ama delil olmaz", "hadisinin değeri yok" şeklinde tanıtılmaktadır. Yine meselâ İbn Hibbân, Kays'ı "sadûk" ve "me'mûn" şeklinde tavsif ettikten sonra "yaşlanınca hafızası bozuldu" demekte, bazı münekkidler de onun "hafızasının kötü" ve "hatasının çok olğunu" ifade etmektedir. Kays b. er-Rabî'in hadisleri ile ilgili problemleri oğluna bağlayanlar da vardır. Zira oğlu, çeşitli şeyhlerin hadislerini toplar, daha sonra da bunları babasının kitapları arasına koyarak ona telkînde bulunurdu. Kays ise durumu farketmezdi (bkz. Zehebî, *Mizân*, V, 478-479) Kays'ın cerhedilmesini siyasi vazifesi ile ilgili görenler de vardır. Zira Kays, Medâin'de görev yaparken (bu görevin vâililik, zekât âmilliği veya kadılık olduğu yönünde bilgiler vardır) bir adama had uygulamış fakat adam bu esnada ölmüştü. Yine Kays bazı kadınları göğüslerinden astırmış, üzerlerine de eşek arıları salmıştı. İşte bu gibi muamelelerinden sonra Kays'ın hadiserini terkedener olmuştur (Ukaylî, *ed-Du'afâ'*, III, 471; Zehebî, *Tezkiratü'l-huffâz*, I, 227; İbn Hacer, *Tehzîb*, VIII, 351-352) Kays'ın cerhedilmesini Şia mensubiyetine bağlayanlar da vardır (bkz. İbn Hacer, *Tehzîb*, VIII, 352). Kays b. er-Rabî'in Tirmizî ve İbn Mâce'de (bkz. Tirmizî, *Tefsîr*, 11; İbn Mâce, *Et'ime*, 33) çeşitli rivâyetleri bulunmaktadır. Kays b. er-Rabî hakkında geniş bilgi için bkz. Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, VII, 156; Ukaylî, *ed-Du'afâ'*, III, 469; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, VII, 96; Zehebî, *Tezkiratü'l-huffâz*, I, 227; Zehebî, *Mizân*, V, 477; İbn Hacer, *Tehzîb*, VIII, 350.

¹⁰⁸ el-Hasan'ın Şii düşünceye temâyül ettiği, Hz. Osman'ın adı geçtiğinde onun için Allah'dan rahmet dilemediği rivayet edilir (bkz. Zehebî, *Mizân*, II, 247). Bu düşünceleriyle bağlantılı olarak zâlim ve fâsik idârecilerin arkasında namaz kılmayı caiz görmez, bu sebeple Cuma namazlarına katılmayarak ögle namazı kılar. Böyle idârecilere karşı silahlı mücadele vermek gerektiğini savunur (İbn Hibbân, *Sikât*, VI, 164; Zehebî, *Tezkiratü'l-huffâz*, I, 217; a. mlf., *Siyer*, VIII, 363, 364, 371). Süfyân es-Sevrî onun bu durumunu çok tenkid eder, ilmîne ve fikhına rağmen Cuma namazını terketmesini asla tasvib etmezdi. "Nasıl oluyor da bu adam ümmet-i Muhammed'e kılıç çekmeyi caiz görüyor!" derdi (Ukaylî, *ed-Du'afâ'*, I, 229; Zehebî, *Siyer*, VII, 363-364). Ancak yine de el-Hasan'ın asla böyle fiilî bir hareketin içine girmediği rivâyet edilmektedir (Zehebî, *Siyer*, VII, 371). Bununla birlikte Yahya el-Kattân (198/813) ve Abdurrahman b. Mehdî, kendisinden hadis rivâyetini terketmişlerdir (Ukaylî, *ed-Du'afâ'*, I, 232). el-Hasan b. Sâlih'in Kütüb-i Sitte'yi oluşturan kitaplar içerisinde, Buhârî hariç, çeşitli rivâyetleri vardır (meselâ bkz. Ebû Dâvud, *Tahâret*, 51; Tirmizî, *Edeb*, 40; İbn Mâce, *Tahâret*, 52). el-Hasan b. Sâlih hakkında geniş bilgi için bkz. Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, II, 295; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, III, 18; Ukaylî, *ed-Du'afâ'*, I, 229; İbn Hibbân, *Meşâhîr*, s. 170; a. mlf., *Sikât*, VI, 164; Zehebî, *Tezkiratü'l-huffâz*, I, 216; a. mlf., *Siyer*, VII, 361; Zehebî, *Mizân*, II, 245; İbn Hacer, *Tehzîb*, II, 248.

¹⁰⁹ Hadisçiliği yanında kırâat ve fıkah ilimlerinde de meşhur olmuş, mescidde insanlara Kur'an öğretmiştir (İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-kübrâ*, VI, 400). Kûfe'de yazılan ilk Müsned'in sahibidir. Öğrencileri arasında Yahya b. Maîn (233/848), Ebû Bekir b. Ebî Şeybe (235/849), İshâk b. Râhûye (238/853), Ebû Küreyb (248/862), Buhârî (256/870) gibi hadis tarihinin önemli ve münekkid isimleri vardır. Nitekim başta Buhârî olmak üzere Kütüb-i Sitte'yi oluşturan eserlerde (meselâ bkz. Buhârî, *İmân*, 2; Ebû Dâvud, *Tahâret*, 51; Tirmizî, *Savm*, 45; İbn Mâce, *Nikâh*, 19) hadisleri bulunmakta ve münekkidler tarafından "sika", "sebt", "hâfız" şeklinde değerlendirilmektedir. Bununla birlikte "Şia'-

→

ettiği isimlerden bazılarıdır. Diğer taraftan Şii müellif Nevbahtî (310/922), Süfyân b. Said es-Sevrî, Şerîk b. Abdillâh, İbn Ebî Leyla başta olmak üzere Kûfeli hadisçileri Mürcie'ye nispet eder.¹¹⁰ Zehebî'ye (748/1347) göre de Mis'ar b. Kidâm, Hammâd b. Ebî Süleyman, Ebû Hanîfe, Amr b. Mürre gibi Kûfeli pekçok ilim adamının adı Mürciilikle birlikte anılır.¹¹¹ Ayrıca Muhârib b. Disâr es-Sedûsî (116/734)¹¹², Muhammed b. Hâzim et-Temîmî (195/810)¹¹³, Abdülhamîd b. Abdîrrahîm Ebû Yahyâ el-Himmânî (202/817)¹¹⁴ de çeşitli münekkidlerin Mürciilikle ithâm ettiği isimlerdendir. Görebildiğimiz kadarıyla Kûfe'de, bu iki

→

nın önde gelen imamlarından olduğuna, hatta bu görüşlerinde aşırı gittiğine” de dikkat çekilmiştir. Nitekim onun, ismi Muâviye olanları evine almadığı ve onlara kesinlikle hadis rivâyet etmediği nakledilir (bkz. Zehebî, *Siyer*, IX, 556). Ayrıca Şia inancı doğrultusunda bazı münker hadisler rivâyet ettiği ifade edilmektedir (bkz. İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-kübrâ*, VI, 400) Bu özelliğinden dolayı meselâ Ahmed b. Hanbel Ubeydullah'dan rivâyeti hoş görmemiş, Kûfe'ye giden öğrencilerine ona uğramalarını tenbih etmiştir. Ubeydullah b. Musa hakkında geniş bilgi için bkz. İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-kübrâ*, VI, 400; Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, V, 401; Ukaylî, *ed-Du'afâ'*, III, 127; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, V, 335; İbn Hibbân, *Meşâhîr*, s. 174; Zehebî, *Tezkiratü'l-huffâz*, I, 353; a. mlf., *Siyer*, IX, 593; a. mlf., *Mizân*, V, 21; İbn Hacer, *Tehzîb*, VII, 46.

¹¹⁰ Nevbahtî'ye göre bu isimler Mürcie'nin Betriyye veya Şükkâk grubuna mensuptur. Bunlara Şükkâk denmesinin sebebi, “inşallah mü'miniz” demeleridir (bkz. Şerîf Yahya el-Emîn, *Mu'cemu'l-firaki'l-İslâmiyye*, Beyrut 1986, s. 147). Betriyye ise Zeydiyye'nin bir koludur (bkz. Şerîf Yahya el-Emîn, a.g.e., s. 51-52).

¹¹¹ bkz. Zehebî, *Mizân*, VI, 409.

¹¹² Hâlid b. Abdillâh el-Kasrî döneminde (105-120/723-737) Kûfe kadılığı yapan Muhârib; Süfyân es-Sevrî, Şu'be b. el-Haccâc ve İbn Uyeyne gibi önemli hadisçilerin kendisinden rivâyette bulunduğu, Ahmed b. Hanbel, Yahya b. Maîn gibi münekkidlerin “sika, me'mûn, sadûk” şeklinde değerlendirdiği bir râvidir. Nitekim Kütüb-i Sitte'yi oluşturan eserlerin müellifleri de onun hadislerini rivâyet etmişlerdir (Buhârî, *Salât*, 59; Müslim, *Salâtu'l-Musâfirîn*, 71; Ebû Dâvud, *Salât*, 75; Tirmizî, *Tahâret*, 45; Nesaî, *Ezân*, 16; İbn Mâce, *Tahâret*, 67). Bununla birlikte İbn Sa'd, Muhârib hakkında şöyle demektedir: “Muhârib hadis rivâyet etmiştir. Fakat kendisini hüccet kabul etmezler; o ilk Mürciilerdendir” (İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-kübrâ*, VI, 307). Muhârib b. Disâr'ın hayatı hakkında geniş bilgi için bkz. İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-kübrâ*, VI, 307; Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, VIII, 28; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, VIII, 416; İbn Hibbân, *Meşâhîru 'ulemâ'l-emsâr*, s. 110; a. mlf., *Kitâbu's-sikât*, V, 492; Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, VI, 26; a. mlf., *Siyer*, V, 217; İbn Hacer, *Lisân*, VII, 350; a. mlf., *Tehzîb*, X, 45.

¹¹³ Muhammed b. Hâzim hakkında, Mürcie'den olduğu hatta bu grubun Kûfe reisliğini yaptığı yolunda bilgiler vardır (Zehebî, *Siyer*, IX, 73; İbn Hacer, *Tehzîb*, IX, 121). Üstelik kendisine “peki bu görüşlerinin propagandasını yapıyor musun?” diye sorulunca “evet” cevabını vermiştir (İbn Hacer, *Tehzîb*, IX, 121). Vekî b. el-Cerrâh (197/812) bu görüşlerinden dolayı Muhammed'in cenâzesine katılmamıştır (Zehebî, *Siyer*, IX, 73) Bununla birlikte münekkidler tarafından genelde “sika” ve “mutkin” şeklinde değerlendirilmiş, rivâyetleri başta Buhârî ve Müslim olmak üzere Kütüb-i Sitte'yi oluşturan kitaplara (meselâ bkz. Buhârî, *İlim*, 50; Müslim, *Cenâiz*, 33; Ebû Dâvud, *Tahâret*, 4; Tirmizî, *Zekât*, 1; Nesaî, *Tahâret*, 36; İbn Mâce, *Mesâcid*, 19) girmiştir. Muhammed b. Hâzim hakkında geniş bilgi için bkz. İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-kübrâ*, VI, 392; Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, I, 74; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, VII, 246; İbn Hibbân, *Meşâhîr*, s. 172; a. mlf., *Sikât*, VII, 441; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, V, 242; Zehebî, *Tezkiratü'l-huffâz*, I, 294; a. mlf., *Siyer*, IX, 73; a. mlf., *Mizân*, VI, 130; İbn Hacer, *Tehzîb*, 120.

¹¹⁴ Ebû Yahyâ el-Himmânî, Yahya b. Maîn tarafından “sika” kabul edilirken İbn Sa'd, Ahmed b. Hanbel ve Nesaî gibi hadisçiler tarafından “hadiste güçlü değildir” ve “zayıf” şeklinde değerlendirilmiştir. Ebû Davud ise onun, görüşleri için propaganda yapan Mürciilerden olduğunu söyler. Bununla birlikte başta onu tenkid eden Ebû Davud olmak üzere Kütüb-i Sitte'yi oluşturan eserlerin müellifleri (meselâ bkz. Buhârî, *Fedâil*, 31; Müslim, *Salâtu'l-Musâfirîn*, 68; Ebû Dâvud, *Tahâret*, 69; Tirmizî, *Libâs*, 38; İbn Mâce, *Tahâret*, 113) el-Himmânî'nin hadislerini rivâyet etmişlerdir. Hakkında geniş bilgi için bkz. İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, VI, 16; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, III, 356; Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, IV, 252; İbn Hacer, *Lisânü'l-mizân*, VII, 276.

gruba göre az sayıda olmakla birlikte ayrıca Osmâniyye'ye nispet edilen râvîler de bulunmaktadır. Kays b. Ebî Hâzim el-Becelî (84/703)¹¹⁵ ve İsmâil b. Evsat el-Becelî (117/735)¹¹⁶ bu gruba örnek verilebilir.

Örnekleri artırılabilir bu râvîlerle ilgili belki tek ortak nokta, güvenilirlikleri konusunda münekkidlerin ihtilâf etmiş olmasıdır. Nitekim bazı münekkidler bu râvîleri bid'at fırkalarından birine nispetle cerhederken diğer bazı ulemâ onları güvenilir bulunmuş ve hadislerini rivâyet etmekte hiçbir sakınca görmemişlerdir. Bu da bir râvînin uğrayabileceği en önemli ve ciddi tenkidlerden olan “ehl-i bid'ata mensup olma” keyfiyetinin münekkidler tarafından farklı yorumlandığını ve buna bağlı olarak hadislerinin değeri konusunda çelişkili değerlendirmeler yapıldığını gösterir. Bu sebeple Kûfeli pekçok râvîyi yakından ilgilendiren ve sahibinin hadisini kabul noktasında görüş farklılıklarına sebep olan bid'at kavramının tafsilinde fayda vardır.

Bidat, dinin ikmâlinden yani Hz. Peygamber'in vefâtından sonra ortaya çıkan ve dolayısıyla O'nun getirdiği sistemde bulunmayan, şer'î bir delille de ilişkisi kurulamayan her türlü düşünce, inanç ve davranışlardır.¹¹⁷ Bu çerçevede bid'at ve ehl-i bid'at terimleri daha ziyade, Hz. Osman'ın şehit edilmesinden sonra ortaya çıkan Şia, Havâric, Mürcie, Mutezile, Cebriyye gibi siyasi ve itikâdî fırkalar için kullanılmıştır. Nitekim Muhammed b. Sîrîn de, yukarıda da zikrettiğimiz isnâdın başladığı sürece işâret eden beyânında “ehl-i bid'at” terimini, fitnedden sonra zuhur eden gruplara nispet etmektedir. Hadis âlimleri Hz. Peygamber zamanında gündeme gelmemiş bazı düşünce ve inançları benimseyen râvîlerin tespitine büyük önem vermişlerdir. Zira bu durumda olan insanlar, savundukları düşünceleri mutlak doğrular olarak görüp inanç kâidesi haline getirebilmişlerdir. Fakat daha da önemlisi bu esasları benimsemeyen hasımlarını menfi bazı vasıflarla anmış,

¹¹⁵ Hz. Ali devri olaylarında Hz. Osman tarafını tutan (Zehebî, *Tezkiratü'l-huffâz*, I, 61) Kays el-Becelî, münekkidlerin büyük çoğunluğuna göre “sika”, “hüccet”, “mutkin” bir râvîdir. Ancak Yahya b. Said el-Kattân (198/813) Kays'ın “münkeru'l-hadis” olduğunu ifade etmektedir (bkz. Zehebî, *Mizân*, V, 476). Onun bu değerlendirmesini, Kays'ın Osmânî oluşuna bağlayanlar vardır. Büyük çoğunlukla Hz. Ali taraftarı olan Kûfeliler kendisinden rivâyeti hoş görmemişlerdir (bkz. İbn Hacer, *Tezîb*, VIII, 346). Kays'ın başta *Buhârî* ve *Müslim* olmak üzere Kütüb-i Sitte'yi oluşturan eserlerde (bkz. Buhârî, *Meğâzi*, 44; Müslim, *Salâtu'l-Müsâfirîn*, 264; Ebû Dâvud, *Salât*, 194; Tirmizî, *Zekât*, 38; İbn Mâce, *Salât*, 4) hadisleri bulunmaktadır. Kays b. Ebî Hâzim hakkında geniş bilgi için bkz. İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-kübrâ*, VI, 67; Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, VIII, 145; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XII, 452; Zehebî, *Tezkiratü'l-huffâz*, I, 61; a. mlf., *Mizân*, V, 476; İbn Hacer, *Tezîb*, VIII, 346.

¹¹⁶ Haccâc b. Yûsuf'un önde gelen ashâbından olup Kûfe valiliği yapan İsmâil el-Becelî'nin adı Said b. Cübeyr'in (95/714) öldürülmesi olayına karışmıştır. Yahya b. Maîn, İbn Hibbân gibi münekkidler tarafından “sika bir râvî” şeklinde değerlendirilmesine rağmen Zehebî, karıştığı olaylar nedeniyle “kendisinden hadis nakledilmesinin uygun olmadığını” ifade etmektedir (Zehebî, *Mizânü'l-îtidâl*, I, 379). İsmail b. Evsat hakkında geniş bilgi için bkz. İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-kübrâ*, VI, 265; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve'l-ta'dîl*, II, 160; VIII, 318; İbn Hibbân, *Sikât*, VI, 30; Zehebî, *Mizânü'l-îtidâl*, I, 379.

¹¹⁷ Bidatin çeşitli tarifleri ile ilgili olarak bkz. Sâmarrâî, Abdullah Sellûm, *el-Çuluuv ve'l-firaku'l-gâliye fi'l-hadârati'l-İslâmiyye* (Ebû Hâtim Ahmed b. Hamdân er-Râzi'nin *Kinâbu'z-zîne*'si ile beraber), Bağdad 1982, s. 251, 252; Cürcânî, Seyyid Şerîf Ali b. Muhammed, *Ta'rîfât*, baskı yeri ve yılı yok, s. 43. Ayrıca bkz. Koçyiğit, *Hadis İstulâhları*, s. 61; Aydınlı, *Hadis İstulâhları Sözlüğü*, s. 41; Yaran, Rahmi, “Bid'at”, *DİA*, VI, 129.

hatta Hâricîlerin yaptığı gibi, küfür ile ithâm edebilmişlerdir. Bu nedenle hadisçiler, bid'at ve ehl-i bid'attan rivâyet konusuna titizlikle eğilmiş, meseleyi tafsilatıyla incelemiş, farklı görüşlere sahip her insanı tenkid ve karalama yoluna gitmemişlerdir.

Hadisçiler öncelikle bid'atı; büyük (kübrâ) ve küçük (suğrâ)¹¹⁸ ya da küfrü gerektiren (mükeffire) ve fısıkı gerektiren (müfessika)¹¹⁹ şeklinde çeşitli gruplara ayırmışlardır. Bu taksimler doğrultusunda, “büyük” veya “küfrü gerektiren” bid'atle ilişkisi olan râvîlerin rivâyetleri kabul edilmemiştir. Ancak sahibinin rivâyet ettiği hadisin doğrudan reddine sebep olduğu için bu bid'at çeşitlerinin sınırları oldukça önemlidir. Zira İbn Hacer'in (852/1448) de dediği gibi “her grup, hasmını bid'at ile tavsif etmektedir”.¹²⁰ İbn Hacer bu konudaki sınırı, “itimâd edilen görüş” diyerek şöyle tespit etmektedir:

*“Şeriatta mütevâtiren sabit olmuş, zarûret-i diniyye haline gelmiş bir hususu inkâr eden ve bunun aksine inanan kimsenin rivâyetleri reddedilir. Bu şartları hâiz olmayan, rivâyet hususunda da zabtı, verâi ve takvası ile tanınan birisinin hadislerini kabule ise hiçbir mâni yoktur”.*¹²¹

Bidati küçük veya küfrü gerektirmeyen râvîler tarafından rivâyet edilen hadislerin kabulü hususunda ihtilâf vardır. Bu konuda temel olarak üç görüş ileri sürülmüştür. Bazılarına göre bunlar hiçbir ayrıma gitmeden, mutlak olarak reddedilir. İkinci görüşe göre böyle bir râvî, mezhebini ve taraftarlarını desteklemek amacıyla yalan söylemeyi mubâh saymıyorsa hadisleri kabul edilir. Üçüncü görüşe göre ise inandığı değerlerin propagandasını yapmıyor ve başkalarını kendi fırkasına çağırılmıyorsa rivâyetleri makbuldür.¹²² Ulemânın çoğunluğu tarafından kabul edilen görüş, üçüncüsüdür.¹²³ Bu görüşte olan hadisçilere göre doğruluğu prensip edinen, yalanı büyük günah sayan, dinin yasak kıldığı fiillerden kaçınan, şüpheli ve kötü yollara sapmayan, aksine kendi fırkaları aleyhine olan ve muhâlifleri tarafından kullanılabilir hadisleri rivâyet etmekten kaçınmayan kimselerin hadisleri ve şehâdetleri sahâbe ve tâbiîn tarafından kabul edilmiştir. Tâbiûn tabakası içinde ve onları takip eden nesilde böyle pekçok râvî vardır. Başta *Sahîhayn* olmak üzere hadisçilerin kitapları, görüşünün propagandasını yapmayan râvîlerin hadisleri ile doludur. Eğer “bid'at” kavramı mutlak olarak değerlendiril-

¹¹⁸ Bkz. Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, I, 118.

¹¹⁹ Bkz. Suyûtî, *Tedribu'r-râvî*, I, 324.

¹²⁰ İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, s. 100.

¹²¹ a.y.

¹²² Konu hakkında geniş bilgi için bkz. Hatîb el-Bağdadî, *el-Kifâye*, s. 120-132; İbnü's-Salâh, *'Ulûmu'l-hadis*, s. 114-115; İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, s. 100-101. Ayrıca bkz. Karahan, *Hadis Râvîlerinin Güvenilirliği*, s. 52-57.

¹²³ Hatîb el-Bağdadî, *el-Kifâye*, s. 125; İbnü's-Salâh, *'Ulûmu'l-hadis*, 114; Suyûtî, *Tedribu'r-râvî*, I, 325.

rilir ve red sebebi sayılırsa, pekçok hadisin atılması gerekir. Dolayısıyla bu konuda asıl olan râvînin doğru sözlülüğü, dini, ahlâkı ve güvenilirliğidir.¹²⁴

Râvîlerle ilgili bu ihtilâfı çeşitli sebeplere bağlamak mümkündür. Herşeyden önce Hâricilik, Şiilik, Mürcilik vb. bid'at kabul edilen bazı görüşlerin ve bu görüşlerin nispet edildiği mezheplerin herkes tarafından kabul edilmiş bir tanımlaması yoktur. Bu grupların kendilerine verdiği isimlerle hasımlarının verdikleri arasında farklar vardır. Hatta aynı isim üzerinde anlaşsalar bile, bunlar kendilerine göre farklı, muhâliflerine göre farklı mânâlar ifade etmektedir. Diğer taraftan bu fırkaların görüşlerinin sistematik hale gelmesi oldukça uzun sürmüş, ayrıca hemen her fırka kendi içinde de çeşitli gruplara bölünmüş ve her bir alt grup aynı konuda farklı kanaatleri paylaşabilmiştir. Bu bölünme neticesinde bir kısım fırkalar, o görüşü savunan kişiye veya yaşadığı bölgeye nispet edilirken, bazı düşünceler birden fazla fırkaya da nispet edilebilmiştir.¹²⁵ Şimdi, bunlardan herbirine mensup râvîlerin hepsi, aralarında hiçbir ayırım yapmadan, ehl-i bid'attan sayılıp rivâyetleri red mi edilecektir?

Başta mezhepler tarihi yazarları olmak üzere ulemâ, fırkaları çeşitli gruplara ayırmışlardır. Nitekim Kûfe'yi yakından ilgilendiren grup olan Şia; Keysâniyye, Zeydiyye, İmâmiyye, Ğâliyye, İsmâiliyye ve Bâtiniyye şeklinde ana gruplara, bu ana gruplar da kendi içinde farklı fırkalara ayrılmaktadır.¹²⁶ Bu bölünmenin hadis ilmi ile ilgisine ise İbn Hacer el-Askalânî (852/1448) şöyle dikkat çeker:

"Mutekaddimûn örfünde Şiilik, Hz. Ebû Bekir ile Hz. Ömer'in Hz. Ali'den, Hz. Ali'nin de Hz. Osman'dan üstün olduğuna inanmaktır. Bu düşünceye göre Hz. Ali, yaptığı mücâdelelerde haklıdır, muhâlifleri ise hata yapmıştır. Ancak Şia içinde, Hz. Ali'nin Hz. Peygamber'den sonra insanların en faziletlisi olduğuna inananlar da olabilir. Buna inanan bir kimse vera sahibi, dindâr, sâdık ve müctehid bir kimse ise, mezkûr görüşünden dolayı rivâyetleri terkedilemez. Özellikle de görüşünün propagandasını

¹²⁴ Hatîb el-Bağdadî, *el-Kifâye*, s. 125; İbnü's-Salâh, *'Ulûmu'l-hadîs*, s. 115; Zehebî, *Mizânü'l-ittidâl*, I, 118, Suyûtî, *Tedribü'r-râvî*, I, 325; Şâkir, Ahmed Muhammed, *el-Ba'isu'l-hâsis şerhu İhtisârî 'Ulumi'l-hadîs*, Beyrut 1951, s. 100. Hatîb el-Bağdadî çeşitli bidât fırkalarına nispet edilen Amr b. Dinâr, İkrime, İbn Ebî Necih, Said b. Ebî Arûbe, Alkame b. Mersed, Amr b. Mürre, Mis'ar b. Kidâm, Abdürrezzâk b. Hemmâm gibi meşhûr râvîler hakkında benzer tenkidler bulunduğunu söyler (bkz. *el-Kifâye*, s. 125).

¹²⁵ Bu hususa bir örnek olması açısından Şîî yazar Nevbahtî'nin (310/922) Mürcie taksimini görmek faydalı olabilir: Nevbahtî diyor ki: "Mürcie dört çeşittir. 1. Cehm b. Safvân taraftarı olan ve aşırı görüşlere sahip Cehmiyye, ki bunlar Horasan Mürciesidir, 2. Ğaylân b. Mervân ed-Dimeşkî taraftarı olan Ğaylâniyye ki bunlar Şam Mürciesidir, 3. Amr b. Kays el-Mâsır taraftarı olan Mâsiriyye ki bunlar Irak Mürciesidir; Ebû Hanife ve benzerleri bu gruba dahildir. 4. Şükkâk veya Betriyye denilen hadisçiler grubudur ki Süfyan b. Said es-Sevrî, Şerîk b. Abdullah, İbn Ebî Leyla, İmâm Şafîî, İmâm Mâlik gibi ehl-i haşv ve büyük çoğunluk bunlardandır. Bunlara Haşviyye denir". Bkz. *Fıraku's-Şî'a*, İstanbul 1931, s. 7. Meşhûr mezhepler tarihçisi Şehristânî (548/1153) de Şia'yı önce Keysâniyye, Zeydiyye, İmâmiyye, Ğâliyye, İsmâiliyye ve Bâtiniyye şeklinde ana gruplara ayırmakta, daha sonra da bunların kendi içindeki fırkalarına işaret etmektedir. Bkz. *el-Milel*, I, 169-235.

¹²⁶ Bkz. Şehristânî, *el-Milel*, I, 169-235.

yapmıyorsa. Şiilik müteahhirûn ulemâ örfünde ise, doğrudan Râfizilik olarak anlaşılmış, görüşlerinde aşırı giden Râfizilerin (er-Râfizi el-Ğâli) rivâyetleri kabul edilmemiştir".¹²⁷

İbn Hacer'e göre "Hz. Ali'yi sevmek ve onu diğer sahâbîlere takdim etmek" mânâsına gelen Şiilikde "aşırılığın" sınırı, başta Hz. Ebû Bekir ve Ömer olmak üzere Hz. Ali'ye haksızlık yaptıklarını iddia ettikleri sahâbîlere sövmek ve açıktan buğzetmek ile başlar. Bunun son noktası ise Hz. Ali'nin dünyaya yeniden döneneğine (ricat) inanmaktır".¹²⁸ Ulemânın, hadislerinin reddedileceği konusunda ittifâk ettiği tek grup Râfizilerin Hattâbiyye koludur.¹²⁹ Zira bunlar, Cafer es-Sâdık'a ilâhlik izâfe etmekte ve görüşlerini desteklemek için yalanı mubâh saymaktadır.¹³⁰

Şia içinde görülen bu görüş ayrılıkları ve bunun hadis ilmi açısından taşıdığı değer, Mürcie için de söz konusudur. Mürcie terimi İslâm tarihinde ilk kez Hz. Osman'ın şehâdeti ile ortaya çıkan kargaşa ortamında, Hâricilerle Şiilerin aşırı ve birbirine muhâlif tepkilerine karşı "Hz. Osman ve Hz. Ali hakkında imân veya küfür ile hükmetmeyip bu konudaki kararı Allah'a bırakanlar" için kullanılmıştır.¹³¹ Daha sonra, çeşitli fırkaların sistematik hale gelme sürecinde geliştirdikleri bazı düşüncelere karşı Mürcie de "ehl-i kiblede biri, farzlardan bazılarını ihmâl etse bile bu durum onu imân dâiresinden çıkarmaz, sadece günahkâr mümin olmasına yol açar" görüşünü savunmaya başlamıştır.¹³² Fakat zaman içinde ircâ görüşü "Allah'ı inkârdan başka bütün günahların affedileceği, imânla birlikte hiçbir günahın zarar vermeyeceği" noktasına ulaşmıştır.¹³³ Bazı âlimlere göre bu son kanaat, Mürcie ismini lekelemiş ve birçok âlimin bu isimle karalanmasına sebep olmuştur. Bu nedenle bazı âlimler ircâ görüşünü iki kısma ayırmak durumunda kalmışlardır. Buna göre, yukarıda naklettiğimiz birinci ve ikinci görüşleri

¹²⁷ İbn Hacer, *Tehzîb*, I, 81.

¹²⁸ Bkz. *Hedy's-sârî mukaddimetü Şerhi Sâhîhi'l-Buhârî*, Beyrut ts., s. 459. Aynı yönde bazı değerlendirmeler için bkz. Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, I, 118-119. Râfizilerin rivâyet ettiği hadislerin hükmü konusunda ileri sürülen bazı görüşler için ayrıca bkz. *Mizânü'l-i'tidâl*, I, 146.

¹²⁹ Hadisçilerin bu konudaki görüşleri için bkz. Hatîb el-Bağdadî, *el-Kifâye*, s. 120, 125, 126; İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-hadîs*, s. 114; İbn Hacer, *Lisânü'l-mizân*, I, 10.

¹³⁰ Kûfeli Ebu'l-Hattâb el-Esedî (138/755?) tarafından kurulan bu fırkaya göre Ebu'l-Hattâb, melek olup Allah tarafından yeryüzüne elçi olarak gönderilmiştir. Hattâbiyye mensupları içki ve zinâyı mubâh kabul etmektedir. Bunların temel özelliklerinden biri de kendi düşünceleri doğrultusunda yalan söylemeyi bir din ve inanç haline getirmeleridir. Hattâbiyye fırkası hakkında geniş bilgi için bkz. Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail, *Kitâbu makâlâti'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfi'l-musallîn*, nşr. H. Ritter, Wiesbaden 1980, s. 10-13; Şehristânî, *el-Milel*, I, 201-212. Ayrıca bkz. Onat, Hasan, "Hattâbiyye", *DİA*, XVI, 492-493.

¹³¹ Nitekim eseri günümüze ulaşan ender Hâricî yazarlardan Sâlim b. Zekvân da ircâ ve Mürcie kavramlarını, Hz. Osman ve Hz. Ali'nin durumları çerçevesinde kullanır. Bkz. *Sîret* ("The Epistle of Salim b. Dhakwan" ismiyle thk. ve İngilizce'ye çev. P. Crone, F. W. Zimmermann, Oxford 2001), s. 116. Ayrıca İbn Sa'd da "ilk Mürcie" terimini bu bağlamda kullanır. Bkz. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, VI, 307. Bu konuda ayrıca bkz. Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 153.

¹³² Bkz. Ebû Hanîfe, *Risâle ilâ 'Osmân el-Bettî*, s. 83.

¹³³ Ebû Zehra, *İslâm'da Siyâsî, İtikâdî ve Fıkhi Mezhepler Tarihi*, (trc. Abdülkadir Şener), İstanbul ts., s. 152.

içine alan ve Sünnete uygun olduğu söylenen ircâ ile, üçüncü görüşü savunan ve bid'atlara uyan ircâ'ı birbirinden ayırmak gerekir. Tenkid edilmesi gereken Mürcie bu sonuncusudur.¹³⁴ Bu vâkiadan hareketle olsa gerek Zehebî (748/1347) de Hammâd b. Ebî Süleyman, Ebû Hanîfe, Mis'ar b. Kidâm, Amr b. Mürre gibi bazı ilim adamlarının ismini verdikten sonra "bütün büyük âlimlerin ircâ görüşünü benimsediğini, dolayısıyla bunlar hakkındaki benzeri ithâmların dikkate alınmaması gerektiğini" ifade eder.¹³⁵

Osmâniyye terimi ise, başta Şia olmak üzere çeşitli gruplara karşı Hz. Osman'ın meşrû halife olduğunu savunan ve bu doğrultuda onun faziletlerini ortaya koymaya çalışan grubun adıdır. Bunlar ilk üç halifenin sırasıyla en faziletli ve imâmete en layık kişiler olduğunu savunurken Hz. Ali'nin hilâfetine karşı çıkmışlardır. İslâm tarihinde Hz. Ali'ye karşı en sert tepkiyi gösterenler bunlardır.¹³⁶ Hemen bütün Emevîler bu kanaattedir. Ancak Osmânî ismi, Emevîlerin bütün taraftarlarına değil özellikle "Hz. Osman'ın meziyetlerinden ve buna mukâbil Hz. Ali'nin kusurlarından çokca söz edenlere" verilmiştir ve bir bakıma "Şiî" veya daha genel çerçevesiyle "Ali taraftarı" ile tam bir tezat teşkil etmektedir.¹³⁷ Ebû Osman el-Câhız'a (255/869) göre pekçok hadisçi ve fıkıhçı bu gruba mensuptur.¹³⁸ Nâşî el-Ekber de, hilâfetine pekçok fitneye sebep olmasını gerekçe göstererek Hz. Ali'nin imâmetini kabul etmeyen bazı hadisçilerden bahseder ve Yahyâ b. Maîn, Ebû Hayseme ve Ahmed b. Hanbel'i buna örnek gösterir.¹³⁹ Ancak Hz. Peygamber'in ashâbtan hiçbirini halife olarak belirlemediğini ve Hulefâ-i Râşidîn'in meşrû halifeler olduğunu savunan Câhız¹⁴⁰ ile, bazı konularda Şiî görüşlere sahip olan Mutezilî âlim Nâşî el-Ekber'in, Hz. Ali hakkında az veya çok menfi şeyler söyleyen bazı hadisçilerle ilgili bu tavsiflerine de ihtiyatla yaklaşmak gerekir.

Görüldüğü üzere her fırka kendi içinde gruplara ayrılmakta, bu gruplar da savundukları görüşlerin aşırılığı derecesinde tenkid edilmektedir. Dolayısıyla bir râvî hakkında mutlak olarak ileri sürülecek "Mürciî", "Şiî" ve "Râfizî" değerlendirmelerinin tafsile ihtiyacı olacaktır. Bu sebeplerden dolayı hadisçiler râvîlerin cerhi konusunda çok dikkatli davranmış; cerh edilende, cerh edende ve cerhin bizzat kendisinde bazı şartlara uygunluk aramışlar, bu özelliklere uymayan

¹³⁴ a.g.e., s. 152-153. Bu konuda ayrıca bkz. Leknevî, Muhammed Abdülhayy, *er-Ref' ve't-tekmil fi'l-cerh ve't-ta'dil*, Beyrut 1987, s. 357-361.

¹³⁵ Bu konuda bkz. Zehebî, *Mizân*, VI, 409. Cerh ve ta'dilin objektifliği konusunda bkz. Polat, Salahattin, *Hadis Araştırmaları; Tarih, Usûl Tenkid, Yorum*, İstanbul ts., s. 45-72.

¹³⁶ bkz. Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr, *el-'Osmaniyye*, Mısır 1955, s. 3, 176.

¹³⁷ bkz. Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 91-92.

¹³⁸ bkz. *el-'Osmaniyye*, s. 176.

¹³⁹ bkz. *Mesâilu'l-imâme*, s. 66.

¹⁴⁰ Nitekim Câhız, el-'Osmaniyye isimli eserini halifelerin kronolojik sıralamasını savunmak üzere yazmış, özellikle de Şia'nın Hz. Ali'nin haklarının gaspedildiği yönündeki iddialarına itirazlar yöneltmiştir. Câhız'ın kelâmî görüşleri hakkında geniş ve toplu bilgi için bkz. Yavuz, Yusuf Şevki, "Câhız", *DİA*, VII, 24-26.

tenkidleri dikkate almamışlardır.¹⁴¹ Ebû İshâk el-Cûzecânî'nin (259/873) Kûfeli râvîler hakkında yaptığı tenkidler, taassup ihtivâ ettiği ve dolayısıyla tarafsız olamadığı için diğer ulemâ tarafından ihtiyât ile karşılanan cerhin en güzel örneklerindedir. Cûzecânî, Şiî temâyüleriyle meşhur olan Kûfelileri, hiçbir ayrıma tâbi tutmadan cerhetmiştir. Ancak İbn Adıyy'in (365/976) belirttiğine göre Cûzecânî, (Muâviye'nin uzun süre vâililik yaptığı ve daha sonra Emevî Devletinin başkenti ilân ettiği) Şam'da ikâmet etmiş, Hz. Ali'ye karşı sert tavır ve zulümleriyle tanınan Şamlıların görüşlerini benimsemiştir.¹⁴² İbn Hacer (852/1448) ise onun, Hz. Ali ile ilgili böyle düşünceleri savunan ve bir bakıma Şiîliğin zıddı olan Nâsibiyye'ye¹⁴³ mensup olduğunu söyler.¹⁴⁴ Cûzecânî'nin, Kûfeli râvîlere yönelik bu cerhinin benzerleri Vâkidî (207/823) ve ona tabi olan öğrencisi İbn Sa'd'dan (230/845) da gelmiştir. İbn Hacer'e göre bu iki müellifin eleştirilerini dikkate alarak bir râvî ve rivâyet ettiği hadisin sıhhati yönünde hemen karar vermemek gerekir.¹⁴⁵

SONUÇ

17/638 yılında Hz. Ömer'in emriyle inşâsına başlanan Kûfe, Müslümanlar tarafından kurulan ilk şehirlerdendir. Geçmiş dönemin ilim ve medeniyet merkezi olan topraklar üzerine inşâ edilmiş ve bu coğrafî konumu sebebiyle çeşitli kültür, din, dil ve ırka mensup unsurlara ev sahipliği yapmıştır. Kûfe, İslâm siyâset tarihi içinde oynadığı rol açısından da adından sıkça bahsettiren bir şehirdir. İnşâ süreci

¹⁴¹ Nitekim râvîde adâlet ve zabt özellikleri aranırken, tenkid edende de başta adâlet olmak üzere ilim, dikkat ve titizlik, iyi niyet ve insaf, özellikle de tarafsızlık ve taassuptan uzak olmak gibi şartlar aranmıştır. Râvîler hakkında yapılan tenkidin ise ölçülü, açık ve anlaşılır olup zanna, şüpheye ve taassuba dayanmaması gerekir. Bu konuda geniş bilgi ve örnekler için bkz. Hatîb el-Bağdadî, *el-Kifâye*, s. 101 vd.; İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-hadis*, s. 104-127. Cerh ve ta'dilin objektifliği konusunda bkz. Polat, Salahattin, *Hadis Araştırmaları*, s. 45-72. Bu konuda toplu bilgi ve kaynaklar için ayrıca bkz. Karahan, *Hadis Râvîlerinin Güvenilirliği*, s. 29-94.

¹⁴² Bkz. İbn Adıyy, Abdullah b. Adıyy b. Abdillâh, *el-Kâmil fî du'afâ'i'r-ricâl*, Beyrut 1988, I, 310.

¹⁴³ Nâsibiyye, Hz. Ali ve ehl-i beyt hakkında iyi düşünmeyen hatta onlara buğzetmekle tanınan gruptur. Bu fırka hakkında geniş bilgi için bkz. Şerîf Yahya, *Mu'cemu'l-Firaki'l-İslâmiyye*, s. 243; Sâmerrâî, *el-Ğuluvv ve'l-firaku'l-ğâliyye*, s. 256; Zehebi, *Mizânü'l-tidâl*, II, 412.

¹⁴⁴ İbn Hacer, *Hedyü's-sârî*, s. 390; a. mlf., *Lisânü'l-mizân*, I, 16. Cûzecânî'nin Nâsibiyye'ye nispeti hakkında bazı değerlendirmeler için bkz. Çakan, İsmail L., "Cûzcânî, Ebû İshak", *DİA*, VIII, 97-98. İbn Hacer, Cûzecânî ve onun Kûfelilerle ilgili görüşleri hakkında şu değerlendirmeyi yapmaktadır: "...Cerhini kabulde tevakkuf edilmesi gerekenlerden biri de, itikâdî konulardaki ihtilâfları sebebiyle aralarında düşmanlık bulunan kimselerdir. Nitekim bu konularda mâhir olan biri, Ebû İshâk el-Cûzecânî'nin Kûfelilerle ilgili tenkidlerini görse hayrete düşer. Bu tenkidlerin sebebi, Cûzecânî'nin nasb konusundaki aşırı görüşleri ve buna mukâbil Kûfelilerin Şiîlikle meşhur olmasıdır. Kûfelileri cerhetmekle kalmaz; A'meş, Ebû Nuaym, Ubeydullah b. Musa gibi hadis ilminin bazı önemli isimlerinin bile zayıf olduğunu söyler. Ğulât-ı Şia'dan Râfiziyye'ye mensup Abdurrahman b. Yûsuf b. Hirâş'in, aralarında itikâdî düşmanlık bulunan Şamlılara yönelik cerhlerini de böyle değerlendirmek lazımdır. İtikâdî konulardaki taassuba bazen makam-mevkî kıskançlıkları da eklenebilir. Dolayısıyla aynı sırda yaşayan insanlar arasında böyle ihtilâflar görülebilir. Bu sebeple dikkatli ve temkinli olmak gerekir". Bkz. *Lisânü'l-mizân*, I, 16. Aynı değerlendirmeler için bkz. İbn Hacer, *Tehzîb*, I, 94.

¹⁴⁵ Bkz. İbn Hacer, *Hedyü's-sârî*, s. 443, 447.

ile birlikte, tarihin akışı üzerinde önemli tesirler icrâ etmiş, siyasî hâdiselerin merkezinde yer almıştır.

Şehrin kültürel, siyasal ve toplumsal açıdan arzettiği bu yapı Kûfelileri derinden etkilemiş, düşünce yapıları üzerinde kalıcı izler bırakmıştır. Bununla birlikte Kûfe, günlük hayatın bir parçası haline gelen bu gelişmelerin ilmî faaliyetlere engel olmasına hiçbir zaman izin vermemiş, kurulduğu topraklardan devraldığı zengin bilgi ve kültür mirasını, kurucularının temsil ettiği ve teşekkül sürecini yaşamakta olan medeniyet ile kaynaştırarak İslâm düşünce dünyasının şekillenmesinde birinci dereceden rol oynamıştır.

Bu ilmî yapıyı tamamlayan en önemli parçalardan biri de hadistir. Kûfe'nin sahip olduğu şartların hadis ilmi üzerinde önemli tesirler icrâ ettiği görülür. Nitekim Kûfe her şeyden önce, hadis tarihinde ilk kez Şia tarafından başlatılan uydurma faaliyetlerine tanıklık etmiştir. Ayrıca, bir tepki olarak bu faaliyete dâhil olan diğer fırkalar da yine, ya Kûfe'de neşet etmiş veya burası ile yakın ilişki içinde olmuştur. Diğer taraftan Kûfe, fikhî/amelî konularda reye önemli bir yer ve değer veren, ancak bu özelliği nedeniyle çeşitli tenkidlere maruz kalan ehl-i reyin de neşet ettiği yerdir. Bütün bu âmiller Kûfe'nin hadis ilminde kötü bir şöhret kazanmasına neden olmuş, bu konuda hep menfi gelişmeler arzeden bir şehir telakki edilmiştir. Ancak bu tenkidlerin bizzat tenkide ihtiyacı vardır. Öncelikle Kûfe'nin hadis ilmindeki kötü şöhreti çok büyük oranda peşin hüküm, genelleme, çeşitli alanlardaki rekâbet, cerh için kullanılan bazı terimlerin farklı şahıslara göre farklı muhtevâlara delâlet etmesi gibi çeşitli unsurlarla ilgilidir. Kaldı ki Kûfe hadis kültürü, tenkidlere hedef olan bu faaliyetlerden ibâret değildir. Bu şehir hadis ilmi açısından önemli bir avantaja sahiptir. Zira çok erken bir dönemde kurulduğu için, rivâyet zincirinin ilk halkası olan sahâbe neslinden ilim alma şansına sahip olmuştur. Kûfe'de sahâbîler tarafından tesis edilen bu ilim, her geçen gün artan bir taleple karşılaşmıştır. Bu birikimden sarf-ı nazar edemeyen pek çok hadisçi, hareketli ve çalkantılı yapısına rağmen Kûfe'yi ziyaret etmiştir. Bu sayede Kûfe, her nesilden çok sayıda güvenilir râvîyi bünyesinde toplamayı başarmıştır. Hem bizzat yetiştirdiği hadisçiler hem de ev sahipliği yaptığı ziyaretler vesilesiyle oldukça gelişen Kûfe hadisçiliği, bu alanda bizzat sebebiyet verdiği menfi görüntüyü ortadan kaldıracak çözümleri de üretmiştir. Nitekim Kûfe her dönemde, sadece Irak'da değil bütün İslâm coğrafyasında, isminden övgü ile bahsedilen münekkid hadisçileri ya bizzat yetiştirmiş ya da belli bir süre bünyesinde barındırmıştır. Bu yapısıyla Kûfe, İslâm dünyasının önde gelen hadis merkezlerinden biri olmaya hak kazanmıştır.

TÜRK GENÇLERİNİN DİN EĞİTİMİ ALGILAMASI

Recep KAYMAKCAN*

PERCEPTION OF TURKISH YOUNG ON RELIGIOUS EDUCATION

The issues of place and quality of religious education in schools have been received more attention in the world in recent years. After providing a general theoretical framework for later discussion and a brief knowledge pertaining to religious education in Turkey this article aims to explore the attitudes of adolescents in secondary school to traditional and modern religious education in terms of the empirical research findings which is a part of international research Project entitled "Religion and Life Perspective Among Adolescent". The responses of the subjects according to the variables of sex and type of school have also been examined. The research findings indicated that Turkish respondents have a positive attitude about traditional and modern of aims of religious education in schools. This result supports the assumption that Turkish religious education in school is a transition period from confessional/traditional to modern. Moreover, some differences have been observed in terms of variables of sex and type of schools.

Keywords: religious education in schools, adolescent, modern religious education, traditional religious education

GİRİŞ

Dünyada okullarda din eĖitimine¹ atfedilen önem ve gemiŖe göre okullarda din eğitimine yer veren ülkelerin sayısı gittikçe artmaktadır. UNESCO'nun yaptığı araŖtırmaya cevap veren 142 ülkenin 72'sinde okullarda din dersi bulunmaktadır. Örneğin, Avrupa'da Fransa, Makedonya ve Arnavutluk hariç diğer ülkelerde bir tarzda okullarda din dersi bulunmaktadır (UNESCO, 2003; Kodelja & Bassler, 2004). Din eğitimiyle ilgili niceliksel bu geliŖmelerin bazı nedenleri vardır. Din karŖıtı bir söyleme sahip Sovyetler Birliği'nin dağılması, okullarda din dersinin varlığını pozitivist dŖncesinin de etkisiyle daha çok seklerleŖme er-

* Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. recepk@sakarya.edu.tr

¹ Makalede din eğitimi kavramı okullarda bir ders olarak okutulan ve farklı ülkelerde değişik isimler olarak adlandırılan ders anlamında kullanılmaktadır. Örneğin, Türkiye'de Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi gibi.

çevesinde tartışılması yerine özgürlükler boyutuna önem verilmesi gibi nedenler etkili olmuştur. Aynı zamanda son yıllarda okullarda din eğitiminin nasıl olması gerektiğine yönelik araştırmalar ve tartışmalar akademik çevrelerin ve uluslar arası kuruluşların ilgisini daha çok çekmeye başlamıştır. Batı'da din eğitiminin niteliğine yönelik akademik çevrelerde yapılan ve sesini yeterince duyuramayan din eğitiminin amacının ve yaklaşımının ne olması gerektiğine yönelik düşünceler 11 Eylül olaylarından sonra kendini daha iyi ifade etme fırsatını bulmuştur. Daha önce okullarda din dersleriyle hiç ilgilenmeyen UNESCO, en azından kültürlerarası eğitimin bir boyutu olarak din eğitimi konusunu çalışmalarına dahil etmiştir. Özellikle Avrupa Konseyi, eğitimle ilgili projelerde din eğitimine yer verilmesi gerekliliğini belirtmiştir. Avrupa vatandaşlığı ve vatandaşlık eğitimine okullardaki din eğitimi ilişkisi ve katkısı gündeme gelmiştir. Ayrıca yakın zamanda Avrupa Konseyine bağlı olarak okullardaki din eğitimi konularıyla ilgili bir merkez kurma gayretleri sonuçlanma aşamasına gelmiştir (Jackson, 2006). Okullarda din eğitiminin nasıl olması gerektiğine yönelik ilginin artmasında 11 Eylül 2001 sonrası Amerika Birleşik Devletleri'nin Müslüman ülkelerdeki eğitim ve din eğitimini fundamentalistlerin yetişmesinde etkin olduğunu iddia etmesi ve bu nedenle Müslüman ülkelerde eğitimi ulusal güvenliğinin bir unsuru olarak ele alması konuyu bu ülkeler için ayrı boyut ve önem kazandırmıştır (Coulson, 2004). Yakın dönemde uluslar arası seviyedeki gelişmelerin yansımaları olarak adlandırabileceğimiz bu ve benzeri değişim okullarda din eğitiminin amacı ne olmalıdır ve nasıl bir din eğitimi soruları üzerinde daha fazla durulması sonucunu doğurmuştur.

Uluslar arası politikadaki değişimin yanı sıra eğitim bilimi alanındaki yeni anlayışlar, çoğulcu düşüncenin din eğitimi üzerindeki etkisi, ülkelerdeki dindarlık düzeyleri ve din algılamaları da okullarda din eğitiminin nasıl olması gerektiğine yönelik tartışmalarda ve politikalarda etkin olmaktadır. Küreselleşen dünyada okullarda din eğitimine yönelik bu değişimin hiç etkisinin olmadığını söylemek mümkün değildir. Özellikle de Türkiye'nin Avrupa Birliği'ne tam üye olma süreci ülkemizi daha açık bir toplum haline getirmiştir. Uluslar arası alandaki değişiklikler ve ülkemizin iç dinamikleri de Türkiye'de okullarda din eğitiminin amacı ve niteliği üzerinde yeniden düşünmeyi gerekli kılmaktadır. Aslında son yıllarda ülkemizde de okullardaki din dersinin programları değişmekte ve konu akademik çevrelerde ve kamuoyunda zaman zaman değerlendirilmektedir. Değişen şartlara göre din eğitiminin tartışılması ve yeni politikalar geliştirilmesi doğaldır. Bu süreçte din eğitiminin paydaşlarının görüşlerinin bilinmesi etkili ve demokratik bir program geliştirme için önemlidir. Genel eğitim politikasının din eğitimi üzerine etkisi, laiklik, İslam yorumundaki değişiklikler, eğitim bilimindeki yenilikler, halkın istekleri gibi konulara program geliştirme sürecinde göz önüne alınmasına rağmen en önemli paydaşı olan öğrencilerin düşüncelerine istenen seviyede yer verilmediği görülmektedir. Makalede, empirik çalışmaya dayalı olarak lise öğrencilerinin nasıl bir din eğitimi istediklerine yönelik veriler sunulacaktır. Okullarda

din eğitimi algılamasının cinsiyet ve lise çeşidine göre farklılık oluşturup oluşturmadığı analiz edilecektir. Daha önce Türkiye’de din eğitimi ve niteliği konusunda genel değerlendirmelerde bulunulacaktır.

OKULLARDA DİN EĞİTİMİ

1982 Anayasası’nın 24. maddesine göre ilk ve ortaöğretimde din dersi zorunludur. Dersin tam adı “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi” dir. Ders ilköğretim 4. sınıftan itibaren başlamakta ve ortaöğretim son sınıfa kadar okutulmaktadır. Türkiye Cumhuriyeti tarihi boyunca okullarda din dersinin yerinin ne olması gerektiğine ilişkin farklı seçenekler denenmiş ve sonuçta zorunlu olması kararlaştırılmıştır. Bu dersten Müslüman olmayanlara muaf olma hakkı verilmiştir (Ayhan, 1999) . 1982 yılında dersin zorunlu olmasıyla birlikte hazırlanan ilköğretim ve ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretim programı esasa ait olmayan küçük değişikliklerle uzun süre yürürlükte kalmıştır. İlköğretim programı yeni bir anlayışla 2000 yılında ve ortaöğretim DKAB programı da 2005 yılında değiştirilmiştir. Bu süre içerisinde okullarda din dersinin nasıl olması gerektiği başta akademisyenler olmak üzere kamuoyu tarafından zaman zaman değerlendirilmiştir. Din dersi programlarının hazırlanması ve kabulünde yetki tamamen Milli Eğitim Bakanlığı’na aittir. Ders kitapları bakanlık ve özel sektör tarafından hazırlanabilir. Ancak özel yayınevleri tarafından hazırlanan ders kitaplarının Talim Terbiye Kurul Başkanlığının onayını alması yasal bir zorunluluktur.

Eski ilköğretim ve ortaöğretim programını ve ders kitaplarını bir bütün olarak değerlendirdiğimizde nasıl bir din eğitimi verilmeye çalışıldığını kısaca açıklamaya çalışalım. Programın genel amacına baktığımızda “...din, İslam dini ve ahlak bilgisi ile ilgili yeterli bilgiyi kazandırmak...” (MEB 1992) şeklinde tanımlanmaktadır. Genel amaç ve programın ilkeleri ve içeriği bizlere dersin doğrudan İslam dinini benimsetmeye çalışan bir ders olmadığı, diğer dinler ve özellikle görev merkezli vatandaşlık konularına oldukça detaylı olarak yer verildiği gözlenmektedir. Din ve İslam hakkında bilgi verme hedeflenmektedir. Din eğitimiyle ilgili ileri düzeydeki bilişsel amaçlara (kavrama, yorumlama, analiz vb.) ve duyuşsal boyuta fazlaca önem verilmemektedir. Ancak program ve ders kitaplarının analizi bizlere bu ilk izlenimin tam olarak doğrulamadığını milliyetçilik ile barışık belirli bir İslam anlayışının açık veya örtük olarak benimsetilmeye çalışıldığını göstermektedir. Eski programı ana hatlarıyla ifade etmek gerekirse “ilmihal merkezli” bir din eğitimi yaklaşımı diyebiliriz. Geleneksel bir din eğitimi yaklaşımı olan ilmihal merkezli din eğitimi, Türk-İslam tarihinde etkili olmuştur. Osmanlı son dönem modern okullarda ilmihal aynı zamanda din dersi karşılığı sayılabilecek bir ders adı olmuştur (Akyüz 1989; Rogan, 1996).

İlmihal merkezli yaklaşım büyük oranda İslam dininin inanç, ibadet ve ahlak konularını kapsamaktadır. İslamiyet’in sosyal hayatla ilişkilerini düzenleyen muamelat bölümünü ihmal ederek dinin ferdi boyutu öncelenmektedir. İkinci olarak bu yaklaşım açık veya örtük bir şekilde İslam dininin diğer dinler karşısın-

da daha üstün olduğunu öğretmeyi ve benimsetmeyi hedeflemektedir. Eski ilk ve ortaöğretim ders kitaplarına baktığımızda dinlerin tasnif edilmesinde bunu açıkça görebiliriz. Dinler ilahi olan ve olmayan dinler şeklinde kategorize edilmektedir. İlahi olan dinlerde aslı bozulan ve bozulmayan dinler olarak alt kategoriye ayrılmaktadır. Aslı bozulmayan ilahi din olarak yalnızca İslam zikredilmektedir. Hristiyanlık ve Yahudilik aslı bozulan ilahi din olarak sunulmakta ve diğer dinler ilahi olmayan dinler olarak sınıflandırılmaktadır. Bu sınıflandırmanın İslam dışı dinlerin öğretiminde etkisi görülmektedir (Kaymakcan 2006a).

Üçüncü özelliği ise, İslam ve diğer dinlerin günümüzde yaşayan şekillerini gözardı ederek tarihsel formlarının ve kurallarını öğretmeyi hedeflemesidir. Geleneksel dini öğretim özelliklerini yansıtan bu yaklaşımın öğrencinin yaşadığı hayat ve deneyimle irtibat kurmada yetersiz olduğu için eğitimsel yönü zayıftır. Ayrıca İslam içerisindeki çoğulluğu yansıtmaktan daha ziyade bir yoruma yer verilmektedir. Din konusunda düşünme, analiz yapma, hayata anlam verme gibi becerileri kazandırma temel hedefleri arasında değildir.

Okullarda din öğretiminde geleneksel ilmihal merkezli yaklaşımın eğitim bilimi alanındaki ve Türk toplumundaki yeni gelişmelere cevap vermede yetersiz kalması nedeniyle din dersi programlarında değişikliğe gidilmiştir. İlk olarak 2000 yılında İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretim programı değiştirilmiştir. Dini anlayış ve pedagoji alanındaki yeni gelişmeleri dikkate alarak hazırlandığı belirtilen din dersi programı hazırlayanlar tarafından "Ankara Modeli" olarak adlandırılmıştır. Bu model, geleneksel din ve İslam anlayışlarını eleştirel olarak değerlendirmeye tabi tutmakta ve İslam öğretiminde ilmihal merkezli yaklaşım yerine Kur'an merkezli bir İslam anlayışı esas alınmaktadır. İslam dışındaki dinlerin öğretiminde bilimsel düşünceyi esas aldığını ve dinlerdeki farklı yönlerden daha çok ortak olan hususları ön plana çıkarmaktadır. Din eğitimi ve eğitim bilimindeki gelişmeleri göz önüne alarak problem ve öğrenen merkezli bir pedagoji anlayışını benimsendiği ifade edilmektedir. Ayrıca kapsayıcı din anlayışı da yeni programın özellikleri arasında sıralanmaktadır (Doğan & Atlas, 2004).

2005 yılında ise ilk ve orta öğretim ders programlarında köklü değişikliğe gidilmiştir. Bu çerçevede 2005 yılında Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi programı değiştirilmiş ve 2005-2006 öğretim yılında uygulanmaya başlanmıştır. Yeni program pedagojik, esneklik, eğitim sürecine ilişkin detaylı açıklama, öğrenen merkezlilik, sürece önem verme gibi bir çok açıdan eski programa göre ileriye yönelik önemli bir adımdır. Davranışçı öğrenme teorisi yerine yapılandırmacı öğrenme benimsenmiştir. Öğretim programında tematik yaklaşım esas alınmış ve bu bağlamda program 7 öğrenme alanına ayrılmıştır. Yeni programda diğer dinlerin sunumunda çoğulculuk yönünde, bilimsel ve ötekini yargılamadan anlamaya çalışan bir değişim gözlenmektedir. İslam içerisindeki çoğulculuğa kısmen yer verildiği ve ilk defa bu derste içselleştirilmesi öngörülen değerlerin zikredildiği anlaşılmaktadır (Kaymakcan 2006b).

Eğitimde öğretim programları önemli olmakla birlikte bu programların etkin olarak uygulanması ve gerekli dönütlerin alınması ve bu çerçevede öğrencinin görüşlerinin bilinmesi gerekmektedir. Bu makalede empririk verilere dayalı olarak öğrencilerin okulda nasıl bir din dersi istedikleri sunulmaya çalışılacaktır.

ARAŞTIRMANIN SÜRECİ VE ÖRNEKLEMİ

Makalede kullanılan empririk veriler kapsamlı "Gençlerde Hayata Bakış ve Dini Yönelimleri"² başlıklı proje için toplanan verilerin bir bölümünü içermektedir. Anketler Milli Eğitim Bakanlığı yetkililerinden izin alınarak orta büyüklükteki 5 il merkezindeki liselerde uygulanmıştır. Bu iller, Aydın, Sakarya, Kayseri, Sivas ve Erzurum'dur. İllerin seçiminde uluslararası proje ile uyumlu olarak orta büyüklükte olmasına özen gösterilmiştir. Anket, Mayıs 2005'de belirlenen liselere dağıtılmış ve daha sonra anketler toplanmıştır. Anketler öğretmenlerin gözetiminde ders saati içerisinde 15-18 yaş grubundaki öğrenciler tarafından doldurulmuştur. Örneklem grubu olarak toplumda geleceğin liderlerinin ve başarılı yetişkinlerinin çıkma olasılığı yüksek olan akademik yönden başarılı okullar seçilmiştir. Anket uygulanan okullar ise, Fen Lisesi, Anadolu Lisesi, Anadolu İmam-Hatip Lisesi, Süper Lise ve Özel Liselerdir. 1250 anket okullara gönderilmiştir. 987 anket doldurularak geri dönmüştür. Bunlardan 86'sı anket sorularının özensiz doldurulması ve fazla boş cevap bırakılması gibi nedenlerden analizlerde kullanılmamıştır. Uluslararası proje için hazırlanan ve öğrencilerin okullardaki din eğitimi hakkındaki görüşlerinin öğrenilmesini hedefleyen sorular İngilizce olarak hazırlanmıştır. Anket soruları daha sonra Türkçe'ye çevrilmiş ve Türkiye bağlamına uygun olarak bazı maddelerde düzenlemeler yapılmıştır.

Deneklerin % 100'ü Müslüman olduğunu belirtmektedir. Ankete cevap verenlerin % 57.3 'ü erkek % 42.7'si ise kadındır. Deneklerin % 24.1'i lise 1. sınıf, % 62.5'i lise 2. sınıf ve % 13.1'i ise lise 3. sınıf öğrencisidir. Araştırmaya en çok lise 2. sınıf öğrencileri katılmıştır. Son sınıf öğrencilerinin katılım oranının düşük olmasında en önemli etken bu öğrencilerin özellikle bahar döneminde üniversite seçme sınavlarına yoğunlaşmaları ve araştırmanın yapıldığı Mayıs ayında okulda olma oranlarının düşük olmasıyla ilgilidir.

GENÇLERİN DİN DERSİ ALGILAMASI

Türkiye'de son yıllarda okullarda din eğitiminin geleneksel çizgiden içerik ve metot boyutundan modern ve çoğulcu bir yöne doğru bir gayretin olduğu

² Makalede, Almanya Wuezburg Üniversitesi tarafından koordine edilen ve 10 ülkenin katılımcı olduğu "Religion and Life Perspective Among Adolescent" başlıklı kapsamlı uluslararası proje için toplanan verilerden okullarda din eğitimi ile ilgili olanlar kullanılmıştır. Projeye katılan ülkeler: Almanya, İngiltere, İrlanda, Hollanda, Polonya, İsveç, Finlandiya, Hırvatistan, İsrail ve Türkiye'dir. Araştırmanın Türkiye bölümü Sakarya Üniversitesinden Recep Kaymakcan tarafından yürütülmüştür. Türkiye okullarda din eğitimi ile ilgili bulguları diğer ülkelerle bu araştırma verilerine göre metinde karşılaştırılmıştır.

görülmektedir. İlköğretim ve Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretim programları bu yönde değiştirilmiştir. Yeni ortaöğretim programı henüz bir yıldır okullarda uygulanmaktadır. Bu nedenle programdaki anlayışın pratiğe ne düzeyde yansıdığı konusunda bir değerlendirme yapmak oldukça zor ve erkendir. Şüphesiz din dersinin en önemli paydaşı olarak öğrencilerin geleneksel ve modern din eğitimi hakkında ne düşündüklerinin bilinmesi bu dersin uygulaması hakkında bizlere ipuçları vereceği gibi bundan sonra program hazırlama sürecine katkı sağlayacaktır. Ankete cevap veren deneklerin çoğunluğunun lise 2. sınıf olduğunu kabul edersek bu öğrenciler ilköğretim 4. sınıftan itibaren okullarda 7 yıldır bu dersi aldığı anlamına gelmektedir. Bu uzun yıllara dayanan deneyim ise öğrencilerin ideal din eğitiminin ne olması gerektiği konusunda anlamlı görüş beyan etmeleri için yeterliği olduğunu varsayabiliriz.

Okullarda din eğitimi hakkında liseli gençlerin geleneksel din eğitimiyle ilgili görüşlerini öğrenmek için 2 soru sorulmuştur. Modern din eğitimi konusundaki düşüncelerini öğrenmek için de 4 soruya verilen cevap değerlendirmeye alınmıştır. 1 soruda okullarda din eğitimi ile ilgili olumsuz ifade içermektedir. Anket maddeleri likert türü olup bir ifadeye ne düzeyde katılıp katılmadığı ölçülmeye çalışılmıştır. Her bir madde için “kesinlikle katılıyorum”dan “katılıyorum”, “kararsızım”, “katılmıyorum” ve “kesinlikle katılmıyorum” seçeneklerine yer verilmiştir. Aşağıda her bir anket ifadesine ilişkin ortalama (mean) değerleri ve standart sapmalarına yer verilecektir. Kesinlikle katılıyorum 5 puan değerinde olup en negatif cevap olan kesinlikle katılmıyorum 1 puan değerindedir.

Tablo 1. Öğrencilerin okullarda din eğitimi konusundaki görüşleri

	Sorular (items)	Ortalama (Mean)	Standar sapma
1	İdeal din eğitimi, öğrencileri İslam inancına daha da yaklaştırır.	4.06	1.09
2	İdeal din eğitimi, öğrencilerin dindar olmalarına yardımcı olur.	3.42	1.35
3	İdeal din eğitimi, öğrencilere dünya dinleri hakkında objektif görüş verir.	3.91	1.11
4	İdeal din eğitimi, öğrencilerin dinin gerçekte ne anlama geldiğini anlamalarına yardımcı olur.	4.04	1.02
5	İdeal din eğitimi, öğrencilere hayatın anlamını arama konusunda yardımcı olur.	4.06	1.06
6	İdeal din eğitimi, sosyal sorun ve problemlerin anlaşılmasına yardımcı olur.	3.79	1.26
7	İdeal olan, hiç din eğitimi olmamasıdır.	1.71	1.25

Tablo 1’de lise öğrencilerinin okullarda din eğitimi konusundaki sorulara verilen cevapların ortalama ve standart sapmasına yer verilmiştir. İlk 2 soru geleneksel din eğitimi ile ilgilidir. 3-6 arasındaki 4 soru ise öğrencilerin okullarda modern din eğitimi konusundaki düşüncelerini öğrenmeye yöneliktir. 7. soru ise doğrudan öğrencilerin okullarda din eğitiminin varlığına yönelik görüşlerini ortaya koymayı hedeflemektedir. Liseli öğrencilerin geleneksel ve modern din eğitimi konusundaki düşünceleri ayrı başlık halinde aşağıda incelenecektir. Burada yalnızca okullarda din eğitiminin varlığı konusundaki görüşleri üzerinde kısaca durmaya çalışalım.

Tablo 1’de de anlaşılacağı gibi denekler okullarda din eğitiminin hiç olmaması fikrine 1.71 ortalama ile büyük çoğunlukla katılmadıklarını ifade etmektedirler. Daha iyi anlaşılması için frekans olarak bu soruya verilen cevabı verecek olursak % 77.8’i din eğitiminin hiç olmaması görüşüne katılmadığını, % 11.2 kararsız olduğunu, % 11 ise katıldığını belirtmektedir. Kararsızlar da okullarda din eğitiminin olmaması görüşüne yakın olarak kabul edilse bile % 78 gibi oldukça yüksek düzeyde bir oran din eğitiminin okullarda olması gerektiği yönünde görüş beyan etmektedir.

GELENEKSEL DİN EĞİTİMİ

Geleneksel din eğitiminin temel özelliği bir dinin açık veya örtük olarak benimsetmeyi hedefleyecek şekilde okullarda öğretim konusu yapmasıdır. Genelde derste benimsetilmeye çalışılan dinin mensuplarının olduğu varsayılmaktadır. Birden fazla dinin öğretimine yer verildiği takdirde de çoğunluk perspektifinden diğer dinler öğretim konusu yapılmaktadır. Bu yaklaşım, geçmişte okullarda din eğitiminde yaygın olarak kullanılmaktaydı. Ancak günümüzde dini çoğulculuk, seküler eğitim anlayışı vb. nedenlere bağlı olarak bu yaklaşımla okullarda din eğitimi vermek gittikçe sorgulanır hale gelmiştir. Türkiye’de uzun süre etkinliğini sürdüren “ilmihal merkezli din dersi” yaklaşımını geleneksel din eğitimine örnek olarak verebiliriz. Katoliklikteki “kateşizm”, Protestanlıktaki “kutsal kitap merkezli” din eğitimi bu kategori içerisinde değerlendirilebiliriz. Geleneksel din eğitimi ile ilgili bu kısa girişten sonra soruları değerlendirmeye çalışalım.

Tablo 1’deki ilk iki soru geleneksel din eğitimi konusunda öğrencilerin algılamalarını belirlemeye yöneliktir. Liseli gençler ideal din eğitiminin kendilerinin İslam inancına yaklaştırması düşüncesine büyük ölçüde katılmaktadır (ortalama: 4.06). Bu sonuç öğrencilerin din derslerinde İslam inancının desteklenmesine yönelik bir eğitime olumlu baktığının ifadesidir. Frekans olarak bu ifadeyi olumlu cevaplandıranların toplamı % 70 civarında olup kararsızlar % 20.6 ve olumsuz ise yalnızca % 9’dur. 2. soruda ise öğrenciler okullarda din dersinin kendilerinin dindar olmalarına yardımcı olur düşüncesine daha az düzeyde katılmaktadır. Dindar olmalarına yardımcı olma görüşünü benimseyenler % 50.6, kararsızlar 22.7 ve

benimsemeyenler ise % 26.7'dir. Geleneksel din eğitimi konusundaki bu iki soruya verilen cevaplar arasında önemli farklılıklar olduğu anlaşılmaktadır. Diğer bir ifade ile öğrenciler din eğitiminin İslam inancına kendilerini yaklaştırmalarını genelde onaylarken dindar olmalarına yardımcı olur görüşüne daha az düzeyde katılmaktadır. Bu sonuç üzerinde tartışılması gereken bir bulgudur.

Bu sonucu iki açıdan yorumlayabiliriz. İlk olarak Türkiye'deki dini hayat ve dindardık boyutundan. İkincisi ise mevcut din derslerinin özellikleri yönünden. Bu araştırmaya katılan gençlerin % 97'si Allah'a inandıklarını söylerken yaklaşık % 81'i kendini dindar biri olarak kabul etmekte ve yalnızca % 12'si çoğunlukla 5 vakit namaz kıldığını ifade etmektedir. İnançta kişilerin dindarlığının önemli bir boyutunu oluşturmakla birlikte dindarlık denildiği zaman ilk olarak akla dini pratikler gelmektedir. 2001 Dünya Değerler Araştırması Türkiye sonuçlarına da baktığımız zaman Allah'a inandığını söyleyenlerin oranı % 96 seviyesinde olup diğer İslami inanç esaslarını benimseyenlerde bu orana yakın düzeydedir. Kendisinin dindar olduğunu ifade edenler % 77 iken çoğunlukla düzenli olarak namaz kılma % 15 civarındadır. Bu bulgular bize Türk toplumunda İslam inanç esaslarını benimseme ile dini pratikleri yerine getirme arasında bir farklılığın olduğu konusunda fikir vermektedir. Dolayısıyla okullarda din eğitiminin de İslam inancını benimsetme görüşüne daha çok destek verilirken dindar olmasına yardımcı olması görüşünün daha az desteklenmesini Türk toplumunun genel dindarlık eğilimlerinin bir yansıması olduğu söylenebilir.

Türkiye'de zaman zaman medyaya da yansıyan okullarda din dersine yönelik eleştirilerin çoğunluğunu bu derslerde dini pratikleri benimsetmeye çalıştığı bunun ise laiklik ilkesi ile uyuşmadığı şeklindedir. Öğrencilerin Kur'an'dan bazı surelerin ezberletilmesi, namaz kılmaya zorlanması vb. Genelde din derslerinde inanç esasları öğretimi konusunda ciddi bir eleştiri bulunmamaktadır. Diğer bir ifade ile açık veya örtük olarak Allah ve diğer inanç esaslarını benimsetmeye yönelik öğretilmesine itiraz edilmemektedir. Zaten toplum İslamiyet'in inanç esaslarına üst düzeyde inanmaktadır. Ayrıca din dersi öğretim programları ve ders kitapları incelendiğinde, din dersinin kesinlikle öğrencilerin dini pratikleri yapmaya zorlanmayacağına altı çizilmektedir. İslam inanç esaslarından daha öznel olarak bahsedilmekte ve bir Müslüman için inanmanın ne kadar önemli olduğuna özendirilmeyi de kapsayacak şekilde yer verilmektedir. Özellikle din dersi öğretiminde İslam inancı ile pratikleri arasında böyle bir farklılaşmanın yeni ilköğretim ve ortaöğretim programları ve ders kitaplarında daha belirgin olarak görülmektedir. Liseli öğrenciler okul sistemi içerisinde aldıkları din eğitiminin de bu farklı din dersi algılamasında bir etken olduğu söylenebilir.

MODERN DİN EĞİTİMİ

Modern din eğitimi yaklaşımları geleneksel din eğitimi yaklaşımlarının çoğulcu, seküler ve demokratik eğitim anlayışına göre şekillenen okullarda yetersizliği ve kabul edilebilirliği konusundaki tartışmalara cevap olarak ortaya çıkmıştır.

Modern din eğitimi yaklaşımı genel bir kavramdır. Temel çıkış noktalarından biri okul özellikle de devlet okulları herkesin okuludur ve okulda öğretilen derslerin modern eğitim felsefesine yardımcı olması beklenmektedir. Bu nedenle bir dinin mensubu yapmayı veya inancı güçlendirmeyi amaçlayan geleneksel din eğitiminin okullarda kabul görmemektedir. Onun yerine ferdin kendi hayatını anlamlandırma ve sosyal bazı meselelere bakışta dini açıdan eleştirel olarak bakabilme yetisinin geliştirilmesi amaçlanmaktadır. Öğrencinin ilgileri temel alınmaktadır. Birden fazla dine yer verilmesi ve farklı dinlerin yargılamadan anlamaya çalışılması beklenmektedir. Şimdi Türk gençlerinin modern din eğitimi konusundaki algılamalarını değerlendirmeye çalışalım.

Tablo 1'den anlaşılacağı gibi modern din eğitimi öğrencilere dünya dinleri hakkında objektif bilgi verir ifadesine liseli gençler olumlu bakmaktadır (ortalama: 3.91). Öğrencilerin din dersinde birden fazla dinin dahil edilmesini ve bilimsel olarak farklı dinleri ötekileştirmeden öğretilmesini onayladığı anlaşılmaktadır. Modern din eğitimi yaklaşımlarından biri "din hakkında öğrenmek"tir. Bu tarzda bir öğretiminin laikliğe ters olmadığı konusunda bir kabul bulunmaktadır. 4. soruya verilen cevaptan öğrencilerin gerçekte dinin ne anlama geldiğini anlamalarına yardımcı olmasını oldukça yüksek düzeyde benimsedikleri anlaşılmaktadır (ortalama: 4.04).

İdeal din eğitiminin öğrencilerin hayatın anlamını aramasına yardımcı olacağına ilişkin soruyu gençler diğer sorulara göre en üst seviyede onaylamaktadırlar (ortalama: 4.06). Bu soru bir anlamda din eğitiminin ferdi yani psikolojik yönüyle ilgili fonksiyonuna işaret etmektedir. Dinin fonksiyonlarında biri de insanın anlam arayışına katkı sağlamaktır. İnsanlığın nerden gelip nereye gittiği ve niçin bu dünyada yaşadığı gibi varoluşsal sorulara dinler kendi açılarından cevap vermektedirler. Din eğitiminin sosyal sorunlar ve problemlerin anlaşılması düşüncesine öğrenciler (ortalama: 3.79) olumlu bakmakla birlikte bu görüş din eğitiminin hayatın anlamının anlaşılmasına yardımcı olacağından daha düşük düzeyde kabul görmektedir. Diğer bir ifade ile din eğitiminin psikolojik fonksiyonu sosyolojik işlevine göre daha çok benimsenmektedir.

Sonuçta, liseli gençlerin modern din eğitimi ile ilgili bütün sorulara olumlu cevap vermektedirler. Bu kendi içerisinde okullarda modern din eğitiminin boyutlarını onaylama düzeyinde bazı farklılıklar olsa da genel anlamda modern bir din eğitimine olumlu bakmaktadır.

CİNSİYETE GÖRE DİN EĞİTİMİNE BAKIŞ

Cinsiyet dindarlık ve din eğitimine bakışı etkileyen faktörlerden biridir. Genellikle Batı Avrupa ve Amerika merkezli yapılan empirik çalışmalar kadınların erkeklerden daha dindar ve dinle ilgili konulara daha pozitif baktığını ortaya koymuştur (Onay, 2004: 101). Din eğitimi ile ilgili araştırmalarda cinsiyet farkını inceleyen araştırmalarda kadınların erkeklere göre din eğitimini daha olumlu değerlendirdiğini göstermektedir (Francis & Lewis, 1996; Fearn, 2002). Türkiye'de

ise cinsiyetin dindarlık ve din eğitime etkisini inceleyen müstakil bir çalışma bulunmamaktadır. Ülkemizde farklı zamanlar ve örneklemeler üzerinde yapılan empirik araştırma verileri bizlere genelde Batı'da çalışma sonuçlarının aksine kadınların dindarlık ve din ile ilgili konularda erkeklere kıyasla daha negatif bir tutum içerisinde olduğunu göstermektedir (Onay, 2004; Mehmedoğlu, 2004; Kula, 2001; Koştaş, 1995). Cinsiyet faktörüne göre din konusundaki bu değerlendirmeden sonra kız ve erkek lise öğrencilerinin geleneksel ve modern din eğitimi algılamaları arasında farkın olup olmadığını incelemeye çalışalım.

Tablo 2. Cinsiyete göre öğrencilerin okullarda din eğitimi konusundaki görüşleri:

	Sorular (items)	Cinsiyet	Ortalama (Mean)	Standart sapma
1	İdeal din eğitimi, öğrencileri İslam inancına daha da yaklaştırır.	Erkek	4.07	1.08
		Kız	4.04	1.10
2	İdeal din eğitimi, öğrencilerin dindar olmalarına yardımcı olur.	Erkek	3.45	1.36
		Kız	3.37	1.34
3	İdeal din eğitimi, öğrencilere dünya dinleri hakkında objektif görüş verir.	Erkek	3.93	1.11
		Kız	3.88	1.11
4	İdeal din eğitimi, öğrencilerin dinin gerçekte ne anlama geldiğini anlamalarına yardımcı olur.	Erkek	4.03	1.05
		Kız	4.06	0.98
5	İdeal din eğitimi, öğrencilere hayatın anlamını arama konusunda yardımcı olur.	Erkek	4.09	1.06
		Kız	4.04	1.05
6	İdeal din eğitimi, sosyal sorunlar ve problemlerin anlaşılmasına yardımcı olur.	Erkek	3.86	1.14
		Kız	3.68	1.19
7	İdeal olan, hiç din eğitimi olmasıdır.	Erkek	1.75	1.31
		Kız	1.65	1.17

Yukarıda deneklerin cinsiyete göre din dersi algılaması konusundaki fark olup olmadığını gösteren tablo 2'de erkek ve kız öğrencilerin ortalama ve standart sapmalarına yer verilmiştir. Cinsiyete göre din dersi algılamalarında farklılığı ölçmek için "t" testi uygulanmıştır. Sonuçta 1 soru dışında cinsiyete göre *istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık* çıkmamıştır. Yalnız 4. soru olan "İdeal din eğitimi öğrencilerin sosyal sorunlar ve problemlerin anlaşılmasına yardımcı olur" sorusuna verdikleri cevapta 0.05 önem düzeyinde bir farklılığın erkeklerin daha fazla desteklemesi yönünde olduğu anlaşılmaktadır. Kız ve erkeklerin sorulara verdikleri cevapların ortalamaları analiz edildiğinde istatistiksel anlamda farklılık olmasa bile erkek öğrencilerin geleneksel ve modern din eğitimini benimseme seviyeleri-

nin kız öğrencilerden fazladır. Ayrıca liseli kız öğrenciler, okullarda ideal olanın din dersinin hiç olmaması fikrini erkeklerden daha çok desteklemektedir. Bu ise geleneksel veya modern din eğitimini erkeklere göre daha az onaylamaları ile tutarlı bir sonuçtur.

Bu sonuç, Türkiye’de kadınların dindarlık ve din ile ilgili konulara erkeklere oranla daha olumsuz baktıkları araştırma verileriyle örtüşmektedir. Daha önce öğrencilerin okullarda din dersi algılamaları konusunda benzer deneysel bir çalışma tespit edilemediği için karşılaştırma fırsatı olmamıştır. Uluslar arası empirik bir araştırma verisinin bir bölümünün kullanıldığı makale aynı projeye katılan Almanya ve Polonya’daki sonuçlarıyla cinsiyet yönünde değerlendirmeye çalışılmıştır. Almanya ve Polonya’da ideal din eğitimi ile ilgili bir çok soruda erkek ve kız öğrenciler arasında istatistiksel olarak anlamlı farklılık bulunmuştur. Kız öğrenciler, din eğitiminin farklı amaçlarını yansıtan görüşleri daha fazla desteklemektedirler. İdeal olanın din dersinin hiç olmaması görüşüne de erkekler daha çok katılmaktadır (Fearn ve arkadaşları, 2004). Özetle, Almanya ve Polonyalı gençlerin okullardaki din eğitimi konusundaki görüşleri ile Türkiye arasında cinsiyete göre ters yönde bir farklılık bulunmaktadır.

OKUL ÇEŞİTLERİNE GÖRE DİN EĞİTİMİNE BAKIŞ

Araştırmanın örnekleme bölümünde de belirtildiği gibi liseli öğrencilerin din eğitimi algılamalarını ortaya koymaya çalışan anket 5 farklı okul türüne uygulanmıştır. Bunlar, Fen Lisesi, Anadolu Lisesi, Süper Lise, Anadolu İmam Hatip Lisesi ve Özel Liselerdir. Örneklem seçiminde ana kriter akademik olarak başarılı olan öğrenciler olmuştur. Bu nedenle normal lisenin yalnızca süper bölümü öğrencileri ve Anadolu İHL ve bir ildeki akademik yönden başarılı özel okullar örnekleme dahil edilmiştir. Örneklemi oluşturan okul çeşitleri hakkındaki bu açıklamadan sonra okul türlerine göre geleneksel ve modern din eğitimiyle ilgili görüşlerde bir farklılık oluşup oluşmadığını ortaya koymaya çalışalım.

Tablo 3. Okul çeşitlerine göre öğrencilerin okullarda din eğitimi konusundaki görüşleri:

	<i>Sorular (items)</i>	<i>Lise çeşitleri</i>	<i>Ortalama (Mean)</i>	<i>Standart sapma</i>
1	İdeal din eğitimi, öğrencileri İslam inancına daha da yaklaştırır.	Fen Anadolu Süper İHL Özel	4,23 3,96 4,23 3,96 4,20	0,97 0,97 1,08 1,21 1,05
2	İdeal din eğitimi, öğrencilerin dindar olmalarına yardımcı olur.	Fen Anadolu Süper	3,66 3,38 3,37	1,37 1,33 1,35

		İHL	3,26	1,36
		Özel	3,46	1,36
3	İdeal din eğitimi, öğrencilere dünya dinleri hakkında objektif görüş verir.	Fen	4,10	1,04
		Anadolu	3,72	1,17
		Süper	4,02	1,02
		İHL	3,83	1,16
		Özel	3,98	1,05
4	İdeal din eğitimi, öğrencilerin dinin gerçekte ne anlama geldiğini anlamalarına yardımcı olur.	Fen	4,22	0,96
		Anadolu	3,92	1,06
		Süper	4,21	0,89
		İHL	3,91	1,05
		Özel	3,97	1,06
5	İdeal din eğitimi, öğrencilere hayatın anlamını arama konusunda yardımcı olur.	Fen	4,21	0,98
		Anadolu	3,92	1,13
		Süper	4,17	0,97
		İHL	3,99	1,10
		Özel	4,10	1,03
6	İdeal din eğitimi, sosyal sorunlar ve problemlerin anlaşılmasına yardımcı olur.	Fen	4,12	1,07
		Anadolu	3,71	1,26
		Süper	3,73	1,29
		İHL	3,52	1,38
		Özel	3,94	1,18
7	İdeal olan, hiç din eğitimi olmamasıdır.	Fen	1,66	1,28
		Anadolu	1,84	1,31
		Süper	1,55	1,15
		İHL	1,74	1,22
		Özel	1,72	1,28

Beş farklı okul türüne göre farklılık olup olmadığını belirlemek için tek yönlü ANOVA varyans analizi yapılmıştır. Analiz sonucunda tablo 3'de görülen okullarda ideal din eğitiminin öğrencilerin hayatın anlamını anlamalarına yardımcı olmayı içeren 5. soru ve din eğitiminin okullarda var olup olmaması ile ilgili 7. soru hariç olmak üzere diğer sorularda okul çeşidine göre 0.05 ve daha üst seviyede önem derecesinde farklılık bulunmuştur.

Gözlemlenen anlamlı farkın hangi gruplar arasında olduğunu tespit için Tukey-HSA testi yapılmıştır. İlk olarak geleneksel din eğitimi hakkında hangi okullar arasında bir farklılığın olduğuna bakalım. Din eğitiminin İslam inancına daha çok yaklaştıracığı fikrinde Fen Lisesi öğrencileri ile Anadolu İmam-Hatip Lisesi öğrencileri arasında farklılık bulunmaktadır. Her iki okulun ortalamalarına bakıldığında Fen Lisesi öğrencilerinin ideal din eğitiminin İslam inancına yaklaştıracığı görüşüne İHL öğrencilerine göre daha fazla katılmaktadır. Okullarda din eğitiminin dindar olmalarına yardımcı olacağı düşüncesine verilen cevaplarda da

farklılaşmanın tekrar Fen Lisesi ve Anadolu İHL öğrencileri arasında olduğu ve bu görüşe en çok Fen Lisesi öğrencileri katılırken en az İHL öğrencileri benimsemektedir.

Modern din eğitimi algılamasına ilişkin farklılıkta 3, 4 ve 6. sorularda gözlenmektedir. Din eğitiminin öğrencilere dünya dinleri hakkında objektif bilgi vereceğine ilişkin cevapta Fen Lisesi ve Anadolu Lisesi öğrencileri arasında anlamlı bir farklılık bulunmaktadır. Fen Liseli gençler en fazla bu fikre katılırken Anadolu Liseli gençler en düşük seviyede bu görüşü benimsemektedir. Dinin gerçekte ne anlama geldiği konusundaki 4. soruda da Fen Lisesi öğrencileri ile Anadolu Lisesi ve Anadolu İHL öğrencileri arasında farklılık bulunmaktadır. Ayrıca bu görüşe katılım konusunda Anadolu Lisesi ile Süper Liseli gençler arasında da bir farklılaşma gözlemlenmektedir. İdeal din eğitiminin sosyal problemlerin anlaşılmasına yardımcı olacağı fikrinde Fen Lisesi ile diğer 4 farklı lise arasında anlamlı bir farklılık mevcuttur. Fen Lisesi öğrencileri diğer liselere mensup öğrencilere göre okullarda din eğitiminin sosyal meselelerin anlaşılmasına katkı sağlayacağı görüşünü daha çok benimsemektedir.

Geleneksel din eğitimi benimseme düzeyleri bakımından farklılıkların Fen Lisesi ve Anadolu İHL öğrencileri arasında olduğu görülmektedir. Modern din eğitimi boyutuyla ilgili soruların tamamında Fen liseli gençlerde farklılık oluşmaktadır. Tablo 3'e bir bütün olarak baktığımızda geleneksel ve modern din eğitimiyle ilgili bütün maddelere en üst düzeyde katılımın Fen Liselerinde olduğu en az katılımında -1 madde hariç- Anadolu İHL'lerde olduğu sonucuna ulaşılmaktadır. Bu sonuç oldukça ilginçtir. Yapılan bazı deneysel araştırma bulguları İHL öğrencilerinin diğer lise öğrencilerine göre daha dindardır olduğunu göstermektedir (Kula, 2001). En azından Anadolu İHL öğrencilerinin geleneksel din eğitimi eğilimlerini ölçmeye çalışan sorulara katılım düzeylerinin daha yüksek olması beklenirdi. Öyleyse çelişki gibi gözükken bu durum ne anlama gelmektedir. *İHL öğrencileri diğer liselere göre okullarda din eğitiminin gücünün daha sınırlı olduğunu mu düşünmektedirler? Yoksa İHL'li gençler okulun dindarlıkları üzerinde fazla etkisinin olmadığını mı düşünmektedirler?* Bu çalışmada ortaya çıkan veriler ve yapılan analizler bu soruları sormamıza izin vermekte ise de cevapları hakkında fikir vermemektedir. Bu makalede bulgulardan bağımsız olarak İHL öğrencileri ve dindarlık ilişkileri ile ilgili şu bilgiyi kaydetmekte yarar vardır. İHL öğrencilerini okudukları okul mu daha dindar yapmakta yoksa zaten bu okula dindar ailelere mensup gençler geldiğinde mi bu okul öğrencileri daha dindardır? konusu tartışılmaktadır. Orta-öğretime giriş sınavları sonucu akademik yönden en yetenekli öğrencilerin öğrenim gördüğü Fen Lisesi öğrencilerinin geleneksel ve modern din eğitimi algılamasının en üst seviyede olması da oldukça ilginç olup bu okullar ve dini yönelimleri konusunda yeni çalışmaların yapılması gerekmektedir.

SONUÇ

Makalede, Türkiye’de okullarda din derslerinin son zamanlarda geçirdiği değişimden bahsedilmiş ve geleneksel ve modern din eğitimi konusundaki liseli öğrencilerin düşünceleri empririk araştırma verilerine bağlı olarak ortaya konulmuştur. Öğrencilerin din eğitimi hakkındaki düşüncelerinin cinsiyet ve okul çeşitlerine göre farklılaşıp farklılaşmadığı incelenmiştir.

Türkiye’de okullarda din eğitiminin son yıllarda hazırlanan ilköğretim ve ortaöğretim DKAB öğretim programı değerlendirildiği zaman geleneksel bir din eğitiminde modern bir din eğitimine doğru bir geçiş sürecinin yaşandığı görülmektedir. Bu çalışmalardaki liseli öğrencilerin geleneksel ve modern din eğitimi anlayışlarını birbirine yakın düzeyde olumlu yönde onaylamaları bizlere okullarda din eğitiminin bir geçiş sürecinde olduğu düşüncesini desteklemektedir. Normalde beklenen modern din eğitimi fazla destekleyenlerin geleneksel din eğitimine daha az destek vermeleri veya olumsuz bakmalarıdır. Bunun tam tersi de geçerlidir. Liseli öğrenciler her iki gruba giren din eğitimi anlayışlarını da benzer düzeyde onaylayarak bir anlamda mantıksal bir çelişki göstermektedirler. Örneğin, okullarda din eğitiminin hem İslam inancını yükselteceğini düşünmek hem de dinlerin objektif olarak öğretileceğini onaylamak mantıksal olarak çelişki arz etmektedir. Girişte de belirtildiği gibi uluslara arası araştırmanın bir parçası olan Türkiye verileri ile diğer ülke verileri arasında Polonya hariç bir farklılık ortaya çıkmaktadır. Geleneksel din eğitimine fazla destek verenler modern din eğitimine düşük destek vermektedirler. Örneğin, Almanya, İngiltere vb. araştırmaya katılan ülkelerde modern din eğitimine destek yüksek ise geleneksel din eğitimine destek oldukça düşük çıkmaktadır.

Okullarda din eğitiminin önemli paydaşlarından biri olan öğrenciler bu dersin öğrencilerin inancını geliştirmesini yüksek oranda onaylarken dindarlaştırmasına katkı sağlamasını onaylamamaktadır. Bu sonuç, öğrencilerin okullardaki dersinin adına uygun Din Kültürü şeklindeki amaca uygun verildiği veya verilmesi gerektiği konusunda bizlere fikir vermektedir.

Kız öğrencilerin erkek öğrencilere göre geleneksel ve modern din dersi algılamalarını daha düşük düzeyde onaylamaktadır. Bu sonuç ise araştırmaya katılan diğer ülke sonuçlarıyla farklılık arz etmektedir. Bu ülkelerde kız öğrenciler özellikle modern din eğitimi olmak üzere erkeklere göre daha fazla destek vermektedirler. Ancak bu sonuç, Türkiye’deki cinsiyete göre dindarlık ve dine karşı tutum sonuçlarıyla örtüşmektedir. Çünkü araştırma verileri erkeklerin kadınlara göre din konusuna daha olumlu baktığını göstermektedir. Bu makaleden bağımsız olarak bunun nedenleri üzerinde bilimsel çalışmaların yapılması anlamlı olacaktır. Okul çeşitlerine göre Fen Liselerinin geleneksel ve modern din eğitimine en fazla Anadolu İHL’lerin ise en az düzeyde desteklemesi ve temel farklılığın genelde bu iki tür arasında çıkması oldukça anlamlıdır.

Sonuçta bu veriler bizlere okullarda din dersinin varlığını büyük çoğunlukla desteklerken bu dersin nasıl olması gerektiği konusunda Türk gençlerinin Avrupalı gençlere göre çelişki sayılabilecek bir tutum içerisinde olduğunu göstermektedir. Çünkü geleneksel ve modern din eğitimi benzer düzeyde onaylamaktadırlar. Bu ise okullarda din dersinin içerik, yaklaşım, program, öğrenme süreci vb. açıdan olabildiğince farklı paydaşların görüşlerini alarak bilimsel bir platformda tartışmamızın önemine işaret etmektedir. Ayrıca yapılacak detaylı araştırmalar muhtemelen çoğunlukla Batı'da üretilen geleneksel ve modern din dersi paradigmalarının Türkiye'de din eğitimi açıklamada yetersiz olabileceğini gösterebilir. Bu muhtemel sonuç ise bu iki anlayıştan farklı olarak Türkiye'de din dersleri için bir üçüncü yol üzerinde düşünülmesine katkı sağlayabilir.

KAYNAKÇA

- Akyüz, Y. (1989) *Türk Eğitim Tarihi*, Ankara.
- Ayhan, H. *Türkiye'de Din Eğitimi*, İstanbul: M.Ü. İFAV Yayınları, 1999.
- Coulson, A. (2004) Education and Indoctrination in the Muslim World? Is There is a Problem? What can We do About It?, *Policy Analysis*, no. 511.
- Fearn, M, Ziebertz, H. & Pasierbek, W. (2004). "Perception of Religious Education Among Polish and German Youth People: an Empirical Perspective", (eds) R. Larsson ve C. Gustavsson, *Towards a European Perspective on Religious Education*, Skelleftea: Artos & Norma bokförlag (Danmark).
- Fearn, M. (2002). *A Socio-psychological profile of subject perceptions of A-level Religious Studies Students*, Unpublished Ph.D thesis, University of Wales, Bangor.
- Francis, L. & Lewis, J.M. (1996) "Who wants RE? A socio-psychological profile of adolescent support for religious education", (eds) J. Astley & L. Francis, *Christian Theology and Religious Education: Connections and Contradictions*, London: SPCK.
- Jackson, R. (2006) "European Institutions and the Contribution of Studies of Religious Diversity to Education for Democratic Citizenship", *The Fifteen Session of the International Seminar on Religious Education and Values*, 30 Temmuz- 4 Ağustos 2006, Driebergen, Hollanda.
- Kaymakcan, R. (2006a). "Religious Education Culture in Modern Turkey", (eds) M. De Souza vd., *International Handbook of the Religious, Spiritual and Moral Dimensions in Education*, Secaucus: Springer.
- Kaymakcan, R. (2006b) *Yeni Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programı İnceleme ve Değerlendirme Raporu* (Sabancı Üniversitesi Eğitim Reform Girişimi, Yayınlanmamış Rapor, 47 sayfa), İstanbul.
- Kodelja, Z. & T. Bassler. (2004). *Religion and Schooling in Open Society, A Framework for Informed Dialogue*, Ljubljana (Slovenya): Open Society Institute.
- Koştaş, M. (1995). *Üniversite Öğrencilerinde Dine Bakış*, Ankara: TDV Yayınları.
- Kula, N. (2001). *Kimlik ve Din, Ergenler Üzerine Bir Araştırma*, İstanbul: Ayışığı Kitapları.
- MEB (1992) "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Müfredat Programı", *Tebliğler Dergisi*, 13 Nisan, Ankara.
- Mehmedoğlu, A.U. (2004) *Kişilik ve Din*, İstanbul: DEM Yayınları.
- Onay, A. (2004). *Dindarlık Etkileşim ve Değişim*, İstanbul: DEM Yayınları.
- Rogan, E. L. (1996) 'Asiret Mektepleri: Abdulhamid II's School For Tribe (1892-1907)' in *International Journal of Middle East Studies*, vol. 24, pp. 83-107.
- UNESCO (2003). Education and Religion: The Paths of Tolerance, Prospects, *Quarterly Review of Comparative Education*, (33:2).

SURİYE ÖYKÜCÜLERİNDEN MÂCİD REŞİD EL-‘UVEYYİD’İN “SICAK BİR YAZ”I

Muhammet TASA*

“A WARM SUMMER” STORY: WRITTEN BY ONE OF THE SYRIAN STORY WRITERS MÂCİD REŞİD EL-‘UVEYYİD

This article gives general descriptions about the beginning, improving and phases of the short story writings and story writers in Syria. Mâcid Reşid el-‘Uveyyid was born 1960. Nowadays he is among the story writers in Syria. His three story books are published. The story named Sayfun Hârûn in his latest book el-Mevtu’l-Asğar, It is attractive on art and story technique. Avoidance of locality and consciously pursue the goal of the universal in his story is a important himself style, for that reason that he avoid the restriction of time but used the uncertain time. The writer promises partly Syria and generally Arabian story writings. “A Warm Summer” story is a splendid story that contains symbols, evokes realities and rouses the opinion on the readers. This tragedian story will take research depending on critical approach in this article.

Keywords: Mâcid Reşid el-‘Uveyyid, arabic short story, Syrian story

Kısa öyk (short story/kıssa kasıra)¹, XIX. asırda ortaya çıkmıştır. Kısa öyk türünü ilk kez ortaya çıkararak Amerikalı yazar Edgar Allan Poe(1809-1849)’dur. Poe’dan sonra aynı türde ilk eser verenler arasında Fransız Guy de Maupassant (1850-1893) yer almaktadır. Bu iki öykücü, kısa öykünün temellerini atmış ve sağlamlaştırmışlar hatta bu uğurda hayatlarını vakfetmişlerdir. Rus modern kısa öyküsünün en önemli ustalarından Nikolay Vasilyeviç Gogol (1809-1852) ve Anton Pavloviç Çehov (1860-1904) kısa öykücülüğün temellerini daha da güçlen-

* Dr., Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. mtasa@selcuk.edu.tr

¹ Arapçada “el-Kıssatu’l-Kasıra” terimi, İngilizce “short story”nin karşılığı olarak kullanılmaktadır. Diğer tahkiye türlerinden ayırmak için bu terimin Türkçe karşılığı olarak “kısa öykü” tanımı tercih edilmiştir. Bkz. Mehmet Harmancı, “Kargaşadan Kavramsala Kısa Öykü”, *Konya Öykü Günleri 1*, Türkiye Yazarlar Birliği Konya Şubesi, 2004, Konya, s. 31-34

dirmişlerdir. Bu öncü öykücülerin çalışmalarından sonra kısa öykü türü tüm dünya ülkelerine yayılmıştır².

Bu asırda yaygın bir şekilde sömürgeci devletlerin işgaline maruz kalan Araplar, bu dönemden sonraki sosyal ve kültürel yapılanmalarında yabancı kültürlerin etkilerine maruz kalmışlardır. İşgalden ve manda yönetimlerden kurtularak devletlerini kuran Arap halkları, bu süreç sonrasında ortaya çıkan edebî eserlerde de gerek tür, gerekse tarz açısından Batı edebiyatından esinlenmiş ve etkilenmişlerdir. Dolayısıyla öykücülük de bundan nasibini almıştır. Arap edebiyatında modern öykünün çıkışının da bu sürecin ürünü olduğu düşünülmektedir.

Arap edebiyatı tarihinde kısa öykünün alt yapısı konusunda, Kur'an'daki kıssalar, *'Antera, ez-Zâhir Baybars, Seyf b. Zî Yezn, Hayy b. Yakzân, Bin Bir Gece Masalları* ve *makâmât* gibi anlatı ürünleri ve türleri zikredilmektedir. Tahkiye (anlatı=narratif) edebiyatının Batı'dan önce Doğu'da görülmüş olduğu ve Batı'nın çeviriler yoluyla Doğu'daki bu edebî türlerle tanıştığı, dolayısıyla Batı'daki modern öykü ve roman gibi türlerin temelde Doğu'dan gelen bu kaynaklara dayandığı şeklinde Araplarca dile getirilen görüş, klâsik Arap edebiyatının öykü türünden yoksun olduğu biçiminde oryantalistler tarafından ileri sürülen görüşlere karşılık olarak ortaya atılmış bir görüştür. Arap edebiyatının tahkiye türleriyle tanışması elbette ki Batı edebiyatlarından daha önce olmuştur. Arap edebiyatında kısa öykünün (Kıssa Kasîra) edebî bir değer kazanması Batı'dan bir süre sonra yirminci yüzyılın ilk çeyreğinde görülebilmektedir. Başlangıç olarak Batı'dan öykü çevirisi ile başlayan Arap öykücülüğü, çeviriden taklide, taklitten özgün çalışmalara geçişe yol açmış ve bütün edebî türlerde olduğu gibi öykü alanında da bazı eserlerin yazılması sonucunu getirmiştir. Farklı düşünceler olsa da Arap edebiyatında ilk modern kısa öykü Muhammed Teymûr'un *fi'l-Kitâr* ("Trende", 1917)'idir³.

Genel olarak Arap dünyasında gelişen öykü edebiyatı Arap dünyasında önemli bir konuma sahip olan ve tarihî bir ilim merkezi olma hüviyetini bugüne dek artırarak sürdüren Suriye'de de kabul görmüştür.

Avrupa'da kısa öyküyü (short story) doğuran en önemli şartlar arasında, sanayileşme ve iş hayatının, çalışan kesimin zamanının çoğunu alması gösterilmektedir. XIX. asrın başından 1930'lu yıllara kadar Suriye'de de Avrupa'ya benzer bir şekilde öykücülüğün dönüşümünü sağlayan gelişmeler yaşandı. Bu yıllarda başta Muhammed en-Neccâr olmak üzere bazı öncüler Suriye'de de kısa öykü yazmaya başladılar. Saruca Pazarı mahallesinden Dimeşkli bir öykücü olan Mu-

² Bkz. Muhammed Hâlid Ramazan, "el-Kıssatu'l-Kasîra fi Süriyye", *Dirâsât İştirâkiyye*, S: 171-172, Dimeşk, 1998, s. 10; Murat Göçer, *Çassân Kenefânî ve Öykücülüğü*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2006, s. 19, 22, 23.

³ Bkz. Musa Yıldız, "Arap Edebiyatında İlk Modern Kısa Öykü", *Nüşa*, S.4, Kış 2002, s. 45-46; Musa Yıldız, "Yahyâ Hakkî'nin Kunnâ Selâsete Eytâm Adlı Öyküsü", *Nüşa*, S.14, Yaz 2004, s. 107.

hammed en-Neccâr, bu dönemde yaptığı çalışmalarla Suriyeli öykücülerin atası olarak tanınmıştır⁴. Basılmamış bir kitabı daha olmakla birlikte, 1930'lu yılların sonunda en-Neccâr'ın *Hemesâtu Beradâ* ve *Fî Kusûri Dimeşk* adlı iki kitabı basılmıştır.

en-Neccâr'ı kısa öykünün öncülerinden olan Fuâd eş-Şâyib, Alî Hulkî, Cebrâîl Se'âde, İlyân Deyrânî izlemişlerdir. Bu isimler öykülerini otuzlu yılların sonları ve kırklı yılların başlarında kaleme almışlardır. Bunlardan özellikle Ali Hulkî ün kazanmıştır. Bu zâtın *Rebî' ve Harîf* (1931) isimli öykü kitabı basılmış, diğer öykü kitapları ise kaybolmuştur. Bu iki öykücü Suriye'de kısa öykücülüğün temellerini atmışlar, bu alanda epeyce emek sarfetmişler, bunların bu çabaları araştırmacı ve eleştirmenler için birer belge niteliği taşımaktadır.

Suriye öykücülüğünün öncülerinden olan bu gruptan sonra kırklı yılların sonları ve ellili yıllarda yeni bir kurucu nesil doğmuş ve bunlar çok önemli eserler vermişlerdir. Bu nesil, kısa öykü yazma üslûbu ve tekniklerini geliştirmişler ve bu güne kadar uyula gelen yazım yöntemlerini geliştirmişlerdir. Bu yöntemler bu neslin en önemli faaliyetidir. Önde gelen isimleri şöyledir: Saîd Hûrânîyye, Şevkî Bağdâdî, Samîm eş-Şerîf, Mevâhib Keyâlî, Hasîb Keyâlî, Nasruddîn el-Bahra, Adnan ed-Dâ'ûk, Âdil Ebû Şenb⁵. Bu kuşak, öyküyü, basit olay örgüsü anlatımından, yeni bir edebî türe taşıyan karmaşık, zengin içerikli sanatsal anlatımlı öyküye dönüştürmüştür.

Ellili yılların sonundan itibaren yeni bir öykücü kuşak ortaya çıkmıştır. Bu neslin üslûbu ve dili bir öncekinden çok farklıdır. Örneğin birinci ve ikinci şahıs anlatımına geçmişler, bir öykü içinde birden fazla anlatıcı tipini ve şimdiki zaman kipini kullanmışlardır. Zaman unsuruyla oynamışlar, takdim, tehir vb. aracılığıyla şimdiki, geçmiş ve gelecek zaman iç içe girmiştir. Uzun cümlelerden vazgeçerek birbirlerini izleyen yoğun kısa cümleleri tercih etmişlerdir. Bazen alt başlıklar, bazen de sıra numaraları olacak şekilde öyküleri bölümlere ayırmışlardır. Öykünün hacmi de değişmiştir. Öyküde, konuşma dilinde de farklılıklar olmuş, cümleler kısalmış ve diyaloglar ağırlık kazanmaya başlamış, hatta bazen öykü tamamen diyaloga dönüşmüştür. Bu yeni nesil, atıf harfleri, zarflar vb. bağlantı terkipleri ve edatlarına ihtiyaç duymamıştır. Zekeriyâ Tâmir, George Sâlim, Nedîm Mar'aşî bu nesildendir. Özellikle *Dimeşku'l-Harâik* (1973) adlı eseriyle Zekeriyâ Tâmir bu kuşağın en önemli ve en meşhur ismidir⁶.

Altmışlı yılların sonu ve yetmişli yılların başlarında öykü yazarları sayıca çoğalmışlardır. Bir önceki neslin tekniklerini geliştirmişler ve yeni teknikler ekle-

⁴ Muhammed Hâlid Ramazan, "el-Kıssatu'l-Kasîra fî Sûriyye", s. 11; Nu'aym el-Yâfi, et-Tatavuru'l-Fennî li şekli'l-Kıssati'l-Kasîra fi'l-Edebi's-Şâmiyyi'l-Hadîs Suriye Lübnan Ürdün Filistin 1870-1965, Menşûrâtu İttihâdî'l-Kitâbi'l-'Arabî, Dimeşk, 1982, s. 128.

⁵ Muhammed Hâlid Ramazan, "el-Kıssatu'l-Kasîra fî Sûriyye", s. 11.

⁶ a.e., s. 12.

mişlerdir. Bu dönemin önemli isimleri şöylece sıralanabilir: Muhammed Kâmil el-Hatîb, Abdullah Ebû Heyf, İbrâhîm el-Halîl, Sâmi Hamza, Subhî Desûkî, Halîl Câsim el-Humeydî, Velîd Mi'mârî, İskender Tu'me, Muhammed Halid Ramadân, Ahmed Mahmûd el-Mustafâ, Hasen M. Yûsuf, Muhsin Yûsuf, Zuheyr Cebbûr, Muhammed Nedîm.

Dimeşk İttihâdu'l-Kuttâbi'l-'Arabî (Dimeşk Arap Yazarlar Birliği) tarafından yayınlanan el-Mevkifu'l-Edebî dergisi 1977 yılı 73, 74 ve 75. sayılarını birleşik baskı ile Suriye'de Kısa Öykücülük (el-Kıssatu'l-Kasîra) konusuna ayırmıştır⁷. Dergi muhtevasında yayın yılına kadar Suriye'deki öykü türünü inceleyen üç makale⁸ ve Suriye öykücülerinden kırk öykücünün seçme öykülerini barındırmaktadır. Dergide Zekeriyâ Tâmir, Gulît el-Hûrî, Fâdıl es-Sibâ'î, Velîd İhlâsî, Kamer Kîlânî gibi ünlü isimlerin öyküleri yer almaktadır⁹. Öykü özel sayısının son kısmında ise edebiyat eleştirisi ve eleştirmenin görevi konusunda on yedi Suriyeli eleştirmenle yapılan mülakatlar yer almaktadır¹⁰. Dolayısıyla dergi Suriye öykücülüğü konusunda doyurucu bir sayı yayınlamıştır.

Seksenli ve doksanlı yılların öykücülerini ise, önceki dönem tekniklerine sahip çıkmışlar ve bunları geliştirmeye gayret etmişlerdir. Bu dönemin en önemli özelliği öykü yazarı sayısındaki belirgin artıştır. Bu dönemde dikkat çeken isimler şunlardır: Muhammed Velîd el-Hâfız, Memduh Azzâm, Mahmûd Muflîh el-Bekr, Alî el-Muz'il, Muhammed Bâkî Muhammed, Talâl Şâhîn, Mahmûd el-Hâc, Tâcuddîn Mûsâ, Nâzım Muhennâ, Usâme Esber, İbrâhîm Samuel, Enîse 'Abbûd, Bâsim 'Abdû, Suheyl eş-Şa'âr.

Dirâsât İştirâkiyye dergisi, 1998 yılında birleşik baskı yaparak yayınladığı 171 ve 172. sayılarını Suriye'de kısa öykü (el-Kıssatu'l-Kasîra fî Sûriyye) konusuna tahsis etmiştir. Dergi bu özel sayısında, Muhammed Hâlid Ramadân, Ahmed Câsim el-Huseyn, Bâsim Abdû, Ramadân Kadmânî, 'Âyid Sirâc, Alâuddîn Abdulmevlâ, Mahmûd Şuveyhâne ve Muhammed Suleymân Hasen'in Suriye öykücülüğüne ilişkin araştırma ve inceleme makaleleri sonrasında mülakatlarla

⁷ Bkz. *el-Mevkifu'l-Edebî*, İttihâdu'l-Kuttâbi'l-'Arabî, S: 73-74-75, Dimeşk, 1977.

⁸ Makalelerden ilki, Yûsuf el-Yûsuf'a ait "el-Kıssatu'l-Cedîde fî Sûriyye" (Bkz. Yûsuf el-Yûsuf, "el-Kıssatu'l-Cedîde fî Sûriyye" *el-Mevkifu'l-Edebî*, s. 9-32), ikincisi, Müsteşrik Claude Krul'a ait "el-Medhal ile'l-Kıssati'l-Kasîra fî Sûriyye" (Bkz. Claude Krul, "el-Medhal ile'l-Kıssati'l-Kasîra fî Sûriyye", *el-Mevkifu'l-Edebî*, s. 9-32), diğeri ise Adnan b. Zerîl'e ait "el-Vâkı'iyye fî'l-Kıssati'l-Kasîra fî Sûriyye"dir. (Bkz. Adnan b. Zerîl, "el-Vâkı'iyye fî'l-Kıssati'l-Kasîra fî Sûriyye", *el-Mevkifu'l-Edebî*, s. 52-81).

⁹ Öykülerine yer verilen diğer isimler de şöyledir: Riyâd İsmet, Lûsî Salâhiyân, İskender Lûkâ, Adnân ed-Dâ'ûk, Âdil Ebû Şeneb, Selmâ el-Haffâr el-Kizberî, Abdunnebi el-Hicâzî, Vidâd Sekâkîni, Hayrî ez-Zehabî, Nasruddîn el-Bahra, Cân el-Kessân, Murâd es-Sibâ'î, İlyân Deyrânî, Ali Hulkî, Abdullah Ebû Heyf, Tefîk el-Esedî, Abdurrahmân el-Bek, Muhsin Yûsuf, Diyâ Kasabcî, Nâşid Sa'id, Muhammed Raûf Beşîr, Hasîb Keyâlî, Yâsin Rifâ'îye, Yûsuf Ahmed el-Mahmûd, Zekeriyâ Şerikî, Abdurrahmân Seydû.

¹⁰ Bkz. *el-Mevkifu'l-Edebî*, s. 305-319.

birlikte seksen sekiz öykücünün çalışmalarına yer vermiştir¹¹. Bu sayı da, özellikle son dönem Suriye öykücülüğü konusunda önemli bir kaynaktır.

Muhammed Yûsuf Necm, modern Arap edebiyatında öyküye dair bir eser yazmıştır. İlk baskısı 1952 yılında Kahire'de yapılan bu kitap, 1870'ten itibaren 45 yıllık öykücülüğün gelişimini ve bu dönem öykücülerini incelemektedir. Bu kitap, yazarın bu alandaki önemli bir çalışmasıdır¹². Yazarın ayrıca *Fennu'l-Kıssa*¹³ adlı öykü sanatına ilişkin bir kitabı daha vardır.

Adnan b. Zerîl, Suriye öykücülüğünü Osmanlı Dönemi, iki Dünya Savaşı arası dönem, II. Dünya savaşı sonrası dönem şeklinde kesitlere ayırarak incelediği ve realist öykücülerle realist öykücülük konularını iki ayrı bölüm halinde ele aldığı öykü edebiyatına ilişkin bir eser kaleme almıştır¹⁴.

Nu'aym el-Yâfi, Şam yöresinde kısa öykünün sanat yönünden gelişimi konusunda bir eser telif etmiştir. Bu kitap, Suriye'de öykücülüğün çıkışı ve hem sosyal açıdan hem de sanat yönünden şekli gelişimi ile ilgili önemli bir kaynak niteliğindedir¹⁵.

el-Kıssatu'l-'Arabiyyetu'l-Hadîse adlı kitaba da değinmek uygun olacaktır. Kitabın yazarı Abdullah Ebû Heyf'in de belirttiği gibi kitap, modern öyküdeki öz kültürün katkıları ve müessir dış etkenler anlamında edebî gelenekleri incelemeyi amaçlamaktadır. Kitabının sonuna bir öykü terimleri sözlüğü de eklemiştir¹⁶. Aynı yazarın klasik öyküden modern öyküye geçişi konu alan önemli bir çalışması daha vardır¹⁷.

Dimeşk İttihâdu'l-Kuttâbi'l-'Arabî tarafından yayınlanan *el-Mevkifu'l-Edebî* dergisi 2006 yılında yayınladığı 428. sayısını da yeniden, Suriye'de kısa öykü (el-Kıssatu'l-Kasîra fî Sûriyye) konusuna tahsis etmiştir. Bu özel sayıda sekiz adet araştırma makalesi bulunmaktadır. Dergide öykülerine yer verilen öykücü sayısı doksana ulaşmıştır. Bu öykü seçkilerinin arasında Mâcid Reşîd el-'Uveyyid'in üçüncü kitabında yer alan *fi'l-Leyleti'l-Ûlâ* isimli öyküsü de bulunmaktadır¹⁸. Ayrıca dergi, bu sayısında merhum öykücülerin kıssalarını aylık cep kitapları serisi içerisinde okuyucularına ulaştıracağını duyurmuştur. Duyuruya uygun olarak bu

¹¹ *Dirâsât İştirâkiyye*, S: 171-172, Dimeşk, 1998, s. 4-6.

¹² Muhammed Yûsuf Necm, *el-Kıssatu fî'l-Edebî'l-'Arabiyyi'l-Hadîs 1870-1914*, Dâru's-Sekâfe, 3. b., Beyrut, 1966.

¹³ Muhammed Yûsuf Necm, *Fennu'l-Kıssa*, Dâru's-Sekâfe, Beyrut, 1966.

¹⁴ *Edebu'l-Kıssa fî Sûriyye*, Menşûrâtu Dâri'l-Fenni'l-Hadîsi'l-'Âlemî, Dimeşk, tarihsiz.

¹⁵ Nu'aym el-Yâfi, *a.g.e.*, s. 182.

¹⁶ Abdullah Ebû Heyf, *el-Kıssatu'l-'Arabiyyetu'l-Hadîse ve'l-Çarb*, Menşûrâtu İttihâdi'l-Kuttâbi'l-'Arab, Dimeşk, 1994, s. 264-275.

¹⁷ Abdullah Ebû Heyf, *'Anî't-Tekâlid ve't-Tahdîs fî'l-Kıssati'l-'Arabiyye*, Menşûrâtu İttihâdi'l-Kuttâbi'l-'Arab, Dimeşk, 1993.

¹⁸ Bkz. *el-Mevkifu'l-Edebî*, İttihâdu'l-Kuttâbi'l-'Arabî, S: 428, Dimeşk, 2006.

serinin birinci kitabını¹⁹ öykü seçkilerine, üçüncü kitabını²⁰ ise vefat etmiş öykücülerin öykülerine ayırmıştır.

Son yıllarda öykü kitapları yayınlanmış Suriye öykücülerinden bazı isimler vermek mümkündür: Âsım el-Pâşâ²¹, Sahr Suleymân²², Sahbân Kadri el-'Umar²³, Îsâ Masyût²⁴, Mârî Raşû²⁵, 'Amr el-Hamûd²⁶, Neyrûz Mâlik²⁷, İbrâhîm el-Halîl²⁸, Muvaffak Mes'ûd²⁹, Muhammed Ebû Hudûr³⁰, Firâs Suleymân Muhammed³¹, Delâl Hâtîm³², Georgis Hûrânî³³, Mahmûd Za'zûr³⁴, Suheyl eş-Şa'âr³⁵, Hassân Yûsuf el-Muhammed Fevvâz Muzeyyek³⁶. Bu makalenin konusu olan "Sıcak Bir Yaz" adlı öyküyü kaleme alan Mâcid Reşîd el-'Uveyyid de bu yazarlar arasındadır.

Öykü yazarı olan Mâcid Reşîd el-'Uveyyid, Suriye'de, Fırat nehri kıyısında, Halep ve Suriye'nin doğusundaki Deyruzzûr arasında Türkiye sınırına yakın şirin ve tarihî bir şehir olan er-Rakka şehrinde 1960 yılında doğmuştur. Çeşitli Arap ülkelerinde yayınlanan bazı dergi ve gazetelerde öykü ve makale olarak birçok yazısı yayınlanmıştır. Kuveyt'te yayınlanan *Kuveyt ve el-Beyân* dergileri bunlar arasındadır. Beyrut'ta çıkan *en-Nehâr*, Kuveyt'te yayınlanan *es-Siyâse* ve Londra'da neşredilen *el-Kudsul-'Arabî* adlı gazeteler yazarın çalışmalarını yayınlayan süreli yayınlardandır. Ayrıca Suriye'deki muhtelif dergiler, gazeteler ve çeşitli internet siteleri de yazılarını yayınlamaktadır. *Kıssatu't-Tis'înât* adlı bazı öykü-

¹⁹ *el-Mukâveme (Muntehabât Kasasiyye)*, İttihâdu'l-Kuttâbi'l-'Arabî, Dimeşk, 2006. Bu kitap, Hasen Hamîd'in seçkilerinden oluşmakta ve içerisinde yerli ve yabancı öykücülerden yirmi dört öyküyü barındırmaktadır.

²⁰ *Kassâsûn-el-Kıssatu'l-Kasîra fî Sûriyye(er-Râhulân)*, İttihâdu'l-Kuttâbi'l-'Arabî, Dimeşk, 2006. Hasen Hamîd'in merhum öykücülerin öykülerinden yaptığı seçkilerden oluşan bu kitapta, otuz öykü bulunmaktadır.

²¹ *Bâkiran ba'de Salâti'l-'İşâ'*, Menşûrâtu Vizâratî's-Sekâfe, Dimeşk, 1999.

²² *el-Hicratu ile'l-Kader*, Menşûrâtu Vizâratî's-Sekâfe, Dimeşk, 2002.

²³ *es-Sakîf*, Menşûrâtu Vizâratî's-Sekâfe, Dimeşk, 2001.

²⁴ *Fî Medâri'z-Zâkira*, Menşûrâtu Vizâratî's-Sekâfe, Dimeşk, 1995.

²⁵ *el-Hubbu Evvelen*, Menşûrâtu Vizâratî's-Sekâfe, Dimeşk, 2002. Yazarın basılı üç öykü kitabı daha vardır. *Vech ve Uğniye*, Kavsû Kuzah, Dimeşk, 1989; *Kavânîn Rehnu'l-Kanâ'ât*, İttihâdu'l-Kitâbi'l-'Arabî, Dimeşk, 1991; *Ecmelu'n-Nisâ'*, İttihâdu'l-Kitâbi'l-'Arabî, Dimeşk, 2000.

²⁶ *Sukûtu Hirakle*, Menşûrâtu Vizâratî's-Sekâfe, Dimeşk, 2002.

²⁷ *Bâb Haşebî Kadîm*, Menşûrâtu Vizâratî's-Sekâfe, Dimeşk, 2002. Yazarın başka hikaye kitapları da vardır. Tespit edilenlerin isim ve basım yılları şu şekildedir: *es-Sadefetu ve'l-Bahr*, 1977; *Harb Sağîra*, 1979; *Kûb mine's-Şâyi'l-Bârid*, 1981; *Kitâbu'l-Vatan*, 1982; *Ahvâlu'l-Beled*, 1983; *el-Muğâmeratu's-Sâbi'a*, 1994; *Mâ Ravâhu'l-Celîl*, 1996; *Tilke'l-Hikâyât*, 1998.

²⁸ *el-Veral Serîru'l-Melike... Tâcu'l-Memlûk*, Menşûrâtu Vizâratî's-Sekâfe, Dimeşk, 2002.

²⁹ *el-Çarîku's-Sümerîf*, Menşûrâtu Vizâratî's-Sekâfe, Dimeşk, 2002.

³⁰ *ed-Dakku 'alâ Makâmi'l-Bahr*, Menşûrâtu Vizâratî's-Sekâfe, Dimeşk, 2000.

³¹ *el-Eş'as ve'r-Raculu'd-Daîl*, Menşûrâtu Vizâratî's-Sekâfe, Dimeşk, 1996.

³² *er-Tavk ve's-Silsile*, Menşûrâtu Vizâratî's-Sekâfe, Dimeşk, 2002.

³³ *el-Huyûlu'l-Musâfira*, Menşûrâtu Vizâratî's-Sekâfe, Dimeşk, 1996.

³⁴ *Necmu'l-Kutb*, Menşûrâtu Vizâratî's-Sekâfe, Dimeşk, 1996.

³⁵ *ez-Zi'bu'r-Râkid fî'l-Medîne*, Menşûrâtu Vizâratî's-Sekâfe, Dimeşk, 2002.

³⁶ *el-İtticâhu'l-Âhar*, Menşûrâtu Vizâratî's-Sekâfe, Dimeşk, 1996.

cülerle ortak bir çalışması da vardır. Serbest meslek sahibi olup, gönüllü bir edebiyat tutkunudur.

Bu çalışmada bir öyküsü incelenen el-'Uveyyid'in çalışmaları, Suriye'deki edebî ve akademik çevrede dikkat çekmiştir. Yazarın *el-Mevtu'l-Asğar* adlı 3. öykü kitabına bir takdim yazısı kaleme alan Nidâl es-Sâlih³⁷, sunuşuna şu cümlelerle başlamıştır:

"Bu bir takdim değildir. Çünkü bu fikre sahip olmam, sadece sunuş yazılarının okuyucuya yönelik cılız bir geçiş izni olduğu ve edebî bir metnin kendi kendisini takdim etmesi gerektiğine olan sarsılmaz inancımın dolayısıdır. Tam tersine bu öykü kitabının, içerisindeki tüm öyküleri sonuna kadar incelemeyen edemeyeceklerine inandığım okuyucularına geçiş izni oluşturacak ehliyete bizzat kendisinin sahip olması gerekecektir".

"Bu öykü kitabı, el-'Uveyyid'in öykücülük birikiminin üçüncüsüdür. İlerlediği on dört öykü ile, önceki birikimine aynı zamanda iki düzeyde yeni katkılar sağlamaktadır: eksikliklerini tamamlayıcı olma özelliğinden ve telif takıntılarını yani tarihe açık bir şekilde tutkunluğunu vurgulama önceliğinden dolayı ortaya çıkan öykü oluşturma düzeyi, yine öykücünün ilk öykü serisinden bu yana kendisini ifade ettiği, bir de öykünün olay örgüsünü oluşturma niceliğiyle ilgilenen kurgu düzeyi"³⁸.

el-'Uveyyid'in ilk öykü kitabı *bi Savtin Hafîd* (Alçak Sesle) adıyla 1995 yılında 111 sayfalık bir eser olarak, Suriye'nin Lazkiye şehrinde Dâru'l-Hivâr tarafından basılmıştır. Kitapta yer alan on iki öykü şu şekilde sıralanmıştır: 1- *Havf* (Korku) 1987, 2- *Bi Savtin Hafîd* (Alçak Sesle) 1987, 3- *Leyletu'l-Kadr* (Kadir Gece) 1989, 4- *el-Cenâze* (Tabut) 1989, 5- *Yevmun min Hayâti Meytin fi'ş-Şarki'l-Cedîd* (Yeni Doğu'da Bir Ölünün Yaşamından Bir Gün) 1990, 6- *el-Mizebbe* (Cibinlik) 1990, 7- *Neşîdu't-Tevahhud* (Yalnızlık Marşı) 1990, 8- *es-Sûra* (Resim) 1993, 9- *er-Raculu'l-lezî Haccerathu'z-Zubâbe* (Bir Sineğin Etkilediği Adam) 1993, 10- *en-Nefak* (Tünel) 10/1994, 11- *Hacerun 'alâ Sirât* (Yoldaki Bir Taş) 1994, 12- *er-Râihatu'l-Asîle* (Soylu Parfüm) 1994³⁹.

İkinci öykü kitabı ise, 108 sayfadan oluşan *el-Ġamâm*'dir. Birinci baskısı 1999 yılında Dâru Ârâm tarafından Dimeşk'te yapılmıştır. Altı öyküden oluşmaktadır: 1- *el-Leyletu's-Sâniye ba'de'l-Elf* (Bin İkinci Gece) 1998, 2- *Taybe* (Taybe) 1996, 3- *Mudğa* (Embriyo), 4- *el-Ġamâm* (Bulut) 1997, 5- *Mezâd* (Açık Artırma) 1993, 6- *Mevtu Mustafâ Sa'îd* (Mustafa Saîd'in Ölümü) 1993⁴⁰.

³⁷ Suriye Halep Üniversitesi, Edebiyat Fakültesinde öğretim üyesidir. 1957 yılında Halep'te doğmuştur. Öykü ve roman yazarı, özellikle modern Arap öykücülüğü alanında eleştirmendir. Doktorasını çağdaş Arap Edebiyatı Eleştirisi konusunda yapmıştır. Son telif ettiği kitaplardan birisi *el-Kıssatu'l-Kasîra fi Sûriye*'dir. Kendisine ait bir web sayfası bulunmaktadır. <http://nidalalsaleh.jeeran.com>

³⁸ Mâcid Reşîd el-'Uveyyid, *el-Mevtu'l-Asğar*, Menşûrâtu Vizârâti's-Sekâfe, 1. b., Dimeşk, 2002, s. 5 (Nidâl Sâlih'in takdimi).

³⁹ Mâcid Reşîd el-'Uveyyid, *bi Savtin Hafîd*, Dâru'l-Hivâr, Lazkiye, 1995.

⁴⁰ Mâcid Reşîd el-'Uveyyid *el-Ġamâm*, Dâru Ârâm, Dimeşk, 1999.

Yazarın üçüncü öykü kitabı, on dört öyküyü toplayan kitabın beşinci öyküsü olan “*el-Mevtu’l-Asğar*” adıyla basılmış, ilk baskısı 2002 yılında Menşûrâtu Vizâratî’s-Sekâfe baskısıyla, Suriye Kültür Bakanlığı yayını olarak neşredilmiştir. 174 sayfası olan kitapta yer alan öyküler şunlardır: 1- *Beyne’l-Lezâ ve’s-Sa’îr* (Lezâ’yla Saîr Arasında) 2001, 2- *Ve Ahîran Raeytuhu* (Sonunda Gördüm Onu) 1999, 3- *Sayfun Hârrun* (Sıcak Bir Yaz) 2001, 4- *fi’l-Leyleti’l-Ûlâ* (İlk Gecede) 2001, 5- *el-Mevtu’l-Asğar*, (Küçük Ölüm) 2000, 6- *Îtizâr* (Mazeret) 1997, 7- *es-Sâdin*, (Bekçi) 1995, 8- *Bintizârihim* (Onları Beklerken) 1997, 9- *Râihatun fi’z-Zâkira* (Zihindeki Koku) 1997, 10- *’Alâ Cenâhay Zubâbe* (Bir Sineğin İki Kanadında) 2001, 11- *el-Karyetu’l-Âmine* (Güvenli Köy) 2001, 12- *el-’Abâetu* (Aba) 2001, 13- *Sika Muste’âde* (Yeniden Kazanılan Güven) 1997, 14- *el-Vehk* (Kement) 1997⁴¹.

el-’Uveyyid, öykülerinin büyük bir kısmında herhangi bir karmaşaya yol açmadan, bir şeyi işlercesine amaçlarına doğrudan yol alır. Metinleri çok açıktır. Ama bu metinler, çok yönlü okunma ve yorumlanma yetenekleri ile donatılmıştır. Bu nitelikler özellikle *Sayfun Hârrun* isimli öyküde çok belirgindir. Öykünün metni, temel unsurları oluşturan gardiyan, su bardağı ve güzel kız çerçevesini aşmakta, gerçekçi yetkinliği, öyküye birçok anlam kazandırmaktadır. Dolayısıyla öykünün unsurları birer sembole dönüşmektedir. Benzer bir durum *es-Sâdin*’de de görülmektedir. Bu öyküdeki ortam, fiziksel olmaktan çıkıp sembolik bir niteliktedir. *Bintizârihim* adlı öyküde kayıp gerçeğin, hatta kasıtlı ve planlı bir biçimde kaybedilen bir gerçeğin sembolünü ise, bir şarkı oluşturmuştur⁴².

Mâcid Reşid el-’Uveyyid kaleme aldığı öykülerinde, güçlü öykücülük yeteneğine sahip olduğunu göstermektedir.

Bu çalışmada incelenen “Sıcak Bir Yaz” adlı öyküyü şu şekilde özetlemek mümkündür:

Bu öyküde olay bir hapisanede geçmektedir. Bir gardiyanın keyfi tutumundan kaynaklanarak üç mahkum halüsinasyonlar görece kadar aç ve susuz bırakılmışlardır. Üç gün aç ve susuz bırakılmalarının sonunda bitkinlikten ayakta durabilecek hâlleri kalmayan mahkumlar, kendilerine gardiyan tarafından vaat edilen bir bardak su karşılığında birbirlerini yok etmeye zorlanmışlardır. Su, onlar için artık ölüm kalım meselesi olmuştur. Durumları, suyu bir genç kız gibi algılamaya neden olup, halüsinasyon görece kadar kötüdür. Nihayet Mustafa diğer iki arkadaşını öldürdüğünde su ve kızın, bir yanılmadan öteye gitmeyen gerçek dışı algılar olduğunu fark etmiş; ancak kendisi de ölüme teslim olmuştur.

Bu şekilde özetlenen öyküde olay örgüsü, tutarlı ve akıcıdır. Öykü okunmaya başlandığında, sonuç öğrenilmeden elden bırakılmamaktadır. Olay örgüsünde, okuyucunun zevk almasını engelleyecek olan herhangi bir kusur veya

⁴¹ Mâcid Reşid el-’Uveyyid, *el-Mevtu’l-Asğar*, Menşûrâtu Vizâratî’s-Sekâfe, Dimeşk, 2002.

⁴² Bkz. Nidal Sâlih, *el-Mevtu’l-Asğar*’ın takdiminde, s. 12.

karışıklık bulunmamaktadır. Öykü yapısı sağlam temeller üzerine kurulduğu için, okuyucu ile eser arasındaki iletişim sonucunda estetik heyecan doğmaktadır.

Yazar, *Sayfun Hârrun, el-Karyetu'l-Âmine* ve *el-'Abâetu* adlı öykülerinde, öykü kahramanlarının ve olaylarının içerisinde buldukları coğrafi ortamı belirleme gayretindedir. Halbuki diğer öykülerindeki olaylar belirsiz mekanlarda geçer. Bu yöntemi, *el-Ğamâm* adlı öykü kitabındaki tarzı ile de örtüşmektedir. Böylece hangi coğrafyaya ait olurlarsa olsunlar, bütün insanlara yakın durmaktadır⁴⁵. Nidâl Salih'in bu değerlendirmesi yalnızca coğrafi ortama ilişkindir, *el-'Abâetu* hariç bu öykülerin zaman ve mekanı belirsizdir. *el-'Abâetu* öyküsü, bir sinemada geçer ve yazar diğer öykülerinden farklı olarak tarih belirtir. Zaman XX. yüzyılın 70'li yıllardır. Anlatıcıya göre olayın geçtiği yerde yalnızca bir tek sinema vardır. Yazar burada tarih vermeye mecbur kalmıştır. Zira tarih vermezse öykü kurgusu bozulacak, öykünün ana teması verilirken çekiciliği sağlayan gizem ve gerilim anlamsız kalacaktır.

Öykünün anlatıcısı, kurmaca bir şahıs olup üçüncü şahıs anlatımıyla dış anlatıcıdır. Geniş anlatım imkânları sağlayan, anlatıcı figüre her şeyi bilme, sezme, görme ve her yerde bulunma gibi üstün nitelik kazandıran bu bakış açısında yazar, bu yöntemin sık düşülen hatalarından biri olan sübjektif davranmaktan kurtulmuş, tarafsız kalmayı başarabilmiştir.

Öyküdeki şahıslar kadrosu dört kişiden oluşmaktadır. Fonksiyon ve güç açısından asıl kahraman Mustafa'dır. Asıl kahramanın uzun yıllar zindan arkadaşlığı yaptığı ve öyküde kendileriyle konuştuğu iki arkadaşı vardır. Bunlar uzun boylu ve kısa boylu olarak adlandırılmaktadır. Yazar, öyküde yetki sahibi gardiyanı iki kez konuşturmuştur. Bu dört kahraman aynı zamanda yazarın kendilerine sözünü emanet ettiği şahıslardır. Öyküde "çok güzel bir kız", dekoratif şahıstır. Ayrıca Mustafa'nın iç konuşmalarında Hârûn Reşîd de söz konusu edilmiştir.

Öyküdeki kişilerin olay içindeki duruşlarının anlatımında yazar, vaka örgüsü içerisinde kahramanların tanıtılması tekniğini kullanmıştır.

Yazarın yaşadığı çevre dikkate alınır, öyküdeki olayın yaşanmış bir kesitten aktarılması muhtemeldir. Öyküdeki olay örgüsü yaşanmış olaylardan alınmamışsa, yazarın bu öyküsünde, hayal gücünden hareketle, kimseyi örnek almaksızın "kişileştirme" yaptığı ve bunda da başarılı olduğu tespitini yapmak mümkündür.

Bir öykünün temel yapısını oluşturan elemanlar içerisinde mutlaka bulunan zaman unsuru, bu öyküde vaka zamanı açısından belirsizdir. Ancak olaylar belli bir zaman dilimi içerisinde geçmektedir. Yazar, öykünün vaka zamanını belirsiz olarak kurgularken, öyküyü kaleme aldığı sırada, gizlenen zamanı ele verecek tasvirlerden kaçınarak zamansallaştırmamayı da başarmıştır.

⁴⁵ Bkz. Nidâl Sâlih, *el-Mevtu'l-Asğar*'in takdiminde, s. 11.

Öykü tamamen, belirsiz bir hapishanenin avlusunda geçmektedir. Yazarın öykülerini evrenselleştirici özelliğine uygun olarak hapishanenin bulunduğu şehir ve ülke adı belli değildir. Yazar ana temaya dikkat çekmektedir. Böyle bir olay dünyanın her yerinde yaşanmış veya yaşanabilir bir olaydır. Mustafa, herhangi bir ülkenin vatandaşı olabilir. Bu nedenle öykülerde görülen ayrıntılı mekân tasvirlerine *Sıcak Bir Yaz*'da rastlanmaz. Zira böyle bir atmosfer betimlemesi öykünün yöreselleştirilmesine yol açabilir. Yine biraz zor da olsa böyle her saniyesi gerilim dolu bir öykü de mekan tasvirlerine yer verilmesinin öyküyü daha etkileyici kılabileceği düşünülmektedir.

Hapishane ortamında görevli bir gardiyanın keyfi tasarruflarının ne denli tehlikeli boyutlara ulaşabileceği, buna bağlı olarak ölümüne ramak kalmış kişilerin çaresizlik karşısında, hayatlarını feda ettikleri değerleri nasıl da hayatları uğruna gözden çıkardıklarını anlatmaya çalışan bir temel maksat çerçevesinde el-'Uveyyid, öykünün unsurlarını, kullandığı teknikleri de göz ardı etmeden iyi bir biçimde kurgulamıştır. Bu öyküde temel kurgu, hayata tutunabilme arzusunun doğurduğu trajedidir⁴⁴.

Bir insanın kaybedebileceği son şey hayatıdır. Hayatın artık geri dönülemez bir şekilde kaybedileceği bir sürecin son noktasına ulaşılmış olay akışında gerilim zirveye ulaşmakta, çatışmalar da o ölçüde acımasız hale gelmektedir. Ve "bir hikâyede ne kadar çatışma ve gerilim varsa, o hikâyenin kurgusu o oranda başarılıdır"⁴⁵. Bu öyküdeki gerilim başlıktan başlamaktadır. "Sıcak Bir Yaz" başlığının seçimi, hem susuzluk ve yoksunluğu hem de varlığın sembolü olan suyun yokluğunda yaşanacak olayların gerilimini veciz bir tarzda özetlemektedir.

Eylem temelli bu öyküde, olayların zaman akışı içerisinde sıralanışından ibaret olmayan kurgu, olayların niçinini de açıklamaktadır. el-'Uveyyid'in kurgunun bu tarafını da sağlamlaştırdığı açıkça anlaşılmaktadır.

Öykünün sürükleyiciliği, macera ve yazara has üsluba bağlıdır. Doruğa ulaşan gerilimi ile macera, okuyucuyu kendisine bağlamayı sağlamaktadır. Üslup ise, yazarın eserlerini ilginç kılan bir özelliktir. el-'Uveyyid, hemen hemen tüm öykülerinde farklı üsluplar kullanmakla, yeni bir öykünün çekiciliğini artırmaktadır. Dili ise fasih bir Arapça olup, hiç yerel lehçe kullanmaz. Cümleleri akıcı, seçtiği kelimeler dikkat ürünüdür.

Bu üslubu Suriyeli eleştirmenlerce de fark edilmiştir. Öykü eleştirmeni Nidâl Sâlih bu konuda şunları söylemektedir:

⁴⁴ Trajedi, genellikle kahraman ile üstün güç yani kader/mukadderat arasındaki çatışmayı konu alan ve sonu çok üzücü olay veya felaketle biten, acıma duygusu doğuran veya korku uyandıran önemli dramadır. (Webster's Ninth New Collegiate Dictionary, Merriam-Webster INC., Publishers Springel, Massachusetts, U.S.A., 1990, s. 1251). "Trajediler genel olarak kahramanın acı bir şekilde ölümüyle son bulur (Longman Dictionary of Contemporary English, Pearson Education Limited, Essex, 2004, s. 1763).

⁴⁵ Hasan Çakır, *Öykü Sanatı*, Çizgi Yayınevi, Konya, 2002, s. 146.

"*Beyne'l-Lezâ ve's-Sa'îr ve el-Mevtu'l-Asğar*"da olduğu gibi bazı öykü metinleri el-'Uveyyid'in öykü yazarlığının yeni bir yönünü ortaya çıkarmaktadır. Bu da yeni anlatım amaçlarının kesintisiz arayışını gösteren büyüleyici bir yazım yeteneğidir. Yazar bu yöntemle bir yandan kendini ve yeni yazı unsurlarını, öykü alanındaki alışlagelmiş yaklaşımlardan arındırmakta, diğer bir yandan da önceki öykü yazarlığı deneyimlerinin alışkanlıklarından da kurtarmaktadır.⁴⁶⁷

Yazar genel olarak içerisinde yaşadığı toplumdaki sosyal sorunları okuyucularının gönlüne ulaştırmak ister görünmektedir. Bu sorunlar, *el-Vehk*'da olduğu gibi aile içi sorunlar, *el-A'bâetu*'da olduğu gibi saldırgan düşmanlarla mücadele ve bu uğurdaki azim ve fedakarlıklar ve *es-Sâdin*'de sergilediği gibi hukuk sistemindeki çarpıklıklar olarak örneklendirilebilir. Konunun daha iyi anlaşılabilmesi için bu öykülerin içeriklerine kısaca değinmek uygun olacaktır:

Yedinci öykü *es-Sâdin* (Bekçi) bir park bekçisinin uyarmasına rağmen meydanın ortasına işeyen ve başıboş sandığı bir köpeği öldürmesiyle başlar. Pek çok açıdan, haklının belirlenmesinde gücün önemi, hukuk sisteminin işleyişindeki çarpıklıklar gibi köklü toplumsal sorunları sembolize eden güzel bir öyküdür. Sonunda bekçi mahkemede idam istemiyle yargılanır. Yazar bu öyküsünde kişi ve yer tasvirlerini başarılı bir şekilde yapmakta, anlatım tekniği olarak sembolizm, hayatının herhangi bir aşamasında böyle bir haksızlığın da kendisine değmesinin kuvvetle muhtemel olduğu okuyucuda şaşırtıcı infialler ve geniş ufuklar uyardırmaktadır.

el-Karyetu'l-Âmine ilginç bir öyküdür. İnsanoğluna zarar vermeye yeminli İblis ve avenesi, bir nehir kenarında kurulmuş olan köye sık sık zarar vermekte, özellikle bayanlardan olmak üzere her gün köy halkından birini öldürerek yemekte ve evlerini yakıp yıkmaktadır. Bu arada bir genç kıyı evlenmek amacıyla kaçırılmış ve esir tutmaktadır. Köyden bir delikanlı, bu baş belası İblisten kurtulmak için canını ortaya koymuş, hazırlık yapmaktadır. Köyün gençleri de onu desteklemektedirler. Bu amaçla çok iyi çalışmışlar, ulaşım zorluğu oluşturmak için nehrin üzerindeki köprüyü yıkmışlar ve pek çok yere uzaktan kumanda ile kontrol edilen patlayıcılar yerleştirmişlerdir. Nihayet bir patlama sırasında ağır yaralanan İblis, çok zor duruma düşmüştür. Bu kargaşadan yararlanan genç kız, esaretten kurtulmuş ve sevgilisinin yanına ulaşmıştır. Her ikisi nehir kenarında bir kulübede güvenlikleri için ne yapmaları gerektiğini konuşurlarken İblis ve ordusu gelmiş, delikanlıyı boynuzlayarak öldürmüşler ve genç kıyı alıp gitmişlerdir.

Kısa özeti verilen bu öykü de saldırgan düşmanla mücadele üzerine kuruludur ve her şey gizemlidir. Öykünün zamanı, mekanı, dekoratif şahsiyetler tamamen bulanıktır. Sadece belli eylemler ve olay akışı vardır. Ama bu eylemlerin gerçek hayatta neye denk geldikleri, öykünün vermek istediği mesaj ve kahra-

⁴⁶ Bkz. Nidal Sâlih, *el-Mevtu'l-Asğar*'ın takdiminde, s. 9.

manların temsil ettikleri kişilikler belli değildir. Okuyucunun hayat tecrübesine bağlı olarak farklı bir biçimde yorumlanması mümkün görünmektedir. Yazarın neyi amaçladığını çözümleyebilmek için, yaşadığı çevre ve özgeçmişinden yararlanma düşüncesi bile pek aydınlatıcı olamamaktadır. Zira düşünülebilecek her ihtimali, diğer alternatiflerden farklı kılacak bir tercih unsuru bulunmamaktadır. Olay değil, (birtakım olayların dayandığı sebep ve bu sebeplerin yol açtığı sonuç anlamında) olgu sembolizminin muamması halindeki bu yaklaşımın, öykü teknikleri açısından oldukça ilginç ve dikkat çekici olduğunu söylemek yerinde bir tespit olacaktır.

On dördüncü öyküsü *el-Vehk* (Kement), okumaya merak sarmış birinin, bu uğurda anlayışsız karısıyla başlayan geçimsizlikleri sonucu, karısını bâin (dönüleme) talakla boşamasını konu edinmektedir. Öykü sürecinde eşini boşayan kahraman, iç diyalog tekniği ile olayların muhasebesini yapar ve boynuna geçmiş kementten kurtulmak istercesine geri dönüş yollarını arar.

Böylece içerikleri hakkında kısa bilgi verilen *es-Sâdin*, *el-Karyetu'l-Âmine* ve *el-Vehk* isimli öyküler, yazarın içerisinde yaşadığı toplumdaki sosyal sorunları, okuyucularının dikkatine sunmayı amaçladığını açık bir şekilde göstermektedir.

“Sıcak Bir Yaz” isimli öyküde diyalog ve tasvir teknikleri kullanılmıştır. Mustafa ile arkadaşları arasında ölüm kalım savaşı öncesinde diyalog tekniğine başvurulmuştur. Mustafa'nın susuzluğu ve buna bağlı olarak yazar sayesinde nüfuz edebildiğimiz iç dünyası ise şöyle tasvir edilmektedir:

“Sıcak bir yaz günüydü. Su bardağı onlara uzak da değildi. Ama Mustafa arkadaşlarının gözleri üzerindeki suya erişebilmek için acaba ne yapabilirlerdi? Bir çare bulamadan epeyce düşündü. Ferahlık veren su bardağı, tıpkı gençliğinin zirvesinde bir genç kız gibi gözlerinin önünde kıvrılıyor, ona arzusu artıyordu. Susuzluğu dayanılmaz boyuta ulaşmıştı. Tükürüğü kurudu, yüzü soldu. Üç gündür kursağına bir damla su nasip olmamıştı. Bir gün daha susuz kalacak olursa hayatı sona erecekti. Öyleyse ne yapacaktı? Şu anda o, Hârûn Reşîd'in servetine nispetle varlığı pek bir şey etmese de bir yudum su uğruna sahip olduğu her şeyi satmaya hazırdı. Fakat Hârûn Reşîd'le ortak bir özelliği paylaşıyorlardı. Her ikisi de aynı durumdaydılar ve bir yudum için hatta birkaç damla su için tüm dünyayı gözden çıkarıyorlardı.

Bardaktaki su, coşkulu bir biçimde bir defasında sığıyor, diğer defasında kıvrılıyor. Öyle ki Mustafa'ya gerçekten bir genç kız görmüş gibi geldi. Genç kız sudan sığırdı, ona gülmeye başladı. Mustafa kıza yaklaştığında, aralarındaki mesafe iyice açılıncaya kadar kız uzaklaştı.”⁴⁷

Metinde de görüldüğü gibi susuzluk tasviri için “sıcak bir yaz günü”, “suya erişebilmek”, “bir çare bulamadan”, “ferahlık veren su bardağı, tıpkı gençliğinin zirvesinde bir genç kız gibi gözlerinin önünde kıvrılıyor, ona arzusu artıyordu”

⁴⁷ el-'Uveyyid, *el-Mevtu-l-Asğar*, s. 64.

tasvirleri kullanılmakla yetinilmemiş, "susuzluğun dayanılmaz boyuta ulaştığı", "tükürüğün kuruduğu", "yüzün solduğu", "üç gündür kursağına bir damla su nasip olmadığı", "bir gün daha susuz kalırsa hayatının sona ereceği" de belirtilmiştir. Susuzluk duygusunun okuyucu zihninde iyice algılanabilmesi için "Harun Reşîd'in bir yudum su uğruna tüm servetini feda etmesi" ile Mustafa'nın içerisinde bulunduğu durumun benzerliği canlandırılmıştır. Yazar öykünün ortalarına doğru susuzluk tasvirine tekrar dönmektedir:

"Tükürüğü kurudukça kuruyordu. Üzerindeki güneş, alevlerini atıyordu ona. Kımıldayamıyordu. İki arkadaşı da aynı haldeydi. Açık havaya terkedilmiş ıslak paçavralar gibi gecelediler. Ne varsa kurumuş, yalnızca bir damla su için vahşi bir arzu kalmıştı. Ama yukarıda asılyken nasıl erişebilecekti ona?"⁴⁸

Cözüldüğü gibi bu kısa paragrafta bile "tükürüğü kurudukça kuruyordu", "üzerindeki güneş alevlerini atıyordu ona", "kımıldayamıyordu" anlatımları, susuzluğun boyutlarının derinliğini tasvir amacına hizmet etmektedir. Bu paragraftaki insanın içini ferahlatan "ıslak" sıfatı, hâlâ hayatta olmalarını hatırlatırken, "açık havaya terkedilmiş ıslak paçavralar gibi gecelemek", "ne varsa kurumuş", "yalnızca bir damla su için vahşi bir arzu" ifadeleri, paragraf sonundaki soru cümlesi, "Yukarıya doğru baktı, su izine rastlayamadı. Aşağıya doğru baktı, yeryüzünü, toprağı kaynar bir halde gördü." cümleleri ile susuzluk tasvirinin öykünün son paragrafında bile devam etmesi, öykücünün tasvirde çok başarılı olduğunu göstermektedir.

Yazar öyküsünü realist ve objektif bir metotla tasvir etmekle beraber yine de Mustafa'ya acıdığını göstermektedir. Mustafa'nın karanlık dünyasını bize yazarın bakış açısı ve üslubu aydınlatır. Daha da ötesi bu öyküsüyle okuyucular da vaka kurbanlarına karşı doğrudan bir acıma ve buna zemin hazırlayan anlayış ve hukuk sistemi boşluğuna zımnen nefret duyurmaya çalışır görünmekte ve bunda da muvaffak olduğu kanaati uyanmaktadır.

"Hikâye sanatında hikâyeci, en önemli rolü oynar. Zira her şeyi bilen, gören ve anlatan odur"⁴⁹. Dolayısıyla yazar bu öyküdeki bakış açısıyla ve üslubuyla dışardan biri değil, içerden biridir. Olayları anlatırken kendisi olayların içindedir.

Mustafa'nın ölümden kurtuluş olarak gördüğü bir bardak suya erişmesi amacıyla önündeki iki engel mesabesindeki uzun ve kısa boylu kader arkadaşlarından kurtulabilmesi için zihin dünyasındaki hesaplarını monolog ile anlatan yazar, sık sık bu yöntemle başvurmuştur. Adeta öyküde iç konuşmalar baskın teknik haline gelmiş, dozu bu denli yüksek bir gerilim ortamına son derece doğallık katabilecek bilinç akışı tekniğine başvurmamıştır.

⁴⁸ Mâcid Reşîd el-'Uveyyid, *el-Mevtu'l-Asğar*, s. 66.

⁴⁹ Mehmet Kaplan, *Hikaye Tahlilleri*, Dergah Yayınları, 9. b., 2003, İstanbul, s. 25.

Baskıcı ortamların beslediği düşünülen semboller, bu öykünün vazgeçilmez niteliğidir. Su, yaşamının, yeniden doğmanın, kurtuluşun hatta Hârûn Reşîd benzetmesi ile varlığın sembolüdür. Mitolojide var olan, hatta Ortaçağda birçok kâşifler tarafından aranan âb-ı hayat da insanoğlu açısından suyun, ebediliğin sembolü olarak algılandığını göstermektedir⁵⁰. Bu öykünün kurgusu dikkate alındığında, suyun iktidarın sembolü olduğu da düşünülebilir. Kadın cinselliği değil, hayata bağlanma tutkusunu temsil etmektedir. Çünkü nesli ve böylece hayatı devam ettiren kadındır. Adem ve Havva'nın İblîs tarafından kandırılışındaki ebedilik arzusu⁵¹, bu yaklaşımı desteklemektedir. Gardiyan genel olarak "boş bir ebedilik vaadiyle insanı yoldan çıkararak Şeytan"ın, özel olarak "hukukun üstünlüğünü tanımayan otorite"nin sembolüdür. Mustafa, "arzu, şehvet ve ihtirası ifade eden duygu" ile "akıl" arasında sıkışmış insanın sembolü olmuştur. Bu noktadan hareketle mahkumiyetin, insanoğlunun yeryüzüne mahkumiyeti, öykünün mekanı olan hapisane avlusunun da, insanın kaderine düşen paydaki yer ve içerisinde yaşadığı dar çerçeveyi ifade unsurları olduğu söylenebilir. Hz. Peygamber bir hadislerinde "Dünya Müminin zindanı, kafirin cennetidir" buyurmuşlardır⁵². Bu hadis de öyküdeki sembolün ne kadar isabetli olduğunu göstermektedir. Mümin insan, dünya zindanında hayatta kalma mücadelesi verirken şartlar ne kadar zor olsa bile, duyguların köreltmesine fırsat bırakmadan "duygu tutsaklığının yol açacağı yanlışları engelleyebilecek akıl" tutunmalıdır. Hârûn Reşîd benzetmesi, trajediler karşısında zengin ve yoksul, güçlü ve güçsüz, hâkim ile mahkumun eşitlenmesini yansıtmaktadır. Ayrıca "uzun ve kısa boylu arkadaşlar" insanın hayat mücadelesinde karşılaşabileceği engellerin zor ve kolay olabileceğini vurgulamaktadır. İnsanın karşısına çıkabilecek çetin ve nispeten kolay görünen zorlukların, iyi bir zihni hazırlık ve dikkatli bir takiple birer birer aşılabileceği mümkün görünse de, kaderden yani insanoğlunun kaderi olan ölümden kaçabilmenin imkânsız olduğu anlatılmaktadır. Mustafa'nın yıkılışı, kadere teslimiyet demektir. Bu nedenle her ne kadar kendisini çok iyi gizlese de el-'Uveyyid, bu olayları aktarırken sembolize ettiği problemlerin çözümünde kadere teslimiyeti göstermiştir⁵³. Bu duygu, öykünün son paragrafında açık bir şekilde görülmektedir:

*"Yukarıya doğru baktı, su izine rastlayamadı. Aşağıya doğru baktı, yeryüzünü, toprağı kaynar bir halde gördü. Ayağa kalkmaya çabaladı ama başaramadı. Arkadaşlarının yanına uzandı"*⁵⁴.

Öykünün muhtevası "trajedinin altında ezilme" kavramında odaklanır. İnsanların içine düşebilecekleri çıkmazları aşmak için belki de son çarelerinin gayri-

⁵⁰ Bkz. İskender Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, 14. b., Kapı Yayınları, 2005, s. 3-4.

⁵¹ Bkz. Taha Suresi, 121.

⁵² Ebu İsa Muhammed b. İsa b. Sevrâ, *Sunenu't-Tirmizî*, tahkik: Ahmed Muhammed Şakir, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrut, tarihsiz, Kitâbu'z-Zuhd, Bab: 16, Hadis No: 2324, IV, 562.

⁵³ Özeti verilen *el-'Abâetu* kıssası için de aynı değerlendirmeleri yapmak mümkündür.

⁵⁴ el-'Uveyyid, *el-Mevtu-l-Aşğar*, s.70.

meşruluğu, düşünce dünyalarında nasıl da meşrulaştırdıklarını ve neredeyse bitmiş güçleriyle kendilerini kurtarabilmek uğruna başkalarını yok ettiklerini, bu arada okuyucuların yüreklerini burkan bu manzarayı seyretmekten zevk alan sadist ruhlu erki bir tezat içerisinde sunmaktadır. Bir tarafta ölümden kaçma arayışı, öbür tarafta masum insanları zevkleri uğruna ölüme itme vahşeti. İşte el-'Uveyyid öyküsünde bunu gerçekleştirmiştir.

Öyküde yer alan bir başka tezat daha vardır. Hayat ve ölüm. Yaşamak için öldürme en büyük tezadı oluşturmaktadır. Bu husus şu paragrafta çok belirgindir:

"Mustafa, susuzluğunun üstesinden gelmeye çalışırken, gardiyanın hediyesine tek başına sahip olabilmek için bir yol aradı. Susuzluk, kavurucu sıcak altında karın boşluğuna ulaşmış, oraya kuru ve çirkin bir kütle bırakmıştı. Ama nasıl? İki arkadaşını öldürecek mi? Neden olmasın ki, kendi hayatı, başkalarınınkinden daha önemli ve değerliydi. Ayrıca bu iki arkadaşı, bağırsaklarında tutuşan ateşi söndürmeye yetecek hediye elinde etmek için, fırsat bulduklarında kendisini öldürmekte asla tereddüt etmeyeceklerdi. Öyleyse derhal, mümkün olabilen her türlü yolla her ikisini de tasfiye edebilmek için bir plan yapması gerekiyordu. Şartlar, her ikisinin de birlikte ortadan kaldırılmasını gerektirirse bile... Kuşkusuz hayat güzel ve bedeli artsa bile yaşamaya değerdi."

Başkalarının trajedisi ile mutlu azınlığın fantezileri arasındaki tezat da dikkat çekmektedir. Öyküdeki bu hususa biraz daha geniş bir bakış açısı ile bakıldığında, müreffeh ve ilkesiz olduğu halde güç sahibi azınlığın, sadistçe mutlulukları ve yönetimlerini sürdürebilme uğruna çoğunluğu birbirlerine kırdırmaları söz konusudur. Birbirleriyle vuruşan gruplar inanılmaz derecedeki kötü koşullar altında, ileriye görememekte, asıl mücadelenin insanı en temel hakkından yoksun bırakan güce karşı birlikte yürütülmesi gerektiğini göz ardı etmek zorunda kalmaktadırlar. Bu durum mahkumların dramları esnasında gardiyanın durumunu anlatan şu paragrafta ortaya çıkmaktadır:

"Tüm bu olanlar, gölgeli, serin ve uzak bir köşeye çekilmiş gardiyanın gözleri önünde oluyordu. Mahkumlar, saldırı planlasalar bile kendisine erişemeyecekleri bir halde onlara bakıyordu ve çok mutluydu..."

Öyküde duygu ile akıl çatışmasının boyutları, Mustafa'nın iç konuşmalarından şu ifadeleri ile öğrenilmektedir:

"Mustafa bu aşamada kendi kendine şöyle söylendi: "Suyun da telef olacağı sorumsuz bir çatışmaya girmeden önce konuyu iyice incelemeli." Sonra ekledi: "Ama savaş, akli devre dışı bırakmaktır. Bu durumda çatışma nasıl isabetli bir karar olacaktır?" Daha sonra da şöyle dedi: "Her ikisini de öldürmeli. Aldatmak veya hile yapmak önemli değil..."

Ayrıca okuyucuda bile gerilim ve trajedi etkisini artıran "su" ve "sıcak yaz" kavramları, kahramanların içerisinde buldukları tezadı yansıtan bir unsur olmaktadır.

Sonuç olarak öykücü, kendine özgü güçlü üslubu, yerel lehçeye yer veren akıcı fasîh dili, olay örgüsünü kusursuz bir biçimde kurgulaması, modern öykü tekniklerini başarılı bir şekilde uygulaması ile ortaya çıkan etkileyici öykü-

cülüğü ile diğer öykülerinde olduğu gibi bu öyküsünde de başarılı bir öykü örneği vermiştir. el-'Uveyyid'in öykülerini yöreselleştirmekten kaçınması ve bilinçli olarak evrenselleştirmeyi amaçlaması, bunu sağlayabilmek için zamansallaştırma gafletine düşmeksizin öykü zamanını belirsizleştirilmesi dikkat çekicidir. Yazar özel olarak Suriye, genel olarak da Arap öykücülüğü adına umut vaat etmektedir. "Sıcak Bir Yaz" öyküsü, içerisinde barındırdığı sembollerin delaletleri, çağrıştırdığı gerçekler ve okuyucu zihninde uyandırdığı fikir ve duygular açısından güzel bir öyküdür.

EK-ÖYKÜNÜN ÇEVİRİSİ:

SICAK BİR YAZ

Sıcak bir yaz günüydü. Su bardağı onlara uzak da değildi. Ama Mustafa arkadaşlarının gözleri üzerindeyken, suya erişebilmek için acaba ne yapabilirdi? Bir çare bulamadan epeyce düşündü. Ferahlık veren su bardağı, tıpkı gençliğinin zirvesinde bir genç kız gibi gözlerinin önünde kıvrılıyor, ona arzusu artıyordu. Susuzluğu dayanılmaz boyuta ulaşmıştı. Tükürüğü kurudu, yüzü soldu. Üç gündür kursağına bir damla su nasip olmamıştı. Bir gün daha susuz kalacak olursa hayatı sona erecekti. Öyleyse ne yapacaktı? Şu anda o, Hârûn Reşîd'in servetine nispetle varlığı pek bir şey etmese de bir yudum su uğruna sahip olduğu her şeyi satmaya hazırdı. Fakat Hârûn Reşîd'le ortak bir özelliği paylaşıyorlardı. Her ikisi de aynı durumdaydılar ve bir yudum için hatta birkaç damla su için tüm dünyayı gözden çıkarıyorlardı.

Bardaktaki su, coşkulu bir biçimde bir defasında sığıyor, diğer defasında kıvrılıyordu. Öyle ki Mustafa'ya gerçekten bir genç kız görmüş gibi geldi. Genç kız sudan sıçradı, ona gülmeye başladı. Mustafa kıza yaklaştığında, aralarındaki mesafe iyice açılıncaya kadar kız uzaklaştı.

Gardiyan susuz bıraktıktan sonra üç mahkumu avluya salıvermiş, içeriye girmelerine engel olmuş ve önlerine bir su bardağı bırakmıştı. Ne var ki suya erişemiyorlardı. Üstelik yalnızca birinin suyu elde etme hakkı vardı. Bunun yolu da diğerlerini yok etmekten geçiyordu. Tercih çok zordu. Ancak susuzluk daha çetin ve daha acıydı.

Şu bardak karşısında, yıllarca süren zindan arkadaşlığı ve aynı dertleri paylaşma gerçeği, mahkumların gözlerinde değerini yitirdi. Çoğu kez içerisinde son derece güzel bir genç kız varmış gibi görünen bardak karşısında bu ve daha nice değerler yok olup gitti.

Mustafa, susuzluğunun üstesinden gelmeye çalışırken, gardiyanın hediyesine tek başına sahip olabilmek için bir yol aradı. Susuzluk, kavurucu sıcak altında karın boşluğuna ulaşmış, oraya kuru ve çirkin bir kütle bırakmıştı. Ama nasıl? İki arkadaşını öldürecek mi? Neden olmasın ki, kendi hayatı, başkalarınınkinden daha önemli ve değerliydi. Ayrıca bu iki arkadaşı, bağırsaklarında tutuşan ateşi söndürmeye yetecek hediye elde etmek için, fırsat bulduklarında kendisini öldürmekte asla tereddüt etmeyeceklerdi. Öyleyse derhal, mümkün olabilen her türlü yolla her ikisini de saf dışı edebilmek için bir plan yapması gerekiyordu.

Şartlar, her ikisinin de birlikte ortadan kaldırılmasını gerektirse bile... Kuşkusuz hayat güzel ve bedeli artsa bile yaşamaya değerdi.

İçinden bir ses şöyle dedi: "Kimseyi suya yaklaştırma! O bardaktaki berrak su, yalnızca susuzluğun çaresi değildir. O su, aynı zamanda sana ebedîlik lütfedecektir. Tüm uzuvlarınla koş ona!" Geçen yirmi dört saat boyunca içindeki bu ses hiç ayrılmadı. Nihayet kendisini esir aldı. Konuşmasını sürdürdü: "Bardaktan çıkan bu genç kız, seni kucaklayacak ve onun keskin şarabından seni ebedileştirecek kadar içeceksin."

Tükürüğü kurudukça kuruyordu. Üzerindeki güneş, alevlerini saçıyordu ona. Kımıldayamıyordu. İki arkadaşı da aynı haldeydi. Açık havaya terkedilmiş ıslak paçavralar gibi gecelediler. Çevresinde ne varsa hepsi kurumuş, yalnızca bir damla su için vahşi bir arzu kalmıştı. Ama yukarıda asılıyken nasıl erişebilecekti ona?

Bütün yollar imkânsız görünüyordu. Hesapta olmayan herhangi bir hareketle su, aşırı sıcaktan kavrulan yere dökülecek ve hepsi de artık ölümler arasına katılacaklardı. Ayrıca aralarında bir anlaşma da yoktu. Şu anki duruma göre suyu elde edecek olan, aralarından sadece bir kişi olacaktı. Öyleyse bu uğurda bir çatışmaya gireceklerdi. Belki de boş yere bir çatışmaya...

Mustafa bu aşamada kendi kendine şöyle söylendi: "Suyun da telef olacağı sorumsuz bir çatışmaya girmeden önce konuyu iyice incelemeli." Sonra ekledi: "Ama savaş, akli devre dışı bırakmaktır. Bu durumda çatışma nasıl isabetli bir karar olacaktır?" Daha sonra da şöyle dedi: "Her ikisini de öldürmeli. Aldatmak veya hile yapmak önemli değil..."

Bu fikirle iki arkadaşına:

"Ne dersiniz, bardaktaki suyu aramızda paylaşsak? Dedi.

İnanmaksızın kuşkulu bir halde ona baktılar. Uzun boylusu şöyle dedi:

"Doğru sözlü olduğunu nereden bileyim?"

Üçüncüsü konuşmaya katıldı:

"Hatta, su konusunda anlaşsak bile, kız meselesinde anlaşamayacağız. Ne dersin su payını alıp kızı bize bırakacak mısın?"

Hepsi de bitkindiler. Bu yorgunluk arasında iki arkadaşına şöyle cevap verdi:

"Bu imkânsız."

Uzun boylusu kızarak tepki gösterdi:

"Niye? Ona sahip olmak mı istiyorsun? Böyle bir şey asla olmayacak."

Bu sırada, planladığı hilenin kendisine uygun fırsatı sağlayamayacağını fark etti. Çünkü dermansızlık son aşamaya ulaşmıştı. İki arkadaşı da aynı haldeydi. Şu anda daha çok ölümleri andırıyorlardı. İçlerinden herhangi biri ne bir damlayı ne de genç kızı elde edebilecekti. İki arkadaşı da aynı şekilde bir şeye sahip olamayacaklarını ve savaşın kaybedildiğini anladılar.

Tüm bu olanlar, gölgeli, serin ve uzak bir köşeye çekilmiş gardiyanın gözleri önünde oluyordu. Mahkumlar, saldırı planlasalar bile kendisine erişemeyecekleri bir halde onlara bakıyordu ve çok mutluydu. Şöyle dedi:

“Siz şartı unutuyorsunuz.”

Mustafa cevap verdi:

“Hangi şart?”

“Çatışacaksınız ve galip gelen suyu kazanacak.”

Bu arada kendilerine üç bıçak verdi. Komut verircesine konuşmasını sürdürdü:

“Herkes bıçağını alsın ve bir diğerine saldırıya hazırlansın. Haydi!”

Gardiyan rollerini biçmişti. Hayat değerlidir. Kendilerine tartışılmaz bir biçimde hükmeden gardiyan tarafından belirlenenin dışında hayata tutunabilmek için başka bir yol kalmamıştı. Kavurucu sıcak ve susuzluktan yere yığılmış üç cesetten ibarettiler. Bitkinlik damarlarında kımıldıyor, daha sonra da kalan canlarını yok etsin diye onları güneşe terk ediyordu. Ancak şu kar tutmuş suyu ve kaybolup çok geçmeden güzel bir giysi içerisinde yeniden beliren genç kıızı görmek, üç erkeğin bu genç kızdan ve şeytandan yeni bir ruh edinmelerine yol açtı. Birbirlerine bıçakla saldırmaya sıçradılar. Son noktasına ulaştıkları aşırı bitkinliklerine rağmen vahşi bir yaşam arzusuyla kımıldayan birer cesettiler. Her biri ötekine çullanmaya hazırlandı. Nihayet Mustafa uzun boylunun gafil anını yakaladı. Kalbine isabet eden bir bıçak darbesi attı. Uzun boylu arkadaşı çarpınarak can verdi. Bunun üzerine kısa boylusu şöyle dedi:

“Ne dersin? Bana dokunma! Ben de sana hem suyu hem de genç kıızı bırakayım.”

Susuzlukları artık zirveye ulaşmıştı. Her ikisi de açlık, susuzluk ve bitkinlikten yere yığıldılar. Kavurucu sıcak, derilerini çatlatmış ve yaraları irin bağlamıştı. Acıdan haykırıyorlar ve kıvrılıyorlardı. Bu arada küçük boylu, bıçağına davrandı. Mustafa’yı tuzağa düşürmek istiyordu. Ama bir yandan yorgunluğu, öte yandan gözleri yakan güneş parlaklığı arasında Mustafa bir an ona baktı ve son anda onu fark etti. Bıçağını küçük boylunun karnına sapladı.

Mustafa sırt üstü döndü. Yorgunluk ve uykusuzluğundan dolayı bir uyuklama haline girdi. O bu haldeyken, sevgilisi, yorgunluğuna ve susmasına sebebiyet verdiği için dolayı kederlenen ve ona doğru eğilen bir dolunay olarak belirdi. Ellerini ona doğru uzattı. Beline dokundu. O an susuzluğunu unutup vecde geldi. Saçtığı ışık ona hafifçe dokundu, sonra da öpmeye çalıştığı dişisini alıp dönerek yukarıya yükseldi. Mustafa istediğini yapamadan daldığı uykusundan uyandı. Bir de ne görsün! Açık alanda yalnız başına duruyor. İki arkadaşı ölmüş ve gardiyan kaybolmuş...

Yukarıya doğru baktı. Su izine rastlayamadı. Aşağıya doğru baktı. Yeryüzünü, toprağı kaynar bir halde gördü. Ayağa kalkmaya çabaladı ama başaramadı. Arkadaşlarının yanına uzandı.

ESKATOLOJİK DOĞRULAMA ÜZERİNE (I. M. Crombie ve J. Hick)

Tuncay İMAMOĞLU*

ON ESCHATOLOGICAL VERIFICATION

Eschatological verification is the theory suggested by I. M. Crombie and John Hick. The aim of this article is to discuss the theory of eschatological verification of I. M. Crombie and John Hick. The meaningfulness of religious statements is proved with eschatological verification. According to this understanding, religious statements will be verified in the life after death, so, they are true and meaningful statements.

Keywords: Eschatological verification, logical positivism, Russell, Wittgenstein, Crombie, Hick, religious statement.

GİRİŞ

Eskatolojik doğrulama, Mantıkçı Pozitivizmin din diline yönelik eleştirilerinin ve bu konudaki doğrulamacı tahlillerinin ortaya çıkardığı güçlüklerin üstesinden gelmeyi ve dini önermelerin başka bir yolla czmlenebileceğini göstermeyi hedefleyen, mantıkçı pozitivist akımın entelektüel tehdidine karşı dini önermelerin anlamlı olduğunu savunan bir yaklaşım olarak tanımlanabilir. O dini önermelerin doğrulanabilirlik kriteriyle test edilmesinin imknsuzluğunu ileri süren mantıkçı pozitivizmin aksine onların ilkece doğrulanabilir olduğunu iddia etmektedir. Eskatolojik doğrulamanın anlaşılabilmesi için mantıkçı pozitivizmden ana hatlarıyla da olsa söz etmenin yararlı olacağı kanaatindeyiz.

Bilindiği gibi, Aydınlanma felsefesinin ve İngiliz empirizminin ardılı olarak, Moritz Schlick (1882-1936)'in öncülüğünde 'Viyana Cvresi' tartişmalarının dışında gelişen mantıkçı pozitivizmin iki temel özelliği bulunmaktadır. Bunlardan ilki, mantıkçı czmlleme olarak felsefenin kavramsallaştırılması, diğeri de metafiziğin anlamsız olarak reddedilmesidir. Bu iki özelliğin birbirleriyle yakın ilişkisinin olduğunu görmekteyiz. Mantıksal czmlleme, bütün bilgiyi, bilimsel ve gün-

lük hayatla ilgili tüm iddiaları tahlil etmek ve bu tür iddiaların anlamlarını ve onlar arasındaki ilişkileri açıklamak anlamına geldiğinden, pozitivistlerin mantıksal çözümlene düşüncesi, onları metafiziksel ya da dini iddiaların anlamsız olduğu sonucuna götürmüştür.¹

Mantıkçı pozitivistler, olgu ve olaylara karşılık gelen ve deneysel olarak doğrulanabilen bir dil oluşturmaya çalışarak, muğlak ve belirsiz semboller içeren dilin yanlış olduğunu ileri sürmüşlerdir. Onlara göre, bu belirsizlik ve yanlışlıklar modern mantığın yardımıyla ortadan kaldırılabılır. Dilin cümleleri ve terimlerinin anlamı ancak bu yolla açık hale getirilebilir. Russell (1872-1970)'dan Rudolf Carnap (1891-1970)'a, Nelson Goodman (1906-1998)'dan Willard Van Orman Quine (1908-2000)'a uzanan bu tutumun başlıca amacı, dil eleştirisi yaparak, felsefeyi metafizikten arındırmaktır.² Mantıkçı atomizm olarak da bilinen bu ideal dil, genellikle anlamın resim kuramı olarak tanımlanmaktadır. Örneğin birinci döneminde Russell'in temsil ettiği 'ideal dil' anlayışı çevresinde bulunan Wittgenstein (1889-1951) bize, bir resimdeki unsurlarla onun resmettiği obje ya da sahnenin unsurları arasında bir tür uygunluğun var olduğunu söylemektedir. Ayrıca resim, dünyadaki nesnelerin düzenini ve yapısını yansıtmaktadır. Wittgenstein'a göre, olguların durumu nesnelerin bir bileşimidir. Nesnelerin karşılıklı biçimlenmesi ise atomal gerçekleri yani olgu bağlamalarını oluşturur.³ Dünyadaki atomal gerçeklerin yerini tutan ve bu gerçekleri resmeden atomal önermelerdir. Önermenin yapısının doğru olabilmesi için atomal gerçeklerin yapısını ya da dünyadaki olgu durumlarını resmetmesi gerekmektedir. Tüm anlamlı söylemler, son çözümlenmede atomal önermelerden ya da onların belirlenen ilişkilerinden çıkarılabilir.⁴ Bu yaklaşım, insanın olgu ve olaylar dünyası dışında anlamlı söylemler ortaya koyamayacağını göstermektedir.

Ancak burada şunu ifade etmenin gerekli olduğuna inanmaktayız. Birinci döneminde Russell'in 'ideal dil' anlayışını paylaşan Wittgenstein, metafizik üzerinde konuşulmasına karşı çıkmakla birlikte, yine de ona bir yer tanımakta ve mantıkçı pozitivistler gibi onun tamamıyla anlamsız ve saçma olduğunu söylememektedir.⁵ *Tractatus* adlı eserinde Wittgenstein, metafiziği reddetmeyip, onun üzerinde konuşulmasını eleştirmekte ve metafiziği mistik olan diye nitelendir-

¹ William T. Blackstone, *Dinsel Bilgi Sorunu*, çev. Tuncay İmamoğlu, Ataç Yayınları, İstanbul, 2005, s.16 vd.; Gunnar Skirbekk, Nils Gilje, *Felsefe Tarihi*, çev. Emrullah Akbaş, Şule Mutlu, Üniversite Kitabevi, İstanbul, tsz., s.537.

² Ömer Naci Soykan, *Felsefe ve Dil, Wittgenstein Üstüne Bir Araştırma*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1995, s.47.

³ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, çev. Oruç Aruoba, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1996, s.13, 19.

⁴ Blackstone, *Dinsel Bilgi Sorunu*, s.33-34.

⁵ Cafer Sadık Yaran, *Günümüz Din Felsefesinde Tanrı İnancının Akililiği*, Etüt yayınları, Samsun, 2000, s.10.

mektedir. Şu ifadeler ona aittir: “Dile getirilemeyen vardır gene de. Bu kendisini gösterir, gizemli olandır o.”⁶

Burada görüldüğü gibi Wittgenstein insanın dil ile ifade edemediği bir alanın yani metafiziğin varlığını onaylamakta, onu anlamsız olarak görmemektedir. O, metafizik konusunda sadece susmayı önermektedir. Ancak Wittgenstein her ne kadar bunları ifade etse de, ideal dil ve doğrulanabilirlikle ilgili düşüncelerini ortaya koyduğu onun birinci dönemine ait olan *Tractatus* adlı eseri mantıkçı pozitivistlerin ilham kaynağı olmuştur. Wittgenstein’in ilkelerinden hareket eden mantıkçı pozitivistler, bir ifadenin doğru olup olmadığını belirleme imkânının olmaması durumunda o ifadeyi tamamıyla anlamsız bularak reddetmişlerdir. Bir başka ifadeyle, mantıkçı pozitivistler, üzerinde konuşulamayan şeyin varlığına karşı çıkararak, onu anlamsız olarak nitelendirmişlerdir. Onlara göre, bir önerme ya da ifadenin bilişsel ya da bilgisel anlama sahip olup olmadığını belirlemede temel ölçüt, doğrulanabilirlik kriteridir.

Burada görüldüğü gibi mantıkçı pozitivistlerde anlam sorunu, önermeler düzeyindedir. Ancak önermenin vokabüleriyle sentaksı arasında ayırım yapmak zorunludur. Bir önermenin anlamdan yoksun olmasının iki şekli bulunmaktadır: Önermenin kavramsal düzeninde kusur olması ve onun sentaktik düzeninde bir bozukluğun bulunması.⁷ Bir önerme ya da ifade en azından ilke olarak empirik yoldan doğrulanabilirse anlamlı, aksi takdirde anlamsızdır. Mantıkçı pozitivistizmde olgu önemli bir gerçeklik olup, olgusal ya da deneysel olmayan şeyin hiçbir anlamı yoktur.⁸ Buna göre mantıkçı pozitivistler, bilimin kendi iddialarını deneyle doğruladığından anlamlı bulunduğunu, din ve metafiziğin ise bunu yapamadığı için anlamsız olduğunu ileri sürmüşlerdir.⁹ Örneğin, asit içerisine batırılan turnusol kağıdının rengini değiştireceğini iddia eden bir bilim adamı, test sonuçlarını ortaya koyarak iddiasının doğruluğunu kanıtlamaktadır: Bir parça turnusol kağıdı al, asit içerisine batır ve sonucu gözlemler.

Ancak ‘Tanrı vardır’ ya da ‘Tanrı bizi sever’ şeklindeki bir dini önermeyi ne tür bir empirik sınama yöntemiyle test edebiliriz? Mantıkçı pozitivistlere göre bu ifadeyi test etmenin imkânı yoktur. Dolayısıyla böyle bir ifadeye doğru ya da yanlış olarak değil, anlamsız bir ifade olarak bakmak gerekmektedir.¹⁰

Mantıkçı pozitivistizmin doğrulanabilirlik tezine yönelik en büyük eleştiri Karl Popper (1902-1994)’dan gelmiştir. Popper, önermeleri bilimsel olan ve olmayan diye ikiye ayırmış ancak mantıkçı pozitivistlerin yaptığı gibi bilimsel olmayan önermeleri anlamsız saymamıştır. ‘Anlamsız’ sözcüğünün her şeyi yok sayan

⁶ Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, s.169.

⁷ Jean-Gérard Rossi, *Analitik Felsefe*, çev. Atakan Altınörs, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2001, s.37.

⁸ Frédéric Feré, *Din Dilinin Anlamı*, çev. Zeki Özcan, Alfa Yayınları, İstanbul, 1999, s.58.

⁹ Ronal H. Nash, *Is Jesus the Only Savior*, Michigan, 1994, s.98-99.

¹⁰ Nash, *Is Jesus the Only Savior*, s.99.

bir anlam taşıdığını ve bu sözcükle temel amacın fizikötesini yok saymak olduğunu ileri süren Popper, anlamlılık dogmasına karşı çıktığını ifade etmektedir.¹¹ Bunun yerine o, yanlışlanabilirliği öne çıkarmaktadır. Ancak Popper, yanlışlanabilirliği, bir anlamlılık ölçütü olarak değil, bilimsel önermeleri bilimsel olmayan önermelerden ayırmak için bir ölçüt olarak kabul etmektedir. Yani Popper, yanlışlanabilirlikten bir 'sınırlandırma ölçütü' olarak söz etmektedir.¹² Bu ölçüt deneysel bilim alanına ait olan ifadeleri, metafizik ifadelerden, mantık ve matematikten ayırt etmektedir. Basit şekliyle söyleyecek olursak, Popper'a göre, bir önermenin deneyle çürütülme imkanı varsa onun deneysel bir içeriğe sahip olduğu söylenir. Önermenin doğrulanması gerekmez. Bir önerme ne kadar çok yasaklarsa deneyim dünyası hakkında o kadar çok şey bildirir.¹³ Popper'a göre, "yanlışlanabilirlik, bütünüyle anlamlı iki önerme arasında bir ayrım yapar: Yanlışlanabilen ve yanlışlanamayan önermeler olarak. Yanlışlanabilirlik, anlamlı dil kullanımı içinde bir sınır çekmektedir, dışında değil."¹⁴

Görülüyor ki, Popper düşüncesinde yanlışlanabilirlik, bilimsel ifadeler için bir kriterdir. Bilimsel olmayan ya da yanlışlanamayan ifadeleri Popper anlamsız olarak nitelendirmemektedir. Ancak Popper'ın yanlışlanabilirlik ilkesini din diline uyarlayan Antony Flew (1923-) dini önermelerin doğrulama ya da yanlışlama konusu olmadığından dolayı bilimsel olmadıklarını ileri sürerek, dini iddialara saldırmıştır. Popper'dan farklı olarak Flew, yanlışlanabilirliği bir anlamlılık ölçütü diye kullanmış, sonuçta teolojik önermeleri yanlışlanamaz olduğu gerekçesiyle anlamsız olarak nitelendirmiştir. Flew, anlamsız diye nitelendirdiği teolojik kavramları tartışmış ve teizme karşı tezler ileri sürmüştür. O, dine ve metafiziğe pozitivist açıdan yaklaşarak, mantıkçı pozitivistlerin din diline ait eleştirilerini de temellendirme yolunu seçmiştir.¹⁵

İşte mantıkçı pozitivistlerin, doğrulanamadıkları ya da yanlışlanamadıkları için teistik önermeleri anlamsız önermeler diye nitelendirmeleri doğal olarak teistlerin tepkisini çekmiştir. Teistler, doğrulama ilkesini çürütmeye çalışmanın yanında gelecekte bir eskatolojik doğrulamanın var olacağını ve bunun bilimsel doğrulamadan farklı olmadığını ileri sürerek dini önermelerin de doğrulanabilir ve anlamlı olduğunu kanıtlamaya çalışmışlardır.

¹¹ Karl Popper, *Bilimsel Araştırmanın Mantığı*, çev. İlknur Aka, İbrahim Turan, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1998, s.59-64.

¹² Karl Popper, *Bilimsel Araştırmanın Mantığı*, s.64.

¹³ Karl Popper, *Bilimsel Araştırmanın Mantığı*, s.146.

¹⁴ Karl Popper, *Bilimsel Araştırmanın Mantığı*, s.64.

¹⁵ Antony Flew, "Theology and Falsification", *New Essays in Philosophical Theology*, ed. Antony Flew, Alasdair MacIntyre, SCM Press Ltd., London, 1972, s.96-99; Aydın Topaloğlu, *Teizm Ya da Ateizm*, Furkan Yayınları, İstanbul, 2001, s.89.

1. I. M. CROMBIE'NİN GÖRÜŞÜ

Eskatolojik doğrulama fikri, I. M. Crombie'nin Oxford Üniversitesi'nde Tanrı'nın varlığının yanlışlanabilir olup olmadığıyla ilgili bir tartışmaya yaptığı katkıyla gündeme gelmiştir.¹⁶ Crombie, hem dindar bir müminin, hem de din diliyle ilgili sorunlarla zihni karışmış felsefi çözümleyicinin isteklerine karşı oldukça duyarlıdır.

Crombie, dini önermelerin, doğrulanabilirliğinin sadece şu an için deneyimlenemediğini, ancak bu deneyimin ölüm sonrasında mümkün olacağını savunmaktadır. O, dini önermelere sadece ölüm sonrası elde edilebilir bir bilgiye referansla doğrulanacak ya da yanlışlanacak kuramlar olarak bakılması gerektiğini söylemektedir. Crombie, tüm dini önermelerin olgusal statüsünü bu tek ifadenin üzerine dayandırmaktadır. Bu ifade de daha fazla bilginin elde edilebileceği ölüm sonrası bir hayatın varlığıdır. O, dini önermeler için özel bir doğrulama türü ve analogi ortaya koyarak, mantıkçı pozitivistlerin meydan okumalarına karşı, dinsel dilin bilişsel anlamlılığını savunmaktadır.

Crombie'ye göre, bilişsel anlamlılığın bir testi olarak yanlışlama kriterinin kullanımı, iki farklı istem türünün bir bileşimi olarak gözükmektedir. Birincisi, mantıksal bir istem vardır. Bu istem, yanlışlama ya da doğrulamayla böyle bir testi imkânsız kılan dilin anlaşılması ve kabul görmüş bir kuralı bulunmadıkça olguyla ilgili tüm ifadelerin yanlışlanabilir olması gerektiğine ihtiyaç duymaktadır.¹⁷

Crombie bu noktayı daha anlaşılır kılabilmek için iki farklı ifade türünü karşılaştırmaktadır. Örneğin bir kimse, "öldürmek günahdır" derse, belirli bir olgusal kanıtı başvurarak, önermeyi yanlışlama testine tabi tutamayız. Bu ifadenin mantıksal statüsü, yanlışlamada, bu tür uğraşlara engel teşkil etmektedir. Anlamlılığın bir testi olarak, yanlışlama üzerinde ısrarcı olunursa, o zaman orijinal iddianın mantıksal statüsünün anlaşılması söylenir. Bu önermenin aksine bir kimse, "Sezar Rubicon'u geçmeden önce koyun eti yedi" şeklinde bir ifade ileri sürerse, bu ifadenin yanlışlama ilkesiyle test edilmesinin uygun olmadığını söyleyebilmemize rağmen, bu tür bir test üzerinde ısrarcı olmanın mantıksal bir zorluğu bulunmamaktadır. Bunu yanlışlama, sadece zamanı boşa harcama olur. Ancak, bu test üzerinde ısrar edilmesi ve çaba harcanması durumunda, orijinal iddianın mantıksal statüsünün yanlış anlaşılması söylenemez. Burada Crombie, "dini önermelerin, yanlışlama testine tabi tutulmasına engel teşkil eden mantıksal bir statüleri var mıdır?" şeklindeki bir soruya, "varlıkları, bilişsel anlamlılık için yanlışlama kriteriyle test edilmeye engel teşkil eden dini önermeler hakkında

¹⁶ Alister E. McGrath, *Christian Theology*, Blackwell Publishing, Madlen, 2001, s.233-234.

¹⁷ I. M. Crombie, "Theology and Falsification", *New Essays in Philosophical Theology*, ed. Antony Flew, Alasdair MacIntyre, SCM Press Ltd., London, 1972, s.125.

mantıksal olarak garipsenecek hiçbir şey yoktur¹⁸ şeklinde cevap vermektedir. Böylece Crombie, açık bir şekilde bu tür bir çabada bulunanların taktiklerine karşı çıkmaktadır.

Yanlışlama kriterinin yaptığı ikinci istem ise Crombie'nin 'İletişimsel koşul' dediği şeydir.¹⁹ Bu, bir konuşmacının, ileri sürdüğü bir ifadeyi, tam olarak anlaması anlamına gelmektedir. Konuşmacı, ifadeyle ilgili bir testin içereceği şeyi bilmek zorundadır. Şayet bir kimse, Sezar'ın Rubicon'u geçmeden önce koyun eti yiyip yemediğini test etmek için, koyun etinin ne olduğu ya da nasıl olduğu hakkında bir fikri olmadığı halde Sezar'ın koyun eti yediği ile ilgili bir hüküm ileri sürerse, o zaman Crombie, konuşmacının kendi ifadesini anlamadığını belirtmektedir. Yani ifade konuşmacı için iletişimsel bir koşula sahip değildir.²⁰ Dini önermelerin iletişimsel koşulu konusu, bu tür ifadelerin mantıksal statüsüyle ilgili bir mesele değil, daha çok konuşmacının iddiayı anlama kabiliyeti ile ilgili bir meseledir. Crombie'ye göre, burada can alıcı olan nokta, dini önermelerin mantıksal olarak yanlışlama testine bağdaşık olmadıklarıdır. Şayet bir kimse, her şeye gücü yeten ve mutlak anlamda inayet sahibi olan bir Tanrı'nın varlığına görünürde karşıt sayılan belirli bir kanıt ortaya koyarsa, bizler bu insanın 'Tanrı vardır' ya da 'Tanrı bizi sever' iddialarının mantıksal statülerini yanlış anladığını söyleyemeyiz. Çünkü acı ve ölümün varlığı, ilk bakışta, mutlak güçlü ve mutlak anlamda seven bir Tanrı'nın varlığına tezat teşkil etmektedir.²¹

Bu yüzden teistler, bir Tanrı'nın varlığına görünüş itibarı ile karşıt olabilen bir kanıtın varlığını kabul etmektedir. Ancak onlar, böyle bir kanıtın dini iddialara kesin olarak ağır bastığını kabul etmeyeceklerdir. Teizmin bazı eleştirmenleri, acı çekme ve ölümün varlığının teistin iddialarına kesinlikle karşıt sayıldığını iddia etmektedirler. Ancak Crombie'ye göre bu anlaşmazlık, şimdilik çözümlenemez. Çünkü anlaşmazlığı çözmek için uygun bir kanıt elde etme durumunda değiliz. Crombie burada 'Tanrı bizi sever' iddiasını, 'Sezar Rubicon'u geçmeden önce koyun eti yemişti' iddiasıyla karşılaştırmaktadır. Doğrulama ya da yanlışlama sorunu, kendimizi uygun bir kanıt toplama durumuna getirip getiremediğimize dayanmaktadır.²² Crombie'nin burada ısrarla üzerinde durduğu durum epistemolojiktir. Ona göre bu durumları olgusal varsayımları kullanarak betimleyebiliriz. Örneğin Sezar'ın durumunda şunu söylememiz mümkündür. 'Eğer ben, Rubicon'u geçip Galya'ya varmadan önce Sezar'ın kahvaltıda yemiş olduğu şeyi gözlemleyebilmek için kendimi tüm zamanlara götürebilseydim, Sezar'ın koyun eti yiyip yemediğini söyleyebilecektim'. O halde bu ifade ilkece doğrulanabileceği

¹⁸ Crombie, "Theology and Falsification", s.125-126.

¹⁹ Crombie, "Theology and Falsification", s.126.

²⁰ Crombie, "Theology and Falsification", s.126 vd.

²¹ Crombie, "Theology and Falsification", s.126; James F. Harris, *Analytic Philosophy of Religion*, Kluwer Academic Publishers, Netharlands, 2002, s.60-61.

²² Crombie, "Theology and Falsification", s.126.

gibi yanlışlanabilir de. Aynı şekilde 'Tanrı bizi sever' iddiasını test etmede bir kanıt getirmek için, kişinin, kendisini uygun bir epistemolojik duruma taşıması gerekmektedir. İlk önce bu insan ölmelidir ki, Tanrı'nın olup olmadığını gözlemlemede bir durum içinde olabilsin. Dini önermelerin doğrulanabilirliğiyle ilgili deneyim, sadece şu an için gerçekleşmez. Çünkü biz tablonun tamamını görememekteyiz. Şu an göremediğimiz tablonun bir bölümü diğer âlemde gözlerimizin önüne serilecektir. Bu yüzden dini önermelerin doğrulanabilirliği, ölüm sonrasında kullanışlı ve geçerli olacaktır. Buna göre diyebiliriz ki, 'Eğer ölmüş olsaydık Tanrı'yı deneyimleyebilirdik ve o zaman Tanrı'nın varlığını doğrulayabilirdik'. *Eskatolojik doğrulama* diye bilinen böyle bir testi kullanmakla Crombie, dini önermeleri doğrulama ya da yanlışlamada mantıksal zorluğun bulunmadığını ortaya koymaya çalışmaktadır. Crombie'ye göre, dini önermeler ilkece doğrulanabilirler. Onlar yalnızca realitede ya da pratikte doğrulanabilir değildirler. Bu yüzden dini önermeler, bilişsel ya da empirik olarak anlamlıdır.²³

2. JOHN HICK'İN GÖRÜŞÜ

John Hick, din dilinin bilişsel anlamlılığını savunmak için eskatolojik doğrulama kuramını kullanmakla Crombie'nin görüşlerini güçlendirmiştir. Zaten eskatolojik doğrulama denildiğinde akla ilk gelen isim John Hick'tir. Hick, gelecekte bilimsel doğrulama düşüncesinden farklı olmayan bir eskatolojik doğrulama türünün var olduğunu ileri sürmektedir.²⁴ O, aşkın teizmin mantık açısından doğru ya da yanlış olabilen iddialarda bulunduğu konusu üzerinde ısrarla durmaktadır. Bu bakımdan Hick'e göre dini önermeler, doğru olma iddiasında bulunurken kaçınılmaz olarak yanlış olma riskini de göze almak durumundadır. Hick, mantıkçı pozitivistizmin doğrulama ilkesinde önemli bir hakikat payı bulunduğunu kabul etmekle birlikte, öte yandan da A. Flew'un yanlışlanabilirliğe meydan okuyuşunun da farkındadır. Ancak o, bu kavramlara açıklık kazandırmanın gerekli olduğuna inanarak, doğrulama ile yanlışlamanın her zaman simetrik bir ilişki içinde olmadıklarını ve Tanrı'nın varlığının ilke olarak doğrulanabilir olduğunu göstermeye çalışmaktadır.²⁵ John Hick, *Faith and Knowledge* adlı eserinde mantıkçı pozitivistizmin iddialarına karşı çıkarak ölüm sonrasında, Tanrı inancının empirik yöntemle doğrulanmasının mümkün olacağını iddia etmektedir.

Hick, "akla uygun bir olay, insanları dini inançlarından vazgeçmeye zorlayacak mıdır?" diye sormaktadır. Hick'e göre, inançla çekişme ve ona engel olmada ısrar etmenin psikolojik sınırları olabilir. Bu sınırlar ister istemez her bireyde farklılık arz edecektir. Ancak der Hick, "teistik inancı sürdürmenin irrasyonelliğinin

²³ Crombie, "Theology and Falsification", s.126; krş. James F. Harris, *Analytic Philosophy of Religion*, s.61-62.

²⁴ Robert John Ackermann, *Religion as Critique*, The University of Massachusetts Press, The United States of America, 1985, s.145.

²⁵ Turan Koç, *Din Dili*, Rey Yayıncılık, Kayseri, 1995, s.179.

gösterilebileceği kanıtın mantıksal bir sınırı var mıdır?" Hick'e göre, bu sınırın var olduğu ya da bu şekilde kabul edilen herhangi bir sınırın olduğu gözükmemektedir. Aksine teizm, ortaya çıkan her şeyle uyumlu gözükmemektedir. Ancak bu durumda Hick teizmin gerçek bir iddia olup olmadığını soruşturmaktadır. Hick'in buna cevabı, "dinsel inançlar yanlışlamaya açık olmamalarına rağmen, doğrulanmaya açıktırlar ve bu yüzden de onlar gerçek iddialardır" şeklindedir. Din doğru ise onun için kesin kanıt olabilir, ancak yanlışsa ona yönelik kesin bir kanıt ortaya koymak mümkün değildir.²⁶

John Hick, doğrulanabilirliği olgusal anlamın geçerli bir kriteri olarak kabul etmektedir. Ona göre, doğrulanabilirlik dinsel inanç için zorunludur. Bu kriter içerisinde dinsel inancı dile getiren teolojik ifadeler, ya doğrulanabilir ya da yanlışlanabilirler. Onların doğruluğu ya da yanlışlığının deneysel özelliği gösterilmelidir. Buna göre Hick, inançsal iddiaları tatmin eden bir evren durumunun, deneyimlenebilir bir tarzda, onları tatmin etmeyen evren durumundan ayırt edilmesini, bir başka ifadeyle söyleyecek olursak, Tanrı'nın varlığının, deneysel olarak doğrulanması gerektiğini ileri sürmektedir.²⁷ Hick'e göre, olgusal bir iddia bilişsel olarak anlamlıdır. O, dini önermelerin iddialar olup olmadığı sorunu üzerinde durmaktadır. Onun buna cevabı olumludur. Çünkü Crombie ile aynı kanaati taşımaktadır. Ona göre de ölümden sonra devam eden varoluş, dini iddiaları, ilkece doğrulanabilir kılmaktadır.

Hick'e göre doğrulama kuramının odak noktasında, bir önermenin gerçekliği ile ilgili belirsizliğin ya da bilgisizliğin ortadan kaldırılması bulunmaktadır. P doğrulandı demek, P ister bir kuramı, ister bir varsayımı temsil etsin ya da göster sin, P'nin doğruluğunu netleştirecek bir şey ortaya çıktı demektir. Sorun bu şekilde gündeme getirildiğinde, artık onunla ilgili rasyonel bir şüpheye yer yoktur.²⁸

Hick'e göre, yanlışlanabilirlikle doğrulanabilirlik yoğun bir şekilde simetrik olarak birbiriyle ilişkilymiş gibi incelenmektedir. Hick belirli bir önermenin doğrulanması olarak itibar edilen empirik bilgilere işaret etmektedir. O, 'doğrulama ve yanlışlama' arasındaki simetri çoğu önerme durumlarında kabul edilmekle birlikte onu her durumda kabul etmenin mümkün olup olmadığını dile getirmekte ve onun her durumda kabul görmediğini belirtmektedir.²⁹ Örneğin şu önerme üzerinde düşünelim: "π'nin ondalık belirleniminde üç ardıl yedi vardır." π'nin ondalık belirlenimini tespit etme kuşkusuz sonsuz bir süreçtir ve ne kadar çok zaman harcanırsa harcanırsın süreci devam ettirme olasılığı her zaman mümkün olmaktadır. Tarih koymak için süreçte hiçbir zaman üç ardıl yedi bulunamamış-

²⁶ John Hick, *Faith and Knowledge*, Cornell University Press, New York, 1957, s.175 vd.; Blackstone, *Dinsel Bilgi Sorunu*, s.135.

²⁷ Hick, *Faith and Knowledge*, s.169; Blackstone, *Dinsel Bilgi Sorunu*, s.135.

²⁸ Hick, *Faith and Knowledge*, s.169-170.

²⁹ Hick, *Faith and Knowledge*, s.174.

tır, ancak gelecekte bir noktada onlar olabilirler ve kuşkusuz “ π ’nin ondalık belirleniminde üç ardıl yedi vardır” şeklindeki iddia gerçekte yanlışsa, o hiçbir zaman gösterilemez. Bu yüzden bu önerme doğrulama ve yanlışlamanın simetrisinin kabul edilmediği bir önerme örneğidir. Bu iddia ilkece doğrulanabilir ancak yanlışlanamaz.³⁰

Hick’e göre, işte beden ölümünden sonra devam eden bilinçli varoluşla ilgili varsayım da doğrulanabilir olan ancak yanlışlanamayan bir iddianın başka bir örneğidir. Bir kimse, ölümünden sonra varlığını sürdürürse, o zaman böyle bir iddia doğrulanacaktır. Ölümünden sonra varlığını sürdürememesi durumunda o zaman süren varlığın iddiası yanlışlanamaz. Çünkü o zaman orijinal iddiayı yanlışlamak için deneyim ya da gözlem olmayacaktır. Bu yüzden devam eden varlık iddiası yanlışlanabilir, ancak hiç kimse onun yanlışlığını gösteremez.³¹

John Hick’in bu anlayışı bazı farklılıklarına rağmen, Gazali (1058-1111) ve Pascal (1623-1662)’in ünlü “bahis tutuşma kanıtı”nı hatırlatmaktadır³². Gazali, Pascal, Kant (1724-1804) ve William James (1842-1910) tarafından kullanılan ve daha çok pragmatik bir mahiyet arz eden bu kanıtta göre, ölümden sonraki hayat fikri hakkındaki kanaatimiz, bir nevi ihtimaliyet oyunudur. Büyük bir şans elde etmek için bahse girişen insan gibi, hayatla ölüm sınırındaki bu dönüm noktasında, inanan insan da bir anlamda bahse girişmektedir. Kazanırsa her şeyi kazanacak, kaybederse pek az bir şey kaybedecektir. Çünkü oynamaya yükümlü olduğumuz bu hayat oyununda, şu sonlu hayatımızı sonsuz bir hayatı kazanmak için riske atmak, bu dünyadaki zevk ve eğlenceden uzaklaşmak, sonlu hayat uğruna sonsuz bir hayatı riske etmekten çok daha yerindedir. Sonlu bir hayatı sonsuza tercih etmek ise akli bir kenara atmak anlamına gelmektedir.³³ Hick de eskatolojik doğrulama kuramını bahis tutuşma kanıtına benzer bir tarzda geleceğe yönelik bir ihtimaliyet üzerine dayandırmaktadır. İnanan haklı ise bu haklılık onaylanacaktır. Ancak inanmayan haklı ise, bu durumda kimin haklı kimin haksız olduğu hiç kimse tarafından bilinmeyecektir.

Hick *Faith and Knowledge* adlı eserinde eskatolojik doğrulamayı şu örnekle açıklamaktadır:

Aynı yolda ilk defa yolculuk yapmak zorunda kalan iki kişi yolun nereye çıktığını kesin olarak bilmemektedir. Ancak birisi, yolun göksel şehre çıktığına, diğeri ise yolun herhangi bir yere gitmediğine inanmaktadır. Bu yol var olan tek

³⁰ Hick, *Faith and Knowledge*, s. 174-175.

³¹ Hick, *Faith and Knowledge*, s. 175.

³² Gazâlî, *Tehâfütü’l-Felâsife*, nşr. Süleyman Dünya, Mısır, 1966, s.287-299; Blaise Pascal, *Düşünceler*, çev. Metin Karabağoğlu, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 1996, s.109-116; Gazâlî’nin ölüm sonrası ile ilgili görüşleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Ruhattin Yazoğlu, *Gazâlî Düşüncesinde Ruh ve Ölüm*, Cedit Neşriyat, Ankara, 2002.

³³ Pascal, *Düşünceler*, s.109-116; Hilmi Ziya Ülken, *İslam Felsefesi Tarihi*, İ.Ü.E.F. Yayınları, İstanbul, 1957, s.378 vd.

yol olması nedeniyle, onların her ikisi de bu yolu yürümek zorundadırlar. Hiç biri daha önce bu yolda bulunmamıştır. Bu yüzden de onlar, köşe başında bulacakları şeyi tam olarak ifade etmeye muktedir değildir.³⁴

Bu kişiler, yolculuk esnasında bazen rahat ve neşeli dakikalarla karşılaştıkları gibi, bazen de zor ve sıkıntılı anlar yaşarlar. “Göksel Şehir”e gideceğine inanan kişi yaşadığı güzel dakikaları amacını gerçekleştirmek için bir yönlendirme olarak algular. Sıkıntıları ve karşısına çıkan engelleri ise, sabrının ölçülmesinde bir imtihan ve ders olarak düşünür. Ona göre yolun sonunda ulaşacağı şehrin kralı, bütün bunları ona değerli bir vatandaş olması için hazırlamıştır. Diğer kişi ise bunların hiçbirine inanmaz. Yolculuğu amaçsız ve yapılması zorunlu olan bir gezinti olarak düşünür. Yapacak başka bir şeyi de olmadığından güzel şeylerden zevk almaya ve sıkıntılara dayanmaya çalışır. Onun için bu yolculukta ne bir hikmet, ne de varılacak ‘Göksel Şehir’ bulunmaktadır. Sadece içerisinde iyilik ve kötülüklerin bulunduğu yol gerçektir.³⁵

Hick’e göre, yolculuk esnasında bu iki kişi arasındaki sorun deneysel bir sorun değildir. Bu kişiler, yolla ilgili gelecek ayrıntılarla ilgilenmemektedirler, ilgilendikleri tek şey, nihai hedeften başkası değildir. Ancak hangisinin haklı, hangisinin haksız olduğu son dönemece geldiklerinde anlaşılacaktır. Yolculuk esnasında tartışılan ve deneysel olmayan mesele son noktaya gelindiğinde gerçek bir problem olarak karşılırlarına çıkacaktır. Hick, bu kişilerin yolla ilgili olarak farklı duygulara, ilgilere ve tepkilere sahip olduklarını belirtmektedir. Bu yüzden onların birbirlerine karşıt anlayışları ve yorumları, birbirine karşıt iki söylemin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Aralarındaki farklılık da sözel bir tercihin ötesindedir. Teistin zihninde canlandırdığı dünya bütünüyle ateistin dünyasından farklıdır. Ancak dünyada bulunması nedeniyle, yolculuk devam ettiği için, bu farklılık objektif olarak açığa çıkmamaktadır.³⁶

Hick’in verdiği örnekte de anlatıldığı gibi teist, bu dünyada iddialarını deneysel olarak doğrulama imkânına sahip değildir. Ancak bir gün gelecek ve deneysel doğrulama şansına sahip olacaktır. Ölümden sonraki yaşama inandığı için de orada büyük bir neşe içerisinde ulûhiyeti görsel olarak tecrübe edecektir.³⁷ Hick, burada kesin olarak demektedir ki, dinsel dil, empirik olarak doğrulanabilir ve bu yüzden de bilişsel olarak anlamlıdır. Hick yanlışlama ilkesinin sınırını göstererek, dinsel dilin yanlışlanamayıp ancak doğrulanabildiği bir durumun varlığına dikkat çekmektedir.³⁸ Şayet inanmayan haklı ise, her ikisi de yolculuğun sonunda yok

³⁴ Hick, *Faith and Knowledge*, s. 177.

³⁵ Hick, *Faith and Knowledge*, s. 178.

³⁶ Hick, *Faith and Knowledge*, s.178-179; Topaloğlu, *Teizm Ya da Ateizm*, s.88.

³⁷ Topaloğlu, *Teizm Ya da Ateizm*, s.88.

³⁸ Dan R. Stiver, *Philosophy of Religious Language*, Malden, 1996, s.55 vd.

olacaklar ve hiç biri inananın iddiasını yanlışlama pozisyonunda bulunamayacaktır. Ancak inanan haklı ise, o bu iddiasının doğruluğunu ortaya koyabilecektir.

Hick, yukarıda adı geçen kitabında doğrulamanın mantıksal ve psikolojik boyutlarından söz etmektedir. Ona göre *doğrulama* mantıksal bir kavram olmaktan çok, mantıksal ve psikolojik olanın bir bileşimi olarak görülmelidir. Bu anlamda Hick, *doğrulama* kavramının aktif bir yapı içinde kullanımları bulunan bir fiil olarak yorumlanmasını önermektedir: Ben doğrularım, siz doğrularsınız, onlar doğrularlar ya da doğruladılar. Şimdi özel bir şahsa bağlı olmayan pasiflik yani ‘*doğrulanır*’ fiili, mantıksal olarak ikincil olmaktadır. P doğrulanmıştır demek, en azından bir kimsenin onu doğruladığını söylemektir. Bu sonuç için genellikle onun ya da onların raporu kabul edilmektedir. Ancak bu kullanımda P’nin bir doğrulayanı olmaksızın, doğrulanmış olması imkân dışıdır. Bu yüzden doğrulama aslında insan bilincinde ortaya çıkan bir nosyondur.³⁹ O bir kavram olmanın yanında, insan bilincinde gerçekleşen bir tecrübe olmasından dolayı aynı zamanda psikolojiktir. Bu demektir ki, doğrulama insan bilincinde yer bulan bir olayın adıdır ve zorunlu olmasa da genellikle bir tahminin doğrulanması olarak anlaşılır. Bu anlamda önermelerin doğrulanabilirliği ile onların olgusal anlama sahip olup olmadıkları araştırılıyorsa, bu durumda önceden kestirme kavramı merkezi bir yer tutmaktadır. Yani, eğer bir önerme, doğrulanması ve yanlışlanması mümkün olan tahminleri içeriyorsa, onun bir iddia olarak temel özelliği bu yolla güvence altına alınmış olur. Bu tür tahminler genellikle şartlı olur. Örneğin, ayın bize görünmeyen yüzüyle ilgili ileri sürülen görüşler, şarta bağlı varsayımlarla anlamlı hale getirilebilir. İmkân bulunur da aya gidilirse tahminlerin doğru veya yanlış olduğu ortaya çıkar.⁴⁰

“Ölümden sonra insanın başka türlü bir hayatı olacaktır” iddiası da böyle tahmine dayanan bir iddiadır. Bunu metafizik bir problem olarak değil, empirik bir problem olarak ele almak mümkündür. İddianın doğrulanmasını mantık açısından imkânsız kılan hiçbir şey yoktur. “Ölünceye kadar sabret” yahut kısaca “öl ve gör” denilebilir.⁴¹ Hick, ölüm sonrası bir tecrübenin, teizmin doğrulanması lehinde bir hizmet görebileceği kanaatindedir. Hick’e göre, ölüm öncesi ve sonrası durum, yetişkinlik dönemini bekleyen ve sonra geriye, çocukluk günlerine bakan bir çocuğun durumunu andırmaktadır. Çocuk her ne kadar yetişkin olmanın ne tür bir şey olduğunu somut bir biçimde kavrayamasa bile, yetişkin olma kavramına sahiptir ve bunu çeşitli bağlamlarda doğru kullanır. Bu arada o yetişkinliğe ulaştığında ona ulaştığını bilir. İleride beklediği şeyin tam olarak ne olduğunu geçmişte bilememiş olsa bile, yetişkin hayatı yaşama tecrübesini tanıyabilir. O halde

³⁹ Hick, *Faith and Knowledge*, s. 170-171.

⁴⁰ Hick, *Faith and Knowledge*, s. 171-172; Koç, *Din Dili*, s.180.

⁴¹ Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, Selçuk Yayınları, Ankara, 1997, s.125; Koç, *Din Dili*, s.180-181.

öte dünyada da buna benzer bir şey olacağını düşünmek mümkündür.⁴² Dolayısıyla mantıksal ve psikolojik yönü bulunan doğrulama, bir anlamda bilgi seviyesindedir. Ölümden sonra da insanın kendi ölümünü hatırlaması gibi, bilinçli tecrübelerle sahip olabileceği var sayılırsa, bir insan için doğrulamanın mümkün olduğu düşünülebilir. İnandığı şey yanlışsa zaten yanlışlama diye bir şey olmayacaktır.⁴³

Burada şunun özellikle belirtilmesi gerekir ki, Hick'e göre, doğrulanmanın gerçekleşebilmesi için, ahiret hayatının varlığına inanmak ve böyle bir hayatın teklif ettiği hayat tarzını yaşamak gerekmektedir. Örneğin böyle bir inanca sahip olmadan ölen bir ateist, ölümden sonra yaşadığını fark edince bunu anlayamadığı karmaşık bir olay olarak değerlendirip şahit olduğu yeni çevrenin hiç de olağanüstü olmadığını ve dolayısıyla Tanrı tarafından verilmediğini söyleyebilir. Tıpkı yer çekimi hakkında hiçbir fikre sahip olmayan bir kimsenin ağaçtan düştüğünü gördüğü bir elmayı çekim kuvvetinin varlığı için bir kanıt olarak değerlendirememesi gibi. Dolayısıyla Hick'e göre, teizmin doğrulanması şu anda Tanrı'ya inananlar tarafından tecrübe edilebilecektir. Sadece teistik inanca sahip olan insan inandığı şeyin doğrulandığını görecektir. Doğrulanma, inanmayan için gerçekleşmeyebilecektir.⁴⁴

Ancak burada şunu belirtmek gerekir ki, doğrulamanın, inanmayan için gerçekleşmeme olasılığı varsa, bu durumda Hick'in yukarıda verdiği yol örneği geçerliliğini yitirmektedir. Çünkü yolun sonunda inanmayan hâlâ kendi iddiasında ısrarcı olarsa inananın bu dünyada mantıkçı pozitivistlere karşı sergilediği sıkıntılı durumun ölüm sonrasında da yani yolun sonunda da devam edeceği aşikardır. Böyle olunca verilen yol örneği, problemi ortadan kaldırmamaktadır. Halbuki Hick, verdiği örnekle her iki kişinin de iddiasının doğru olup olmadığı yolun sonunda anlaşılacaktır şeklinde bir sonuca ulaşmaktadır. O zaman Hick'in burada söyledikleriyle verdiği örnek arasında çelişkili bir durumun olduğu açıkça görülmektedir.

SONUÇ

Sonuç olarak diyebiliriz ki, eskatolojik doğrulama, ister inansın ister inanasın, herkese açık değildir. Yukarıda da görüldüğü gibi John Hick, eskatolojik doğrulamanın sadece şu anda Tanrı'nın farkında olanlar tarafından tecrübe edilebileceğini vurgulamaktadır. Hick'in bu görüşüne çeşitli itirazlar ileri sürülebilir. Örneğin bu görüşü kabul edecek olursak, burada Tanrı'nın varlığını iddia eden için, bu iman ilkelerinin doğrulanmaması gibi bir sonuç da ortaya çıkmaktadır. Çünkü iman ilkelerinin inanan kişiye doğrulanabileceğini söylemek, onun bunları

⁴² Hick, *Faith and Knowledge*, s.171 vd.; Koç, *Din Dili*, s.181.

⁴³ Hick, *Faith and Knowledge*, s.171,178.

⁴⁴ Hick, *Faith and Knowledge*, s.186-187; Aydın, *Din Felsefesi*, s.126.

daha önce hiç bilmediği anlamına da gelebilir. Oysa burada doğrulanmanın ağırlığı ve önceliği inanmayanlar açısından ortaya çıkmaktadır. İnananlar zaten bu dünyada bunun bir şekilde doğrulanabilir olduğunu kabul etmektedirler. “Tanrı vardır” önermesinin doğru olduğunu bu dünyada reddeden öte dünyada da edilecekse, teistin bu dünyadaki sıkıntılı durumu orada da devam edecek demektir. Bu da, bu dünyada iman konusu olan şeyin öte dünyada “bilgi” konusu olmasının tam olarak gerçekleşmeyeceği anlamına gelmektedir. Böyle bir şey ise, ilahi dinlerin sunmuş olduğu dünya görüşüne aykırı düşmektedir.⁴⁵ Oysa ilahi dinlerin, örneğin İslam’ın dünya görüşüne göre, bu dünyada iman konusu olan şeyler, hem inanan hem de inanmayan için öte dünyada bilgi konusu olacaktır. Ünlü İslam düşünürü Maturidi, Hick’ten çok önce dini inancın ölüm sonrasında doğrulanabileceğini ifade etmiş, bunun hem inanan hem de inanmayan için geçerli olduğunu belirterek Hick’ten daha kapsamlı ve kanaatimizce de daha tutarlı bir anlayış ortaya koymuştur. Maturidi, çeşitli kanıtlarla ve haber yoluyla bildirilen şeylere inanamayanların da ölüm sonrası hayatta onları bizzat görerek bilecekleri kanaatini taşımaktadır⁴⁶. Kısaca Maturidi, eskatolojik doğrulamanın herkes için mümkün olduğunu ileri sürmektedir. Onun bu görüşü İslam’ın doğrulama anlayışını yansıtmaktadır.⁴⁷ Çünkü İslam dinine göre, öte dünyada ister inansın isterse inanmasın herkes oradaki durumu görece bu konudaki yargılarının doğru ya da yanlış olduğunu anlayacaktır. Kur’an’da da ifade edildiği gibi, inanmayanlara “Yalanlayıp durduğunuz işte budur” (Mutaffifin:17) denildiğinde Allah’ın ayetlerini yalanlayanların, “keşke bu hayatım için önceden bir şeyler yapsaymışım” (Fecr:24) şeklinde pişmanlık duymaları bu dünyada iman konusu olan şeylerin ahiret hayatında hem inanan hem de inanmayanlar için bilgi konusu olduğunu göstermektedir. Benzer şeylerin diğer ilâhî dinler, örneğin Yahudilik ve Hıristiyanlık tarafından da dile getirildiği bilinmektedir.

Hick, bu dünyada önce inanmazken sonra inanan, niçin ve hangi nedenlere dayanarak daha sonra Tanrı’nın varlığını onaylıyorsa, böyle bir durumun öte dünyada ateistler için de geçerli olabileceğini ifade edebilirdi. Ancak Hick böyle bir düşünceye yer vermemektedir.⁴⁸ Hick’in düşüncesinde, bu dünyada agnostik olan öte dünyada da agnostik kalmaya devam edeceği için eskatolojik doğrulama, problemi tam olarak çözememektedir. Bütün bunlar göz önünde bulundurulduğunda Hick’in geliştirdiği eskatolojik doğrulama kuramının mantıkçı pozitivist yönelik ciddi bir argüman olduğunu kabul etmekle birlikte yukarıda ifade etmeye çalıştığımız bir çok sorunu da beraberinde taşıdığını söyleyebiliriz.

⁴⁵ Koç, *Din Dili*, s.183.

⁴⁶ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, Topkapı Sarayı Müzesi Ktb., Medine Bölümü, Yazma no: 180, Vr. 566b’den naklen Hanifi Özcan, *Maturidide Bilgi Problemi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 1993, s.152-153.

⁴⁷ Özcan, *Maturidide Bilgi Problemi*, s.152-153.

⁴⁸ Koç, *Din Dili*, s.184.

Burada son olarak birkaç noktaya daha işaret etmenin yararlı olacağı kanaatindeyiz. Hick'in eskatolojik doğrulama kuramını savunması onun agnostik olarak yorumlanmasına neden olmuştur.⁴⁹ Çünkü Hick, *An Interpretation of Religion* adlı eserinde çeşitli teistik dinlerin önermelerinin literal gerçeklikten ziyade, mitolojik gerçeklikler olarak görülmesi gerektiğini, herhangi bir geleneğin özel teolojisinin literal olarak doğru olduğunu iddia etmede haklı olamayacağımızı, eskatolojik bir doğrulamaya sahip oluncaya kadar onunla ilgili bir hüküm veremeyeceğimizi iddia etmektedir.⁵⁰ Bu görüşleriyle Hick, bu hayatta spesifik dinsel bilgi olasılığını yadsımaktadır. Bu ise Hick'in dini önermelerin doğruluğu ya da yanlışlığı konusunda agnostik bir tavır sergilediğinin göstergesi olarak görülebilir.

Ayrıca şunu da ifade etmemiz gerekir ki, bildiği gibi John Hick günümüzde dini çoğulculuğu savunan en önemli düşünürlerden birisidir.⁵¹ John Hick'in dini çoğulculuk düşüncesinde, Hıristiyanlığın dışındaki dinler de en az Hıristiyanlık kadar doğrudur. Ancak Hick'in eskatolojik kuramında dinsel çoğulculuğa yer vermediğini açıkça görmekteyiz. Dinsel çoğulculuğu savunan bir düşünürün en azından öte dünyada tüm din müntesiplerinin kendi dinlerini doğrulayabileceğini söylemesi beklenirdi. Ancak o, böyle bir şey söylememektedir. Aksine *Faith and Knowledge* adlı eserinde ortaya koyduğu görüşün, Yeni Ahit'le uyumlu olduğunu belirtmesi ve sonsuz Tanrı tecrübesinin imkânsızlığının, İsa aracılığıyla ortadan kalkacağını ifade etmesi,⁵² onun en azından eskatolojik doğrulama kuramında dinsel çoğulculuktan uzaklaştığını ve doğrulamanın yalnızca Hıristiyanlar için geçerliliğini kabul ettiğini göstermektedir. Bu durumu dikkate aldığımızda John Hick'in, eskatolojik doğrulama kuramında dışlayıcı bir tavır takındığını söyleyebiliriz.

⁴⁹ John Hick, Timothy R. Phillips, Dennis Okholm, *Four Views on Salvation in a Pluralistic World*, Michigan, 1996, s.265.

⁵⁰ Hick, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, London, 1991, s.343-376.

⁵¹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Adnan Aslan, *Dinler ve Hakikat J. Hick ve S. H. Nasr'ın Felsefesinde Dini Çoğulculuk*, İsam Yayınları, İstanbul, 2006; Ruhattin Yazoğlu, "John Hick'de Farklı Dinlerin Çatışan Hakikat İddialarının Dini Çoğulculuk Hipotezi İle İlişkisi", *Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt: 5, Sayı: 34, (Erzurum, 2005), s.179-193.

⁵² Hick, *Faith and Knowledge*, 189-192; Koç, *Din Dili*, s.183.

EDEP VE ÂDÂB KAVRAMLARININ SEMANTİĞİ VE TARİHSEL SEYRİ

İbrahim YILMAZ*

ON ESCHATOLOGICAL VERIFICATION

Eschatological verification is the theory suggested by I. M. Crombie and John Hick. The aim of this article is to discuss the theory of eschatological verification of I. M. Crombie and John Hick. The meaningfulness of religious statements is proved with eschatological verification. According to this understanding, religious statements will be verified in the life after death, so, they are true and meaningful statements.

Keywords: Eschatological verification, logical positivism, Russell, Wittgenstein, Crombie, Hick, religious statement.

Edebiyat, Arap dilinde *e d b* kökünden gelmektedir. Edeb, başlangıcından itibaren insanın bütün davranışları ile ilgili bir kavram olarak kullanılmıştır. Arap tarihinde uzun bir süre, bir toplumda örf, âdet ve kural hâlini almış iyi tutum ve davranışlar veya bunları kazandıran bütün yazılı ve sözlü *bilgiler* edeb kavramı içerisinde ifade edilmiştir.¹ Edebiyat kelimesi, *edb* kelimesinin oğulu olarak türetilmiştir. Ancak bu kelime, Arap dili ve edebiyatında günümüz dahil hiç kullanılmamıştır. ağrıştırdığı ve içinde taşıdığı bütün anlamları ile birlikte edebiyat kelimesi, Osmanlı aydınları tarafından Tanzimat'tan sonra, Batı dillerinde, özellikle Fransızca'daki *litterature* kavramını karşılamak için türetilmiş ve dilimize kazandırılmıştır. Böylece edebiyat, Türk kültür tarihine girmiştir. Bu tarihten itibaren de o, Türk tarihinde kullanımını ve değerini yitirmeyen canlı, hareketli nâdir kavramlardan biri olmuştur. Taşımış olduğu anlam, her geçen gün daha da zenginleşmiş ve değerlenmiştir. Bu saygınlık, edebiyatımız diğer ulusların edebiyatları ile yzleştike, onların edebiyatlarına yükledikleri anlam anlaşıldıkça daha da açık bir Şekilde fark edilmektedir.

* Doç. Dr. Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

¹ Nihad M. etin, *Eski Arap Őiri*, İstanbul, 1973, s.90-91; "Arabistan (Dil-Edebiyat)", *Küçük Türk İslâm Ansiklopedisi*, Fasikül: II, İstanbul, 1978, s.148-149; Mustafa ağrı, "Edeb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 1994, X, 412.

Arapça'da *edeb*, Türkçe'de ise *edebiyat* olarak kullanılan bu kelimenin etimolojisi ve en eski manaları hakkında Arap edipleri, Türk düşünür ve edebiyatçıları, birbirine yakın görüşleri sürmüşlerdir. Onlar, aynı metodu takip ederek, aynı kaynak eserlerden istifade ederek; onun dilde ilk kullanıldığı anlamı tespit etmeye, bu anlam ile ilgili kaynak eserlerde yer alan ilk ham bilgileri derlemeye ve bunları yorumlamaya çalışmışlardır. Bu bağlamda vardıkları sonuç, birbirine yakın olmuştur. Onlara göre edeb kavramının en eski kullanıldığı anlamlardan biri; *ziyâfete davet etmek*, diğeri ise; *zarif ve edebli olmak*, yani *güzel ahlâklı olmaktır*. Bu bilgiler, onların üzerinde birleştikleri ve doğru olarak kabul ettikleri görüştür. En eski eserlere göre edeb kelimesi, edeb mastarından türetilmiş, onun isim halidir. Bu şekliyle edebin *davet, iyi tutum ve davranış, incelik, kibarlık, hayranlık ve takdir* gibi anlamlarda kullanıldığı sözlüklerde kaydedilmiştir.² Edeb kelimesinin ilk anlamlarından biri olan *davet etmekle*, diğer anlamı olarak gösterilen *güzel ahlak* arasında (*davet-fazilet*) yakın bir anlam ilişkisi olduğu görülmektedir. Şöyle ki, edip bir anlamda da fazilete davet eden kişidir.

Zamanla edeb kelimesi birtakım anlam değişikliklerine uğramış ve edebiyat eserlerinde farklı şekillerde tanımlanmıştır. VIII./XIV. yüzyıllarda el-Feyyûmî bu kelimeyi “nefis riyâzâtı (nefsin arzularını terk edip ibadete dalarak ruhen yücelmek) ve iyi ahlâk olarak tanımlamış ve Ebû Zeyd el-Ensârî (ö.214-216)’den naklen “güzel bir nefis riyâzâtı ve herhangi bir fazilet” manalarına geldiğini dile getirmiştir.³ Ondand bir asır sonra gelen ve yazmış olduğu terimler sözlüğü ile Arap edebiyatında adından çokça söz ettiren Seyyid Şerîf Curcânî edebi “*herhangi bir yanlış düzeltmeye yarayan bilgi...*” şeklinde tarif etmektedir.⁴ İbn Manzûr’dan sonra edeb kelimesine sözlüğünde en çok yer veren ve ona gerçek değerini kazandıran yazar ez-Zebîdî’dir. O, kendi dönemine kadar gelen edeb anlayışını sistemli olarak şu şekilde dile getirir: “*Edeb, halk arasında geçerli olan en güzel ahlâk, insanı fenalıklardan sakındırıp iyiliğe sevk eden meleke, güzel huy ve güzel ameldir. İslâmiyet’ten sonra da Araplara ait bütün ilimleri içine alan bir terim olarak kullanılmıştır.*”⁵

Birçok Arap dil uzmanı, edeb kelimesinin edb kökünden geldiğini söylemelerine rağmen; doğu bilimcilerinden olan Vollers ve C. A. Nallino, kelimenin aslının *sünnetle* eş anlamlı olan *de’b* olduğunu ileri sürmüşlerdir.⁶ Ancak bu iddia,

² Halîl b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitâbu’l-‘Ayn*, nşr. Mehdî el-Mahzûmî, İbrâhîm es-Sâmerrâ’î, Beyrut, 1408/1988, VIII, 85; İsmâ’îl b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh tâcu’l-luga ve sihâhu’l-‘Arabiyye*, nşr. Ahmed Abdulgafûr, Beyrut, 1979, I, 14; İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, Beyrut, 1968, I, 206-207; Muhammed Murtezâ ez-Zebîdî, *Tâcu’l-‘arûs min cevâhiri’l-Kâmûs*, Beyrut, 1386/1966, II, 12-15; Muhammed b. Ebî Bekr er-Râzî, *Muhtâru’s-Sihâh*, nşr. Mahmûd Hâtîr, Beyrut, 1415/1995, s.10; Muhammed Hâşim ‘Atiyye, *el-Edebu’l-‘Arabî ve târihuhu*, Mısır, 1936, s.4 vd.

³ Ahmed b. Muhammed el-Feyyûmî, *el-Misbâhu’l-munîr*, Lübnan, 1987, s.4.

⁴ Bkz. Seyyid Şerîf Curcânî, *et-Ta’rîfât*, İstanbul, tsz., s.7.

⁵ ez-Zebîdî, II, 12-15.

⁶ C. A. Nallino, *La Litterature Arabe*, (çev. Ch. Pellat), Paris, 1950, s. 7-26. İtalyan müsteşriki Nallino, edeb sözcüğünün kazandığı manalar için kronolojik sınır çizmeğe gayret eden ilk isimlerden birisidir. O, söz konusu eserinde bu kelimenin Arap dilinde uğradığı anlam değişiklikleri ile ilgili kronolo-

doğru gibi gözükmemektedir. Edeb, *de'b*den değil, bunun çoğulu olan *âdâp* (edebler) kelimesine bağlı olarak türetilmiş olmalıdır. En eski ve en güvenilir Arapça sözlüklerin hiç birinde edebın aslının *de'b* olduğuna dair bir bilgiye rastlanılmadığı gibi, çağdaş Arap araştırmacıları ve edebiyat tarihçileri de herhangi bir belge ile doğrulanmayan bu görüşü isabetli olarak kabul etmemişlerdir.⁷ Örneğin İbn Manzûr edeb kelimesinin kökünün *edb* olduğunu söylemekte ve bunun *davet etme* manasına geldiğini özellikle belirtmektedir. Buna paralel olarak İbn Kuteybe de, aynı kökten gelen *udbe*, *me'debe me'dube* gibi kelimelerinin *ziyâfet yemeği*, *düğün yemeği* anlamında Arap dilinde eskiden beri kullanılmakta olduğunu söylemekte ve buna dikkat çekmektedir.⁸

Edeb kelimesinin ve onun kuşattığı anlamın hem Arap hem de Türk dil ve edebiyatlarında çok yaygın bir kullanılışı ile aşkın bir değeri vardır. Diğer taraftan onun karşılığı olan dünya dillerindeki diğer kelimelerin içerdiği anlamlar da önem arz etmekte, her millet edebiyatlarına büyük değer vermektedir. Bu ve buna denk olarak kullanılan kelimelerin daha ziyade kavramsal anlamları önemlidir. Bütün dünya dillerinde, edeb kelimesinin karşılığı olan anlam; *asil ve insanî değerlere yönelme* biçiminde özetlenmektedir.

Kur'an'da edeb ve onun kökünden gelen herhangi bir kelime bulunmamaktadır. Ancak Hz. Peygamber (s.a.v.)'in sözlerinde edeb, çoğulu âdâb ve aynı kökten gelen isim ve fiil şeklinde kullanımlar çokça geçmektedir.⁹ 'Abdullah b. Mes'ûd'un rivâyet ettiği ve sözlük yazarlarının da edeb kelimesinin kökündeki *davet* anlamı ile sonradan kazandığı *iyi alışkanlıklar* anlamı arasında münasebet kurmak için faydalandıkları bir hadiste: "*Gerçek bu Kur'an, Allah'ın bir sofrası (me'dubellâh)'dır; O'nun sofrasından gücünüz yettiğince bilgi toplamaya çalışın*" denilmektedir.¹⁰ Büyük sözlük yazarı İbn Manzûr'a göre, *Kur'an* edeb türlerini de içine alan bir kitaptır.¹¹ Ayrıca Arap kültürü içerisinde yer alan meşhur bir kelâm-ı

→

şeklinde bir şemaya yer vermiştir: Edeb ilk başlarda, örf ve âdet, ahlâkî değer olarak ele alınmış, daha sonra ahlâk, âdet ve sünnet, dîni olmayan bütün bilgiler anlamında kullanılmıştır. Hicrî I-III. asırlarda edebten, zerâfet, her şeyde zarîf olma ve dîni terbiye anlaşılmasıdır. Hayvan terbiyesi ve hikmetli sözler de zerâfet içinde düşünülmüştür. Hicrî III-IV. yüzyıllarda ise, edeb, dilbilgisi, manzûm ve mensûr güzel sözler, dîni literatürün dışındaki bütün ilimler, sarf, nahiv, lügat, belâgat, meânî, beyân, arûz, kâfiye bilgilerini içerir olmuştur (bkz. *La Littérature Arabe*, s.10 vd.; M. Kaya Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, İstanbul, 1989, s.1-3).

⁷ Bkz. Şevkî Dayf, *Târîhu'l-edeb*, Kahire, 1960, I, 7-8; Tâhâ Huseyn, *Min târîhi'l-edebi'l-'Arabî*, Beyrut, 1981, I, 24-33.

⁸ İbn Manzûr, I, 206-207; İbn Kuteybe, *Edebu'l-kâtib*, nşr. Muhammed ed-Dâlî, Beyrut, 1405/1985, s.162, 556.

⁹ Wensinck, *el-Mu'cem*, Leiden, 1969, s.39.

¹⁰ 'Abdullâh b. 'Abdurrahmân ed-Dârimî, *es-Sunen*, Beyrut, tsz., I, 138.

¹¹ *Kur'an* kelimesinde 'toplama' manası; yani hikâye (kıssa), emir, nehiy, vaad, vaid... gibi pek çok söz şekilleri vardır. Bundan dolayı 'toplayan' anlamında ona *Kur'an* denilmiştir (bkz. *Lisânu'l-'Arab*, I, 206, 129). Ayrıca edebî eserlerin ilham kaynaklarını büyük ölçüde semâvî kitapların oluşturduğu şeklinde bir tez de söz konusudur. Tevrat ve İncil'deki kıssalar, Batı hikâyeciliğine, *Kur'an*'daki kıssalar ise Doğu hikâyeciliğine kaynaklık etmiştir (bkz. Hüseyin Yazıcı, "Hikâye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1998, XVII, 480; İbrahim Yılmaz, "Arap Dili ve Din Dili İçerisinde

→

kibârda da (güzel bir sözde) buna işaret edilmiş ve *Kâde'l-edeb en yekûne suluseyi'd-dîn* (neredeyse dînin üçte ikisi edebdir) diye söz edilmiştir.¹²

Görüldüğü üzere Câhiliye devri ile İslâmî dönemin başlangıcında edeb ve aynı kökten türetilen diğer kelimeler, pek seyrek olarak ele alınmış ve *da'vet*, *ince-lik*, *kibarlık*, *beğenme*, *alışkanlık*, *âdet* gibi daha çok din dili dışında ve büyük ölçüde ahlâkî muhtevada kullanılmıştır. Nitekim muhadramûndan olan Sehm b. Hanzele adlı şairin bir beytinde edeb, *âdet*, *geleneksel tutum* anlamında kullanılmıştır. Bu kayıt da, bizim için edebin, ilk önceleri ahlak konuları ile yakın anlamda kullanıldığını göstermesi bakımından önemlidir.¹³

Arap dili ve edebiyatı ile ilgilenen ilk uzmanlar, edeb kelimesinin ilk sözlük anlamlarıyla sonradan kazandığı ve daha çok dînî, ahlâkî ve nihâyet edebî unsurlar ihtiva eden anlamlar arasındaki yakın ilişki üzerinde durmuşlar ve yazmış oldukları eserlerde buna dikkat çekmişlerdir. Hicrî ikinci (VIII.) asırdan itibaren edeb kelimesi, bir kimsenin aydın olabilmesi için bilmesi gereken tüm bilgi ve davranışlar anlamında kullanılmaya başlanmıştır. Bu bağlamda o, başlı başına yeni bir tür olarak ortaya çıkmıştır. Bu türün en önemli temsilcisi İbnu'l-Mukaffâ (ö.142/759)'dır. O, *el-Edebu's-sağîr* ve *el-Edebu'l-kebîr* isimleriyle iki küçük risâle yazmış, birincisinde ahlâkî nasihat ve davranış biçimlerinden bahsetmiş; ikincisinde ise, hükümdarlara karşı nasıl davranılması gerektiğini ortaya koymuştur. Ayrıca o, *Kelile ve Dimne* tercümesiyle, çocukların edebi için yazdığı *el-Edebu'l-vecîz li'l-veledi's-sağîr* adlı eserleriyle geniş anlamlı ve pratikte faydaları olan edeb anlayışının en önemli öncülerinden birisi olmuştur.¹⁴

Arap edebiyatında, edeb türünün dil ve edebiyat ile ilgili tarzının belirli bir şekil almasında en büyük emek, Arap-İslâm literatürü yanında yabancı kültürlerden özellikle İran edebiyatından ve Türk kültüründen nakledilen malzemelerle beslenen ve III. (IX.) yüzyıl edeb literatürünün en büyük temsilcilerinden biri olarak kabul edilen el-Câhiz (ö.255/868)'a aittir.¹⁵ Arap nesrinin en büyük ustası olarak kabul edilen el-Câhiz, edeb kelimesine bugünküne benzer anlamda dil ve edebiyat işlevini de yüklemiş ve yaşadığı dönem itibarıyla bu tarzın en büyük temsilcilerinden biri olmuştur. Diğer taraftan, *Kitâbu'l-beyân ve't-tebyîn*, *Kitâbu'l-hayavân* vb. birtakım eserleriyle edebe, belirli bir sınıfın dışında bütün aydın kimselerin okuyabileceği yeni ve orijinal bir tarz kazandırmıştır. Aynı zamanda o, yukarıda adı geçen eserlerde dil ve edebiyatın yanı sıra, dönemin sosyal yapısının

→

'İkra' (Okul) Kavramının Yeri" *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Erzurum, 2002 (sayı: 18), s.125.

¹² Goldziher, I., "Edeb", *İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 1988, IV, 105; krş. İbrahim Yılmaz, "Arap Dili ve Dil Dili İçerisinde 'İkra' (Okul) Kavramının Yeri", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 18, Erzurum, 2002, s.125.

¹³ Abdulkâdir b. 'Omer el-Bağdâdî, *Hizânetu'l-edeb*, nşr. 'Abdusselâm M. Hârûn, Kahire, 1989, IX, 434.

¹⁴ Ahmet Ateş, "İbnu'l-Mukaffâ", *İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 1988, V/II, 864-868.

¹⁵ Bkz. "Câhiz", *İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 1993, III, 12-14; Ramazan Şeşen, "Câhiz", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 1993, VII, 20-23.

dan, antropoloji ve ziraat bilgisinden de bahsetmiş ve edeb ilminin bütün yönleri ile hayatı kapsadığını ve onun, hayatın daha güzel yaşanması için bir uğraşı ve bir bilgi dalı olduğunu göstermeye gayret etmiştir.¹⁶

Arap ve İslâm kültür tarihi ile ilgili en eski kaynaklardan biri, belki de en önemlisi İbn Kuteybe (ö.276/889)'nin *Edebu'l-kâtib* adlı eseridir. Burada yazar, ilk önce *dilin edeblendirilmesi*nden söz etmekte, daha sonra da *nefsin (kişinin) edeblendirilmesi*ne değinerek *kişinin dilini edeblendirmesinden önce nefsini edeblendirmesi, ahlâkını güzelleştirmesi gerektiğini* belirtilmektedir.¹⁷ Bu eserde İbn Kuteybe, daha ziyade kâtip sınıfına hitap ederken, diğer eseri olan *Uyûnu'l-ahbâr*'da bütün aydın sınıfa hitap etmekte, aydın olmanın edebî bütün türlerini bilmekle ve onlarda maharet kazanmakla ancak elde edilebileceğini dile getirmektedir. Bu eserin kendisinden sonra gelecek edipler üzerinde büyük etkileri olmuştur. Örneğin el-Müberra (ö.285/889) *el-Kâmil* ve Ebû 'Alî el-Kâlî (ö.356/966) *Kitâbu'l-Emâlî*' adlı eserlerinde, İbn Kuteybe'nin *Uyûnu'l-ahbâr*'daki metodunu aynen takip etmişler ve aynı amaçla eserlerini kaleme almışlardır.

İbn Haldûn, edebî türünde dört temel eser saymakta ve onları İbn Kuteybe'nin *el-Edebü'l-kâtib*'i, el-Müberra'dın *el-Kâmil*'i, el-Câhiz'in *el-Beyân ve't-tebyîn*'i ve Ebû 'Alî el-Kâlî'nin *Kitâbu'l-Emâlî* eserleri olarak zikretmekte ve Araplara ait bilgileri, lügat, nahiv, beyân ve edebî olarak göstermektedir.¹⁸ Ayrıca büyük oranda yukarıdaki eserlerden etkilenerek kaleme alındığı düşünülen ve muhadarât adı verilen, sistematik ansiklopedi niteliğinde İbn 'Abd Rabbihi (ö.328/940)'nin *el-İkdu'l-ferîd*'ini de bu eserler arasında zikretmek gereklidir.

Arap edebiyatında el-Câhiz'den sonra belli başlı nesir ustaları olarak Ebû Alî et-Tenûhî (ö.384/994) ve Ebû Hayyân et-Tevhîdî (ö.414/1023) gibi isimler zikredilebilir. Ebû Alî et-Tenûhî, günlük ve tarihî olayları hikâye tarzında anlatan, konularla ilgili atasözlere (emsâle), fıkra ve şarkılara yer vererek, anlatımını daha da zenginleştiren ve yazıyı okuyucu için çekici hale getiren bir söz ustasıdır. Amacı okuyucu ve dinleyicilere hoş vakit geçirtmektir. Onun *el-Ferec ba'de's-şidde* adlı eseri, konu anlatımı itibarıyla başta Türk, İran ve Yahudi edebiyatları olmak üzere dünya edebiyatına büyük etki etmiş ve bu dillerde çeşitli çevirileri yapılmıştır.¹⁹ Ebû Hayyân et-Tevhîdî ise, Fârâbî okulunda yetişmiş, edebî âlimi ve felsefeci olarak tanınmıştır. Onun, Câhiz'den sonra en parlak nesirci olduğu söylenmektedir. Yaşadığı dönemlerde "*filozofların edîbi, ediplerin filozofu, ikinci Câhiz*" gibi unvanlarla anılmış; dilden edebiyata, fıkıhtan kelâma ve felsefeden tasavvufa kadar

¹⁶ Hasan es-Sendûbi, *Edebu'l-Câhiz*, Kahire, 1350/1931, s.29.

¹⁷ *Edebu'l-kâtib*, s.14.

¹⁸ İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, Mısır, tsz., s.26.

¹⁹ R. Paret, "Tenûhî", *İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 1993, XII/2, 167-168.

ilim ve kültür hayatının her yönüyle ilgilenerek IV. (X.)yüzyıl dünyanın seçkin edip ve bilginleri arasında yer almıştır.²⁰

Yukarıda isimleri ve özellikleri belirtilen âlim ve edipler, edeb literatürünü geliştirmişler, onu çağlar itibariyle entelektüel insanlar için renkli ve ilgi çekici bir bilgi alanı haline getirmişlerdir. Onların elinde edeb, saf ilimden çok bütün nitelikleri, duyguları, davranışları, kendisini kuşatan maddî ve manevî değerlerle birlikte insanı merkez alan bilgi ve hikmeti kapsamıştır. Böylelikle edeb kelimesinin kapsamı genişletilmiş, pratikteki faydaları gösterilmiş, yazar ve düşünörlere de bu alanda eser verme olanağı sağlanmıştır.²¹

Az önce ismi geçenler kadar olmasa bile, bu alanda pratik düşünce ve uygulamalara yer veren diğer önemli bir eser de el-Mâverdî (ö.450/1058)'nin genel anlamda edebten bahsettiği ve aklın, ilmin, dinin, dünyanın ve nefsin edebi gibi bölümlere ayırdığı edebiyat konularını ihtiva eden *Edebu'd-dunyâ ve'd-dîn* adlı eseridir.²² Ayrıca burada en-Nuveyrî (ö.733/1332)'nin *Nihâyetu'l-ereb fi funûni'l-edeb* adlı ansiklopedik edebiyat eserini de zikretmeden geçilmemelidir. Yazar söz konusu eserinde önce kitâbetten bahsetmiş, daha sonra da edebiyat konularına geçmiş, burada da edebî bilgilerin yanında astronomi, coğrafya, tarih bilgisine ve insan bilimine yer vermiştir.²³

Ebû Alî et-Tenûhî ile aynı edeb usûlünü benimseyen; multi disiplinler bir yaklaşım sergileyerek edebiyat ve tarih alanında edebî eser yazan birtakım yazarlar da olmuştur. Örneğin es-Sûlî (335/946), *Edebu'l-kuttâb* ve el-Kalkaşendî (ö.821/1418) *Subhu'l-a'sâ* gibi eserleri ile dil ve edebiyatın yanı sıra eserlerinde tarih vb. konuları işlemişlerdir. Bu eserler, edebiyat-tarih ilişkisi göstermesi bakımından da dikkat çekicidir.

Daha sonraları, ilimler arası bir ayrışma ve tanımlanma söz konusu olmuştur. Nitekim Arap edebiyatında klasik eserlerden birinin sahibi olan 'Abdulkâdir el-Bağdâdî (ö.1093/1682), nahiv, şiir, nesir vb. Arap dili ve edebiyatı ile ilgili ilimlere *ûlûmu'l-edeb*, bu ilimlere sahip olan kişilere de *edîp* denilmesinin -kendi dönemi itibariyle- yeni bir gelişme olduğunu ve bu gibi ilimlerin İslâm'dan sonraki dönemlerde doğduğunu belirtmekte ve bunun önemsenmesi gereken bir gelişme olduğunu söylemektedir.²⁴

²⁰ Bkz. D. S. Margoliouth, "Ebû Hayyân", *İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 1988, IV, 29-30; Mahmut Kaya, "Ebû Hayyân et-Tevhîdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 1994, X, 154-156. Türk kültür tarihinde de edebiyatla olduğu kadar felsefe vb. ilimlerle uğraşan pek çok bilgin vardır (bkz. Tuncay İmamoğlu, "Süreklilik ve Değişim Arasında Ahmet Hamdi Tanpınar", *Muhafazakâr Düşünce*, Sayı: 4, Ankara, 2005, s. 37-56.

²¹ Çağrıcı, *DİA*, X, 413.

²² Bkz. Ebu'l-Hasan 'Alî b. Muhammed el-Mâverdî, *Edebu'd-dunyâ ve'd-dîn*, nşr. Mustafâ es-Sakâ, Halep, 1973, çev. Ali Akın, İstanbul, 1998.

²³ Ign. Kratchkowsky, "Nüveyrî", *İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 1993, IX, 374/375.

²⁴ Bkz. *Hizânetü'l-edeb*, IX, 432-433.

XVII. (XV.) asır sonlarına doğru edeb kelimesi, daha çok mecâzî manası ile anlaşılmaya başlamıştır. Artık edebın gerçek anlamından ziyade mecâzî anlamı daha önemli olmuştur. Mecazî olarak edeb, şu şekilde tarif edilmektedir: “İnsanı irfan erbâbı (aydın kesim) ile muaşerete (ilişkiye) layık mertebeye yükselten bir öğretim ve eğitimidir.” Yani edeb, Arap dilini, edebiyatını, şiirini, konusu ne olursa olsun nesrini (düz yazıyı) ve Arap tarihini içermektedir. Diğer bir ifadeyle, Arapların ya da onların kültürü altına giren diğer milletlerin oluşturduğu ortak kültür tarihinin bütününe ihtiva etmektedir.²⁵

Görüldüğü üzere edeb kelimesi, Câhiliye devrinde de, İslâmın ilk asrında da bugünkü anlamda kullanılmamıştır. O tarihlerde edebın kavramsal karşılığı, *ilm-i edeb* değil, *ilm-i Araptır*. Yani Arabın bildiklerinin, yaşadıklarının, söylediklerinin tümüdür. Hicrî II. asırdan itibaren *edîb* ve *udebâ* (edîb’in çoğulu ‘mueddibler, edebiyatçılar) kavramları geliştirilmiştir. O tarihlerde *mueddib*, *muallim* (öğretmen, hoca)’den daha yüksek bir tabakayı göstermektedir. Sıbyan (çocuk) mekteplerinde ders verenlere *muallim*; havâss-ı nâsın (üst düzey insanlar) ve hanedân-ı saltanatın eşrafına (sultan sülâlesinden gelenlere) tarih, şiir, Arap dili gibi ilimleri okutana *mueddib* denilmekteydi.

Bu dönemlerde edeb kavramı içerisinde iki amacın ön görüldüğü ileri sürülmektedir: Birincisi, edeplendirilen; yani edeb dersi alan öğrenciye manzum ve mensur söz söyleme melekesini, kabiliyetini kazandırmak; ikincisi ise, onlara *Kur’ân*’daki âyetlerden ve Hz. Muhammed (s.a.v)’in hadislerinden hüküm çıkartma yolunu göstermek ve Arap sözlerinin manaları ile mecazlarını kavratmak ve birbirinden ayırt ettirmektir.

Yukarıda tarihi kronolojiye bağlı olarak edeb ile ilgili birtakım görüşlere yer verilse de, bugünün gözüyle o dönemlerde ulûm-ı edebiyenin (edeb ilimlerinin) tam olarak sınırlarını belirlemek oldukça güçtür. Bir anlamda o, bazı gayretlere rağmen müphem olarak kalmış, alanı tam olarak tespit edilememiştir. Örneğin ata binmek, ok atmak, cirit oynamak, satranç vb. maharet ve kabiliyetler de edebten sayılmıştır. Nitekim hem edebın üzerindeki İran kültürünün etkisini, hem de o dönemki edeb anlayışını göstermesi bakımından vezir ve yazar el-Hasan b. Sehl (ö.236/850-851)’in görüşleri kayda değerdir. O, çağında insanın irfan sahibi, yani aydın ve kültürlü biri olmasının ön koşulunu edebın on çeşidinde başarılı olmasına bağlamıştır. Bunlardan üçü, ud çalmak, satranç, cirit ve çevgan (şahracaniye) oynayabilmek; üçü tıp, riyaziyat bilgisine sahip olabilmek ve ata binmek; diğer üçü ise şiir, ensap (soy bilgisi) ve Arap tarihi ve menâkib (menkıbeler)’ini, Eyyâmu’l-Arab’ı bilebilmektir. İrfan sahibi olabilmek için öne sürülen edebın onuncu koşulu ise, bir araya gelişlerde, toplantılarda, düğün ve derneklerde, özellikle de gece sohbetlerinde söylenen hikâye ve fıkraları bilebilmek ve bun-

²⁵ *Hizânetu’l-edeb*, IX, 432-433; I. Goldziher, “Edeb”, *İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 1964, IV, 105.

ları usûlüne uygun olarak anlatabilmektir. Ayrıca onun edebinde belirtmesinin rağmen, o dönemlerde filoloji, şiir sanatı, riyaziyeden başka kehanet ve simya bilgisi de edeb dalları içerisinde yer almaktaydı ve öne çıkan insanın bütün bu dallarda maharet sahibi olması istenir, yeri geldiğinde rakipleri ile yüzleştirilir, yarıştırlırdı.²⁶

Ancak XX. Asra doğru edebinde anlamında bir daralma ve türlerinde bir azalma söz konusu olmuştur. Artık edeb, bizim bugün bildiğimiz anlama doğru bir kayma içerisinde. Arap dilinde ulûm-ı edebiye denilince nahiv (sentaks), lügât, tasrif, kâfiye, şiir, Arapların ahbârı ve ensâbı (Jenealoji) olmak üzere sekiz alan aklı gelmekte ve edeb kavramı bunlar ile sınırlandırılmaktadır.²⁷

Mütercim Âsım Efendi, Kâmûs tercümesinde edeb kavramını şu şekilde açıklamaktadır: “Edeb, zerâfet, usululuk, kavlen (söz) ve fiilen (davranış) hüsnü muamelede (güzel davranış) bulunmak demektir. Edeb kelimesinin Farsçası ‘ferhenk’dir. Edeb iki çeşittir: Birincisi, “edeb-i nefis”; diğeri ise, “edeb-i ders”dir. Görüldüğü üzere bu anlamlardan birincisi, ahlâka; ikincisi ise muamelâta yöneliktir. Zerâfet ve nezaket gibi haller, davranışın yanında daha çok sözle gösterilen niteliklerdir. Bundan dolayıdır ki, söz söyleyeni yanlışlıktan, küçük düşmekten ve muhatabını küçük düşürmekten koruyacak olan lügat, sarf, ıstikak, nahiv, meânî, beyân, arûz, kâfiye, inşâ, şiir, muhazarât ve imlâ gibi dil ve edebiyata ait fenlere (bölümlere), edeb denilmiştir.”²⁸

Görüldüğü gibi edeb, İslâmiyetten önce ‘ziyâfete davet etmek’ anlamında kullanılmıştır. Sonraları, ‘fazilete davet ve fazilet’ ile anlam genişlemesine maruz kalmıştır. Daha sonraları ise edeb, ‘terbiye ve edebiyat’ anlamında terim haline gelmeye başlamıştır. Bütün bu manalar ışığında edeb kelimesinin bedîi olmaktan çok ahlâkî olduğunu söylemek mümkündür. Yukarıda da işaret edildiği üzere, bu manada İslâmiyetin kendisi de edebten sayılmıştır. Nitekim Mevlânâ:

“Âdem oğlunun eğer edebten nasibi yoksa, âdem değildir.

Âdem oğlu ile hayvan arasındaki fark edebtir.

Gözünü aç da bak cümle kelâmullâha...

Kur’ân’ın bütün âyetlerinin manası edebten ibarettir”

diyerek²⁹, yaşadığı dönem itibarıyla edeb kavramının daha çok ahlâk ve güzel söz anlamında kullanıldığını göstermektedir.

²⁶ Ebû İshâk İbrâhîm el-Husrî,, *Zehru'l-âdâb ve semeru'l-elbâb*, nşr. Alî Muhammed el-Becâvî, Mısır, 1389/1969, I, 155. Bu dönemlerde edebinde ön plana çıktığı görülmektedir. Nitekim İspanya’da İbn Ebî Âmir’in veziri Abdülmelik b. İdrîs el-Cezerî (IV./X. asır sonu)’nin herkese duyurmak amacıyla edebinde on çeşidi hakkında didaktik bir manzûme yazdığı belirtilmektedir (bkz. Goldziher, “Edeb”, IV, 106). Ayrıca bkz. Cemil, Meriç, “İslâm Dünyasında Yazılan Tek Ansiklopedi, İhvan-ı Sâfâ Risaleleri”, *Işık Doğudan Gelir*, İstanbul, 1984, s.34-65.

²⁷ Müdür Emin Bey Sâmî’nin Programı, İstanbul, 1895, s.15.

²⁸ Mütercim Asım Efendi, *Kâmûs Tercümesi*, İstanbul, 1304, I, 134-135.

²⁹ Tahir Büyükkörükçü, *Mevlana ve Mesnevi*, İstanbul, 1983, s.7-8.

Bütün bu izahlar ışığında edeb kavramının geniş anlamları olan çok geniş kapsamlı bir kelime olduğu görülmektedir. Batı'nın *hümanizm*, *hümanites* gibi lâfızlarla ifade etmeye çalıştığı bütün manaları edeb kavramı taşımaktadır. Yani bütün bu anlamlar, edeb kavramının içindedir.³⁰ Binaenaleyh etimolojisi yapılan edeb ve edebiyat kelimelerinin Fransızca *litterature*³¹ den daha kapsamlı olduğunu, bu nedenle de bu iki kelimenin bütünüyle birbirleriyle örtüşmediğini söylemek mümkündür. Yani Batı'nın ya da bu kelimeyi kullanan diğer milletlerin *litterature* ile anladığı mana, edeb-edebiyattan yirminci yüzyılda bizim anladığımız ya da bugün doğrusunu anlamamız gereken manadan farklılık ve eksiklik arz etmektedir. Diğer taraftan her medeniyet camiasının, hatta her ülkenin edebiyattan anladığı mana birbirinden farklılık gösterdiği de bir gerçektir.

Aşağıda da kısmen temas edildiği gibi, edeb ve edebiyat öncelikli bilgi haline geldikçe hem edeb ve edebiyat kavramlarında hem de bu alandaki eserlerde farklılaşma olmuş, hatta pozitif ilimleri ve edebiyatı birbirine zıt gibi gösteren, kötü manada edebiyattan bahseden ve eskilerin deyimiyle onu lâf-u güzâftan (boş söz) ibaret sayanlar da olmuştur. Fakat edebiyat daha iyi tanındıkça, haysiyetini kazanmış bir bilgi ve eğitim türü haline gelmiş; edebî eserler de en çok okunan ve itibar edilen yazılar içerisinde yer almıştır.

Edebî eser de aynen edeb kelimesi gibi geniş manada kullanılmıştır. Edebî ürünlerin bütünü bu anlamlar içerisinde düşünülmektedir. Kavimlerin edebî ürünlerinin masalla başladığı ve romanla bittiği söylenmektedir. Ancak son yıllarda bu alanda tarihi roman v.b. gelişmeler yaşanmakta, farklı biçimler denenmekte ve bunlar büyük oranda okuyucu kitlesine ulaşabilmektedir. Örneğin Arap edebiyatında Corcî Zeydan, Emîn Maalouf vb. yazarlar, tarihî romanları ile meşhur olmuşlar ve bütün dünyada azımsanamayacak derecede okuyucuya ulaşmışlardır.

Edebiyat tarihi, edebî eserler gibi edeb kavramı içerisinde yer alan ve önemli alanlar içerisinde yer almaktadır. Onun da çeşitleri vardır. Ayrı bir tarih olayı olarak ele alınan edebiyat olaylarının bütününe işleyebildiği gibi, bir devrin, bir ülkenin, bir

³⁰ Cemil Meriç, *Kırk Ambar*, İstanbul, 1998, I, 23. Ayrıca bkz. I. Goldziher, *A Short History of Classical Arabic Literature*, Hildesheim, 1966, s.113-129, *Klasik Arap Literatürü*, çev. Azmi Yüksel ve Rahmi Er, Ankara, 1993, s.125-143; Ruhattin Yazoğlu, "Hümanizm ve Mevlâna", *Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, Yıl: 9, sayı: 20, Erzurum, 2002, s.67 vd.

³¹ *Litterature*, Latince *litteratura*'dan gelir. Kökü: *Littere*, harf demektir. Bu kelime, Batı dillerinde on beşinci yüzyıldan beri kullanılmaktadır. Almancaya on beşinci yüzyılda; Rusçaya ise on yedinci yüzyılda girmiştir. Yirminci yüzyılın sonlarına doğru da kısmen de olsa Türk dilinde de kullanılmaya başlanmıştır. Latince bu kelimenin dört ayrı manası vardır: Yazı, gramer ve filoloji, alfabe, bilgi (ilim). Doğduğu yerde farklı anlamları olan bu kelimeye, kullanıldığı ülkeler itibariyle de değişik anlamlar yüklenmiştir. Örneğin *litterature* kelimesi, Fransız dilinde aşağıdaki anlamlara gelir: 1- Kültür: a) Genel olarak bilim (on altıncı asır), b) Aydını aydın yapan kültür. 2- Yazarlık (meslek olarak): a) edebiyatçılar dünyası (on sekizinci yüzyıl), b) Edebiyatçılık, ediplik (çok az kullanılır), c) Yazı endüstrisi (çok az kullanılır). 3-Edebiyat: a) Düşünceleri ifade sanatı, b) Kalıcı değeri olan eserleri yazma sanatı, c) Yazı sanatı (öteki sanatlardan ayırmak için) vb. (bkz. *Kırk Ambar*, I, 18).

bölgenin yazılarının bütününe ele alan edebiyat tarihleri de vardır. Bu gibi birbirine bağlı fakat ayrı pencerelerden aynı yere bakışların yanında, bir de edebiyat ilmi vardır. Edebiyat ilmi ile edebiyat olaylarının rasyonel bilgisi kastedilmekte ve bu alanda yazılan eserlerde edebiyatın daha ziyade öğretisi amaçlanmaktadır.

Dünyada bilinen diller üç ile dört bin arasındadır. Bunlar içerisinde yazılanlar ise birkaç yüz civarında olduğu söylenmektedir. Kaldı ki, dünyada her yazılmış dilin edebiyatı da yoktur. Aksi düşünülecek olsa ve her dilin bir edebiyatı olduğu var sayılsa o takdirde, dünyada aşağı yukarı üç bin sözlü edebiyat var demektir. Fakat insanlık tarihi, olması muhtemel bu edebiyatların dörtte üçü hakkında sözlü ve yazılı olarak hiçbir şey bilmemektedir.³² Bu gerçekler, milletleri tarihin karanlık sayfaları içerisinde kaybolmaktan kurtaracak, onları ayağa kaldıracak, ortak duygu ve düşünceleri geliştirecek yegâne unsurlar arasında edeb-edebiyatın ön sıralarda yer aldığını göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Çünkü edeb-edebiyat, sahip oldukları milletlerin zekâ ve gönül ürünlerinin bütününe ihtiva etmekte, millet içerisindeki fertlerin ortak aklını ve ortak duygusunu sembolize etmektedir.

Burada aklımıza önemli bir soru gelmektedir. O da, edebiyat açısından başlangıç ve sonu meçhûl, hudutları tam malum olmayan dünya denilen bu haritada, edeb ve edebiyat açısından hangi kıta, ülke ve milletler söz sahibi olmuşlar ve ayrıcalıklı hale gelmişlerdir. Bunu tam olarak belirlemek oldukça güçtür. Ancak tarihî ve güncel birtakım veriler bize, Asya ve Avrupa'nın edebiyat açısından en verimli kıtalar olduğunu göstermektedir. Fakat şurası unutulmamalıdır ki, bu alanda öncülük Asya kıtasındaki akıl ve gönlünü kullanan insanlara aittir. Edebiyat alanında söylenenleri ilk önce bu kıtadakiler söylemiştir. Onlar, duygu, coşkunluk ve inançtan oluşan bazen bir gayenin emrinde, bazen de bağımsız kendilerine özgü binlerce eser yazmışlardır. Dilleri, biçimleri, üslupları ise birer araç olarak kullanmışlardır. Bütün bunlar, onların, zekâ ve duygularının ürettikleri şaheserleridir ve bütünüyle dünya edebiyat ürünleridir.³³

Buna rağmen son yüzyıllarda düşünen, konuşan, yazan, gezen daha çok Amerika'nın da içinde olduğu batı toplumlarıdır. Onlar edebiyat ölçülerini, eski birikimle birlikte, yeryüzünün bütününe kabul ettirmiş, aydınlık içinde kesin köşeleri belli düşünceler iklimini kurmuştur. Öyle bir başarı kaydetmişlerdir ki, Asya dahil diğer tüm toplumlara da onların kendi tarihlerini ve değerlerini kaleme almış oldukları edebî eserlerde öğretmişlerdir.³⁴

Bazıları batının edebî ürünlerini çok sınırlayıcı bir tanımla batı edebiyatı olarak anarlar. Tanımlama böyle olunca, ister istemez çerçeveye sokulan eserler de bu görüşü destekleyici ürünlerden oluşuyor. Oysa ki, onlar batıdan çok diğer

³² *Kırk Ambar*, I, 18.

³³ *Kırk Ambar*, I, 17.

³⁴ *Kırk Ambar*, I, 18.

kıtaların, çağdaş insanların eserleridir. Bu edebî ürünlerin gelişmesinde bütün dünya edebiyatının ve özellikle hisseden ve düşünen dünya insanların rolü inkâr edilemez. Çünkü bu eserler kıta ya da bir devlet veyahut da millet özelliğinden çok dünyayı alabildiğince doğal bir biçimde algılayan, yorumlayan usta kalemlerin elinden çıkmıştır. Diğer yandan da, daha gelişmiş olan bu bölgelerde pek çok doğulu yazar, düşünür yerleşik bir vaziyette, kendi birikimlerini bu bölgelerde kaleme almakta ve dünya edebiyatına katkılarını sürdürmektedirler.

Edebiyat ile yakından ilgili olan insanların ya da edebiyatın en büyük problemlerinden biri, hiç şüphesiz edebiyat ile edeb dışının nasıl ayırt edileceğidir. Yani hangi eser edebiyat içerisinde yer alır, hangisi yer almaz. Örneğin *Kur'ân-ı Kerîm* gibi Arapça olan mukaddes bir kitap ve diğer mukaddes kitaplar ülke ve milletlerin edebiyat ürünleri içerisinde yer almalı mıdır? Bu gibi soruların oldukça zor yanıtları vardır.³⁵ Diğer taraftan edeb ile edebiyat dışı eserlerin tasnifi, ülkeden ülkeye, çağdan çağa da değişiklik arz etmektedir. Örneğin Yunan edebiyat tarihine dair eserlerde Öklid ile Arşimet de yer almaktadır. Oysa genel olarak edebiyat tarihlerinde matematikçilere yer verilmez. Diğer taraftan, Fransız edebiyatının belli başlı bölümlerinden biri tarih ve felsefe bilimlerinin olduğu kabul edilmektedir. Görüldüğü üzere birçok ülkede düşünce ile edebiyat, bilim ile edebiyat iç içe ve birbirine bağlantılı olarak ele alınmaktadır. Bu bilgiler de, edebiyatın içi boş güzel sözlerden ibaret olmadığını yahut olmaması gerektiğini göstermesi bakımından ilgi çekicidir.³⁶

Demek ki, edebiyat mefhumu aynı medeniyet çerçevesi içinde bile her çağda başka başka türlü anlaşılmıştır. On yedinci asırda edebiyat, zekâ ürünlerinin bütününe kucaklamakta ve bu ürünlerin hepsine edebî olarak bakılmakta idi. Ancak zamanla ilimler edebiyattan yavaş yavaş ayrılmışlardır. On sekizinci asır boyunca ilim ve tabiat felsefesi, edebiyattan ayrılarak ayrı bir bilgi dalı haline dönüşmüştür. 1810 ile 1820 tarihlerinde pozitif bilimler diye vasıflandırılacak bilgi dallarını artık edebiyat çerçevesine sokmak imkânsızlaşmıştır. Arkasından insan ilimleri ile teknik ilimler de edebiyattan hızlı bir şekilde kopmuşlardır. Ancak bu yaşanan gerçeklere rağmen, bu kopuşların kesin bir ayrılış olmadığını düşünmek gerekir. Edebiyatın *estetik bir yaratış* olduğu düşünülen, anlaşılın günümüz dünyasında o, düşünen, konuşan, hisseden, gezen, çalışan insanla birlikte

³⁵ Örneğin Müslümanların kutsal kitabı olan *Kur'ân-ı Kerîm*'in 'toplama, bir araya getirme' manası; yani hikâye (kıssa), emir, nehiy, vaad, vaîd... gibi pek çok söz şekilleri vardır. Bundan dolayı Kur'ân, söz sanatlarından sadece birisi olarak düşünülemez. (bkz. *Lisânu'l-Arab*, I, 129). Ayrıca edebî ölçülerin ilhâm kaynağını, semâvî kitapların oluşturduğuna dair bir tez de söz konusudur. Buna göre *Tevrat* ve *İncil*'deki kıssalar, Batı hikâyeciliğine; *Kur'ân*'daki kıssalar ise, Doğu hikâyeciliğine kaynaklık etmiştir (bkz. Hüseyin Yazıcı, "Hikâye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 1998, XVII, 480).

³⁶ Mme de Stael, *Edebiyata Dair*, çev. Safiye ve Vahdi Atay, İstanbul, 1967, s.295-322.

her zaman var olmuştur ve insan eylemlerinin her aşamasında da kendisini göstermeye devam etmektedir.³⁷

Günümüzde edebiyatın iki anlamı vardır: Birincisi onun geniş anlamıdır. Yani edebiyat aktarılan ifadedir. İster sözle isterse yazıyla olsun *aktarılıştır*. Dil vasıtası ile insandan insana ve nesilden nesile aktarılan her beşerî ifade edebiyattır ve edebiyat kapsamı içinde ele alınmaktadır. İkincisi ise, edebiyatın geniş anlamıdır. Buna göre edebiyat, güzel yazılardan ibarettir. Burada da zihnimize takılan sorun, güzel yazının ne olduğudur? İnsan, fert ve topluluk olarak, düşünce ve duygularını dil vasıtası ile ifade etmek isteyince, karşısına belli bir biçim çıkmaktadır. İşte bu biçim, insanın kendi biçimidir. Üslubun da içinde olduğu bu biçim, insanın hem ifade etmek istediği konuya hem de uyandırmak istediği etkiye en uygun olan biçimdir. Bu etki de, coşkunculuk, hayranlık ve uyandırma vb. olabilir. Demek ki, edebiyatın bir başka yönü vardır; o da sanat yönüdür.

Yazı ancak biçimi sayesinde, biçimini bulduğu ölçüde yaşar. Tarih boyunca insanların uyuşmasına dayanan aralıksız bir ayıklama olur. Sonuçta ortada sadece yaşamaya layık yazılar kalır. Edebiyat geniş anlamda zekâ ürünlerinin bütününe ihtiva etmesine rağmen merkezinde, üstünlükleri ile kendilerini tarihe kabul ettirmiş olağanüstü eserler vardır.³⁸

İnsanı dış dünyaya açmanın yolu edebiyattan geçmektedir. Gördükleri, insanı düşündürür. Ama bu onun için ayrı bir karakteristik değildir. Düşünenlerin düşüncesini öğrenmek, hissedenenlerin hislerini paylaşmak, gittikçe dışa açılmak, gelişmek, dilini, söyleşisini geliştirmek, beğeni kazanmak vb. bütün insanın muhtaç olduğu özellikler, dil ve biçim ile yakından ilgili hususlardır.³⁹ Burada da tam olarak çözülememiş bir sorun söz konusudur. İnsan edebiyat ile mi yoksa edebiyatlarla mı meşgul olacaktır? Millî olmanın yolu kendi klasiklerini okumaktan ve özümsemekten geçmektedir. Ancak dünya klasiklerine de, edebiyatlarına da insan muhtaç değil midir? Bu konuda hem dünya literatüründe hem de biz de yeterli bir zekâ faaliyetine girilememiştir. Öte yandan, bu konu uzmanları açısından da aydınlatılamamıştır. Örneğin Arap dili ve edebiyatı ile bir bilim ve meslek olarak uğraşan bir kişi, hangi eserleri okumalıdır. Bu alanın olmazları hangileridir? Yoksa her bilim adamınının bir taraftan tuttuğu ve bütünü kavranamadığı bir alanda yapılan çalışmalar ne derece bizi doğruya ve bir başkasına karşı faydalı olmaya götürecektir?

Sonuç olarak edebiyat insan gönlünün, insan zekâsının bir ürünüdür. Çağlar boyu da hissedenen ve düşünen birçok insan ona hizmet etmiş, kendi toplumu yanında bütün insanlık için üstün yapıtlar kaleme almıştır. Edebiyat daha mutlu, daha yaşanabilir bir dünya için gerekli olan ve bir anlamda *bilim*, diğer bir anlam-

³⁷ *Kırk Ambar*, I, 19.

³⁸ *Kırk Ambar*, I, 20-21.

³⁹ Bkz.. Manon Maren-Grisebach, *Edebiyat Biliminin Yöntemleri*, çev. Arif Ünal, Ankara, 1995, s.7 vd.

da ise *estetik* bir yaratıştır. Dünyayı güzel gösterebilmenin yolu edebiyattan geçer. İstek ve arzular, edebiyatın malzemeleri kullanılarak daha güzel bir şekilde dile getirilebilir ve daha iyi sonuçlar elde edilebilir. XX.yüzyılın ilk başlarından itibaren Arap edebiyatında serbest şiir, roman, hikâye, öykü vb. yapıtlarda bir çeşitlenme söz konusudur. Bunun başlıca nedeni, Arap düşünür ve yazarlarının küreselleşmenin bir sonucu olarak bütün dünya ülkelerinde görülmeye başlanmış olmasıdır. Onlar, dünya ölçeğinde ve diğer dünya edebiyatlarından da etkilenerek Arap edebiyatında yeni usuller denemişler, edebiyatta orijinal eserler kaleme almışlardır. Günümüzde çeşitli bilim dallarının ortaya çıkması ve edebiyat eserlerinde görülen yeni tarzlar, edeb ve âdâb kavramları ile ifade edilemez olmuştur. Diğer bir ifadeyle, Arapların eskiden beri edebî eserlerini tanımlamak için kullanmaya devam ettikleri edeb ve âdâb kavramları, onların yeni yapıtları ile büyük oranda örtüşemez bir hâle gelmiştir. Yukarıda da belirtildiği üzere, klasik dönemdeki edeb yapıtları ile bugünkü edebiyatlarına dair eserler farklı amaç ve usullerde yazılmıştır.

MUCİZENİN 'BİLİMSEL YORUM'UNDA MEŞRUIYET KRİZİ

Şahin EFİL*

THE LEGITIMACY CRISIS IN THE 'SCIENTIFIC INTERPRETATION' OF MIRACLE

The intention of this study is to emphasize that describing the extraordinary order in the universe as a miracle is in accord with the basic argument of the Koran. Moreover, it claims that approaching the events, which the Koran reveals as miracle, like ordinary events by degrading them to the level of intellectual and scientific cognition brings with itself many scientific, philosophical, and epistemological problems.

Keywords: The fine-tuning, The object of faith, Science, Miracle

GİRİŞ

Genel olarak İslam düşüncesinin temel disiplinlerinden İslam felsefesi ve kelimada mucizenin nasıl ele alındığı ve bu konudaki tartışmalar konumuzun dışında kalmaktadır.¹ Mucizenin bilimsel açıklamasını yapanların genel yaklaşımını anlamak, yorumlamak ve değerlendirebilmek için öncelikle Kur'an'ı Kerim'de onun nasıl ele alındığını, etimolojik olarak bu kavramın hangi anlam örgüsüne ve alanına sahip olduğunu açıklamak gerekli gözükmektedir. Görebildiğimiz kadarıyla, Kur'an'da doğrudan doğruya mucize sözcüğü geçmemekte, bunun

* Dr., Teaş Sitesi No: 99 Kolay-Bafra/Samsun, Tel: 362-5481042, (e-mail: sahinefil52@hotmail.com)

¹ İslam filozofları, mucizeyi olağanüstü durumları dile getiren bir fenomen olmaktan çok, onu bu evrenin normal akışı, düzeni içinde varolan ve bu şekilde işleyen bir olgu olarak görmektedirler. Geniş bilgi için bkz. İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, (Çev. Kemal Işık-Mehmet Dağ), 19 Mayıs Üniv. Yay., Samsun 1986, s. 284 vd. Oysa Gazali, neden-sonuç (nedensellik) arasındaki ilişkinin zorunlu değil, mümkün olduğunu savunmaktadır. O, bunu yaparken, Tanrı'nın irade, kudret ve yaratıcı niteliklerini koruma yanında, özellikle de mucizeyi rasyonel bir temele oturtarak açıklamayı hedeflemektedir. Geniş bilgi için bkz. Gazali, *Filozofların Tutarsızlığı*, (Çev. Bekir Sadak), Ahsen Yay., İstanbul 2002, s. 181-192; Ayrıca bkz. Gazali, *İtikatta Orta Yol*, (Çev. Kemal Işık), A. Ü. İ. F. Yay., Ankara 1971, s. 71-73.

yerine burhan², beyyine³ ve sultânu'l mübîn⁴ gibi sözcükler yanında daha çok ayet sözcüğü kullanılmaktadır. Örneğin, “ ‘(Muhammed) Rabbinden bize birer mucize getirseydi ya’ dediler.”⁵ “Eğer onlara bir mucize gelirse, buna kesinlikle inanacaklarına dair bütün güçleriyle Allah’a yemin ederler. De ki: Mucizeler Allah’ın katındadır.”⁶ “Haydi önceki peygamberler gibi o da bize bir mucize getirsin dediler.”⁷ Sayılarını çoğaltabileceğimiz bu ve benzeri ayetlerin orijinal metinlerinde geçen ayet kavramı, mucize anlamında kullanılmıştır.

Mucizenin mahiyetini anlamak için “ayet”in ne anlama geldiğine biraz daha yakından bakmak kaçınılmaz gözükmektedir. Buna göre, genel olarak ayet ne demektir ve Kur’an’da hangi anlamlarda kullanılmaktadır? Kur’an’ın müstakil cümlelerine ve kıyamet alametlerine ayet denildiği⁸ gibi, insanı inanca götüren ‘işaretlere’ de ayet denilmektedir.⁹ Daha da önemlisi, ayet, Allah’ın varlığına ve peygamberlerin doğruluğuna işaret eden bir delil ve bir mucizedir.¹⁰ Mucize, arapça kökenli bir kelime olup “aceze” sülasi kökünden türetilmiş if’al babının ismi fâilidir.¹¹ Sözlükte, “insanı aciz bırakan, güçsüz kılan, karşı konulmaz”¹² anlamlarına gelen mucizeyi, etimolojik olarak alışılmışın dışında, insan aklını şaşkınlık ve acz içinde bırakan olağanüstü durumların bir ifadesi ve işareti olarak anlamak yerinde olsa gerektir.¹³ Örneğin, Hz. Musa’nın asasıyla denizin yarılması,¹⁴ Hz. İbrahim’in ateşte yanmaması,¹⁵ Ashab-ı Kehf’in mağara serüveni,¹⁶ Hz.

² Nisa, 4/147; Mü’minûn, 23/117. Burhan, beyyine ve sultânu'l mübîn gibi tabirlerin başka kullanımı ve anlamları hakkında geniş bilgi için bkz. Durmuş Özbek, “Hârikulâde Olaylar”, *Selçuk Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, Sayı: 7, Konya 1997, s. 178-179.

³ A’raf, 7/73; Hüd, 11/53, 63; Beyyine, 98/1, 4.

⁴ Duhân, 44/19; Zâriyât, 51/38.

⁵ Tâhâ, 20/133.

⁶ En’am, 6/109.

⁷ Enbiyâ, 21/5; Ayrıca benzer ayetler için bkz. Bakara, 2/118; İsrâ, 17/59; Kamer, 54/2; Fussilet, 41/15.

⁸ En’am, 6/158.

⁹ Bkz. Mehmet Aydın, *Din felsefesi*, Selçuk Yayınları, Ankara 1992, s. 273.

¹⁰ Ayet veya mucize hakkında geniş bilgi için bkz. *İslam Ansiklopedisi*, “Mucize” mad., M. E. B. Yay., İstanbul 1978, VIII, s. 444-445. Bundan sonra bu kaynağa, kısaca İA olarak atıfta bulunulacaktır. Ayetin Kur’an’da Nübüvvetin doğruluğunu ispat eden bir delil olarak kullanılması ilk devir kelimacıları tarafından da sürdürülmüş, ancak sonraki dönemlerde onun yerine daha ziyade mucize terimi kullanılmıştır. Bkz. Bâkullânî, *el-Beyân* (nşr. Josef Maccarthy), Beyrut 1958, s. 31, 35.

¹¹ Bkz. İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arap*, Bulak, I. baskı, Mısır 1301/1883, c. VII, s. 236-237.

¹² Bkz. İA, VIII, s. 444.

¹³ Bkz. İsrâ, 17/59; Araf, 7/73; Maide, 5/114; Ayrıca bkz. Süleyman Ateş, *Gerçek Din Bu*, c. II, 12; Aydın, *Din Felsefesi*, s. 272 vd. Burada bir fikir vermesi açısından bazı kelimacıların mucizeyi nasıl tanımladıklarına ilişkin bir örnek vermek yararlı olabilir. Örneğin, Gazaliye göre mucize, Allah’ın, Peygamberlik iddiasında bulunan bir kimsenin eliyle meydana getirdiği insanı hayrette bırakan olağanüstü bir hadisedir. Bkz. Gazali, *İtikatta Orta Yol*, s. 148; Krş. Bağdâdî, *Kitâbu Usûli’-d-Din*, İstanbul 1928, s. 169.

¹⁴ Şuara, 26/63; Bakara, 2/50.

¹⁵ Enbiya, 21/69.

¹⁶ Kehf, 18/9-22.

İsa'nın babasız olarak doğması¹⁷ ve ölüleri diriltmesi,¹⁸ Belkıs'ın tahtının göz açıp kapayıncaya kadar Hz. Süleyman'a götürülmesi¹⁹ gibi sıra dışı olayların her biri birer *ayet*, diğer adıyla *mucizedir*.²⁰ Burada açıkça görüldüğü üzere, tabiat kanunlarından çok daha farklı, belki onlara ters düşen ve onların üstünde mahiyete sahip olan bir olaylar dizgesi söz konusu edilmektedir. Ancak insanı inanca götüren beşeri düzlemdeki 'işaretler' (âyât) de bu bağlamda değerlendirilebilir. Dolayısıyla mucize, ilahi kudret tarafından gerçekleştirilen ve olağanüstü durumları gösteren, hem doğrudan doğruya bu evrendeki düzeni anlatan, hem de tabiat kanunlarını aşan bir olgu olarak karşımızda durmaktadır.

1. 'HASSAS DÜZEN'İN METAFİZİKSEL AÇILIMI OLARAK MUCİZE

Mucize teriminin anlamlarından birisi, bu evrendeki fiziksel yasaların varlığını ve özellikle oradaki düzeni anlatmak için kullanılmıştır. Nitekim, Newton ve Einstein'a göre, "âlemin bizatihi anlaşılabilirliği 'mücizevi' bir karakterdedir. En büyük mucize, ... âlemde bu derece yüksek bir nizamın görülmesidir."²¹ Acaba mucizenin bu şekilde algılanması ve yorumlanması Kur'an'ın ruhuna ve esprisine uygun mudur? Bu, mucizenin özgül anlamını göz ardı ederek onu basite irca etmek demek değil midir? Ya da böyle bir sav, bir Kur'an terminolojisi olan mucizeyi (ayet) bilimsel bir terminoloji gibi görmek, bunları birbirine karıştırmak veya indirgemek anlamına gelmez mi?

Bu ve benzeri sorulara cevap vermeden önce, bunlara bir basamak ve bir temel sayılabilecek ve mucizevi olarak telakki edilen bu evrendeki düzene daha ziyade son on yıllar boyunca yapılan bilimsel çalışmalar sonucunda elde edilen bulgular ışığında ana çizgileriyle göz atmak gerekli gözükmektedir. Bilim adamları, son yirmi otuz yıl boyunca, evrende insan yaşamına imkan verecek oldukça kompleks ve hassas bazı *özel şartların* varolduğunu keşfettiler.²² Doğanın temel kuvvetleri (çekim kuvveti, elektromanyetik kuvvet, zayıf ve güçlü çekirdek kuvvetleri), parçacık kütleleri, evrenin genişleme oranı ve başka birçok şey, evrende şuurlu ve canlı hayatı meydana getirmek için çok hassas bir biçimde ayarlanmış

¹⁷ Meryem, 19/16-21.

¹⁸ Al-i İmran, 3/49.

¹⁹ Neml, 27/38-44.

²⁰ Mucizenin hadislerde nasıl ele alındığına, özellikle Hz. Peygamberin mucize gösterip göstermediğine ilişkin konulardaki tartışmalar hakkında geniş bilgi için bkz. M. Hayri Kirbaşoğlu, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, Kitâbiyât, Ankara 2002, s. 341-345.

²¹ Aydın, *Din Felsefesi*, s. 272; Newton'a göre, "Evrensel düzen, Tanrı'nın kusursuz yaratışının dıştan görünen yansımasıydı." Einstein'a göre ise, "Tanrı evrensel düzeni temsil etmektedir." Bkz. Corey S. Powell, *Denklemdaki Tanrı*, (Çev. Nafiz Güder), Dharma Yay., İstanbul 2004, s. 39, 53. Ayrıca Fransız düşünür Roger Garaudy'nin de benzer düşüncelere sahip olduğunu görmek için bkz. *İslam ve İnsanlığın Geleceği*, (Çev. Cemal Aydın), Pınar Yay., İstanbul 1990, s. 85.

²² William L. Craig, *The Theological Argument and The Anthropic Principle, The Logic of Rational Theism Exploratory Essays*, (ed. W.L.Craig, McLeod Mark S), Edwin Mellen Press, Lewiston, 1990, s. 128, vurgu bize ait.

olması bir çok bilim adamını etkilemiştir.²³ Söz konusu özel şartlar, modern bilimde “kozmetik uyuşumlar” olarak da bilinmektedir. Bu uyuşumlar, evrenin başlangıç şartlarının seçiminin ve temel fiziksel sabitlerin değerlerinin, insanın yaşamına izin vermek için son derece hassas dengede ayarlandığını ifade etmektedir.²⁴ Örneğin, eğer temel sabitler olduğundan biraz daha farklı değerlere sahip olsaydı, başta karbon olmak üzere bir çok element olmadığı için biz de olmazdık.²⁵ “Büyük patlamadan bir saniye sonraki genişleme hızı, yalnızca yüz bin milyarda bir oranında az olsaydı bile, evren daha bugünkü büyüklüğüne erişmeden çökmüş olurdu.”²⁶ Bir hidrojen atomu yeryüzünde nasılsa, uzak bir yıldızda da aynıdır, aynı hacim, kütle ve iç elektrik yüklerine sahiptir. Elektromanyetik ve çekim kuvvetlerinde çok küçük bir değişiklik olması halinde, başta güneş olmak üzere sabit yıldızların hemen hiçbiri oluşamazdı. Atom-altı yapılardan nötron ile proton arasındaki kütle farkı, elektronun kütesinin yaklaşık iki katı olmasaydı, bu durumda hiçbir kimyasal etkileşim olmayacaktı.²⁷ Çekim kuvveti, iyi ayarlanmamış olsaydı, yıldızlar ve gezegenler oluşamaz, yıldızların çok uzun bir süre yanması mümkün olmazdı. Eğer nükleer zayıf kuvvet, bugün olduğundan birazcık güçlü olsaydı, bu durum büyük patlamanın hidrojenin tamamını yakıp helyuma dönüştürmesiyle sonuçlanır; su ve sabit yıldızlar oluşamazdı.²⁸ Son çözümlemede, eğer kozmik uyuşumların ve temel sabitlerin herhangi birinde çok küçük bir değişiklik olsaydı, mevcut denge altüst olur, hayatın varlığı ve varlığını sürdürmesi mümkün olmazdı.²⁹ Sayısını çoğaltabileceğimiz bu örnekler, kozmik uyuşumların, hem evrendeki olağandışı düzenin oluşmasında hem de bu düzenin evrendeki canlıların, özellikle de insanın varolmasında ve varolduktan sonra yaşamını sürdürmesinde ne denli gerekli ve kaçınılmaz olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Kozmik uyuşumlar, temel parametreler, evrenin başlangıç koşullarının seçimi ve fiziksel yasalar, bilim adamı ve düşünürleri bu evrenin olağanüstü hassas dengeye (kozmetik düzen) veya düzene sahip olduğu sonucuna götürmüştür. Burada sözü edilen *hassas denge*, makro (bütün gezegen, yıldız ve galaksilerde) ve mikro ölçeklerde (atomik yapılarda, yani proton, nötron ve elektronlarda), bir bakıma evrenin tamamında görülen ve gözlemlenen olağanüstü düzeni dile getiren bir ifadedir. Dolayısıyla hassas denge, sadece evrenin belli bir bölgesinde

²³ John Leslie, "Creation Stories, Religious and Atheistic", *International Journal for Philosophy of Religion*, vol. 34, No: 2, London, October, 1993, s. 67.

²⁴ John Leslie, *Universes*, Routledge, London-New York, 1989, s. 27.

²⁵ John .D. Barrow, *Evrenin Kökeni*, (Çev. Sinem Gül), Varlık Yay., İstanbul, 1996, s. 127.

²⁶ Stephen W. Hawking, *Zamanın Kısa Tarihi*, (Çev. S. Say, M. Uraz), Milliyet Yay., İstanbul, 1991, s. 133.

²⁷ Paul Davies, *Tanrı ve Yeni Fizik*, (Çev. Murat Temelli), İm Yay., İstanbul, tarihsiz, s. 355-358.

²⁸ Bu konuda başka örnekler için bkz. Leslie, *Universes*, s. 3 vd.; Ayrıca bkz. John Leslie, "III. Anthropic Principle, World Ensemble, Design", *American Philosophical Quarterly*, vol., 9, no. 2, April, 1982, s. 141 vd

²⁹ Craig, a. g. m., s. 128; Leslie, "Creation Stories", s. 67 vd.

veya yerinde görülen düzeni dile getiren bir tabir olmanın ötesinde bir anlam örgüsüne ve genişliğine sahiptir. Bu düzen ile insanın varolması ve varlığını devam ettirmesi arasında kurulan sıkı ilişki, aynı zamanda bu evren ile insan arasında da çok sıkı bir ilişki olduğunu, hatta evrenin ve evrendeki bütün oluşumların sadece insan için düzenlendiğini dile getiren bilimsel ve kozmolojik bir veri olması çok daha dikkat çekici gözükmektedir. Bu, aynı zamanda üç büyük ilahi dinin Tanrı-evren-insan ilişkisi bağlamında dile getirdiği ilahi hedeflere dönük işlevsellik anlayışı ile de büyük bir uyum ve paralellik göstermektedir. Daha doğrusu, evrenin ve evrendeki bütün oluşumların sadece insana dönük olarak düzenlendiğine ilişkin bilimsel verilerle teizmin asırlardır dile getirmekte olduğu insanı temel alan ve bu evrenin onun ahlaki hedeflerine uygun olarak yaratıldığı ve düzenlendiği gerçeği ile ortak bir paydada buluşması, daha güçlü ve etkin bir biçimde insanın bu evrendeki düzenden hareketle kendine inanca giden bir yol bulması açısından büyük önem taşımaktadır.

Günlük dilde mucize, *fiziksel kanunlardan ya da düzenden ayrılmayı* ifade ederken³⁰, yukarıda değinildiği gibi, bazı bilim adamı ve düşünürler onu bizzat bu düzeni anlatmak ve açıklamak için kullanmıştır. Ancak konunun başında tanımı verilen ve Kur'an'da ayet teriminin, 'insanı inanca götüren işaretler' şeklindeki tanımına bakıldığında, mucizenin fiziksel yasaların varlığını ve evrendeki hassas düzeni anlatmak için kullanılması, Kur'an'ın *espirisine* oldukça uygun gözükmektedir.³¹ Bilindiği gibi, insanı inanca götüren sayısız yollar vardır; işte bunlardan birisi, belki de en önemlisi evrendeki olağanüstü hassas düzen olsa gerektir. Buna göre, söz konusu düzenden inanca giden yol da mucizenin temel işlevi bakımından son derece ciddiye alınması gereken bir yol olarak gözükmektedir. Çünkü orada insanı inanca götüren yolun dayanakları, işaretleri, felsefi bir tabirle söyleyecek olursak *a posteriori* bir zemin oluşturmaktadır. Burada söz konusu edilen yola, diğer bir deyişle, evrendeki düzene, Kur'an'ın tabiriyle *âfaktaki* ayetler³² demek daha doğru olsa gerektir. Bunu söylerken elbette herkesin evrenin düzenine bakarak, bilimsel ve kozmolojik verilerden hareketle iman ettiğini ya da iman etmesi gerektiğini söylemek istemiyoruz; vurgulamaya çalıştığımız şey, evrendeki hassas düzenin insanı inanca götürmede üstlendiği rolün küçümsenemeyeceği, böyle bir yolun olduğu, bazı insanların, belki buradan kendisine inanca götürebilecek bir yol açabileceği, hatta açması gerektiği ve özellikle de bunun mucize ile olan muhtemel ilişkisidir.

³⁰ Bkz. Alastair McKINNON, "Mucize", (Çev. Mustafa Akçay), *Sakarya Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, Sayı: 6, Sakarya 2002, s. 209; Ayrıca mucizenin tanımı hakkında geniş bilgi için bkz. Özbek, a. g. m., s. 179 vd.

³¹ Krş. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 272-273.

³² Bkz. Yunus, 10/31; Mülk, 67/3-4.

Bu evren, “hassas düzenli bir sistemdir, onun farklı şekilleri ve görünüşleri aklı bir hesaplama ile belirlenebilir...bu düzen, bizim kavrayışımıza açıktır.”³³ Evrendeki bu hassas düzen ve onun kavrayışımıza açık olması, bilimin de varoluşsal temelini oluşturmaktadır. Biz ancak düzenli olan, anlaşılabilen ve tekrar eden olguların bilgisine ulaşabiliriz.³⁴ Bu düzeni, ayrıntılı bir biçimde inceleyen ve sorgulayan bilim adamı, oradan hareketle inanca giden bir yol bulabilir. Evrendeki düzen, bilgi düzeyi ne olursa olsun, şu veya bu şekilde herkese hitap etmektedir. İnsanlar, kendi kültürel ve birikimsel seviyelerine uygun olarak bu ayetleri okuyabilir ve oradan kendilerine göre inanca giden bir yol bulabilir ya da mevcut inancını daha da pekiştirebilir. Nitekim, Kur’an’da bu bağlamda düşünülebilecek ve dikkate alınabilecek ayetlerden bazıları şöyledir: “...Rahman’ın yaratmasında bir düzensizlik bulamasın. Gözünü bir çevir bak, bir çatlak görebilir misin? Tekrar tekrar çevir bak, gözün yorgun ve bitkin olarak umduğunu bulamadan geri döner.”³⁵ “Her işi, düzenleyen kimdir?”³⁶ Göklerdeki ve yerdeki şaşmaz düzen, her kesimden insanlar tarafından çıplak gözle görülebilecek kadar açık ve anlaşılabilir. Sağduyu sahibi her insan için bu evren ve orada varolan ve sistematik bir düzen içinde akıp giden pek çok şey bir ayet ya da mucizedir. Bilimsel araştırmaların ve orada kullanılan araç ve gereçlerin gelişimiyle birlikte, sözü edilen düzen çok daha ayrıntılı bir biçimde incelenmiş, Kur’an’ın tabiriyle “Rahman’ın yaratmasında bir düzensizlik” olmadığı daha yakından görülmüş, belki bundan sonra da görülmeye devam edecektir.

İşte mucizevi karaktere sahip olan ve insanı büyüleyen evrendeki bu düzendir. Dolayısıyla “bilim adamı, üzerinde ayrıntılı olarak durduğu ‘parça’dan gözlerini ayırıp kainatın ‘bütünlüğü’ üzerinde düşünmeye başlayınca, yani bir çeşit ‘metafizik’ yapmaya koyulunca, iman konusu da bir fikrî problem olarak karşısına çıkar.”³⁷ Bu, ne bir temennî ne de muhtemel bir varsayımdır, sadece gerçekleri dile getiren bir realitedir. Nitekim, buna Isaac Newton, Albert Einstein, Freeman Dyson³⁸, Paul Davies³⁹, John Polkinghorne⁴⁰ gibi bilim adamlarını örnek gösterebiliriz. Onlar, bir bilim adamı veya fizikçi olarak evrendeki hassas düzeni incelerken, aynı zamanda oradan hareketle metafizik yapmak durumunda kal-

³³ W. R. Sorley, “Kozmolojik Delil”, (Çev. Şahin Efil), *tabula rasa*, Yıl 3, Sayı 9, Eylül-Aralık, Isparta 2003, s. 130, 133.

³⁴ Bkz. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 271.

³⁵ Mülk, 67/3-4.

³⁶ Yunus, 10/31.

³⁷ Aydın, *Din Felsefesi*, s. 271.

³⁸ Freeman Dyson, *Disturbing the Universe*, Harper&Row Publishers, New York, 1979, s. 250, 252.

³⁹ Paul Davies’in *Tanrı ve Yeni Fizik* kitabı bir bütün olarak bir bilim adamının evrendeki düzenden hareketle nasıl metafizik yaptığının ve iman problemiyle karşı karşıya kaldığının örnekleriyle doludur.

⁴⁰ O, bir fizikçi olmasına rağmen, bir nevi metafizik yapmış ve bir teolog gibi davranmıştır. Bkz. John Polkinghorne, *Bilimin Ötesi*, (Çev. Ersan Devrim), Evrim Yay., İstanbul, 2001, s. 124 vd.

mışlar ve egzistansiyel bir sorgulama sürecine girmişlerdir. Nitekim, onlardan birisinin dile getirdiği şu sözler -tartışma götürmekle birlikte- bunu göstermektedir: “Carip görülebilir, ama bana göre bilim, Tanrı’ya ulaşmada dinden daha kesin bir yol sunar.”⁴¹ Ancak böyle bir yaklaşım, bize mucizeyi bilimsel bir olgu gibi görme ve ele alma hakkını vermeyeceği gibi bilimsel gerçekleri de dini bir hadise veya kavram gibi görme hakkını vermez. Bilim, bu düzeni bilimsel bir olgu olarak ele almakta ve oradan hareketle bu evrenin nasıl işlediğini ortaya koyan fiziksel yasaları tespit etmeye çalışmakta; Kur’an da, evrendeki bu şaşırtıcı düzeni “ayet” veya mucize olarak nitelendirmekte, bunu insanı inanca götüren bir işaret ve yol olarak kullanmaktadır. Dolayısıyla inanan insan da (bu bir bilim adamı olabileceği gibi sıradan bir insan da olabilir) bu düzeni metafiziksel bir sığrama yapmak için kullanabilmektedir. Dikkat edilecek olursa, burada hem din (Kur’an) hem de bilim aynı şey üzerinde durmakta (yani düzen); ancak, o şeyi her ikisi de farklı bağlamda ele almakta ve birbirinden oldukça farklı bir amaç için kullanmaktadır. Nitekim, bir düşünürümüz haklı olarak “Bilimsel bir gözlemin konusu olan, bilimsel olgular ve ilişkileri, aynı zamanda kutsal, Tanrısal bir varlığın eyleminin ayetleri, işaretleri, böyle bir varlığın evren ve doğa üzerindeki ilgisine delalet eden işaretler olarak almak mümkün”dür demektedir ve bunu “bu bakış açısının bilimsel bir bakış açısı olmadığını önceden bilmek ve kabul etmek şartı”na bağlamakta ve “bunda hiçbir mahzur” görmemektedir.⁴² Dolayısıyla Kur’an, temelde ay, güneş, yıldızlar ve bu evrenin düzen ve ahenginden bahsetmeyi amaçlamamakta, aksine bunları bir tür ayet ve işaret kabul ederek, o söylemi başka bir söyleme dönüştürmeyi amaç edinmiş olmaktadır.⁴³ O halde, Kur’an, söz konusu hassas düzeni salt amaçsal bir format içinde kullanırken, bilim de meseleye salt bilimsel bir olgu olarak bakmakta, dini/metafiziksel bir amaç gütmemektedir. Dolayısıyla ana hatlarıyla açıklamaya çalıştığımız evrendeki hassas düzen için “mucize” nitelemesinin kullanılması, hem onun tanımına uygun olması hem de Kur’an’ın söz konusu düzeni ayet olarak telakki etmesi nedeniyle oldukça yerinde olsa gerektir.

2. MUCİZENİN PARADOKSAL YORUMU: ‘BİLİMSEL MUCİZE’ (!)

Mucizenin olağanüstü durumları gösteren aşkın boyutunu veya tabiat kanunlarını aşan yönünü basite irca etmenin, sıradanlaştırmanın ve bilimsel yorumunu yapmanın ne gibi sorunları beraberinde getirebileceğini tespit edip sorgu-

⁴¹ Davies, a. g. e., s. 13.

⁴² Ahmet Arslan, “Değişim Sürecinde İnanç-Bilim İlişkisi”, *İslami Araştırmalar*, Sayı: 1-2, Ankara 1998, c. 11, s. 23.

⁴³ Mehmet S. Aydın, “Değişim sürecinde; İnanç-Bilim İlişkisi”, *İslami Araştırmalar*, Sayı: 1-2, Ankara, 1998, c.11, s. 8-9; Din dili ve bu konudaki tartışmalar hakkında geniş bilgi için bkz. Turan Koç, *Din Dili*, Rey Yayınları, Kayseri, 1995; Ayrıca bkz. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 112-131.

lamak bilim ve din gibi birbirinden farklı iki disiplin adına hayatî bir önem taşımaktadır.

Bazı düşünürlere göre, Kur'an'ı Kerim'de dile getirilen denizin yarılması olayına⁴⁴ Hz. Musa'nın esasını denize vurduğu anda dünyanın yakınından geçmekte olan bir gök cismi veya onun çekim gücü sebep olmuştur.⁴⁵ Hemen belirtelim ki, bilimsel olarak böyle bir olayın olmasına imkan yoktur; çünkü, "Evrensel Gravitasyon Teorisi çerçevesi içinde bir gök cismi suları tümüyle ancak belirli bir yöne çekebilir ve asla suları, ortasında bir yol kalacak şekilde, ikiye ayıramaz."⁴⁶ Temel dayanaklarına bakılacak olursa, bu tip yorumlar, din (Kur'an) ve bilimin doğasına aykırı olduğu gibi doğal da değildir, zorlama yorumlardır.

Sebe Melikesi Belkıs'ın tahtının göz açıp kapayıncaya kadar Hz. Süleyman'a götürülmesi olayı,⁴⁷ bazı Kur'an yorumcuları ve düşünürlerce ışınlama yoluyla açıklanmaya çalışılmıştır.⁴⁸ Aynı şekilde yorumlanmaya ve açıklanmaya çalışılan bir başka mucize de Hz. İsa'nın babasız olarak doğmasıdır. Yazdığı eserlerin bilimsel olup olmadığı tartışması bir yana, onlardan birisi, "Cebrail'in, Merem'i ışınlaması yahut ona bilmediğimiz bir etki yapması"nı "bilimsel mucize" olarak anlamakta ve yorumlamaktadır.⁴⁹ Modern bilimde bu şekilde işleyen bir fiziksel süreç yoktur; bu olsa olsa, bilim-kurgu romanlarına veya filmlerine dayanan bir fantezidir.⁵⁰ Bu bağlamda, epistemolojik olarak bu tip konularda söz söyleyenler ve yazıp çizenler, öyle görünüyor ki, ne din ne de bilim hakkında yeterli bilgi ve malumat sahibidirler. Çünkü hem bilimselliği olmayan bir konu bilimsel bir konu gibi algılanmış ve takdim edilmiş, hem de din ve metafizik ile hiç ilgisi olmayan ışınlama meselesi, dini veya teolojik bir mesele gibi açıklanmıştır. Daha da kötüsü, ortada hiçbir gerçekliği olmayan bir şeyi (ışınlama) kullanarak, mucize gibi aşkın bir meselenin açıklanmaya çalışılmasıdır. Diğer taraftan, bilimsel gerçekliği olmayan ışınlama olayının 'bilimsel mucize' olarak sunulması, özü itibarıyla hem bilime hem de Kur'an'a aykırıdır. Mucizenin bilimseli, sosyal olmaz; mucize, mucizedir. O, bütünüyle dini bağlamda kullanılan ve anlam kazanan bir sözcüktür. Bilim ise, çok daha farklı bir alanı ifade eder. Dolayısıyla burada bilim

⁴⁴ Bakara, 2/50.

⁴⁵ Bkz. Ahmet Yüksel Özemre, *Kur'an'ı Kerim ve Tabiat İlimleri: Tenkidi Bir Yaklaşım*, Furkan Yayınları, İstanbul, 1999, s. 81.

⁴⁶ Özemre, a. g. e., s. 81; Newton'un genel çekim yasası hakkında geniş bilgi için bkz. Ilya Prigogine ve Isabelle Stengers, *Kaostan Düzene* (Çev. Senai Demirci), İz Yay., İstanbul 1996, s. 91-96.

⁴⁷ Bkz. Neml, 27/38-44.

⁴⁸ Özemre, a. g. e., s. 82.

⁴⁹ Bkz. Haluk Nurbaki, *Kur'an'ı Kerim'den Ayetler ve İlmî Gerçekler*, TDV Yay., Ankara 1996, s. 335; Aynı şekilde Ahmet Hulusi müstear ismini kullanan bir zat (söylediği sözlerin ve kaleme aldığı eserlerin bilimselliği tartışılabilir) kendince cinleri mikrodalga, melekleri de kuantum teorisine göre açıklama cihetine giderek iki önemli Kur'an teriminin sözde bilimsel ve mucizevi yorumunu yapmaya çalışarak indirgemeciliğin bir başka örneğini sunmaktadır. Bkz. Ahmet Hulusi, "Çağdaş İslam Yorumcusu", (Haz. Hulki Cevizoglu), *Ceviz Kabuğu*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1997, s. 285, 302-303.

⁵⁰ Özemre, a. g. e., s. 82.

kavramının mucize kavramını nitelemesi, kendi içinde çelişkili ve tutarsız bir mahiyet arz etmektedir.

Hz. İsa'nın "babasız doğuş mucizesini kavrayabilmek için, çağımız insan biyolojisini çok iyi anlama"mız⁵¹ gerektiği iddiasının (!) bizi mantıksal olarak götürdüğü açmaz, mucizenin anlaşılması ve açıklanmasının ancak bilimsel bilgilere bağlı olarak mümkün olabileceğidir. Başka bir deyişle, bu anlayışa göre, Kur'an'da dile getirilen mucizeler, vuku buldukları dönemde ya hiç anlaşılmamış ya da çok az anlaşılabilmiştir, oysa bugün bunlar bilimsel gelişmeler ışığında gayet kolay bir şekilde kavranabilmektedir. (!) Bu durumda, bu olay, o günün insanı için pek bir anlam ifade etmemekle birlikte, yeterli düzeyde biyoloji bilmek şartıyla bugünün insanı için çok şey ifade etmektedir. Hz. İsa başta olmak üzere, onun babasız doğumuna şahit olanlar, ne modern biyolojiden ne de fizik ve kozmolojiden haberleri vardı. Kaldı ki, böyle bir hadisenin gerçekliğini kavramak için biyolojiye ya da başka bir bilim dalına gerek olmadığını burada hatırlatmak gereksiz bir çaba olur. Dolayısıyla 'Hz. İsa'nın babasız doğuş mucizesini anlamak için modern biyoloji bilmek gerekir' savı, mucizeyi tamamen işlevsiz hale getirmekte ve Kur'an'ın temel esprisine hiçbir şekilde uymamaktadır.

Mûcizenin bilimsel yorumcularına göre, "Kur'an'ın ayetleri, ilmi gelişmelerle açıklık kazanmakta, ayetlerin hikmetleri ve Kur'an'ın mûcizevi yönü daha iyi anlaşılacaktır."⁵² Yine, ilmî Tefsirin⁵³ en büyük temsilcisi olarak kabul edilen Şeyh Tantavî Cevherî, "Kafir olanlar görmüyorlar mı ki, göklerle yer bitişik bir halde iken, biz onları birbirinden ayırdık" ayetine dayanarak özetle şu yorumu yapar: Kur'an, asırlarca önce yer ve göğün bitişik olduğunu ve sonra bunların birbirinden ayrıldığını söylemektedir. Bu durum, ancak modern bilimin gelişmesiyle açıklığa kavuşabilmiştir, bu bir mucizedir.⁵⁴ Böyle bir yaklaşım hem Kur'an'ın evrenselliği ve özü ile hem de pratik olarak tarihî bilgilerle çeliştiği için kabul edilmesi mümkün değildir. Böyle bir karşılaştırma yapmanın doğru olup

⁵¹ Nurbaki, a. g. e., s. 333.

⁵² Ahmet Yüksel Özemre, "Modernist Akım İçinde Kur'an tefsiri", *Bilgi ve Hikmet*, sayı: 11, İstanbul, Yaz-1995, s. 140; Hüseyin Atay, "Modern İlim ve Kur'an'ı Kerim İlişkisinde Metod", *İzâfiyet Teorisi ve Kur'an İlkeleri: İslam ve Çağdaş Bilim*, Aydın Matbaası, Ankara, 1979, s. 14.

⁵³ İlmî Tefsir tabiri, Kur'an'ın hem dini konuları ihtiva ettiğini hem de ondan bir çok bilimsel ve felsefî görüşlerin çıkarılabileceğini, orada bütün ilimlerin olduğunu savunan tefsir türünü ifade etmektedir. Bkz. Emin el-Hûlî, *Tefsir ve Tefsir'de Edebî Tefsir Metodu*, (Çev. Mevlüt Güngör), *İslami Araştırmalar*, Ankara, 1988, II, s. 6-7; Bu konudaki tartışmalar hakkında özlü ve yararlı bilgiler için bkz. İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1989, s. 303-311;

⁵⁴ Söz konusu ayet Enbiya suresinin 30. ayetidir. Benzer örnekler için bkz. Cerrahoğlu, a. g. e., s. 306-308. Bazı Kur'an yorumcularına göre, "Güneş, Ay bir hesaba bağlıdır." (Rahman, 5) Ve "Gökyüzünü, O, yükseklerle kaldırdı. Ve ölçüyü kurdu" (Rahman, 7) gibi ayetlerin hikmetleri, bugünkü bilimsel gelişmeler doğrultusunda anlaşılabilir. Bkz. Emrullah Yüksel, "Evrenbilimine İlişkin Bazı Kur'an Öğretileri", *İstanbul Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, Sayı: 2, İstanbul 2000, s. 12. Başka bazı Kur'an yorumcularına göre ise, metin içinde üzerinde durduğumuz Mülk suresinin 3-4. ayetlerinin ancak modern bilimsel gelişmeler doğrultusunda anlaşılabilirliğini iddia etmektedir. Bkz. Atay, a. g. m., s. 17.

olmadığı tartışması bir yana, başta bu ayetlerin ilk muhatabı olan Hz. Peygamber olmak üzere sahabîler, ne bir mütehassıs ne de bir bilim adamıydı. Bu durumda bu ayetlerin onlar tarafından anlaşılmadığı nasıl iddia edilebilir?

Görelilik kuramlarını ve onların ihtiva ettiği bilimsel gerçekleri Kur'an'ı Kerim, bize bundan ön dört asır önce haber vermiştir. Bir çok bilimsel gerçekleri genel görelilik kuramı açıklayamadığı halde, Kur'an, onların doğru açıklamasını ve yorumunu çok daha önce yapmıştır.⁵⁵ Elbette ki, bilimsel bir teoriden bilim adına bile olsa, her şeyin açıklamasını beklemek doğru değildir. Bilindiği gibi, genel görelilik teorisi, gezegenler, yıldızlar ve galaksiler gibi büyük ölçekli yapıları ve evrenin genişlediğini gayet başarılı bir şekilde açıklayabilirken,⁵⁶ atom ve atom-altı dünya ise, kuantum mekaniği tarafından oldukça başarılı bir biçimde açıklanabilmektedir.⁵⁷ Bu anlayışa göre, asırlarca önce Kur'an'ın haber verdiği bazı bilimsel konuların bugün gerçekleşmiş olması, oradaki bilgilerin deneysel ve gözlemsel olarak doğrulanmasına neden olmuş, böylece Kur'an'ın mucizevî bir kitap olduğu açık bir biçimde ortaya çıkmıştır.(!) Bu yaklaşımı benimseyenlerin göremediği ya da görmek istemediği şey, böyle bir anlayışın üstesinden gelinemeyen bir çok problemin ortaya çıkmasına neden olmasıdır. Her şeyden önce, böyle bir görüşü kabul etmek, Kur'an'a eksiklik izafe etmek demektir; bilimsel bilgiler, özü itibarıyla ne onun bilgisine bilgi katabilir ve ilahi bir kitap olduğunu ortaya koyabilir, ne de onun eksikliğini gösterebilir. Yani bilimsel gerçeklerden hareket ederek Kur'an'ın ilahi bir kitap olduğu veya oradaki mucizelerin doğruluğu ortaya konmadığı gibi ilahi bir kitap olmadığı da gösterilemez. Çünkü bilimin Kur'an'ı doğrulama veya yanlışlaşma gibi bir misyonu yoktur; onun tek görevi, bu evrenin ve içindeki somut olguların hangi ilkelere göre işlediğini tespit etmekten ibarettir.⁵⁸ Son tahlilde, bilimsel araştırmalar beşerî bir çabanın ürünüdür.

Kur'an'da yer alan mucizelerin bilimsel yorumunu yapanların temel tutumu ile mantıkçı pozitivistlerin din ve onun temel iddiaları karşısında takındıkları tutum arasında da büyük bir paralellik ve uyum göze çarpmaktadır. Batı düşünce tarihinde Viyana Çevresine bağlı mantıkçı pozitivistlerin bilimi, kendi özgün amacı dışında kullanarak dinin veya dini önermelerin doğruluğunu kanıtlamak için kullandıklarını ve sonuçta bunları anlamsız gördüklerini biliyoruz. Orada yapılan en büyük yanlış, dinin doğruluğunu ortaya koymak için bilimsel kriterlerin uygulanmış olmasıdır. Bilimin kendi alanı dışında kullanılması, bazı bilim

⁵⁵ Yusuf Mürüvve, "İzâfiyet Teorisi ve Kur'an İlkeleri", *İslam ve Çağdaş Bilim* (Çev. Recep Çalı), Aydın Matbaası, Ankara, 1979, s. 34 vd.

⁵⁶ Geniş bilgi için bkz. *Albert Einstein, İzâfiyet Teorisi*, (Çev. Gülen Aktaş), Say Yay., İstanbul 1998, (özellikle II. bölüm).

⁵⁷ Alastair I. Rae, *Quantum physics: illusion or reality?*, Cambridge University Press, Cambridge and New York, 1986, s. 48-63. Ayrıca bkz. Max Planck, *Modern Doğa Anlayışı ve Kuantum Teorisine Giriş*, (Çev. Yılmaz Öner), Spartaküs Yay., İstanbul, 1996, s. 146-160.

⁵⁸ Bilimin temel işlevi hakkında geniş bilgi için bkz. Sorley, a. g. m., s. 130.

adamı ve düşünürleri, din, ahlak, estetik ve sanat gibi disiplinlerin yok sayılması gibi son derece yanlış ve sıkıntılı bir sonuca götürmüştür.⁵⁹ Dikkat edilecek olursa, hem mantıkçı pozitivist bilim adamlarının hem de mucizelerin bilimsel yorumunu yaptığını iddia edenlerin dinin bazı temel iddialarını doğrulamak için aynı yöntemleri kullandıklarını görmekteyiz. Yani her iki kesimin mensupları da bilimi veya bilimsel kriterleri, dinin temel iddialarını doğrulamak ve açıklamak için kullanmakta ve bilimi bir anlamda dinin üstünde bir otorite olarak görmektedir. Nitekim, bu anlayışı ön plana çıkaranlara göre, modern bilim, Kur'an'ın Allah kelamı olduğunu kanıtlamaktadır. Bu ise başlı başına bir mucizedir.⁶⁰ (!) Bu savın bizi götüreceği açmaz, yer yüzündeki bütün insanların Kur'an'ın doğruluğuna ve hak söz olduğuna inanmaları gerektiğidir. Burada bir tercihten ya da iradeden değil de bir zorunluluktan bahsedildiğine göre, iman olgusu nasıl açıklanacaktır? Ya da bu durumda, insanın Kur'an'a ya da mucizelere özgür iradesine dayanarak iman etmesini⁶¹ nasıl açıklayacağız? Kur'an'ın ilahi bir kitap oluşunun ve mucizenin doğruluğunun temel dayanağı, nasıl oluyor da daima değişmeye ve gelişmeye açık olan beşerî bir çaba (bilim) olabiliyor? Burada bir çok soru ve sorunun olmasına karşın, gerekli, yeterli ve tutarlı cevaplar yoktur; öyle görünüyor ki, meseleye mucizenin bilimsel açıklamasını yaptığını iddia eden bu anlayış çerçevesinde kalındığı sürece olması da mümkün değildir.

Mucizenin bilimsel yorumcularının bir başka açmazı da bilimi ve bilimsel gelişmeleri nihâî gerçekler gibi görme eğilimine sahip olmalarıdır. Bu nedenle, "...çağın bilimlerinin izâfî kalmaya mahkum sonuçlarını nihâî sonuçlarmış gibi Kur'an tefsirlerine dayanak kılmak ... isabetli, temkinli ve de objektif bir tutum değildir."⁶² Bilimsel gelişmelerin ne kadar hızlı geliştiğini ve değiştiğini burada hatırlatmayı bile gerekli görmüyoruz. Çünkü bu gelişmelerin pratik bir sonucu olan teknoloji, günlük hayatımızın o denli içine girmiş ki, artık sıradan insanların bile bu gerçeği rahatlıkla fark edebildiğini söyleyebiliriz. Ancak dinde (İslam) de değişen şeyler vardır, değişmeyen şeyler vardır. Örneğin, Allah, Ahiret ve Nübüvvet gibi hususlar asla değişmez. Dindeki değişimler daha çok onun temel önermeleri hakkındaki yorumlardır; değişen dinin bizatihi özü değil, yorumudur. İslam düşünce tarihinde ortaya çıkmış olan çok sayıda Kelam, Tefsir, Tasavvuf ve İslam felsefesi ekollerini buna örnek gösterebiliriz. Ancak bilimsel değişmelerle dindeki değişimleri aynı şekilde algılamak ve yorumlamak oldukça yanlıştır. Çünkü bilim

⁵⁹ A. J. Ayer, *Dil, Doğruluk ve Mantık*, (Çev. Vehbi Hacıkadiroğlu), İstanbul 1984, s. 110-112. Ancak mantıkçı pozitivism, bu katı tutumundan daha sonra vazgeçmiş ve bu konuda daha ılımlı bir anlayışı benimsemiştir. Geniş bilgi için bkz. William T. Blackstone, "Mantıkçı Pozitivism ve Din", (Çev. Celal Büyük-Tuncay İmamoglu), *tabula rasa*, sayı: 9, Isparta 2003, s. 135-146.

⁶⁰ Mürüvve, a. g. m., s. 34 vd.

⁶¹ Kur'an, imanın zorlamaya dayalı bir fenomen olmayıp bir irade meselesi olduğundan bahseder. Bkz. Bakara, 256; Yunus, 99; Câşiye, 21-22.

⁶² Özemre, a. g. m., s. 137.

hem özü itibariyle hem de bu öz etrafında geliştirilen yorum ve açıklamalar itibariyle değişmekte ve gelişmektedir. Dolayısıyla bilim bir bütün olarak değişmeye ve gelişmeye açık bir mahiyette olmasına rağmen, özü itibariyle dinde böyle bir değişme söz konusu değildir. O halde, bilimi ve bilimsel ilkeleri nihâî gerçekler gibi görmenin doğru olmadığına en büyük göstergesi, bilimin bilim tarihindeki seyirinin sürekli değiştiğine ve geliştiğine, özellikle de 20. yüzyıldaki dönüşümlere tanık olmamızdır.⁶³ Öyle görünüyor ki, mucizenin açıklamasını ve yorumunu bilime yaptırmanın veya dayandırmanın temelinde yatan etkenlerden birisi, bilimi ve bilimsel ilkeleri nihâî gerçekler gibi görme eğilimi olsa gerektir.

Bu durumda, bu tip olayların, bugünkü bilimsel bilgi ve bulgular çerçevesinde izah edilemeyeceğini söylemek din ve bilim hakkında belli düzeyde bilgi sahibi olan bir insan için gereksiz olur. Eğer biz mucizeleri, sıradan olaylar⁶⁴ veya bilimsel olgular gibi algılar ve bu şekilde açıklamaya kalkışırsak, o zaman onları sıradan olaylar durumuna düşürmüş, metafiziksel boyutunun ve özgün anlamının dışında kullanmış oluruz. Burada hemen bir soru akla gelmektedir: Acaba genel olarak dinî bir terminolojiyi (mucize) bilimsel bir terminoloji gibi görme hakkımız var mıdır? Böyle bir çaba makul ve meşru bir yaklaşım olarak görülebilir mi? Hemen belirtelim ki, mucize kavramı her şeyden önce bilimsel bir kavram değil, dini (Kur'anî) bir kavramdır. Bu yüzden, o, kendi bağlamı içinde makul ve meşru bir anlam kazanırken, bu çerçevenin dışında kullanıldığında ise özgül anlamını büsbütün kaybetmektedir. Başka bir deyişle, mucize bilimsel olgular gibi algılanmaya ve açıklanmaya çalışıldığında, iman objesi olmaktan çıkıp, bilgi objesine dönüşür. İman objesi derken, insanın kendi özgür iradesi ile kabul etmesi gereken Allah'ın varlığı-birliği, vahyin imkanı ve Nübüvvet gibi temel dini hükümler kastedilirken; bilgi objesi ile ise, daha çok tecrübe ve deney yoluyla ya da bilimsel olarak doğruluğu kanıtlanmış olgular kastedilmektedir. Dolayısıyla belki burada "inanma"dan değil de "bilgi"den veya "bilme"den söz etmek daha doğru olsa gerektir. Hal böyle olunca, herkesin mucizenin varlığını kabul etmekten başka seçeneği olmaz. Bu durumda da mucizeden ve onun gayba iman konusunda oynadığı temel rolden bahsedilemez. Böylece, iman objesini, bilgi objesi gibi gö-

⁶³ Bu gerçeği görmek için modern bilimin temel dinamiğini oluşturan genel izâfiyet ve kuantum teorilerinin doğurduğu sonuçlara bakmak bile yeterli olacaktır. Geniş bilgi için bkz. Paul Davies, "The New physics: a synthesis", *The New Physics*, Ed. Paul Davies, Cambridge University Press, Cambridge, 1989, s. 1-4. Klasik bilim ve evren anlayışından, değişen, genişleyen ve indeterminist evren ve bilim anlayışına nasıl geçildiğini görmek için bkz. Hawking, Stephen W., "The Edge of Spacetime," *The New Physics*, Ed. Paul Davies, Cambridge University Press, Cambridge, 1989, s. 61 vd.; Fred Alan Wolf, *The Parallel Universes*, Touchstone Book, New York, 1990, s. 19.

⁶⁴ Hz. İbrahim'in ateşte yanmaması mucizesini, Muhammed Esed, *Meal-Tefsir*'inde sıra dışı bir olay olarak değil de, sıradan ve doğal bir hadise olarak yorumlamaktadır. Ona göre, "Kur'an'ın hiçbir yerinde Hz. İbrahim'in fiilen ve maddi varlığıyla ateşe atıldığı, mucizevi bir biçimde ateşin içinde yanmadan tutulduğu ifade edilmemektedir." Bkz. Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı: Meal-Tefsir*, (Çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk), İşaret Yay., İstanbul 1999, II, s. 656-657.

ren bir yaklaşım, gabya imanı zedeler.⁶⁵ Kaldı ki, bu zamana kadar hiçbir mûcizenin varlığı bilimsel olarak ortaya konamamış ve doğrulanamamıştır, zaten böyle bir şeyin olmasına da imkan yoktur.

Bazı Kur'an yorumcularına göre, "Kur'an'ı Kerim'de öyle ayetler vardır ki, eski alim ve tefsircilerin gösterdikleri bütün gayretlere rağmen, ayeti kerimeler inandırıcı bir açıklığa kavuşturulamadı. Ama bugünkü modern bilimler yardımıyla bu ayetler daha iyi anlaşılmaktadır."⁶⁶ Yukarıda da değinildiği üzere, bunlardan bir kısmı, kendine doğrudan doğruya mucizeleri konu edinen ayetlerdir. Din-bilim veya mucize-bilim ilişkisi açısından düşünüldüğünde bu savın, kendi içinde çok önemli bir paradoksu barındırdığı ilk planda göze çarpmaktadır. Bunlardan birisine göre bazı ayetlerin veya mucizelerin açık ve doyurucu bir tarzda anlaşılması ve yorumlanması bilimsel gelişmelere bağlanmıştır. Eğer bilimsel gelişmeler belli bir durgunluk dönemi geçirmiş olsa ya da ulaşması gereken son noktaya ulaşmış olsa, öyle anlaşılıyor ki, bazı ayetler (mucizeler) belli bir dönem içinde ya da hiçbir zaman ikna edici bir açıklamaya kavuşamayacaktır. Diğer ve daha da önemlisi, Hz. Muhammed'in sözü edilen ve anlaşılması zor olan ayetlerin açık, anlaşılabilir ve ikna edici açıklamasını yapamamış olduğudur. Çünkü Peygamber zamanında modern bilim olmadığına ve onun buna ilişkin bir şey bilmediğine göre, o, bu ayetleri nasıl açıklayabilecekti? Kur'an'ı doğrudan doğruya vahyin kendisine tebliğ edildiği bir Peygamber iyi bilmeyecekti de kim bilecekti?

Bir başka sıkıntı da şu şekilde karşımıza çıkmaktadır: "Kur'an'ı kainat kanunlarına zıt düşecek şekilde anlamaya çalışmak, Kur'an'ın amacına aykırı olur. Mûcizeleri de bu esasa göre anlamak doğru olur."⁶⁷ Bu anlayışa göre, Kur'an'da takdim edilen bütün mûcizeler, evrendeki bilimsel yasalara göre işlediğinden dolayı onları bu yasalara uygun olarak açıklamak ve yorumlamak gerekir.(!) Mucizelerin evrendeki yasalara göre anlaşılması ve yorumlanması, mucizenin fiziksel yasaları aşan bir boyuta sahip olması nedeniyle hem onun genel tanımına hem de bilime dolayısıyla bilimsel yasalara da ters düşmektedir. Bu tür sıkıntılı anlayışların temelinde biraz da Batıda meydana gelen düşünsel ve bilimsel gelişmeler karşısında duyulan eziklik ve aşağılık kompleksi yatıyor olsa gerektir. Burada mucize (ayet) gibi önemli bir Kur'an terimin olabildiğince basite irca edilmesinin ve aklileştirilmesinin ne kadar gereksiz ve boş bir uğraş olduğu, bunun inanan insanı bir yere götürmeyeceği ortadadır.

Kur'an'ı bilimsel bir kitap gibi görme zaafı da din-bilim ilişkisi bağlamında ya da mucize konusunda birçok sorunun yaşanmasına neden olmaktadır. Nitekim, bu anlayışı savunanlara göre, "Kur'an okunup üzerinde düşünüldüğünde; O'nda birçok ilmî gerçeklerin, birçok tabiat kanunlarının formül halinde sunul-

⁶⁵ Bkz. Meryem, 19/21; Bakara, 2/50.

⁶⁶ Atay, a. g. m., s. 14; Ayrıca bkz. Celal Kırcı, *Kur'an ve Bilim*, Marifet Yay., İstanbul 1997, s. 36.

⁶⁷ Atay, a. g. m., s. 9.

duğu; asla müspet bilimin verileriyle çelişkili olmadığı görülecek, mucize oluşu daha iyi anlaşılacaktır.⁶⁸ Burada Kur'an'ın mucize oluşu, onun bilimsel gerçeklerle uyumlu olmasına bağlanmıştır; aslında bu iktibasta bize anlatılmak istenen şey, Kur'an'ın mucize oluşu olmasına rağmen, burada öncelenen şeyin bilim olması paradoksal bir durumun ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Yukarıdaki örnekte görüldüğü gibi, paradoksun temel nedeni, iyice düşünüp taşınmadan, din ve bilim hakkında yeterli bilgi ve malumat sahibi olmadan dile getirilen basma kalıp sözler ve yazılıp çizilenlerdir. Bir başka paradoks da din (Kur'an)-bilim gibi konuları ele alan çalışmalarda sürekli 'Kur'an, bir bilim ve felsefe kitabı değildir'⁶⁹ söyleminin tekrarlanmasına ve vurgulanmasına rağmen, orada pek çok bilimsel gerçeklerin olduğunu dile getirerek yaşanmaktadır.

Mucizelerin bilimsel açılımını yapmaya çalışan savın bizi götürdüğü bir başka önemli sorun da, din-bilim (mucize-bilim) çatışmasıdır. Bilindiği gibi, İslam dünyasında ciddi bir din-bilim kavgası yaşanmamasına rağmen, Hıristiyan Batı'da bu çatışmaların özellikle mucizeler konusunda ön plana çıktığı görülmektedir. Hıristiyanlık, Hz. İsa'nın şahsiyeti etrafında oluşturulmuş bir din olduğu için Kilise'ye göre, onun ulûhiyetini kabul etmeyen bir kimse kesinlikle Hıristiyan olamaz.⁷⁰ Bu noktada gerilime neden olan şey, Hz. İsa'nın doğumu, çarmıha gerilmesi, tekrar dirilmesi ve semaya yükselmesi gibi pek çok hadisenin Hıristiyanlıkta mucize olarak kabul edilmesidir.⁷¹ Burada bu konuya değinmemizin temel nedeni, yukarıdaki örneklerde de açıkça görüldüğü gibi, Kur'an'daki mucizeleri yorumlarken ve bu konuda yazıp çizerken, din-bilim/mucize-bilim ilişkisi noktasında bir gerilimin ortaya çıkmasına zemin hazırlayanları, benzer hatalardan kaçınmaları konusunda uyarmak, bu ve buna benzer konularda olabildiğince dikkatli ve duyarlı olmaya çağırmaktır. Genel olarak, gerçekte böyle bir şeyin varlığından söz edilmemekle birlikte, yine de bu konuda bir sıkıntı olursa, bunun temel nedeni, Kur'an'da yer alan mucizeler değil, aksine bunları buraya kadar tespit etmeye çalıştığımız nedenlerden dolayı açıklamaya çalışan yorumculardır.

Mucizenin bilimsel açıklama ve yorumu yapılırken ortaya çıkan durumu şu örnekle çok daha açık ve anlaşılabilir hale getirmek mümkündür. "Öyle bir oyun düşünün ki, orada taraflar satranç tahtası ve satranç taşları ile dama oynamakta olsun, ve kendilerine, 'ne oynuyorsunuz' diye sorulduğunda: 'Satranç oynuyoruz' desinler!... Satranç taşları ile dama oynayabilirsiniz, ancak 'şah' artık şah olmaktan çıkmış, ve taşların önemlilik sırası tamamen değer değiştirmiştir. Dama taşları ile satranç oynayabilirsiniz, ancak o zaman şah ve fili birbiriyle ka-

⁶⁸ Özbek, a. g. m., s. 228.

⁶⁹ Bkz. M. M. Şerif, "Kur'an'ın Felsefi Öğretileri", (Çev. Mustafa Armağan), *İslam Düşüncesi Tarihi*, (ed. M. M. Şerif), İnsan Yay., İstanbul, 1990, cilt. 1, s. 163; Alparslan Açıkgenç, "İslâmî Bilim ve Felsefe Anlayışı," *İslâmî Araştırmalar*, c.4, Sayı:3, Ankara, 1990, s. 179.

⁷⁰ Geniş bilgi için bkz. Aydın, a. g. e., s. 264 vd.

⁷¹ Örnek olarak bkz. Matta 12: 22-27; Luka 4: 38-39; Markos 3: 20-22.

rıştırmak ne kadar kolaydır!⁷² Mucizenin bilimsel olduğu iddia edilen sunumu da tıpkı böyle bir satranç oyununda şah ile filin yer değiştirmesi ve birbirine karıştırılmasına benzemektedir. Çünkü orada da mucize (ayet) ve bilim kendi özgül alanlarının dışında ve kendi bağlamlarından kopararak kullanılmış, neyin mucize, neyin bilim olduğu belirsizleşmiş ve birbirine karıştırılmıştır. Bu noktada, genel olarak, din ve bilimin, konu, amaç ve metodoloji bakımından birbirinden farklı iki alan olduğunun hatırlatılması yararlı, hatta zorunlu gözükmektedir.

Mucizenin bu evrendeki fiziksel yasaları ve düzeni anlatmak için kullanılan tanımı ile evrendeki yasaları aşan bir olgu olarak anlaşılması bizi paradoksal bir durumla karşı karşıya getirmez mi? Günlük yaşamda meydana gelen sıra dışı hadiseler, ister istemez insanı onların fiziksel bir süreç içinde mi yoksa bu süreci de aşan daha farklı bir boyutta mı vuku bulup bulmadıklarını düşündürmektedir. Bu da bizi bu tip olayların doğal olarak bilim ve mucize ile bir ilişkisinin olup olmadığı sorusuna götürmektedir. Sözgelisi, bir uçak kazasında 200 kişiden bir kişinin sağ olarak kurtulması bazılarına göre bir mucize⁷³, bazılarına göre ise, bir şanstır. Daha doğrusu, böyle bir olayı bazı insanlar Tanrı'nın yapıp etmesine bağlarken, bazıları da bunu şansa ya da rastlantıya bağlamaktadır. İkinci yaklaşım, olayı, pozitivist ve naturalist bir zeminde ele almaktadır; bu yaklaşımla, mucizelerin bilimsel izahını yapmaya çalışan ve metafizik olguları fizikî olgulara indirgeyenlerin temel tutumu arasında çok ciddi bir farklılık yok gibidir. Çünkü her iki yaklaşım da "sıra dışı" ya da "olağanüstü" olayları, "olağan" bir düzlemde ele almaya çalışmaktadır. Peki bu tip olaylar, gerçekten bir mucize midir? Orada bir kişiyi kurtarmak için Tanrı fiziksel yasaları ihlal mi etmektedir? Yahut bu tip olayları gerçekleştirmekle Tanrı neyi amaçlamaktadır?

Fizikçi ve teolog olan Paul Davies'e göre, "Sıra dışı olayların bu 'koruyucu melek' yorumu, doğal yasaların açıkça ihlâlinden tamamen farklı bir kategoriye aittir. Hiç kimse bir uçak kazasından kurtulmanın fiziğin yasalarının ertelenmesine yol açtığını iddia edemez."⁷⁴ Ancak denizin ikiye yarılması, Hz. İbrahim'in ateşte yanmaması ve Hz. İsa'nın ölümü diriltmesi gibi olağan dışı hadiseler, fiziksel süreçlere uymayan ve onların dışında vuku bulan fizik ötesi olaylar olarak, uçak kazasından çok daha farklı bir kategoriye göstermektedir. Mucizede olup bitenler şeyler, fiziksel yasaların üstünde meydana gelirken, bu tip olaylarda ise, durum daha farklı bir platformda, bir bakıma evrensel yasalar ya da fiziksel bir süreç çerçevesinde cereyan etmektedir. Ayrıca herhangi bir mucize sürekli yinelenmez, oysa bu zamana kadar yukarıdaki örnekte olduğu gibi pek çok uçak kazası meydana gelmiştir ve bu durum, bundan sonra da devam edecektir. Bu tip hadiseler, bizi bir yönüyle de kaza ve kader konusuna götürmektedir, ancak burada

⁷² Şakir Kocabaş, *İfadelerin Gramatik Ayrımı*, Küre Yay., İstanbul 2002, s. 87.

⁷³ Davies, a. g. e., s. 362.

⁷⁴ Davies, a. g. e., s. 362.

bu mesele konumuzun dışında kalmaktadır. Daha önce de vurgulandığı gibi, mucize kavramı Kur'an'da hem olağan dışı hadiselerin hem de evrendeki hassas düzenin ve ondan hareketle ortaya konan fiziksel yasaların varlığını anlattığına göre, hem mucize hem de bilim iki farklı alanı ifade ettiği, bilimsel bir olgu gibi görülmediği, indirgemeci bir tutum takınılmadığı sürece, onun olağan ve olağüstü anlamları arasında herhangi bir çelişki yaşanmaz. Dolayısıyla mucize, bu evrendeki düzeni dile getiren ve onu aşan bir mahiyete sahip olmakla birlikte, o, teolojik ya da metafiziksel bir amaçsallık gütmektedir. Yoksa o, bize bilimsel bir bilgi vermek gibi kendi amacına ve özüne ters bir işlevselliği ön planda tutmak durumunda değildir.

Buraya kadar üzerinde durduğumuz ve eleştiri konusu ettiğimiz mucizenin bilimsel yorumunu yaptığını ileri sürenlerin savlarının karşı karşıya kaldıkları temel sorunları şu şekilde özetlemek mümkündür:

I-Linguistik problemler: Nübüvvetle birlikte anlam kazanan ve bir Kur'an terimi olan ayet/mucize, bilimsel terimlerle birbirine karıştırılmış ve sahip olduğu özgül anlamından soyutlanarak basite indirgenmiştir.

II-Bilimsel ve dini problemler: Mucizenin asıl amacının, bilimsel fenomenleri açıklamak ve bunlardan genel ilkeler çıkarmak olmadığı, aksine ilahi hedefleri gözetmek olduğu göz ardı edilerek, mucize ve bilim konu, amaç ve yöntem bakımından birbirine karıştırılmıştır. Başka bir deyişle, mucize veya başka bir konu ele alınırken, din ve bilimin, sınırı ve alanı, göz ardı edilerek geliş güzel açıklama ve yorumlar yapılmıştır.

III-Epistemolojik problemler: Mucize ve bilim hakkında gerekli ve yeterli bilgi ve donanımdan yoksun olmanın yanında, söz konusu hususlarda yanlış ve eksik bilgi sahibi olmaktır.

IV-Mantıksal problemler: Mantıksal düşünme süreci doğrultusunda düşünüldüğünde, genellikle mucize ve bilim hakkında kullanılan önermesel ifadelerin, bırakın sağduyulu bir insanı, iddia sahiplerinin öngördüğü hedeflere götürmesini; tam tersine bir çıkarımsal sonuca iletmektedir. Burada hedeflenenden çok daha farklı, hatta onlara ters bir mantıksal çıkarım söz konusudur.

Mucizenin "bilimsel açıklama"sı savı bağlamında ortaya çıkan bu sorunların, genelde, ayrı ve bağımsız sorunlar olarak değil de, daha çok birbirine bağlı, ilişkili ve iç içe geçmiş sorunlar olarak ortaya çıktığı görülmektedir. Dolayısıyla bu savın, neden olduğu bir problem, başka problem(ler)i de beraberinde getirebilmektedir.

SONUÇ

Sonuç olarak, mucizenin, evrendeki makro ve mikro ölçeklerdeki düzenin ve buna dayalı fiziksel yasaların varlığının bir ifadesi olarak takdim edilmesi, mucizenin/ayetin özgün anlamına ve Kur'an'ın ruhuna oldukça uygundur. Çünkü Kur'an'a göre, "insanın görerek, hakkında teemmül ve tefekkürde bulunarak ima-

na gitmesini sağlayan, âlemdaki bu 'âyetler' dir. İnsan tabiattaki nizama (her şeyin düzen içinde olup gittiğine) bakarak yolunu açmaya çalışmalıdır. Söz konusu düzene ters düşen olayların Allah tarafından ortaya konmasını bekleyerek değil.⁷⁵ Kaldı ki, artık bundan sonra Kur'an'da dile getirildiği şekliyle herhangi bir mucize gerçekleşmeyeceğine göre⁷⁶ insanın inanca giden bir yol bulmak için böyle bir beklenti içine girmesi anlamsız bir çaba olur. Bundan sonra onun yolunu aydınlatacak olan tek şey, Kur'an'ı Kerim ve onun işaret ettiği evren (deki düzen) ve içindeki ayetlerdir.

Bu evrendeki düzenin mucize olarak nitelendirilmesi herhangi bir soruna neden olmazken; Kur'an'da örnekleri sunulan ve olağanüstü olarak nitelendirilen hadiselerin ya da mucizenin tabiat kanunlarını aşan boyutunun aklîleştirilmesi, sıradan ve indirgemeci bir yaklaşımla açıklanması ve yorumlanması, (nasıl olcaksa) bilimsel yorumunun yapılmaya çalışılması, üstesinden gelinemeyecek bir çok dini, felsefi, mantıksal, bilimsel ve epistemolojik problemlerin çıkmasına neden olabilmektedir. Bu yüzden, böyle bir yaklaşım, ne din ne de bilim adına, hiçbir şekilde kabul edilemez ve savunulamaz. Son çözümlemede, Kur'an'ın ilahi bir kitap olduğunun ve mûcizelerin doğruluğunun göstergesi, orada varolduğu iddia edilen bilimsel gerçekler değildir; aksine onun bizzat Allah tarafından gönderilmiş bir kitap olması, bunun için yeterli bir sebeptir. Kaldı ki, "mûcize hemen hemen hiçbir kavmi doğru yola getirmemiştir. Mûcizeden sonra daima felaket gelmiş ve insanlar helak olmuştur. İnsan önce mûcize istiyor, sonra da mûcize bir bakıma istediklerini ortaya koymasına rağmen iman etmiyor. O halde, *iman ayrı şeydir; bilimsel hakikatlerin bilâ kayd-u şart ortaya konması ayrı şeydir.*"⁷⁷

⁷⁵ Aydın, *Din Felsefesi*, s. 273, vurgu bize ait.

⁷⁶ Hz. Muhammed, önceki peygamberler gibi mucize göstermemiştir, bunun nedeni, şu ayette çok açık bir şekilde dile getirilmiştir: "Bizi bu mucizeleri göndermekten alıkoyan, öncekilerin onları yalanlamış olmasından başka bir şey değildir." (İsra, 59). Peygamberin gösterdiği iddia edilen mucizelerden birisi "Aynın Yarılması" hadisesidir. Ancak bu rivayetlerin, Kur'an'la açıkça çeliştiği görülmektedir. Bu konudaki tartışmalar ve referanslar hakkında geniş bilgi için bkz. Kirbaşoğlu, a. g. e., s. 341 vd.

⁷⁷ Mehmet Aydın, "Tartışma-Görüşler", *Bilgi, Bilim ve İslam*, (Derleyen: Sabri Orman-İsmail Kurt), İslami İlimler Araştırma Vakfı Yayınları (içinde), İstanbul, 1987, s. 101, vurgu bize ait; Ayrıca bkz. Araf, 7/132-133; Ankebut, 29/50-51; Bakara, 2/118, 145, 248.

X/XVI.-XII/XVIII. YÜZYILLAR ARASI ARAP ŞİİRİNDE KAHVE

Mehmet Mesut ERĖİN*

THE COFFEE IN ARABIC POETRY IN THE X/XVI.-XII/XVIII. CENTURY

As it is known, coffee is till at top of the ecstatic substances; so coffee became the inspiration for Arab poets and it was treated of on all sides in their poetry (poems). In this cadre, the mentioned work is treating and analyzing coffee, its first discoverer, the Islamic law debates related to it as allowed or prohibited, in addition to, the description, the making ways, the species, the benefits and drinking place (known today as cafeterias) of coffee; In brief, this work treats and analyzes everything about coffee and how it was reflected in Arab poetry.

Keywords: Coffee – Arabic Literature – Poetry

1. KAHVE EDEBİYATI¹

Kahve içimi, Arap toplumunun farklı katmanlarında yaygın bir şekilde kullanılan maddelerin başında gelmekteydi. Bilindiği gibi Şiir toplumun bir aynası konumundadır. Doğal olarak Şairler halk katında makes bulan kahveyi, bütün yönleriyle ele alarak ona Şiirlerinde büyük önem atfederek geniş yer ayırmışlardır. Şiirlerde kahvenin helal veya haram olmasıyla ilgili sergilenen fikhî tartışmaların yanı sıra kahvenin tasviri, yapılış Şekli, çeşitleri, faydaları ve içildiği yerlerin (bugünkü adıyla kahvehaneler) ele alındığını görmekteyiz.

1.1. İsmi

Kahvenin ismi konusunda genel olarak iki yaygın görüş bulunmaktadır. Birincisi, ilk vatanı olarak kabul edilen Etyopya'ya bağlı Kaffa veya Kefa yöresinde

*Dr., Dicle Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi. emesut@dicle.edu.tr.

¹ Kahveyle ilgili Nurettin Ceviz'in, "Kahvenin İŐlam Dünyasına Girişi ve Arap Edebiyatında Ele Alınışı" adlı bir araştırması bulunmaktadır. Söz konusu araştırmacı makalesinde daha çok kahvenin etimolojisini, kahvenin İŐlam dünyasına girişi, yasaklanması, kahve-tarikat ilişkisi vs. konuları detaylı bir şekilde belli bir zaman sınırlaması getirmeden ele almıştır. Bizim bu çalışmamızda ise kahvenin, belli bir zaman diliminde Arap Őiirine nasıl yansdığı, benzer ve farklı Őiirlerden rnekler sunulurak açıklığa kavuŐturulmak istenmiŐtir. Bkz. Nurettin Ceviz, "Kahvenin İŐlam Dünyasına Girişi ve Arap Edebiyatında Ele Alınışı", *Ekev Akademi Dergisi*, Yıl: 8, say: 18, 2004, s. 343-356.

yetişen bir bitki olmasından dolayı bu şekilde adlandırıldığı² söylenmektedir. Bir diğer rivayet ise, onun Arap şiiirinde ilk zamanlarda içki ve şarap anlamında kullanılan el-kahve kelimesinden geldiğini³ iddia etmektedir. Bu konuda kesin bir yargıya varmak zordur. Ancak bununla beraber kaynaklarda kahveden VIII/XIV. yüzyıla kadar bahsedilmemesi veya bilinmiyor olması nedeniyle birinci görüşün daha doğru olduğunu⁴ söylemek mümkündür.

1.2. Ortaya Çıkışı

Kahveyi ilk kimin bulduğuna dair çeşitli rivayetler bulunmaktadır. Bunlardan biri, kahve hakkında müstakil bir eser kaleme alan Abdulkadir el-Cezîrî⁵'nin rivayetidir. Bu rivayete göre, Şâzelî tarikatının önde gelen sufilerinden Ali b. Ömer eş-Şâzelî⁶, kahveyi ilk bulan ve onun yaygınlaşmasına sebep olan kişidir⁷. Ayrıca Abdurrahman b. Muhammed el-'Ayderûs⁸ da el-Cezîrî gibi kahveyi bulan kişinin Ali b. Ömer eş-Şâzelî olduğunu şu sözleriyle ifade etmektedir:

"Kahve, ilk olarak hicrî VIII. asrın sonlarıyla IX. asrın başlarında mübarek Yemen'de ortaya çıkmıştır. Onu bulan da yüce menkıbeler sahibi Da'sîn olarak bilinen Şeyh Ali b. Ömer eş-Şâzelî olup, bu icadı büyük faziletleri cümlesindedir"⁹. İkincisi, Muhammed b. Sa'îd ez-Zubhânî¹⁰'nin kahveyi ilk bulduğuna dairdir. Bir diğer rivayette ise Ebû Bekr eş-Şâzelî el-'Ayderûsî¹¹'nin ismi geçmektedir.

² Muhammed Altuncî, *el-İtticâhâtü's-Şi'riyye fî Bilâdi's-Şâm fî'l-'Asri'l-'Usmânî*, 1. bs., Dimeşk, 1993, s. 298; Meyyâde Atuncî, *eş-Şi'ru'l-İctimâ'î fî'l-'Ahdî'l-'Usmânî*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Câmî'atu Haleb, Kulliyetu'l-Âdâb ve'l-'Ulûmi'l-İnsâniyye, Haleb, 1991, s. 232; Burçak Evren, *Eski İstanbul'da Kahvehaneler*, 1. bs., İstanbul, 1996, s. 16.

³ Muhammed Tâhir el-Kurdî, *Edebiyyâtü's-Şây ve'l-Kahve ve'd-Duhân*, 2. bs., Cidde, 1967, s. 27; Muhammed Altuncî, *age*, s. 297; Ömer Ferrûh, *Me'âlimu'l-Edebi'l-'Arabî fî'l-'Asri'l-Hadîs*, 1. bs., Beyrut, 1985, I, 87; İbn Ma'sûm el-Medenî, *Sulvetu'l-Ğarîb ve Usvetu'l-Edîb*, Thk: Şâkir Hâdî Şukr, 1. bs., Beyrut, 1988, s. 102; İdris Bostan, "Kahve", *DİA*, XXIV, 202; C. Van Arendonk, "Kahve" *İA(MEB)*, VI, 95.

⁴ Meyyâde Atuncî, *age*, s. 232.

⁵ Abdulkâdir b. Muhammed el-Ensârî el-Cezîrî (880/1475-977/1570): Mısırlı bir araştırmacı olup, kahve hakkında kaleme aldığı risalesiyle ün kazanmıştır. Bu risalesi dışında ayrıca pek çok eseri mevcuttur. Bkz. Abdulkâdir b. Muhammed el-Ensârî el-Cezîrî, *'Umdetu's-Safve fî Hilli'l-Kahve*, Thk: Abdullah b. Muhammed el-Habeşî, 1. bs., Abu Dabi, 1996, s. 17; Hayruddîn ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, 9. bs., Beyrut, 1990, IV, 44; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemu'l-Mu'ellifîn*, 1. bs., Beyrut, 1993, II, 195.

⁶ Şeyh Ebu'l-Hasan Ali b. Ömer İbn Da'sîn eş-Şâzelî(ö:827/1418): Yemen'li olup, Şâzelî tarikatının önde gelen mutasavvıflarındandır. Bkz. Ebu'l-'Abbâs Ahmed b. Abdullatif eş-Şercî ez-Zebîdî, *Tabakâtü'l-Havâs Ehlu's-Sıdkî ve'l-İhlâs*, Mısır, 1321/1903, s. 100.

⁷ Abdulkâdir b. Muhammed el-Ensârî el-Cezîrî, *age*, s. 47-48.

⁸ Abdurrahmân b. Muhammed es-Sekkâf el-Huseynî el-'Ayderûs (1070/1660-1113/1701): 'Ayderûs ailesine mensup Yemen'li bir edip. ez-Ziriklî, *age*, III, 332; Ömer Rıza Kehhâle, *age*, II, 113.

⁹ Abdulkâdir b. Muhammed el-Ensârî el-Cezîrî, *age*, s. 6-7.

¹⁰ Muhammed b. Sa'îd b. Ahmed ez-Zubhânî(ö: 875/1470): Aden'li mutasavvıflardan olup, münzevî bir hayat yaşamıştır. Bkz. Şemsuddîn Muhammed b. Abdurrahmân es-Sehâvî, *ed-Dav'u'l-Lâmi'*, Beyrut, tsz., VII, 249.

¹¹ Ebû Bekr eş-Şâzelî el-'Ayderûsî (851/1447-914/1508): Yemen'li mutasavvıf ve şairlerden olup Aden'de vefat etmiştir. Muhtelif eserleri bulunan eş-Şâzelî'nin bir de şiiir divanı mevcuttur. Bkz. Abdulkâdir el-'Ayderûsî, *Tarîhu'n-Nûri's-Sâfir 'an Ahbâri'l-Karnî'l-'Âşir*, tsz., s. 81; Necmuddîn el-Ğazzî, *el-Kevâkibu's-Sâire*, I, 114; İbnu'l-'İmâd, *Şezerâtü'z-Zehab fî Ahbâri men Zeheb*, Thk: Abdulkâdir el-Arnaût - Muhammed el-Arnaût, 1. bs., Dimeşk, 1993, X, 91; Ömer Rıza Kehhâle, *age*, I, 439.

Necmuddîn el-Ğazzî¹², kahvenin mucidi olarak kabul ettiği eş-Şâzelî'nin, günün birinde bir yolculuğu esnasında kahve ağacının altında konakladığını ve karnını doyurmak üzere ağacın metruk hâlde bulunan meyvelerinden yediğini söyler. Sonrasında eş-Şâzelî'nin kahvenin beyni koruduğunun, uykuyu kaçırdığını ve ibadet için de bir zindeliğe neden olduğunun (uyarıcı etkisinin) farkına vardığını ve müritlerine de bu maddeyi kullanmalarını salık verdiğini¹³ ifade etmektedir. İbnu'l-Hanbelî¹⁴ de bir şiirinde kahvenin kâşifi olarak el-Ğazzî gibi Ebû Bekr eş-Şâzelî 'ye işaret etmektedir¹⁵:

مِنْ خِدْرِهَا الْعَيْدُرُوسُ أَبْرَزَهَا

وَلِلتَّدَامِي الْكِرَامِ جَهَّزَهَا

وَبِالْمَعَانِي الْحَسَانِ طَرَّزَهَا

وَهَيْمَ الْقَوْمِ عِنْدَمَا وَضَعَا لَهَا اسْمَ رَاحٍ وَنِعْمَ مَا صَنَعَا - فَعَلَا

el-'Ayderûs onun perdesini araladı

Onu sevgili dostlarına hazırladı

Ve onu güzel anlamlarla süsledi

Onu içkiyle adlandırdığında halkın aklını başından aldı, ne de güzel oldu bu yaptığı.

Bu rivayetlerden yola çıkarak kahveyi ilk kimin bulduğu konusunda kesin bir yargıya varmak zor olmakla birlikte, kahvenin IX/XV yüzyılda biliniyor olması ve bu asrın ilk çeyreğinde vefat etmiş olması hasebiyle birinci rivayette adı geçen Şâzelî tarikatının önde gelen sufilerinden Ali b. Ömer eş-Şâzelî tarafından bulunduğu kuvvetle muhtemeldir.

¹² Necmuddîn el-Ğazzî Ebu'l-Mekârim el-'Âmirî ed-Dimeşkî (977/1569-1061/1650): Dimeşk'li şair ve ediptir. Osmanlı dönemi Arap edebiyatına ışık tutan *el-Kevâkibu's-Sâire ve bunun zeyli olan Lutfu's-Semer*'in müellifidir. Bkz. el-Muhibbî, *Hulâsatu'l-Eser fi A'yâni'l-Karni'l-Hâdi 'Aşar*, 3. bs., Beyrut, 1988, IV, 189; el-Muhibbî, *Nefhatu'r-Reyhâne ve Raşhatu Tılâi'l-Hâne*, Thk: Muhammed Abdulfettâh el-Hulu, 1. bs., Mısır, 1968, I, 540; Necmuddîn el-Ğazzî, *el-Kevâkibu's-Sâire bi A'yâni'l-Mie'l-'Aşira*, Thk: Cebraîl Suleymân Cebbûr, Dâru'l-Âfâki'l-Cedide, 2. bs., Beyrut,, I, K; Necmuddîn el-Ğazzî, *Lutfu's-Semer ve Katfu's-Semer*, Thk. : Mahmûd eş-Şeyh, Dimeşk, 1981, I, 11.

¹³ Necmuddîn el-Ğazzî, *el-Kevâkibu's-Sâire*, I, 114; İbnu'l-İmâd, *age*, X, 93.

¹⁴ Muhammed b. İbrahim el-Halebî İbnu'l-Hanbelî (908/1502-971/1563): Halep'li tarihçi ve ediplerden olup aralarında şiir divanı da olan elliye yakın eser bırakmıştır. Bunların en önemlisi Osmanlı dönemine de ışık tutan *Durru'l-Habeb fi Târihi A'yâni Haleb* adlı eseridir. Bkz. İbnu'l-Hanbelî, *Durru'l-Habeb fi Târihi A'yâni Haleb*, Thk. Mahmûd Hamed Fâhûrî - Yahyâ Zekeriyyâ 'Abbâra, Dimeşk, 1972, 7/M; el-Hafâcî, *Rayhânetu'l-Elibba' ve Zehrâu'l-Hayati'd-Dunyâ*, Thk: Muhammed Abdulfettâh el-Hulu, 1. bs., Mısır, 1967, I, 169; Derviş b. Muhammed Ahmed et-Tâlevî, *Sânihâtu Duma'l-Kasri fi Mutarahâti Beni'l-'Asr*, Thk: Muhammed Mursî el-Hûlî, 1. bs., Beyrut, 1983, I, 206; Necmuddîn el-Ğazzî, *el-Kevâkibu's-Sâire*, III, 42; Muhammed Râgib et-Tabbâh, *l'İlâmu'n-Nubelâ fi Târihi Halebi's-Şehbâ'*, Haleb, 1923, VI, 62.

¹⁵ et-Tâlevî, *age*, I, 215.

1.3. Yayılışı

Kaynaklara göre kahve, VIII/XIV. asırda önceleri Habeşistan'da kullanılmaya başlanmış, IX/XV. asırda da oradan Yemen'e gelmiş, daha sonra X/XVI. asırda da Mısır'a ve diğer Arap ülkelerine girmiş, oradan da İran'a ve İstanbul'a yayılmıştır¹⁶.

2. KAHVEYE DAİR TARTIŞMALAR

Kahvenin Arap şiirinde pek çok tartışmaya sahne olduğunu görmekteyiz. Bu tartışmalarda kimi şairler kahvenin, helal olduğunu savunmuşlardır. İbnu'l-Hanbelî Halep'te olduğu bir sırada İbn 'Irâk'¹⁷a kahve hakkında görüş sorar¹⁸:

أَيُّهَا السَّامِيُّ لَكِنَّا الذَّرْوَتَيْنِ بِجِوَارِ الْمَصْطَفَى وَالْمَرْوَتَيْنِ
أَفْتِنِي فِي قَهْوَةٍ قَدْ ظَلَمْتُ حَيْثَمَا شِئْتُ تَعَاطِيهَا بِشَيْنِ
مَنْ تَلَّهَ هَانَا مَهْيَعُهُ وَأَفْتِرَاقٍ لِأَقَاوِيلَ وَمَيْنِ

Ey Mustafa (sav) ve Safa ile Merve'ye komşu iki zirveye yükselen kimse!

*İçmek istediğim her yerde bir kusuru sebebiyle haksızlığa uğrayan kahve hakkın-
da bana fetva ver.*

Eğlence, dedikodu, yalan ve ayrılıkla dolu olan yolu bizi korkuttu.

İbn 'Irâk' da cevap olarak şunları söyler¹⁹:

¹⁶ Ayrıntılı bilgi için bkz. Muhammed Tâhir el-Kurdî, *age*, s. 27; Ömer Ferrûh, *age*, I, 87; Muhammed Altuncı, *age*, s. 297; Namık Açıköz, *Kahvenâme*, Ankara, 1999, s. XII; Talat Mümtaz Tarhan, "Türkiye'de Kahve ve Kahvehaneler", Hazırlayan Fatih Tıgılı, *Ehlikeyfîn Kitabı*, İstanbul, 2004, s. 3.

¹⁷ Bu şahsın kim olduğu hakkında iki rivayet bulunmaktadır. Birincisi: Muhammed b. Ali b. Abdurahmân b. 'Irâk -Şemsuddîn Ebû Ali- (878/1473-933/1526): Dimeşk'li fakih mutasavvıf, edip ve şairlerden. Bkz. Necmuddîn el-Çazzî, *el-Kevâkibu's-Sâire*, I, 59; Abdulkâdir el-'Ayderûsî, *age*, s. 192; İbnu'l-İmâd, *age*, X, 273; Ömer Rıza Kehhâle, *age* III, 519. Diğeri ise: Ali b. Muhammed b. Ali b. Abdurahmân b. 'Irâk -Sa'duddîn ed-Dimeşkî- (907/1501-963/1555): Dimeşk'li kâri', fakih, muhad-dis, tarihçi ve mutasavvıflardan. Bkz. Necmuddîn el-Çazzî, *el-Kevâkibu's-Sâire*, II, 197; İbnu'l-Hanbelî, *age*, I, 1004; İbnu'l-İmâd, *age*, X, 489; Ömer Rıza Kehhâle, *age* II, 517.

¹⁸ Abdulkâdir el-'Ayderûsî, *age*, s. 194; İbnu'l-Hanbelî, *age*, I, 1007; Necmuddîn el-Çazzî, *el-Kevâkibu's-Sâire*, II, 198. Bu beyitler *Târîhu'n-Nûri's-Sâfir*'de Radiyyuddîn lakaplı birine nisbet edilmektedir. Fetvayı soran bu kişi hakkında başka da bir bilgi sunmamaktadır. Aynı beyitleri *Durru'l-Habe'*'in yazarı İbnu'l-Hanbelî, (Necmuddîn el-Çazzî de bu beyitleri İbnu'l-Hanbelî'ye nisbet ediyor. II, 198) kendisine nisbet ederek kahve hakkındaki fetvayı bizzat kendisinin 963/1555 yılında ölen Ali b. Muhammed b. Ali b. Abdurahmân b. 'Irâk -Sa'duddîn ed-Dimeşkî-'ye sorduğunu ifade ediyor.

¹⁹ Abdulkâdir el-'Ayderûsî, *age*, s. 194; İbnu'l-Hanbelî, *age*, I, 1008; Necmuddîn el-Çazzî, *el-Kevâkibu's-Sâire*, II, 199. Bu beyitler *Târîhu'n-Nûri's-Sâfir*'de 933/1526'da vefat eden Muhammed b. Ali b. Abdurahmân b. 'Irâk'a nisbet edilmektedir. Fetvayı isteyen kişinin bizzat İbnu'l-Hanbelî'nin kendisi olduğu (Necmuddîn el-Çazzî'yi de bu beyitleri aynı zata nisbet ediyor. II, 199) düşünüldüğünde söz konusu beyitlerin 963/1555 tarihinde ölen Ali b. Muhammed b. Ali b. Abdurahmân b. 'Irâk -Sa'duddîn ed-Dimeşkî-'ye ait olduğu sonucu çıkmaktadır. *Târîhu'n-Nûri's-Sâfir*'in müellifi bu

أَيُّهَا السَّامِيُّ سَمَوِّ الْفَرَقْدَيْنِ وَإِمَامَ الْعِلْمِ مَفْيَ الْفِرْقَتَيْنِ
 جَاءَنِي مِنْكُمْ نِظَامٌ قَدْ حَكَى فِي نِصْوَعِ الْفِظِّ مَسْبُوكِ اللَّجِينِ
 قَلْتُ فِيهِ إِنَّ ذِي الْقَهْوَةِ قَدْ خَلَطُوهَا بِتَلْكَهُ وَبِمَئِينِ
 وَبِمِطْعُومٍ حَرَامٍ وَغِنَا وَبِرَقْصٍ وَبِصَفْقِ الرَّاحَتَيْنِ
 وَطَلَبْتَ الْحُكْمَ فِيهَا بَعْدَمَا قَدْ رَأَيْتُمْ مَا ذَكَرْتُمْ رَأْيَ عَيْنِ
 وَجَوَابِي أَنَّهُ حَلٌّ وَلَا يَقْتَضِي مَا قَلْتُمْ تَحْرِيمَ عَيْنِ

Ey Kutup yıldızı gibi yükselen ilmin öncüsü, iki fırkanın (Ehl-i sünnet ve Şia) müftüsü!

Sizden bana saf gümüşe benzeyen yaldızlı sözlerden oluşan bir şiir geldi

Şiirinde insanların kahveyi eğlence, yalan, haram yiyecek, şarkı, dans ve alkışla karıştırdıklarını söyledin.

Zikrettiğiniz şeyi gözünüzle bizzat gördükten sonra bu konuda hüküm istedin.

Cevabım ise söylediğiniz şeylerin onun haram olmasını gerektirmeyip helal olduğu yönündedir.

Kahvenin haram olduğuna dair görüş bildirenlerin genel kanısı haramlığının kahvenin kendisinden kaynaklanmadığı, kötülöklere vesile olabileceği endişesiyle yasaklanması gereken bir içecek olduğu aksi takdirde içiminde bir sakınca olmadığı yönündedir.

Necmuddîn el-Ğazzî, kendisine kahvenin helal veya haram olduğuna dair yöneltilen bir soru üzerine toplumda beliren yeni alışkanlıklardan biri olan kahvenin helal olduğunu ancak gıybet, koğuculuk vb. kötü davranışlara sebebiyet vermesi durumunda haram olacağını ifade etmektedir. Bundan dolayı kahveyi içmek isteyen kimsenin onu evde içebileceğini bunda da bir sakınca olmadığını söylemektedir²⁰:

→

iki zatı muhtemelen isim benzerliğinden dolayı karıştırmış ve yanlışlıkla beyitleri birinci şahsa ait olarak göstermiştir.

²⁰ Necmuddîn el-Ğazzî, *el-Kevâkibu's-Sâire*, III, 36. Bu tartışmalarla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. *el-Kevâkibu's-Sâire*, II, 152, III, 25, 35-36; Necmuddîn el-Ğazzî, *Luţfu's-Semer*, I, 66; Abdulkâdir el-'Ayderûsî, *age.*, s. 194-195.

أيها السائل الذي جاء يرْجو عندنا أن يُبيحهُ شُربَ قهوه
 قهوة البن لا تكون حراما إنها لا تفيد في النفس نشوه
 غير أن الذي يجيء بيوتا هي فيها تُدار عادِمُ نخوه
 إذ يرى المرْدَ والمعازفَ والنردَ وكلّ يلهو فيتبع لهوه
 كل هذا مخالفٌ لطريقِ خطّه المصطفى وعرجِ نخوه
 وإذا شئتَ شربَ قهوة بُنٍّ حسوةً قد أردتَ أو ألفَ حسوه
 فليكن ذلك وسط بيتك مهماً لم تشب صفوها بموجبِ صبه
 واذكر الله أولاً وأخيراً وتوثق منه بأوثقِ عُروه

Ey kahve içmenin bize göre mubah olacağını umarak gelip soran kimse

Kahve haram değildir ancak o, kişiye bir coşkunluk da sağlamaz

Ne var ki kahvenin içildiği evlere (kahvehaneler) giden kimse onursuzdur

Orada bıyıkları yeni terleyen delikanlılar, telli çalgılar ve tavla vardır. Hepsisi de eğlenip eğlence peşindedir

Bütün bunlar Mustafa (sav)'in çizdiği yola ve üzerinde durduğu prensiplere aykırıdır

Eğer kahveyi bir veya bin defa içmek istersen

Bu evinin içinde bir eylem olsun ki onu arzuladığından dolayı (kahvenin) paklığına bir halel gelmesin.

Allah'ı sürekli olarak zikret ve ona en güçlü bir bağ ile tutun.

İbnu'l-Hanbelî, kahvenin, içki vb. içeceklerde alışılabilen biçimde sırayla içilmesi nedeniyle haram olduğuna dair fetva veren Kadı Sâlih Çelebi²¹'nin bu fetvasını aşağıdaki şiiriyle ifade etmektedir²²:

²¹ Sâlih Çelebi el-Amâsî (ö: 973/1565): Aslen Türk olup, Halep ve Dimeşk'te kadılık ve müderrislik görevlerinde bulunmuş bir din âlimidir. Bkz. İbnu'l-Hanbelî , age, I, 700; Necmuddîn el-Ğazzî, *el-Kevâkibu's-Sâire*, II, 152; İbnu'l-İmâd, *Şezerâtu'z-Zehab*, X, 440.

²² İbnu'l-Hanbelî , age, I, 701; Necmuddîn el-Ğazzî, *el-Kevâkibu's-Sâire*, II, 153. Sâlih Çelebi'nin fetvasını dile getiren bu şiiri, Nurettin Ceviz, "Kahvenin İslâm Dünyasına Girişi ve Arap Edebiyatında Ele Alınışı", adlı makalesinde sehven el-Ğazzî'ye nisbet etmekte ve onun, fetvanın verilmesi esnasında orada bulunduğunu söylemektedir. Oysa durum yazarın belirttiği gibi fetvanın verilmesi esnasında orada bulunan el-Ğazzî değil İbnu'l-Hanbelî'dir ve şiir de ona aittir. Bu durumu, İbnu'l-Hanbelî, bizzat kendisi eserinde ifade etmektedir. Ayrıca el-Ğazzî de adı geçen eserinde, fetva olayının mezkur şiirle tespitinin kendisi tarafından değil, İbnu'l-Hanbelî tarafından yapıldığını, olayı "İbnu'l-Hanbelî dedi ki:..." şeklinde rivayet ederek şüpheye mahal bırakmayacak bir şekilde ifade etmektedir. Bu durumda mezkur beyit, el-Ğazzî'ye ait olmayıp İbnu'l-Hanbelî'ye aittir. Bkz. Nurettin Ceviz, agm, s. 350.

وَقَهْوَةُ الْبُنِّ بِمَا الْحَمِي غَيْرُ
 أَضْحَ عَاطِطُ
 لَكُنَّهْمُ بِالذُّورِ، وَالذُّورُ
 شَهَا نَاطِطُ

Kahveyle korunaklı mekânlar canlanır oldu.

Ne var ki onu sırayla birbirlerine vererek içiyorlar ve bu da batıldır.

Ali Çelebi el-Hımsî²³ de bu bağlamda Osmanlı İmparatorluğunun önde gelen şeyhülislamlarından Ebussuûd Efendi'nin fetvasına²⁴ paralel olarak kahvenin aslında haram bir içecek olmadığını ancak sefih kişilerin içeceği olması hasebiyle uzak durulması gereken bir madde olduğunu söylemektedir²⁵:

أَقُولُ لِأَصْحَابِي عَنِ الْقَهْوَةِ وَلَا تَجْلِسُوا فِي مَجْلِسِ هُو
 أَنْتُمْ فَ
 وَمَا كَانَ تَرْكِي شَرْبِهَا وَلَكِنْ غَدَتِ مَشْرُوبَ كُلِّ
 لَكُمْ أَهْمَةٌ سَفَهَةٌ

Kahveyle ilgili arkadaşlarıma diyorum ki onu bırakınız ve onun bulunduğu yerlerde de oturmayın.

Onu terk edişimin sebebi kötü olmasından değil, sefih kişilerin içeceği haline dönüşmesinden dolayıdır.

Şiirlerde ifade edilen görüşler doğrultusunda kahveyle ilgili genel yaklaşım, onun içki gibi açık bir nasla haram olmadığı; ancak toplumda daha çok sefih ve günahkâr kişilerin içeceği olması ve kötülöklere teşvik edebileceği endişe ve kaygısıyla uzak durulması gereken bir içecek olduğu, aksi takdirde ev vb. uygun mekânlarda içilmesinde herhangi bir sakınca olmadığı yönünde tezahür etmektedir.

3. TASVİRİ

Kahvenin siyah rengi şairlerin gözünden kaçmamış onu siyah renkli gözlerle benzeterek tasvir etmişlerdir. Burhanuddîn İbrahim b. el-Mubellit²⁶, aşağıdaki dizelerde kahvenin rengine değinerek onun siyahlığına övgüde bulunmaktadır²⁷:

²³ Ali Çelebî el-Hımsî: Doğum ve ölüm tarihi belli olmamakla beraber Necmuddîn el-Ğazzî'nin çağdaşı olduğu anlaşılan şair, Humus'lu olup, Şeyh Muhammed b. Hilâl'in kardeşidir. Bkz. Necmuddîn el-Ğazzî, *el-Kevâkibu's-Sâire*, III, 196.

²⁴ İdris Bostan, "Kahve", *DİA*, XXIV, 203.

²⁵ Necmuddîn el-Ğazzî, *el-Kevâkibu's-Sâire*, III, 196.

²⁶ Burhanuddîn İbrahim b. el-Mubellit (ö: 991/1583): Kahire'li edip ve şairlerden. Bkz. el-Hafâcî, *age.*, II, 122; Necmuddîn el-Ğazzî, *el-Kevâkibu's-Sâire*, III, 92; İbnu'l-İmâd, *age*, X, 622.

²⁷ el-Hafâcî, *age.*, II, 124.

يا عائباً لسواد فيها شفاء النفس من
 قهوة تنال الواسعة أم اضحى
 أفلا تراها وهي في تحكي سواد العين وسط
 فنجانها ساضحا

*Her derde deva olan kahvenin siyahlığını beğenmeyen kişi
 Baksana ona, tıpkı beyaz fincanında kara gözü anlatmıyor mu?*

Ebü Bekr el-'Uşfûrî²⁸ de bir şiirinde kahvenin siyah rengine vurguda bulunarak bunun insana büyük bir ferahlık verdiğini belirtmektedir²⁹:

سوداء مثل المسك لا وجامها الأصفر مثل
 كجالية للأنس بعد الأنس الشمس
 حلت حلول زحل في

Rengi mürekkebininki gibi olmayıp tıpkı misk gibi siyahtır, sarı kâsesiyse vers (el-biselerin renklendirilmesinde kullanılan bir tür bitki) gibidir.

Kişiyse sevinç sağlar ve bardağında Satürn gezegeninin güneşe girdiği gibi belirir.

Ebu'l-Vefâ el-'Urdî³⁰ de el-'Uşfûrî gibi kahvenin misk gibi siyahlığına göndermede bulunarak, ona asıl bu güzelliği ve değeri veren şeyin bu renk olduğunu, onusuz herhangi bir değerinin olmadığını ifade etmektedir³¹:

بروحى غزالٍ راح يُثْرِغُ براحتيه البيضاء تحكي
 فأحِبُّ بها سوداء مسكية الغد الغد
 الشَّذا غال

Beyaz eliyle misk gibi koku yayan kahveyi dolduran ceylana canım feda.

O, ne kadar hoştur! misk kokulu siyahlığıyla, şayet miskin siyahlığı olmasaydı değerli olmazdı ki.

Buna benzer betimlemeleri başka şiirlerde de görmekteyiz. Genel olarak bu şiirlerde kahvenin miskle irtibatlandırıldığı, özellikle siyah rengine vurguda bulu-

²⁸ Ebü Bekr b. Muhammed el-'Uşfûrî (ö: 1103/1692): Muveşşahât türünde yazdığı şiirleriyle bilinen Dimeşk'li edip ve şairlerden. Bkz. el-Muhibbî, *Nefhatu'r-Reyhâne*, I, 304; ez-Ziriklî, *age*, II, 70.

²⁹ el-Muhibbî, *Nefhatu'r-Reyhâne*, I, 316.

³⁰ Ebu'l-Vefâ el-'Urdî (993/1585 – 1071/1660): Asıl adı Muhammed b. Abdulvehhâb b. İbrahim el-'Urdî el-Halebî olup, Halep'li önemli şairlerden biridir. Bkz. el-Muhibbî, *Hulâsatu'l-Eser*, IV, 89; el-Muhibbî, *Nefhatu'r-Reyhâne*, II, 483, Muhammed Râgıb et-Tabbâh, *age*, Haleb, 1923, VI, 289.

³¹ el-Muhibbî, *Nefhatu'r-Reyhâne*, II, 505.

nulduğu bunun yanı sıra siyah renk ve misk kokusu kahveyle miskin buluştukları ortak payda³² olarak görölmektedir.

3.1. Yapılış Şekli

Şairler, kahveye dair her türlü detaya şiirlerinde yer vererek onun nasıl yapıldığına da değinmişlerdir. Abdu'l-Mu'tî b. Hasan Bâkesîr³³, Şeyhülislam Ebu'l-Feth Mâlikî³⁴ye hitaben yazdığı kasidesinde kahvenin yapılışını anlatmaktadır³⁵:

فَهْوَةُ السُّنِّ جُلٌّ مَقْصُودِي فِي الْخَفَا وَالْعَلَّانِ
هَامٌ فِيهَا إِمَامُنَا السُّودِي قُطِبُ أَهْلِ السِّيمَنِ
وَطَبَّخُهَا بِالنَّدِّ وَالْعُودِ وَبِغَالِي السِّثْمَنِ

Çoğu amacım ister açık olsun ister gizli sadece kahvedir.

İmamımız Yemen ahalisinin kutbu es-Sûdî³⁶ ona tutkundur.

O, paha biçilmez bir şekilde tütsü ve üd (güzel koku) ile pişirilir.

3.2. Çeşitleri

Şairler, kahveyi farklı kategorilere ayırmaktan da kendilerini alamamışlardır. Şairlerin, normal, kabuklu ve acı (murre) olmak üzere üç tür kahveye değindiklerini görüyoruz. Bazı şairler kabuklu kahveye övgüde bulunarak renginden de bahsetmişlerdir. el-Huseyn b. Ahmed el-Cezerî el-Halebî³⁷ bir şiirinde üd ile mezc edilmiş kahveyi talep etmektedir³⁸:

³² Meyyâde Atuncî, *age*, s. 240.

³³ Abdu'l-Mu'tî b. Hasan Bâkesîr (905/1500-989/1581): Mekke'de doğup, Ahmedabad'ta ölen zamanının müfessir, muhaddis ve ediplerinden. Bkz. Abdulkâdir el-'Ayderûsî, *age*, s. 364; Ömer Rıza Kehhâle, *age*, II, 314.

³⁴ Muhammed b. Muhammed b. Abdusselâm et-Tûnusî el-Kâdî Ebu'l-Feth Mâlikî (901/1495-975/1567): Tunus'ta doğdu, Bir müddet Mısır'da kaldıktan sonra Dimeşk'e gelip buraya yerleşti. Burada kadılık ve müderrislik görevlerinde bulundu. Aynı zamanda Malikilerin müftüsü olan bu zat, şiir ve edebiyat alanında da boy göstermiş önemli bir şairdir. Bkz. Necmuddîn el-Ğazzî, *el-Kevâkibu's-Sâire*, III, 21; İbnu'l-'Îmâd, *Şezerâtu'z-Zeheb*, X, 556; İbn Ma'sûm el-Medenî, *Sulafetu'l-'Asr fi Mahasini's-Şu'ara bi kulli Mısır*, el-Mektebetu'l-Murtadâviyye, Tahran, 1906, s. 389.

³⁵ Abdulkâdir el-'Ayderûsî, *age*, 156. Ayrıca bkz.: Necmuddîn el-Ğazzî, *el-Kevâkibu's-Sâire*, III, 54.

³⁶ Ali b. Muhammed b. İbrahim es-Sûdî el-Hâdî el-Yemenî (Ö: 932/1525): Kahve düşkünlüğüyle bilinen, aynı zamanda şair olup halen yazma olan bir de şiir divanı bulunan Yemen'li meşhur mutasavvıflardan. Bkz. Abdulkâdir el-'Ayderûsî, *age*, s. 155; İbnu'l-'Îmâd, *age*, X, 262; Ömer Ferrûh, *age*, I, 240; Hayruddîn ez-Zirikî, *age*, VI, 289.

³⁷ el-Huseyn b. Ahmed el-Cezerî el-Halebî (997/1588-1033/1623): Halep'te doğup Hama'da vefat eden dönemin önemli şairlerinden biridir. Bkz. el-Muhibbî, *Hulâsatu'l-Eser*, II, 81; Muhammed Rağib et-Tabbâh, *age*, VI, 203.

³⁸ Feryal Haydar 'Âkil, *el-Huseyn b. Ahmed el-Cezerî el-Halebî Dirase ve Tahkik*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Cami'atu Dimeşk, Kulliyetu'l-Âdâb, Dimeşk, 1998, s. 201.

سَقَنِي قَهْوَةَ بُنٍّ وَأَمْزُجِ الْقَهْوَةَ عَوْدًا

Bana kahveyi içir ve onu ûd (güzel koku) ile karıştır

İbn Ma'sûm el-Medenî⁴⁰ de bir şiirinde kabuklu kahveyi altına benzeterek pişirilmesi esnasında oluşan kabarcıkların kendisini süzmekte olduğunu anlatmaktadır⁴¹:

يَا قَهْوَةَ قَشْرِيَّةً حَكَتِ التُّنَّارَ بِلُونِهَا
وَكَانَ كُلَّ حَبَابَةٍ تَرْتُو إِلَيَّ بِعَيْنِهَا

Rengiyle altını andıran kabuklu kahve

Sanki her kabarcığı gözüyle beni izlemekte

Bazı şairler de tüm acılığına rağmen acı kahveden büyük lezzet aldıklarını ve onu tatlı suya tercih ettiklerini ifade etmişlerdir. Bu bağlamda Burhânuddîn İbrahim b. el-Mubellit, acı kahve konusunda kendisini eleştirenlere, zevklerin ve renklerin tartışılmaz olduğunu, herkesin kendisi için hoş olan şeyi tercih etmesi gerektiğini söylemektedir⁴²:

يَقُولُ عَدُوِّي قَهْوَةَ الْبَيْنِ مُرَّةً وَشَرِبْتُ حُلُوَّ الْمَاءِ لَيْسَ لَهَا مِثْلُ
فَقُلْتُ عَلَى مَا عِبْتَهَا بِمَرَارَةٍ قَدْ اخْتَرْتُهَا "فَاخْتَرْتُ لِنَفْسِكَ مَا يَحْلُو"⁴³

Beni kımayan diyor ki: kahve acıdır, tatlı su içmeye denk hiçbir şey yoktur.

Beni acılığıyla ayıpladığın şey için derim ki. Ben tercih ettim onu, sen de kendine tatlı olanı seç.

³⁹ Muhammed Tâhir el-Kurdî, *age*, s. 103'te bu kelime (أسقي) olarak geçmektedir.

⁴⁰ İbn Ma'sûm el-Medenî (1052/1642-1120/1708): Medine'de doğdu. Uzun yıllar Hindistan'da ikamet edip İran'da öldü. Döneminin önde gelen şairlerinden olup, içerisinde şiir divanı da olmak üzere günümüze kadar ulaşan birçok eser yazmıştır. Bkz. İbn Ma'sûm el-Medenî, *Divânü İbn Ma'sûm*, Thk: Şâkir Hâdî Şukr, 1. bs., Beyrut, 1988, s. 5; Mehmet Mesut Ergin, *İbn Ma'sûm el-Medenî Şâ'iran*, Dimeşk, 2004, s. 39.

⁴¹ İbn Ma'sûm el-Medenî, *Divân*, s. 644.

⁴² Necmuddîn el-Ğazzî, *el-Kevâkibu's-Sâire*, III, 92; İbnu'l-İmâd, *age*, X, 622.

⁴³ Burada tadmîn vardır. Bu mısra İbnu'l-Fârid'in şu şiirinden tadmîn edilmiştir.

نَصَّحْتُكَ عَشْرًا بِمَا هُوَ وَاللَّيْلِ أَرَى مُخَالَفَتِي فَاخْتَرْتُ لِنَفْسِكَ مَا يَحْلُو

İbnu'l-Fârid, *Şerhu Divân İbnu'l-Fârid*, (*el-Bûrînî ve en-Nablusî*), Derleyen: Ruşeyd b. Ğâlib, Tashih: Muhammed Abdulkerim en-Numeyrî, Beyrut, 2003, II, 154.

3.3. Faydaları

Şairler, kahvenin faydalarına değinmekten de geri durmamışlar her vesiley-le onun yararlı bir içecek olduğunu savunmuşlardır. Abdurrahman el-‘Amûdî⁴⁴ kahvenin faydalarından bahsederek, onu hem kalbi ferahlatan, hem kederi yok eden bir unsur olarak görmektedir⁴⁵:

أسرار قهوتنا خذها مبيّنة تعينُ سالِكنا في الليل ما
وتشرح القلب والأعضاء وتذهبُ الهمَّ والأحزان
تسُطُّها الكُـدُ

Kahvemizin esrarını açık bir şekilde al. Onu kullanan kimsenin geceyi uykusuz geçirmesine yardımcı olur.

Kalbe ferahlık verir, organları rahatlattığı gibi keder üzüntü ve gönül darlığını yok eder.

Adı bilinmeyen meçhul bir şair, kahvenin faydalarını beş madde olarak sıralayarak şöyle demektedir⁴⁶:

عليك بشربِ البُنِّ في كلِّ ساعة ففي شربِها يا صاحِ خمسُ فوائد
نشاط وإعياط وإذهابِ بَلْغَمٍ ونورٌ لأبصارٍ وعَوْنٌ لِعابِد

Her zaman kahve içmen gerek, ey dostum içiminde beş fayda bulunmaktadır.

Zindelik, zayıflatma, balgamin giderilmesi, gözlerin nuru ve abide de yardımdır.

Zeynulâbidîn el-Bekrî es-Siddîkî el-Mısırî⁴⁷, bir şiirinde kahvenin insanın içinde bulunduğu sıkıntıları bir nebze de olsa yok ettiğini ifade ederek içilmesini teşvik etmektedir⁴⁸:

إن تشربِ القهوةَ في حانِها فاللطفُ قد حَفَّ بنِدامِها

⁴⁴ Vecîhuddîn Abdurrahmân b. Muhammed el-‘Âmûdî (ö: 967/1559): Mekke'ye yerleşen ve orada vefat eden şair, mutasavvıf ve fakihdir. Bkz. Abdulkâdir el-‘Ayderûsî, *age*, s. 264; İbnü'l-‘İmâd, *age*, X, 509; Ömer Rıza Kehhâle, *age*, II, 102.

⁴⁵ Abdulkâdir el-‘Ayderûsî, *age*, s. 266.

⁴⁶ Abdulkâdir b. Muhammed el-Ensârî el-Cezîrî, *age*, s. 15; Muhammed Tâhir el-Kurdî, *age*, s. 99-100.

⁴⁷ Zeynulâbidîn el-Bekrî es-Siddîkî el-Mısırî (ö:1107/1695): el-Muhibbî'nin dostu, döneminin önde gelen ediplerinden olup aynı zamanda el-Muhibbî'ye *Nefhatu'r-Reyhâne*'nin telifinde yardım etmiştir. Bkz. el-Muhibbî, *Hulâsatu'l-Eser*, II, 196; el-Muhibbî, *Nefhatu'r-Reyhâne*, IV, 492; el-Murâdî, *Silku'd-Durer fî A'yânî'l-Karnî's-Sânî 'Aşar*, Thk: Ekrem Hasan el-‘Ulebî, Dâru Sâdir, Beyrut, 2001, I, 173.

⁴⁸ Muhibbî, *Hulâsatu'l-Eser*, II, 197.

بمائها نَغْسِلُ أَكْدارَنَا وَنَحْرِقُ الْمَهْمَّ بِبِيرانِهَا
 لا هَمَّ يَبْقَى وَلَا غَمَّ إِذْ قَابِلَكَ السَّاقِي بِفَنجَانِهَا
 شَرابُ أَهْلِ اللَّهِ فِيهَا الشِّفا جِوابُ مَنْ يَسْأَلُ عَنْ شائِهَا

Kahveyi kahvehanede içtiğinde zerafet onun dostlarını çepeçevre kuşatır.

Suyuyla kederlerimizi yıkar, ateşiyle de tasamızı yakarız.

Sâkî fincanıyla karşıladığından ne gam ne de keder kalır.

Durumunu soranlara cevap olarak: O içinde şifa olan Allah ehlinin içeceğidir.

Kahvenin hararetli savunucularından olan şair Burhânuddîn İbrahim b. el-Mubellit de kahvenin yararı veya zararı konusunda tarafsız kalarak onun ne zararını ne de bir faydası olduğunu ifade etmektedir⁴⁹:

أرى قهوةَ البُنِّ في عصرنا على شُرْبِها الناسُ قد أَجمَعُوا
 وصارتْ لِشُرْبِها عَادةً فليستْ تُضُرُّ وَلَا تَنْفَعُ

Çağımızda, insanların kahvenin içilmesinde sakınca görmediklerini görüyorum.

O, içenlerinin alışkanlık haline getirdiği, ne zararı ne de faydası olan bir içecektir.

4. KAHVEHANELER

Kahve önceleri sadece evlerde içilen bir içecekti. Ancak kahvenin yaygınlaşmasıyla beraber ilk defa bu dönemde adına kahve evleri⁵⁰ (kahvehaneler) denilen her kesime hitap eden mekânlar oluşmuştur. Bu mekânlar insanların boş zamanlarını değerlendirip hoşça vakit geçirmek amacıyla bir araya geldikleri yerler⁵¹ olmuştur. Sosyal hayatın önemli bir parçasını teşkil eden kahvehanelerin tabiatla iç içe olmasına büyük özen gösterilmiştir. Ziyaret maksadıyla 1096/1684 yılında Dimeşk'e gelen Jean Thevenot'un zikrettiği Dimeşk'teki tabiatla iç içe olan "*Beyne Nehrayn Kahvesi*" ve Büyük kahvehane olarak da adlandırılan "*Sinâniyye Kahvesi*"⁵² bu bağlamda en güzel örnekleri teşkil etmektedir. Şairler de doğal olarak tabiatın

⁴⁹ Necmuddîn el-Ğazzî, *el-Kevâkibu's-Sâire*, III, 92.

⁵⁰ Ayrıntılı bilgi için bkz. el-Bürîni, *age*, I, 93; Şefik Cebri, "Beytu'l-Kahve", *Mecelletu Mecma'ül-Luğati'l-'Arabîyye bi Dimeşk*, Dimeşk, 1967, XLII, 373-378.

⁵¹ Na'im el-Hımsî, *Nahve Fehmin Cedîdin Munsifin Liedebi'd-Duveli'l-Mutetabi'a ve Tarihihi*, Lazkiye, 1979, II, 156-157.

⁵² Chevalier D'arvieux, *Vasfu Dimeşk fi'l-Karni's-Sabi' 'Aşar*, Tercüme: Ahmed İbiş, 1. bs., Dimeşk, 1982, s. 76-77.

güzelliğinden nasibini almış, kenarında akarsuların ve kendilerine hizmet eden güzel bir sâkînin bulunduğu bu tip mekânları kendilerine mesken edinmişler⁵³, zamanlarının büyük bir bölümünü dostlarıyla birlikte kahve eşliğinde sohbet ederek geçirmişlerdir. Bunun yanı sıra bu kahve evlerinde müdavimlerine hizmet etmek için bir de sâkî -bu sakinin güzel endamlı ve yakışıklı olması gerekirdi⁵⁴- bulunmaktaydı.

SONUÇ

Bilindiği gibi kahve keyif veren maddelerin başında gelmektedir. Bu nedenle de kahve, Arap şairlerine ilham kaynağı olmuş ve ona dair akla gelebilecek her şeyi şiirlerine konu yapmışlardır. Arap şiirini incelediğimizde şairlerin onu detaylandırarak ilk kimin bulduğunu, helal- haram olmasıyla ilgili sergilenen fikhî tartışmaların yanı sıra kahvenin tasvirini, nasıl yapıldığını, çeşitlerini, yararlarını ele alarak incelediklerini müşahede etmekteyiz.

Kahveye dair şiirlerin aynı zamanda döneminin sosyal yapısına da işaret eden önemli belgeler olduğunu söylemek mümkündür.

⁵³ el-Bûrînî , *Terâcimu'l-A'yân min Ebnâ'iz-Zemân*, Thk: Salâhuddîn el-Muneccid, Dimeşk, 1959, I, 93.

⁵⁴ el-Bûrînî , *age*, I, 93.

HADİS'İN ENDÜLÜS'E GİRİŞİ*

(2/8.-3/9. yüzyıllar)

Isabel Fierro (Madrid)

ev.: Ramazan ÖZMEN**

GİRİŞ

Goldziher, Schacht ve diğeri arasında daha yakın zamanlarda Juynboll gibi Batı'lı ilim adamları, *hadis* literatürünün, klasik İslâmî gelenek tarafından kabul edilen devreden daha geç bir devrede vücut bulduğunu iddiâ etmektedirler. Bu varsayımı doğrulamak için Juynboll tarafından ileri sürülen delillerden birisi, *evâil* rivâyetlerinden temin edilmiştir ki, "hem belirli bir türe has olan *hadisi* hem de genel olarak *hadisi*, ilk defa İslâm dünyasının belirli bölgelerine taşıdıkları sanılan insanlarla ilgili" olan *evâil* rivâyeti de bunlar arasındadır.¹ Kendi namına Schacht, İslâm Hukuku'nun kökenlerinin *hadise* dayanmadığını farzederek, *hadisin* hukuk sahasındaki tesirini inceledi. Klasik haline gelen *fıkıh usûlü* teorisini formüle eden ilk kimse eş-Şâfiî oldu ve *hadisi fıkıh* sahası ile birleştirme teşebbüsleri "eski hukuk ekolleri"nin direncini kırmada başarılı olmuştur. Bu karşılaşma sürecinde kaynaklar tarafından *ehlü'r-rey* ve *ehlü'l-hadis* diye isimlendirilen guruplar arasında bir karşılaşma hasıl oldu.²

*Bu makâle, 7-13 Temmuz 1987 tarihleri arasında Kudüs'te düzenlenen "Câhiliye'den İslâm'a (From Jâhiliyya to Islam)" adlı IV. Uluslararası Konferanslar serisinde sunulan tebliğdir. Yorumları için Prof. M. Cook ve Dr. M. Lecker'e teşekkür etmek istiyorum. (Metin, Der Islam, Band 66, Heft 1, 1989, Berlin-New York'ta neşredilmiştir. Mütercim)

** Dr., Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyât Fakültesi. ramazan_ozmen@yahoo.com

¹ *Müslim Tradition*, s. 22.

² özellikle bkz., *Origins...*, I. ve II. bölümler. Schacht'ın teorileri yakın zamanlarda M. M. el A'zamî tarafından (*On Schacht's "Origins of Muhammadan Jurisprudence"*, Riyad 1986) adlı eserinde klasik bir İslâmî bakış açısıyla eleştirildi. Schacht'ın hadislerin tarihlendirilmesi ile ilgili teorisi, M. A. Cook tarafından teste tabi tutuldu ve bu hususta kuşku uyandırıldı. "Eskatoloji, tarih ve hadislerin tarihlendirilmesi" nc Uluslararası "Câhiliye'den İslâm'a" Konferanslar Serisi'nde (1985) sunulan tebliğ. Schacht'ın teorilerine sonuç kısımlarında tekrar geri döneceğim.

Benim bu makâledeki amacım, *hadis* literatürünün ve *hadis ilminin* ilk kez Endülüs'e ne zaman girdiğini, bu girişte başrolü oynayanların kimler olduğunu ve Endülüslü *ehlü'r-rey* ve *ehlü'l-hadîs* arasındaki ilişkinin ne olduğunu incelemektir. Bu çalışma, aşağıdaki şekilde düzenlenmiştir:

I. *Hadisin* Endülüs'e girişi ile ilgili *evâil* rivâyetleri.

1. Birinci safha

1. 1. Muâviye b. Sâlih ve Sa'sa'a b. Sellâm (2/8. asrın ikinci yarısı)

1. 2. Abdülmelik b. Habîb (3/9. asrın ilk yarısı)

2. İkinci safha

2. 1. Bakî b. Mahled (ö. 276/889)

2. 2. Muhammed b. Vaddâh (ö. 287/900)

II. *Ehlü'r-rey* ve *Ehlü'l-hadîs* arasındaki karşılaşma

1. Muhaddislerin işkenceye maruz kalmaları

2. *Ra'û'l-yedeyn fi's-salât* meselesi üzerindeki tartışma

3. *Ehlü'r-rey* ve *ehlü'l-hadîs*'in bir arada varolmaları

Sonuçlar

I. *Hadisin* Endülüs'e girişi ile ilgili *evâil* rivâyetleri

Hadisi ilk defa Endülüs'e taşıdıkları kabul edilen ilim adamlarının isimleri aşağıdaki gibidir:

-Muâviye b. Sâlih el-Hadramî el-Hımsî³: Muâviye 125/742 yılında Humus'u terk etmiş ve 138/755 yılından önce Endülüs'e girmiştir. Bu tarihten sonra ilk Emevî emir tarafından *kadı* tayin edilmiştir. Bazı kaynaklara göre 158/774 tarihinde, diğer bazılarına göre ise daha sonraki bir tarihte vefât etmiştir.

-Sa'sa'a b. Sellâm ed-Dımeşkî⁴: Sa'sa'a da Muâviye gibi Suriye asıllı idi. O ilk iki Emevî emirinin *müftisi* idi ve 2/8. asrın sonlarına doğru vefât etti. (180/796, 192/807 veya 202/817).

-Abdülmelik b. Habîb es-Sülemî (ö. 238/852)⁵: Çağındaki Mâlikî âlimlerin başta gelenlerinden biri idi.

Diğer taraftan 3/9. asrın ikinci yarısında vefât eden iki âlimin, ilk defa *hadis ilmini* Endülüs'e taşıyan kimseler olduklarına inanılmaktadır. Bunlar da Bakî b.

³ Bkz., *Kudât*, s. 31/40, Endülüslülerden müteşekkil şu isnadla: İbn Hâris el-Huşenî < Ahmed b. Ziyâd (ö. 326/937) < Muhammed b. Vaddâh (ö. 287/900) < Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî (234/848).

⁴ Bkz., *Târîh*, n. 608; *Cezve*, n. 510; *Buğye*, n. 853; İbn Saîd, *Muğrib*, I, 44. Onun Mısır'dan ayrılıp Endülüs'e geldiği tarih bilinmemektedir. Sa'sa'a, I. Abdurrahman ve I. Hişam'ın *müftisi* idi ve Evzaî mezhebinin bir takipçisi olarak daha sonraları Endülüslü Malikîlerin bir özelliği olarak kabul edilen câmilerin içerisinde ağaç yetiştirme uygulamasını tesis etti. Bkz., Fierro, "Los mâlikies de al-Andalus..." s. 79.

⁵ Bkz., *Siyer*, XII, 106. ez-Zehabî'nin kaynağı, Endülüslü Ebû Abdülmelik b. Abdilber'dir (ö. 338/950). Onun kaleme almış olduğu *Târîh* kayıptır. Bu eserle ilgili olarak Viguera'nın makâlesine bakınız. eş-Şiblî (ö. 769/1367) de *evâil* ile ilgili eserinde İbn Abdilber'i zikretmiştir. Bu bilgi için Prof. M. J. Kister'e teşekkür ederim.

Mahled (ö. 276/889) ve Muhammed b. Vaddâh (ö. 287/900)'dır ki, her ikisi de Kurtuba'lı olup *mevlâ* idiler. Onların öğretileri sayesinde Endülüs hadis ülkesi haline gelmiştir. (*Sârati'l-Endelus Dâra'l-Hadîs*)⁶

Bu *evâil* rivâyetlerine göre, *hadîsin* Endülüs'e girişi iki safhada gerçekleşmiştir:

I. Birinci safha, 2/8. asrın son çeyreğinde (Muâviye ve Sa'sa'a) veya 3/9. asrın ilk yarısında (İbn Habîb) vuku bulmuştur ve bu safhada *hadîs* literatürü (genel olarak) Endülüs'e taşınmıştır.

2. İkinci safha 3/9. asrın ikinci yarısında (Bakî ve İbn Vaddâh) vuku bulmuş ve bu safhada *hadîs ilmi* Endülüs'e taşınmıştır.

Bu iki safhayı incelemeye girişmeden önce, sahâbe'nin ve tâbiûn'un Endülüs'e gitmiş olduğuna dair bilginin genel olarak herhangi bir tarihî arka plandan yoksun olduğuna işaret etmek gerekir. *Tâbiûn*'dan gerçekten Endülüs'e girmiş olanların ya *hadîs* rivâyeti ile meşgul oldukları kaydedilmemekte, ya da eğer meşgul olmuşlarsa, hiç bir Endülüslü öğrencilerinin olmadığı kaydedilmektedir.⁷ Sonraki kaynaklarda *tâbiû* olarak zikredilmiş olan Muâviye b. Sâlih'in durumu gelecek bölümde ele alınacaktır.

I. BİRİNCİ SAFHA

1. 1. Muâviye b. Sâlih ve Sa'sa'a b. Sellâm (2/8. asrın ikinci yarısı)

Hadîsin Muâviye ve Sa'sa'a tarafından (Endülüs'e) sokuluşu ile ilgili *evâil* rivâyetlerine gelince, onların verdiği bilgi haricî kanıtlarla desteklenmemektedir. Onların isimlerinin Endülüslü râvîlerin şeyhleri olarak geçmekte olduğu hiç bir isnad kaydedilmemektedir.

Sa'sa'a b. Sellâm'ın durumuna gelince, bu bilgiyi nereden aldığına veya kaynağının Endülüslü mü yoksa Doğu'lu mu olduğuna değinmeksizin, onu *hadîsi* ilk defa Endülüs'e sokan kişi olarak zikreden kimse, Mısır'lı muhaddis İbn Yûnus'dur (ö. 374/958).⁸ Bu anmadan başka, Sa'sa'a Endülüs dışında tanınmayan bir âlimdir. İbn Asâkir *Târîhu Dımeşk*'inde yer alan biyografi için, İbn Yûnus ve Endülüslü kaynaklara dayanmak zorunda kalmıştır⁹ ve ben, Sa'sa'a'nın adını en meşhur Doğulu *ricâl* eserlerinde bulamadım. Sa'sa'a'nın aynı zamanda el-

⁶ *Târîh*, I, 318; *Medârik*, IV, 436; *Dîbâc*, II, 180; *Tezkira*, II, 647.

⁷ Bkz., Marín, "Sahâbe..." özellikle s. 22. Endülüslülerin Sahabîler ve Tâbiûler hakkında bilgilerini aldıkları Mısırlı kaynaklar Makki'nin makâlesinde incelenmiştir.

⁸ İbn Yûnus tarafından kullanılan Endülüslü kaynakların problemi, çözüme kavuşturulmaktan uzaktır. Bkz., Fierro, "Ibn Yûnus, fuente de Ibn al-Faradî", *Homenaje a d. Cabanelas O. F. M.*, 2 cilt, Granada 1987, I, 297-313.

⁹ Süleymâniye Kütüphanesi'ndeki (Dâmat İbrahim Paşa, n: 875, vr. 422b, 6-22) bir el yazmasına baktım. İbn Asâkir Sa'sa'a'nın biyografisini İbn Yûnus vasıtasıyla zikretmektedir, ancak metin kusurlu görünmektedir. Metinde '*kâne evvelu men edhale'l-Endelus el-hadîs*' cümlesinin bulunması gerekir ki, bu son kelime metinde yer almamaktadır. Bu kelime olmadan da cümle çok fazla bir anlam ifade etmez.

Evzaî'nin mezhebini İberik Yarımadası'na taşıyan ilk kişi olduğuna inanılmaktadır.

Diğer taraftan Muâviye b. Sâlih, Doğu İslâm dünyasında çok meşhur bir muhaddistir. Onun adı (Buhârî'nin *Sahih*'i hariç) Kütüb-i Sitte râvîleri arasında geçmektedir. O, Abdullah b. Vehb (197/812), Abdurrahman b. Mehdî (198/813), Ebû Sâlih (223/838), Esed b. Mûsâ (212/827), el-Leys b. Sa'd (175/791), el-Vâkîdî (207/823), Süfyân es-Sevrî (161/778), Süfyân b. Uyeyne (198/813) ve Yahyâ b. Saîd el-Kattân (198/813) gibi ünlü muhaddislerin hocası olarak zikredilmektedir. Onun İbn Abbâs *Tefsîr*'i rivayeti Taberî tarafından iktibas edilmiştir. Bununla birlikte, ona âit olduğu tahmin edilen rivayetlerden Endülüs'te hiç bir eser yoktur.

Yukarıda adı geçen İbn Vaddâh ilk *ilmî seyahatini* Doğu'ya yaptığında (218/833-230/844 yılları arasında) Irak'lı Yahyâ b. Maîn'den ders almış ve Yahyâ ona Muâviye'nin rivayetlerinin Endülüs'te derlenip derlenmediğini sormuştur. İbn Vaddâh ise, o günlerde Endülüslülerin ilme ilgi duymadığını (lem yekün ehlühâ yevmeiz ehle'l-ilm) açıklayarak bu soruya olumsuz cevap vermiştir. İbn Vaddâh'ın öğrencilerinden birisi olan Muhammed b. Abdilmelik b. Eymen (300/912'den sonra) 274/879 yılında başladığı *rihlesi* esnasında benzer bir deneyim yaşamıştır. O zaman İbn Eymen, Muâviye'nin rivayetlerine Irak'ta son derece değer verildiğinin farkına varmış ve hocası İbn Ebî Hayseme'nin (279/892) Muâviye'nin eserlerinin *usûl*'ünü tetkik etmek için Endülüs'ü ziyaret etmeyi arzu ettiğini söyleyecek kadar işi ileri götürmüştür.¹⁰ İbn Eymen Yarımada'ya geri döndüğünde başarısız biçimde [beyhûde yere ç.n.] bu eserleri aramış ve sonunda (kendisinden önce İbn Vaddâh'ın yaptığı gibi) Muâviye'nin rivayetlerinin, Endülüslülerin ilme ilgi duymamaları yüzünden kaybolduğu sonucuna varmak zorunda kalmıştır.¹¹

Muâviye üzerine kaleme aldığım monografide¹², onun biyografisinin farklı ve genellikle çelişik varyantlarında neyin efsane neyin tarih [hakikat ç.n.] olduğunu kanıtlamanın ne kadar zor olduğuna işaret etmiştim. Bir muhaddis olarak onun hayatı ve faaliyetlerinin Endülüs varyantı ile ilgili olarak benim fikrim, bu varyantın 3/9. yüzyılın ilk yarısında meydana getirildiği ve bunun başlangıç nok-

¹⁰ Muâviye'nin "eserleri" hakkında bkz., Abbott, *Studies...*, II, 103. Belki de onlardan birisi, Muâviye tarafından Mısırlı öğrencisi Ebû Sâlih'e okutulan İbn Abbâs'ın *Tefsîr*'i idi. Abbott, özellikle Muâviye'nin Endülüs'te değil de Mısır'da vefat ettiğini ifade eden varyantı dikkate alarak, bu "eserlerin" belki de Mısır'da muhafaza edilmiş olabileceğini öne sürmektedir.

¹¹ Bu anlatımlar için bkz., *Kudât*, s. 30-31/38-39; *Tehzîb*, X, 211; *Târîh*, II, 14'de İbn Eymen kendisinin Yarımada'ya [Endülüs] dönüşünden sonra, Muâviye'den rivâyette bulunan bütün râvîlerin ölmüş olduklarını gördüğünü söyler. Bu kaynaklara göre, bu râvîlerden sadece ikisi vardı: Bunlar, her ikisi de Mâlikî olan Şebtûn (ki onunla ilerde tekrar karşılaşacağız) ve Dâvûd b. Ca'fer b. es-Sağîr idi. İbn Eymen, Muâviye'nin *hadislerini* bir Endülüslüden okudu, fakat onun hocası Abdullah b. Muhammed b. İbrahim b. Âsım (ö. 300/912'den sonra) o hadisleri bir Mısırlıdan, Ebu't-Tâhir Ahmed b. Amr b. es-Sereh'den (ö. 249/863 veya 255/869) öğrenmişti.

¹² Muâviye'nin burada verilen yaşamı ve meslekî hayatının ana hatları, yukarıdaki araştırmada derlenen ayrıntılarla doldurulabilir.

tasının da Doğu'da Muâviye'nin rivâyetleri hakkında kendilerine soru sorulduğunda Endülüslü seyyahlarda uyanan merak olduğu yönündedir. Bu nedenle ben, bu seyahatler vukû bulmadan önce Endülüslülerin Muâviye'nin hadis sahasındaki önemini görmemezlikten geldiklerini ve ancak Doğulu kaynaklar vasıtasıyla onun bu sahadaki faaliyetleri hakkında bilgi sahibi olduktan sonra onların, Muâviye'nin *hadis*'i Endülüs'e taşıyan ilk kimse olması gerektiği sonucuna ulaştıklarını zannediyorum.¹³ Onlar bununla ilgili bir kanıt bulamadıkları için onun rivâyetlerinin kaybolmasını, o günlerde *hadise* ilginin olmayışı ile açıklamışlardır. Bu "ilgisizlik" meselesini esasında Endülüslü ilk *kadı*lar hakkındaki mâlumâtımızı da desteklemektedir. Şöyle ki, onlardan hiç birisinin *hadis* rivâyetiyle meşgul olmadığı kaydedilmektedir.¹⁴ Muâviye'nin durumuna gelince, bir *kadı* ve bir *fakih* olarak onun Endülüs'teki faâliyetleri hakkında muhâfaza edilmiş olan pek az hikâye, hiçbir nebevî *hadisten* söz etmez. Buradan sadece, Muâviye'nin Endülüs'teki varlığının *hadisin* gerçek manada oraya taşınması hususunda hiçbir öneminin olmadığı ve bu konuda hem Muâviye'ye hem de Sa'sa'a'ya atfedilen rolün hayalî/uydurma olduğu sonucuna varılabilir.

Aynı zamanda, en azından Mâlikilik söz konusu olduğunda bu, bazı *hadis* külliyyâtının kabulü anlamına gelmesine rağmen, Endülüs'teki hukuk ekollerinin erken tarihi ve oraya girişi ile *hadis* eğitimi arasında kaynaklarda asla ilişki kurulmamaktadır.

el-Evzâî (ö. 157/774)¹⁵ ve Mâlik b. Enes'in (ö. 179/795)¹⁶ hukukî doktrinleri 2/8. yüz yılın ikinci yarısında Endülüs'e taşınmıştı. Mâlik'in öğrencilerinden birisi olan ve Şebtûn (ö. 193/809 veya 199/815) diye bilinen Ziyâd b. Abdirrahman el-Lahmî'nin *fıkıhî* ve *el-helal ve'l-haram* [ile ilgili mâlumât]¹⁷ Endülüs'e taşıyan ilk kimse olduğu sanılmakta ve onun *hadis* rivâyetiyle meşgul olduğu kaydedilmektedir.¹⁸

¹³ Muâviye'nin *hadisi* ilk defa [Endülüs'e] taşıyan kimse olduğu ile ilgili bilginin muhaddis İbn Vaddâh tarafından hocası Yahyâ b. Yahyâ'dan alındığına işaret etmek yerinde olacaktır. Bkz., 3. dipnot. Bu sonuncusu, kaynaklarda *hadise* ilgi duyan biri değil de Mâlikî bir *fakih* olarak takdim edilmektedir. Bununla birlikte o, muhtemelen Abdülmelik b. Habîb'in yaptığı gibi, *rihlesi* esnasında Muâviye'yi bir *muhaddis* olarak işitmiş olabilir.

¹⁴ Kadı'ların *hadis* rivâyeti faaliyetleri hakkında Juynboll'un çalışmasına bkz: *Müslim Tradition*, s. 77-95. Özellikle Kurtuba Kadı'ları ile ilgili olarak bkz., s. 232.

¹⁵ Bkz., Makki, *Ensayo...*, s. 64-67. el-Evzâî'nin doktrini, [Hz.] Peygamber'in *meğâzî*'sine atıflar dahil, savaş hukukunu ele almıştır (Schacht, *Origins ...*, s. 34). Bu nebevî materyal, onun öğrencisi Sa'sa'a'ya *hadisi* ilk defa Endülüs'e sokan kimse olma rolünün atfedilmesinde bir miktar rol oynamış olabilir.

¹⁶ Bkz., López Ortiz, *Recepción...*, ve Makki, *Ensayo...*, 99-110, Mâlik'in tahmin edilen Endülüslü öğrencileri ile ilgili tahlilî bir inceleme ile birlikte.

¹⁷ *Kudât*, s. 50/61-62; Şebtûn'un biyografisi için bkz., *Târîh*, n. 456; *Buğye*, n. 751; *Medârik*, III, 116-122; *Nefh*, II, 45-46.

¹⁸ Onun *fikh*'i ilk defa Endülüs'e taşıyan kimse oluşu ile ilgili *metin*, *fıkıh* ve *hadisin* ayrı varlık alanları olarak telakkî edildiğini ifade eden 3. dipnottaki bilgi ile aynı *isnad*'a sahiptir. Bkz., Juynboll, *Müslim Tradition*, s. 23. Daha önce (11. dipnot) Şebtûn'un Muâviye'nin öğrencilerinden biri olarak telakkî edildiğine işaret etmiştim, fakat bu ilişkinin hiçbir hâricî kanıtı yoktur.

Şebtûn, Ğazî b. Kays (ö. 199/815)¹⁹ ve rivâyeti Batı İslâm dünyasında en yüksek mevsiyyet derecesine erişmiş olan Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî (ö. 234/848)²⁰ ile birlikte Mâlik'in *Muvatta'*ını Endülüs'e taşıyan ilk Endülüslülerden birisi idi. Şebtûn'un durumunda olduğu gibi, Mâlik'in Endülüslü öğrencilerinden hiç birisinin kaynaklarda *hadis* rivâyetiyle aralarında ilişki kurulmamaktadır. Daha önce de ifade ettiğim gibi, bu, *Muvatta'*da derlenen hadis materyaline rağmen böyle olmuştur.²¹ Şu halde, *Muvatta'*nın o dönemde *hadis* literatürünü temsil eden bir eser olarak telakkî edilmediği sonucuna varılabilir.²²

Mâlikî mezhebi 3/9. yüzyılın ilk yarısında el-Evzâî'nin mezhebinin yerini almak suretiyle Endülüs'te hâkim bir hukuk ekolü olarak²³ tamamen yerleşmişti. Endülüslüler, *Muvatta'*da derlendiği şekliyle onun öğretilerinin katı takipçileri olmasalar bile, Mâlikî mezhebinin kabulü, Mâlik b. Enes'e²⁴ duyulan büyük bir saygıyla birlikte gerçekleşmiştir. Gerçek şu ki, onlar genellikle onun öğrencilerinin öğretilerine²⁵ ve özellikle de İbnu'l-Kâsım'ın *reyine* öncelik vermişlerdir.²⁶ Her *fakih*'in, Mâlik'in öğrencilerinden birinin veya diğerinin öğretilerine eğilim göstermesi, onlar arasında²⁷ çelişki ve ihtilafa yol açmıştır. Öyle ki, "yekpare" bir Mâlikîlik olmamıştır. Bununla birlikte, bu ihtilâflarda, bu öğretilerin *hadis* konusundaki yeterlik derecesinin en yüksek düzeyde itibara şayan bir delil olarak ileri sürülmüş gibi görünmediğine işaret etmek yerinde olacaktır. 3/9. yüzyılın ilk yarısında hukukun kaynaklarından birisi olarak nebevî hadislerin oynamış olduğu rolü tartışmak için girişilmiş herhangi bir teşebbüsle ilgili hiçbir kanıt yoktur.²⁸

¹⁹ İbn Kûtîyâ'ya (s. 34-35/27) göre, o I. Abdurrahman (138/756-172/788) zamanında *Muvatta'*yı Endülüs'e taşıyan ilk kimse idi.

²⁰ Yahyâ da Şebtûn'un öğrencisi idi ve onun düzeltilmiş *Muvatta'* metninden *i'tikaf*'la ilgili bir bölümü ondan rivâyet etmiştir. Onun biyografisi için bkz., *Târîh*, n. 1554; *Cezve*, n. 909; *Buğye*, n. 1497; *Medârik*, III, 397-94; *Dihâc*, II, 352-3; *Nefh*, II, 9-12; López Ortiz, "Figuras de juriscultos hispanomusulmanes. Yahya b. Yahya", *Religi6n y cultura*, XVI (1931), s. 94-104.

²¹ Onun sayısı ve önemi için bkz., *MS*, II, 202, 7. dipnot ve Schacht, *Origins...*, s. 22. *Muvatta'* 5./11. yüzyıldan sonra kabul edilmiş (canonical) *Kutub-i Site* arasına dahil edilmiştir. Bkz., *MS*, II, 243-244.

²² Bkz., *MS*, II, 198-204.

²³ Bu baskın olmanın ve Hanefiliğin bulunmayışının nedeni ile ilgili olarak İdris'in makâlesine ve Aguadé'nin şu çalışmasına bkz., "Some remarks...", s. 58-62.

²⁴ Bkz., Turki'nin makâlesi.

²⁵ Bkz., Makki, *Ensayo...*, s. 124-140 ve Fierro, "Los mâlikîes de al-Andalus..."

²⁶ Onun etkisi Sahnûn'un *Müdevvene*'sinin girişinden sonra artmıştır. Bkz., Fórneas'ın makâlesi. İbn Şuheyd'e göre, Kurtuba sâkinleri kadı olarak sadece İbnu'l-Kâsım'ın *rey*'inin tâkipçilerini kabul etmişlerdir. E. García Gómez, *Andalucía contra Berberia* (Barcelona 1979), s. 127.

²⁷ En meşhur düşmanlıklardan birisi, Yahya b. Yahya ile, Mâlikî Esbağ b. el-Ferec'in öğretilerini Endülüs'e taşımış olmasından dolayı Abdülmelik b. el-Habib arasındaki düşmanlık idi. Bkz., Fierro, *La heterodoxia...*, Ek-2.

²⁸ Bkz., Brunschvig'in makâlesi ve Turki'nin *Polémiques*'i... *Hadisin* ilk dönem Endülüs Mâlikî *fiqh*'inde oynamış olduğu rol şimdi, İbn Rüşd el-Cedd'in *Kitâbu'l-Beyân* adlı eserinde muhafaza edilmiş olan yorumda yer alan *Urbiyâ* gibi metinlerde incelenebilir.

1.2. Abdülmelik b. Habîb (3/9. yüzyılın ilk yarısı)

Abdülmelik b. Habîb'le birlikte ayaklarımızı daha sağlam bir zemine basabilmekteyiz. O büyük bir ihtimalle *mevlâ* asıllı idi²⁹ ve 3/9. yüzyılın ilk yarısının Endülüslü âlimlerinin en önemlilerinden birisi olarak, özellikle de Doğu kökenli rivâyetlerin Endülüs'e sokulmasında oynadığı rolden dolayı göze çarpmakta/dikkat çekmektedir. İbn Habîb 208/823 yılında başladığı *rihlesi* esnasında Irak'ı ziyâret etmediği için, onun şeyhleri Medîneli ve Mısır'lı idiler. O'nun eserleri hakkındaki bildiklerimiz bize, onu İbn Kuteybe ve İbn Ebi'd-Dünya tarzında verimli bir müellif olarak telakkî etme imkanı sağlamaktadır.³⁰ İbn Habîb'in faaliyetleri târih, *fıkıh* ve zâhidlik/tasavvuf olmak üzere başlıca üç sahada odaklanmıştı. O bir tarihçi olarak, günümüze kadar muhafaza edilmiş olan en eski dünya tarihini derleyenlerden birisi idi. O *Târîh*'inde Vehb b. Münebbih ve Vâkîdî'den rivâyetler aktarmaktadır.³¹ *Fıkıh* sahasında ise, hukûkî bir eser olan ve içerisinde Mutarrif b. Abdullah (ö. 214/829) ve İbnü'l-Mâcişûn (ö. 212/827 veya 214/829) gibi Medîneli Mâlikîlerin rivâyetlerini topladığı *el-Vâdiha fi's-Sünen ve'l-Fıkıh* adlı eserin müellifi idi. Aynı zamanda o bu eserine el-Leys b. Sa'd (ö. 175/791), İbn Lehîa (174/790) ve Esed b. Mûsâ (ö. 212/827) gibi Mısır'lı muhaddislerden gelen rivâyetleri de dahil etmiştir.³² Zühd sahasında ise, te'lifinde büyük bir oranda Esed b. Mûsâ'dan gelen ve büyük bir ihtimalle onun *Kitâbu'z-Zühd ve'l-İbâde ve'l-Vera'* adlı eserinde yer alan rivâyetlere minnettar olduğu *Kitâbu Fesâdi'z-Zamân*, *Kitâbu Mekârimi'l-Ahlâk* ve *Kitâbu'l-Vera'* gibi *et-terğîb ve't-terhîb* türü eserler kaleme almıştır.³³ Bütün bu eserler Endülüs'te okunmuş ve rivâyet edilmiştir.

*Hadis*in İbn Habîb'in eserlerindeki rolüne dönecek olursak, onun eserlerinden günümüze ulaşanlar *hadis* materyali içermektedir. Bu husus *el-Vâdiha* ile ilgili olarak Schacht tarafından vurgulanmıştır.³⁴ Bununla beraber hâlâ bu eserde Mâlik'in öğrencilerinin *rey*'inin baskın rol oynuyor olması, bu eseri, örneğin aynı

²⁹ Onun hayatı ve eserleri, Aguadé tarafından çeşitli makâlelerde ve özellikle "*el-Ta'ric de Abdalmalik b. Habîb*" (Universidad Autonome de Madrid, 1986) adlı doktora tezinde incelenmiştir. Bu eser yakında yayınlanacaktır.

³⁰ İbn Habîb, *şâir*, *tabîb* ve *hatîb* (*Medârik*, IV, 125), *nahvî*, *arûzî*, *hâfız lî'l-ahbâr ve'l-ensâb ve'l-eş'âr*, *mutasarrif fi funûni'l-ilm* (*Târîh*, n. 814) olarak tanımlanmıştır. İsa b. Dînâr Endülüs'ün *şâihî* ve Yahyâ b. Yahyâ Endülüs'ün *akıllısı* diye isimlendirilirken, İbn Habîb de Endülüs'ün *âlimi* diye adlandırılmıştır. İbn Habîb'in eserleri *Târîh*, n. 814 ve *Medârik*, IV/127-9'da sıralanmıştır. (Bkz., Lopez Ortiz, *Recepción...*, s. 88). İbn Habîb'in çalışmaları *fıkıh*, *tabakât*, *târîh*, *tıb*, *astroloji*, Kur'an tefsiri ve *Muvatta'* şerhleri ile ilgilidir. ... Bu eserlerin muhafaza edilmiş olanlarına yapılan atıf için bkz., GAS, I, 362; III, 230; VII, 346, 374; VIII, 251; IX, 220.

³¹ Bkz., Aguadé, "De nuevo sobre Abd al Malik b. Habîb", s. 13. Aguadé'nin 29. dipnotta zikredilen doktora tezinde İbn Habîb'in *Târîh*'inin edisyon-kritiği yapılmıştır.

³² Bkz., Muranyi, *Materialien...* s. 14-29. Mevcut olan kısımlar henüz basılmamış olup, hukukla ilgili diğer çalışmaların da el yazmaları vardır.

³³ Bkz., Aguadé, "*El libro del escrípulo religioso...*" Bu *Kitâbu'l-Vera'*'nın bir baskısı Aguadé tarafından gerçekleştirilmiştir.

³⁴ Bkz., Muranyi, *Materialien...* s. 23. *Hadisler*'in İbn Habîb'in eserlerindeki oranı ve onun hukûkî düşüncesindeki işlevini kanıtlamak ilginç olurdu. İbn Habîb, kutsal şeylere saygısızlıkla suçlanan kardeşi Hârûn'un lehine verilmiş olan *fevâlar*'da *hadis* materyali kullanmıştır.

dönemde bir tanesi Buhârî (ö. 256)³⁵ tarafından derlenen bir *Musannef* gibi telakkî etmemize imkan tanımamaktadır. İbn Habîb'in yalnızca *hadis*'le ilgili eserler yazdığı söylenmektedir, ancak bu eserler kaybolmuştur.³⁶

Diğer taraftan, İbn Habîb'in biyografisini yazan Endülüslü müelliflerin onu iyi bir muhaddis olarak kabul etmediklerine ve onun rivâyetlerinde yer alan pek çok hatayı tenkid ettiklerine işâret etmek yerinde olacaktır. Örneğin, onun *hadis*'i ilk defa Endülüs'e soktuğuna (5. nota bkz.) inanıyor olsa bile Ebû Abdilmelik b. Abdilber şöyle demiştir: “O, *hadisin* tariklerini bilmiyordu. İsimlerde hata yapıyor ve münker hadisleri delil olarak kullanıyordu. Zamanındaki kimseler onu yalancılıkla suçluyor ve ondan razı olmuyorlardı.”³⁷ “Zamanındaki kimseler=ehlü zemânihi” tâbiri ile, “onun kuşağından olan âlimler”in kasdedilmiş olduğu anlaşılmalıdır, onların tamamı *hadis* sahasında İbn Habîb'den daha bilgisiz idiler.³⁸ Bu tâbirle, İbn Habîb'in öğrencilerinin mensup olduğu kuşağa dahil hadisçiler kasdedilmiş gibi görünmektedir. Ki bu hadisçiler, Irak'da *ilmu'r-ricâl* ve *ilmu'l-hadis*'de mütehasıs kimselerden eğitim almışlar ve hadis tenkid metodlarını öğrenmişlerdir. Bunlar Endülüs'e döndükten sonra, öğrendikleri ile İbn Habîb'in rivâyetlerini mukâyese edebilmişler ve ondan sonra onun rivâyetlerinin zayıflıkları fark edilmiştir. Örneğin, İbn Habîb'in öğrencilerinden birisi olan İbn Vaddâh, İbn Habîb'in Esed b. Musâ'dan rivâyet etme metodunu tenkid etmiştir ki, Esed b. Musâ İbn Habîb'e icâzet bile vermemiş olmasına rağmen, bu metoda *kırâat* ve *semâ* metodları uygulanmıştır.³⁹ Öyle görünüyor ki, İbn Vaddâh bu ve benzeri hatalardan dolayı kendi hocasından rivâyette bulunmamıştır.⁴⁰

³⁵ Bkz., *MS*, II, 216-226.

³⁶ İbnu'l-Faradî, İbn Habîb'in *Nebî'nin, sahâbe'nin ve tâbiîn'in hadisleri*'ni topladığını söylemektedir. İbn Habîb ayrıca Ebû Ubeyd'in (ö. 223/837) aynı türdeki eserine özenerek *Garîbu'l-hadis* başlığını taşıyan bir eser telif etmiştir. Bkz., Makki, *Ensayo...*, s. 266.

³⁷ ve kâne lâ yefhemu turukahû ve yusahhifu'l-esmâ ve yahtaccu bi'l-menâkîr ve kâne ehlü zemânihi yensubühühü ile'l-kizb ve lâ yadavnahû. Ekseriyetle onun öğrenimin şekli yönlerindeki dikkatsizliğine gönderme yapan daha ileri tenkitçi yorumlar için keza bkz., *Medârik*, IV, 129-131. (kâne yetesâhelu fi semâihî ve yahmilu alâ tarîki'l-icâze eksera rivâyetihî)

³⁸ Nerde ise İbn Habîb'in bütün çağdaşları, her ne kadar *fıkıh, mesâil, şurûr*'ta... uzman kimseler olsalar da, şu şekilde tanımlanmaktadır: *lâ ilme lehû bi'l-hadis*. Bunların istisnaları, İbn Uyeyne ve Vekî'den ders alan (*Târîh*, n. 1100; *Buğye*, n. 212; *Medârik*, IV, 114-116) Muhammed b. İsmâ el-A'sâ (ö. 221/835); Ebû Sâlih'den (*Târîh*, n. 877) rivâyette bulunan Abbâs el-Muallim ve daha önce zikri geçen (bkz., 11. dipnot ve *Târîh*, n. 4236; *Cezve*, n. 430; *Buğye*, n. 735; *Medârik*, III, 346; *Dihâc*, I, 359) Dâvud b. Ca'fer es-Sağîr'dir. İki insan özellikle *hadis* rivâyetlerinden dolayı hatırlanmaktadır ki, bunlar Âdem b. Ebî İyâs el-Askânî'den (ö. 220/835) ders alan ve İbn Vaddâh'a Askalan *ribat*'ının üstünlüğü hakkında (*Târîh*, n. 429) bir *hadis* öğreten Duheyem ve aynı İbn Vaddâh'a bir *hadisu'l-vera'* öğreten (*Târîh*, n. 1552) Yahyâ b. Yezîd el-Ezdi'dir.

³⁹ Bkz., *Târîh*, I, 226-227; *Medârik*, IV, 129-131; *MS*, II, 177. İbn Vaddâh'ın tenkidi, hadislerin muhtevalarına değil, rivâyetin 'şekline' yönelikti. eş-Şâtîbî'nin *el-İ'tisâm*'ında (2 cilt, Beyrut, II. bsk.), II, 16, İbn Habîb < Esed isnadlı bir rivâyet vardır ki, bu İbn Vaddâh'ın *Kitâbu'l-Bid'a*'sında (III, 1) yer alan İbn Vaddâh < İbn Ebû Meryem < Esed b. Mûsâ şeklindeki *isnada* tamamen uymaktadır.

⁴⁰ Bkz., *Medârik*, IV, 129 ve krş. *Tehzîb*, VI, 390. İbn Hayr'ın *Fehrese*'sinde (I, 202, 265, 290) İbn Habîb'in sadece üç eseri zikredilmektedir.

İbn Habîb'in klasik *hadis* tenkidi standartlarının altına düşmüş olması gerçeğine rağmen, o hadis literatürünü hakîki anlamda Endülüs'e sokan kimse olarak kabul edilmelidir. İbn Habîb'in 3/9. yüzyılın ilk yarısının sonundaki faaliyeti sayesinde, bir çok nebevî hadis Endülüs'te bilinir olmuştur. Bu *hadis* materyali, Muvatta'da yer alanlardan tam anlamıyla farklı bir hukûkî karaktere sahipti.⁴¹

2. İKİNCİ SAFHA

3/9. yüzyılın ilk yarısında Endülüs'e girmiş olan *hadis külliyyâtı*, Mısır'lı ve Medîneli muhaddislerden gelmiştir. Bu dönemde Irak'la doğrudan bir irtibatın olduğuna dâir hiç bir delil yoktur. Ki bu devrede Irak'ın *hadis ilminde* en hareketli merkez olduğuna işâret etmek yerinde olacaktır.⁴² Hem İbn Habîb ve onun çağdaşları, hem de önceki kuşak, *rihle*lerini Mısır ve Hicaz'la sınırlı tutmuşlardır. Belki de bunun nedeni, II. Abdurrahman zamanında Endülüs'ün, Irak'ın nüfûzu altına girmesiyle değişmeye başlayan bir durum olan Endülüs Emevî emirliği ile Abbâsî hilâfeti⁴³ arasındaki düşmanca ilişkide aranabilir.⁴⁴ Filhakîka, (Kütüb-i Sitte müelliflerinin çağdaşları olan) Bakî b. Mahled ve İbn Vaddâh, II. Abdurrahman devrinde *rihle*lerini Doğu'ya yaptılar ve Irak'lı muhaddislerle görüştüler.

2.1. Bakî b. Mahled (ö. 276/889)⁴⁵

Kurtuba'lı bir *mevlâ* olan Bakî b. Mahled, Doğu'ya iki kere seyahate çıktı ve (218/833 yılından 253/867 yılına kadar) Endülüs'ten 35 yıl uzak kaldı. O, bu süre zarfında, yarısı Irak'lı olan⁴⁶ ve aralarında Ahmed b. Hanbel, Yahyâ b. Maîn, Ebû Bekr b. Ebî Şeybe...gibi *hadis ilmi*'nin meşhur sîmâlarının da bulunduğu yaklaşık 284 üstattan ders aldı. Bakî, *emir* Muhammed döneminde (238/852-273/886) Endülüs'e döndüğünde, muhtelif doğu kökenli eserleri de beraberinde getirdi. Bu eserler arasında Şâfiî'nin eserleri (*Risâle*'si ve *Kitâbu'l-Fıkhi'l-Kebîr*'i ki, belki de bu

⁴¹ İslâm dünyasının diğer bölgelerinde çok faal olan *kussâs*, öyle görünüyor ki Endülüs'te mevcut değildi. Bu olgu, 4./10. yüzyılda el-Mukaddesî'nin dikkatini çekmiştir. Endülüs'e ilk olarak taşınan hukûkî eserlere Emevî devri süresince Endülüs'teki entelektüel faaliyet üzerine benim ve M. Marín tarafından başlatılan araştırmaya göre bir karara varılmış gibi gözükmektedir. Bizim yakında yayınlanacak olan şu çalışmamıza önceden bkz., "La production intellectuelle dans al-Andalus: ouvrages et transmissions (II/VIII-IV/X)"

⁴² Bkz., Juynboll, *Muslim Tradition*, s. 45-66.

⁴³ Esed b. Mûsa'nın öğretilerinin Endülüs'te bu süre zarfındaki öneminin, onun Emevî soyundan geliyor olmasından dolayı olup olmadığını merak ediyorum. (O, halife Velid b. Abdilmelik'in torunu idi.) Onun rivayetleri ekseriyetle zühd ve âhiret mevzûlarını ele almış gibi görünmektedir. Âhiret mevzûlarını ele alanlardan bazıları, Emevî iktidarının yıkılışı ve onların gelecekteki ayaklanmaları ile ilgilidir. Bu mânâdaki hadisler, III. Abdurrahman tarafından kendisinin halife unvanını almasını desteklemek amacıyla kullanılmış gibi görünmektedir. Maalesef bu hadisler bu gün için elimizde yoktur. Bkz., Fierro, "Sobre la adopción del título califal por Abd al-Rahmân III", *Sharq al-Andalus*, yakında yayınlanacak.

⁴⁴ Bkz., HEM, I, 254-278 ve Makki, *Ensayo...*, s. 172 ve 178-278.

⁴⁵ Onun hayatı ve eserleri yakınlarda Marín, el-Ömerî ve Avila tarafından incelenmiştir.

⁴⁶ Bu hocaların listesi için Avila'nın çalışmasına bkz., "Nuevos datos...", s. 339-367, bilgiler İbn Hâris el-Huşenî'nin elyazması halindeki eseri *Ahbâr*'dan alınmıştır. [Orada] İbn Habîb zikredilmemektedir.

eser *Kitâbu İhtilâfi Mâlik ve's-Şâfi'i*⁴⁷ de içeriyordu), İbn Ebî Şeybe'nin *Musannef'i*⁴⁸, Ahmed b. İbrahim ed-Devrakî (ö. 246/860) tarafından te'lif edilen *Sîretü Ömer b. Abdilaziz* ve Halîfe b. Hayyât'ın *Târih ve Tabakât*'ı gibi eserler yer almakta idi. Bakî, aynı zamanda Mâlik'in *Muvatta*'ını da rivâyet etmiştir. Fakat o, Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî kanalıyla gelen *rivâyete* itibar etmeyecek, Ebû Mus'ab (ö. 242/856) ve Yahyâ b. Abdillâh b. Bukeyr (ö. 231/845) kanalıyla gelen Doğu kökenli rivâyetleri tercih etmiştir. Mâlikî *fakihlerin* önde gelenlerinin arasında yer alan el-Leysî'nin oğulları Ubeydullah ve Yahyâ, Bakî'nin bu davranışına kızmışlar ve ona düşman olmuşlardır.

Bakî, sadece bir hadis râvîsi değildi. Onun te'lif ettiği eserler arasında, İbn Hazm *Risâle*'sinde⁴⁹ özellikle *Tefsîru'l-Kur'an* ve *Müsned*'i övmektedir. Bu son eser hakîkatte, hadislerin hem onları rivâyet eden sahabî adlarına göre sıralandığı (*ale'r-ricâl*), hem de fıkıh konularına göre sıralandığı (*ale'l-ebvâb*) bir *Müsned/Musannef* idi. İbn Hazm, pratik amaçlar için çok faydalı görünmeyen bu sistemi ilk defa Bakî b. Mahled'in kullandığını ifade etmektedir. Belki de bu, eserin Endülüslüler arasında bile başarısız olarak telakkî edilmesinin nedenlerinden birisidir.⁵⁰ Anlaşılan, eserin sadece indeksi muhafaza edilmiştir. İndeks, hem Bakî'nin zikrettiği sahâbe'yi hem de onların rivâyet ettiği hadis sayılarını içermektedir.⁵¹ Bu eserin konusu, aşağıdaki rakamlar vasıtasıyla takdir edilebilir:

Toplam 30.969 *hadis* ve 1.013 sahabî zikredilmiştir. (Bu sayı İbn Hazm'a göre 1.300'den fazladır). Meselâ, Ebû Hureyre'den gelen rivâyetlerin 5.374, Âişe'den 2.210, Ebû Bekr'den 142, Ömer b. Hattâb'dan 537, Osman'dan 164, Ali'den 586 ve Muâviye b. Ebî Süfyân'dan 163 olduğu zikredilebilir.

Bundan dolayı İbn Faradî'nin '*Bakî, Endülüslü hadis ve rivâyetle doldurmuştur*' şeklindeki ifâdesi, sağlam bir temele dayanmakta idi. Kendi namına, Ebû Abdilmelik b. Abdilber, şu hususa işaret etmiştir: *Bakî, hadisi Endülüslü'ye çoğaltan ve onu yayanların ilki idi*.⁵² Bakî hakîkatte, çağdaşları olan muhaddislerin herhangi birinden daha fazla, kendi asrındaki *ehlü'l-hadîsin* en başta gelen temsilcisi olarak telakkî edilmiştir. Bakî'nin *Müsned/Musannef'i*, onun amacının, Şâfiî'lerin ve Hanbelî'lerin inşâsına başlamış oldukları aynı metotta, *hadise* dayalı bir hukuk

⁴⁷ Bkz., Brunschvig, "Polémiques...", s. 75-82.

⁴⁸ İbn Hazm'ın Bakî'den yaptığı iktibasların tamamı, onun *Musannef*'inden yapılmış gibi görünmektedir. Bu iktibaslar için el-Ömerî'nin eserine bkz., s. 169-178. Bakî'nin *rivâyeti*, mesela Süleymaniye Kütüphanesi Laleli kısmındaki 626 numaralı el yazmasında olduğu gibi, İbn Ebî Şeybe'nin *Musannef*'inin bazı el yazmalarında muhafaza edilmektedir.

⁴⁹ *Nefh*, III, 168-169, tercümede s. 75-76.

⁵⁰ İbn Hayr'ın *Fehrese*'sine göre (I, 140), bu eseri rivâyet eden Bakî'nin tek öğrencisi, Abdullah b. Yûnus (ö. 330/941) idi. Onun diğer bir öğrencisi İbn Ahî Rabî diye bilinen Abdullah b. Muhammed b. Huseyn eserin *Muhtasar*'ını te'lif etmiştir.

⁵¹ Bakî'nin *Müsned*'i ile İbn Hanbel'in eserleri arasında bir mukayese ile, mevcut olan el yazmalarının bir listesi ve el-Ömerî edisyonu hakkında bkz., Marín, "Bağî...", s. 204-208

⁵² *Siyer*, XIII, 291.

sistemi kurmak olduğunu göstermektedir. Bu nedenle Bakî'nin isminin Mâlikî *tabakât*'ında yer almamasına karşın, Şâfiî ve Hanbelî *tabakât*'ına dahil edilmiş olması şaşırtıcı değildir.

2.2. Muhammed b. Vaddâh (ö. 287/900)⁵³

Hadis ilmi'ni Endülüs'e taşıdığı sanılan diğer âlim İbn Vaddâh'ın hayat hikâyesi, Bakî'nin hayat öyküsü ile çeşitli noktalarda benzerlik arz etmektedir. Bakî gibi, o da *mevlâ* asıllı idi (dedesi, ilk Emevî *emir*'inin *âzâdlı köle*'si idi) ve iki kere Doğu'ya seyahat etmişti. O'nun ilk *rihle*'sinin amacı, zâhidlik hakkında bilgi toplamaktı ve bu tahsil devresinde *hadise* ilgi duydu. İbn Vaddâh'ın ikinci *rihle*'sinin tek gayesi ise *hadis* öğrenmekti ve bu işi de çok ciddi bir biçimde yaptı. Bize söylendiğine göre o, 265 şeyh'ten ders aldı ki, bunların çoğu Bakî'nin şeyhleri ile aynı şahıslardır. Bununla birlikte Bakî'nin aksine İbn Vaddâh Basra'yı ziyaret etmemiştir. İbn Vaddâh, Bakî gibi, Endülüs'e döndükten sonra (245/859 yılına doğru) Doğu kökenli bir çok eseri Endülüs'e taşıdı. Bu eserlerin en önemlileri ise şunlardır: Vekî b. el-Cerrâh'ın (ö. 197/812) *Musannef'i*, Süfyân es-Sevrî'nin (ö. 161/778) *el-Câmiu'l-Kebîr*'i, İbn Ebî Şeybe'nin (ö. 235/849)⁵⁴ *Müsned*'i, el-Fezârî'nin⁵⁵ *Kitâbu's-Siyer*'i ve İbnü'l-Mübârek'in (ö. 181/797) *Kitâbu Fadlî'l-Cihâd*'ı.

Fakat İbn Vaddâh'ın bir râvî olarak önemi, (bu bakımdan Bakî ile benzerlik arz etmektedir) onun Mâlikîlere âit eserleri rivâyetinde, özellikle de Mâlik'in *Muvatta*'ının Yahyâ b. Yahyâ edisyonunu ve Sahnûn'un *Müdevvene*'sini rivâyetine dayanmaktadır. O'nun *Müdevvene*'yi rivâyet etmesi, Sahnûn'un eserinin Endülüs'te yayılmasında önemli olmuştur.⁵⁶ Bakî'nin aksine İbn Vaddâh, Mâlikî *tabakât*'ında seçkin bir yere sahiptir. O'nun bir hadisçi olarak eğitim görmesi, ona, Yahyâ b. Yahyâ'nın *Muvatta*' rivâyetinin *isnadlarında* bulunan hataları düzeltme imkanı vermiştir.⁵⁷ Hakîkatte İbn Vaddâh'ın *ilmu'r-ricâl* sahasında ileri bir düzeyde olduğu görülmektedir ki, İbn Hacer el-Askalânî de onu bir mütehassıs olarak zikretmektedir. Kezâ Bakî'nin aksine, İbn Vaddâh bir *Müsned* veya *Musannef* derleyicisi olarak hatırlanmamaktadır. O, ekseriyetle *Kitâbu'l-Ubbâd ve'l-Avâbid*, *Tesmiyetu Ricâli Abdillâh b. Vehb*, *Menâkıbu Mâlik b. Enes* ve *Sîratu Ömer b. Abdilâziz* gibi biyografi türü eserler telif etmiştir ki, bunların tamamı kaybolmuştur. İbn Vaddâh'ın muhafaza edilmiş tek eseri, içerisinde Mısır'da yerleşmiş olan

⁵³ Onun hayatı ve eseri Muammer tarafından kaleme alınan monografide incelenmiştir. (Bkz., benim *Sharq al-Andalus* III (1986), s. 261-265'deki tenkid yazım ve İbn Vaddâh'ın *Kitâbu'l-Bida*' adlı eserinin yeni baskısına yazdığım giriş yazısı.)

⁵⁴ Bu *Müsned* Topkapı Sarayı Kütüphanesinde (yazmalar kısmı, M. 290) muhafaza edilmektedir; rivâyetinde İbn Vaddâh gözükmemektedir.

⁵⁵ Bkz., Muranyi, "Das *Kitâb al-Siyar* von Abû İshâk al-Fazân", *JSAI* VI (1985), s. 63-97; İncelenen el yazması İbn Vaddâh'ın rivâyetini içermektedir.

⁵⁶ Bkz., Fôrneas'ın makâlesi.

⁵⁷ Bu düzeltmeler, İbn Hâris el-Huşenî'nin *Ahbâr*'ının el yazmasında muhafaza edilmiştir. Bkz., Muammer, *Muhammed b. Vaddâh*..., s. 347-348.

Emevî muhaddis Esed b. Mûsâ (ö. 212/827) ve onun *Kitâbu'n-Nazar ilallâhi Teâlâ* adlı eserinden gelen rivâyetleri derlediği *Kitâbu'l-Bid'a* adlı eseridir.⁵⁸

Ve yine Bakî'nin aksine, İbn Vaddâh'ın *hadis* bilgisi özellikle onun öğrencisi olan Ahmed b. Hâlid (ö. 322/934) tarafından kuşkuyla karşılanmıştır. İbn Hâlid, İbn Vaddâh'ı sahih oldukları çok sağlam bir şekilde tespit edilmiş olan bir çok hadisi reddetmekle ve rivâyetlerinde bir çok hata yapmakla suçlamıştır. (*ve kâne İbn Vaddâh kesîran mâ yekûlu leyse hâzâ min kelâmi'n-Nebiyi fi şeyin huve sâbit min kelâmihi ve lehû hataun kesîrun mahfûzun anhu*) Bu tenkid, İbn Vaddâh'ın *ehlü'l-hadis* arasındaki konumunun müphemliğiyle ve Mâlikî *ehlü'r-rey*'e karşı uzlaştırıcı tutumuyla ilişkilendirilebilir. İleride göreceğimiz gibi, bu durum, Mâlikîlerin Bakî'ye karşı uyguladıkları muâmele sürecinde İbn Vaddâh'ın davranışını etkilemiştir. Bu müphemlik, her ne kadar onun gayr-i sika olduğu Endülüs'e aktarılmış olsa da bir muhaddis olmasına rağmen Şâfiî'ye karşı olduğu gerçeğinde açıktır.

Bakî ve İbn Vaddâh arasındaki bütün farklara rağmen, her ikisi de *hadis ilmini* ilk defa Endülüs'e taşıyan âlimler olarak görünmektedirler. Abdülmelik b. Habîb'in durumunda olduğu gibi, onlara bu öncülük rolünü veren *evâil* rivâyetleri, sahih beyanlar olarak kabul edilmelidir.

II. EHLÜ'R-RE'Y VE EHLÜ'L-HADÎS'İN KARŞI KARŞIYA GELMESİ

1. Hadisçilere Yapılan Zulüm

Bakî ve İbn Vaddâh'ın çağdaşları olan Mâlikî *fakihler* aşağıdaki şekilde tanımlanmaktadır:

- "Rey ve taklid ehli kimseler, hadisi küçümseyip ondan uzak dururlar, tahkîkî ilimlerden kaçarlar, bilgide derinleşmeyi ihmal ederler."⁵⁹

- "Endülüslüleri arasında Mâlik ve onun öğrencilerinin *rey*'i ön plandadır, *Müdevvene*'de mevcut fikhî meselelere dalmışlardır, ehlü'l-hadise karşı düşmanca bir tutum izlemişler ve onları benimsememişlerdir."⁶⁰

- "Taklid onların dini olmuştur, iktidâ ise inançları olmuştur. Ne zaman Doğu'dan bir kimse ilim getirse, onu yaymasına engel olurlar, o kimseyi tahkîr ederler. Ancak o kimse onlar arasında kendisini gizler ve bir Mâlikî gibi davranırsa, ancak o zaman onun ilmine bir kıymet verirlerdi."⁶¹

⁵⁸ Mevcut el yazması için bkz., M. Muranyi, "Fragmente aus der Bibliothek des Abu'l-Arab al-Tamîmî (st. 333/944-5) in der Handschriftensammlung von Qairawân. Qairawâner miscellaneen I", *ZDMG* 136 (1986), s. 512-535.

⁵⁹ "ashâbu'r-ra'y ve't-taklid ez-zâhidûn fi'l-hadis el-fârrûn an ulûmi't-tahkîk el-muksirûn ani't-tevassu' fi'l-ma'rife: İbn Hayyân, *Muktebes*, s. 248 ve İzârî, *Beyân*, II, 109-110; krş., *Siyer*, XIII, 290-291; kâne ilmuhum bi'l-mesâil ve mezhebi Mâlik ve kâne Bakî yuftî bi'l-eser."

⁶⁰ "ve inne mâ kâne'l-gâlib alâ ehlihâ... ra'yu Mâlik ve ashâbihî ve't-tevakkuf fi'l-mesâil'l-mudevveniyye ve kânû yensubûne li-ehli'l-hadis velâ yerdavne-hum": İbn Hayyân, *Muktebes*, s. 264 ve krş., Turki, *Polémiques...*, s. 14-18 ve 48-49.

⁶¹ "fe sâra't-taklîdu dîne-hum ve'l-iqtidau yakîne-hum ve kulle mâ câe ehadun mine'l-maşrik bi ilmin defaû fi sadrihî ve haqqarû minemrihî illâ en yestatira inde-hum bi'l-Mâlikiyye ve yec'ale mâ inde-

“(Mâlikîler'in) rey'ine muhâlif olan rivâyetleri” (*er-rivâyât el-muhtelife li ra'yihim*)⁶², *taklidden* nefret etmesinden (*lâ yukallidu ehaden min ehli'l-ilm*)⁶³, ve *ehli'l-hadîs ve'n-nazar* mezhebine bağlılığından dolayı⁶⁴ Mâlikîlerin husûmetini tahrik eden âlimlerden birisi Bakî b. Mahled idi. Bu tavırlardan hiç birisi İbn Vaddâh'a atfedilmez. Bakî tarafından Endülüs'e taşınan ve ona Mâlikîler'in düşman olmasına yol açan rivâyetler arasında kaynaklar Şâfiî'nin *Risâle*'sine ve İbn Ebî Şeybe'nin *Musannef'ine* vurgu yapmışlardır. İbn Ebî Şeybe'nin *Musannef'ine* karşı gösterilen tepki, çok sert olmuştur. Hatta Kurtuba Mâlikîlerinin en önemli şahsiyetlerinden biri olan Esbağ b. Halil (ö. 273/886), İbn Ebî Şeybe'nin *Musannef'i* ile gömülmektense, bir domuz başı ile gömülmeyi tercih edeceğini söyleyecek kadar işi ileri götürmüştür. İşbu Esbağ b. Halil, İbn Ebî Şeybe'nin *Musannef'i* sadık bir takipçisi idi. (*kâne mutaassiban li-ra'yi ashâbi Mâlik ve li'bniil-Kâsım min beynihim*). Şüphesiz o, Bakî'ye *bid'at*, *ilhad* ve *zındıklık* suçlamalarını yönelterek ona karşı zulmü başlatan ve öldürülmesini talep eden Mâlikîlerden birisi idi. Bir çok şâhit bu ithamları desteklemiştir ve Bakî'yi *münkerleri* rivâyet etmekle suçlayan İbn Vaddâh da bu şâhitler arasında idi. Hayatından endişe ettiği için Bakî gizlendi ve Endülüs'ten kaçmayı planladı. Bununla birlikte neticede, Emir Muhammed tarafından kendisine verilen destek hayatını kurtardı ve Endülüs'te kaldı.⁶⁵

Zulme uğrayan tek muhaddis Bakî değildi. O'nun arkadaşı olan ve sahabî Ebû Sa'lebe el-Huşenî'nin soyundan olan Muhammed b. Abdisselam el-Huşenî (ö. 286/899) de benzer bir deneyim yaşamıştır. el-Huşenî, Doğu'da el-Asmaî (ö. 213/829)'nin ve Ebû Ubeyd Kasım b. Sellâm (ö. 224/838)'in öğrencilerinden ders almış ve Süfyân b. Uyeyne'nin *Musannef'i*, İbn Hişam'ın *Sîre*'si, el-Fellâs'ın *Târîh'i* ve Ebû Ubeyd'in *Kitâbu Nâsihi'l-Kur'an ve Mensûhihi* adlı eseri gibi çeşitli eserleri Endülüs'e taşımıştır. el-Huşenî, bu son eser yüzünden hapse atılmıştır.⁶⁶ Bu eser, bazı Kur'an âyetlerinin diğer bazılarınca ve yine bazı hadislerin diğer bazılarınca nesh edildiğini ifâde etmekle suçlanmıştır. el-Huşenî, Bakara sûresinin 100 ve 106. âyetlerini zikrederek, bu doktrinin Kur'an'ın kendisinde de yer aldığı *sâhibu's-sûk'a* anlatmaya uğraşmış, ancak başaramamıştır. Yine o da hâpishanede üç gün

→

hu min ulûmin alâ rasmi't-tabaiyye”: İbnü'l-Arabî, *Avâsım*, II, 490-491. (Müellifin ifadesinden bu naklin İbnü'l-Arabî'ye ait olduğu anlaşılmalı birlikte biz, buradaki sözleri el-Avâsım'da bulamadık. Mütercim)

⁶² Avila, “Nuevos datos...”, s. 333.

⁶³ A.g.e., s. 331.

⁶⁴ A.g.e. eş-Şâfiî'nin taraftarları, Endülüs'te kaleme alınan tabakât eserlerinde *mezhebu'l-hucce ve'n-nazar* taraftarları olarak tanımlanmaktadır.

⁶⁵ Bu muhâkemenin ayrıntılı anlatımı için benim şu eserime bkz., *La heterodoxia...*, 6.2.

⁶⁶ [O zaman] henüz Endülüslü âlimlerin *en-nâsih ve'l-mensûh* doktrininden sanki haberleri yokmuş gibi görünmektedir. Bununla birlikte Abdülmelik b. Habîb'in *Kitâbu'n-nâsih ve'l-mensûh* adında bir eser telif ettiği söylenmektedir.

geçirdikten sonra, ancak Emir Muhammed'in desteği sayesinde serbest bırakılmıştır.⁶⁷

2. Rafu'l-Yedeyn fi's-Salât (Namazda Ellerin Kaldırılması) Meselesi Üzerindeki Münâkaşa

Bakî b. Mahled ve İbn Abdisselam el-Huşenî'ye karşı sürdürülen zulüm, (Doğu'dan getirilen ve Endülüs'e) sokulan eserlerin ve *ehlü'l-hadis* doktrininin, Endülüs'te hakim olan Mâlikî doktrinine karşı bir tehdit olarak algılandığını göstermektedir. Bunun nedeni ise, bu iki doktrin arasındaki farklardır. Endülüslü *ehlü'r-rey* ve *ehlü'l-hadis* arasında mevcut olan muayyen bir *ihtilaf* hakkında bilgi sahibiyiz. Bu ihtilaf, namaz kılan bir kimsenin namazda ellerini kaldırması (*rafu'l-yedeyn fi's-salât*) ile ilgilidir. Endülüs'te benimsenen uygulama, İbnu'l-Kâsım'ın doktrinine dayanmakta idi. O'na göre, sadece namazın başlangıcında (*iftitah tekbirinde*) ellerin kaldırılması meşrû idi. O bu doktrini, onu desteklemek için hiç bir *hadis* zikretmeksizin Mâlik'in otoritesine dayandırmıştı. İbnu'l-Kâsım'ın doktrininin aynısı, Hanefiler tarafından da savunulmakta ve Sahnûn tarafından *Müdevvene*'sinde İbn Vehb ve Vekî'den gelen rivâyetler olarak zikredilen (Kûfe'li *isnadlarla* gelen) bazı *hadislerle* desteklenebilmektedir. Bununla birlikte Kurtuba'lı muhaddisler Bakî Mahled, İbn Abdisselam el-Huşenî ve Kâsım b. Muhammed (ö. 277/890)⁶⁸ sahâbî Abdullah b. Ömer tarafından rivâyet edilen bir *hadise* dayanarak, Şâfiîlerin ve Hanbelilerin yaptığı gibi her *rukû' tekbirinde* ellerini kaldırmayı itiyat haline getirmişlerdi. Bu *hadise* göre Hz. Peygamber, *iftitah tekbirinde* olduğu gibi *rukû'a* giderken de ellerini kaldırmıştır. Bu *hadis*, diğerleri arasında, Sufyan b. Uyeyne ve Mâlik tarafından *Muvatta'*ında zikredilmiştir. Bu son olgu, şüphesiz, bir çok sahâbînin İbn Ömer'in *hadisine* göre amel ettiklerinin bilindiği gerçeği ile birlikte yukarıda adı geçen muhaddisler tarafından vurgulanmış olmalıdır. Diğer taraftan bu *hadisin*, Hz. Peygamber'in namazda sadece bir kere ellerini kaldırdığı şeklinde Kûfe'li *isnadlarla* gelen *hadisler* tarafından neshedildiği kabul edilmiştir.

Ehlü'l-hadis ile Mâlikîler arasındaki polemik çok sert cereyan etmiş gibi görünmektedir. Mâlikî olan ve daha önce adı geçen Esgâğ b. Halil, yalnızca Hz. Peygamber'in değil, aynı zamanda ilk dört halifenin de ellerini *iftitah tekbirinde* kaldırmalarının sınırını tavsif eden bir *hadis* uyduracak kadar ileri gitmiştir. Bu uydurma *hadisin* hem *metni* hem de *senedi* çok kusurlu idi ve Esgâğ'la (bu yüzden) acımasızca alay edilmiştir.

Hem *ehlü'r-rey*'in, hem de *ehlü'l-hadis*'in pozisyonlarının *hadisle* desteklenebildiği olgusuna işaret etmek yerinde olacaktır. Bundan dolayı Esgâğ'ın, inanmış bir takipçisi olduğu İbnu'l-Kâsım'ın doktrinini kuvvetlendirmek için (*hadis*) uydurmaya ihtiyaç hissetmiş olması daha çok dikkat çekici bir durumdur. Öyle anlaşılıyor ki bu vâkıa, Esgâğ'ın bu doktrini sadece Mısır'lı Mâlikîler'in bir görüşü

⁶⁷ Bu muhâkemenin ayrıntılı anlatımı için benim şu eserime bkz., *La heterodoxia...*, 6.3.

⁶⁸ el-Velid b. Abdülmelik'in bir *mevlâ'sının bu torunu hakkında* bkz., 75. dipnot.

(*reyi*) olarak bildiğini, *Müdevvene*'de derlenen *hadislerden* habersiz olduğunu ve işin doğrusu Esbağ'ın onun rivâyetine güvenmediğini göstermektedir. Mâlikî bir âlimin otoritesi ile Hz. Peygamber'in otoritesine muhâlefet etmenin ne kadar zor olduğunu farketmesi için o, Mâlikîlerin doktrinini Hz. Peygamber'e atfederek takviye etmeye çalışmıştır. Esbağ, *hadis ilminin* standartlarından hiç bir şey bilmediği için, onun yalancılığı mütehasısların tenkidinden kurtulamamıştır. Bu başarısızlığa rağmen, İbnu'l-Kâsım'ın doktrinini terkedilmemiştir. Bu doktrin, Endülüs'e ait Mâlikî uygulamasına son vermede başarılı olamayan polemikğin ara sıra yeniden ortaya çıkmasıyla birlikte Endülüs'te Nasriler dönemine kadar sürmüştür.⁶⁹

3. Ehlü'r-rey ve Ehlü'l-hadîs'in Bir Arada Varoluşu

Emir Muhammed'in Bakî ve el-Huşenî'yi desteklemeye karar verdiği andan itibaren, Mâlikîlerin muhaddislere karşı tekrar zulmetme girişiminde bulduklarına dair hiç bir delil yoktur. Emir'in (bu destekleme) kararının nedenleri açık değildir. Bu kararı, II. Abdurrahman döneminden beri artmakta olan Mâlikî *fakihlerin* gücünü zayıflatmak için başvurulmuş bir vâsita olarak anlamak mümkündür.⁷⁰ Bazı kaynaklar, Emir Muhammed'i *ehlü'l-hadîs* taraftarı olarak takdim etme eğilimindedir. Bununla birlikte o, ne *hâkimler* ne de *danışman fakihler* olarak Mâlikîleri hadisçilerle değiştirmek için herhangi bir girişimde bulunmamıştır. Aynı durum, her ikisi de Şâfiî olduğu halde kendi görevlerinde bir Mâlikî gibi davranan bir *sâhibu'l-vesâik* ve bir *kadı* hariç, Emir Abdullah ve III. Abdurrahman'ın⁷¹ yönetimleri süresince de gözlemlenebilir.⁷² Bu ikilik, bu dönemin iki âlimin faaliyette çok açık bir şekilde görünmektedir.

Onlardan birisi İbn Vaddâh'tır. Daha önce gördüğümüz gibi, onun bir muhaddis gibi eğitim görmesine ve geçmişteki görgü, muhit ve tahsilinin (background) Bakî'ninkine benzemesine rağmen, onun yargılanması esnasında, onun aleyhine tanıklık etmeye gönüllü idi. Bu davranış, kendi aleyhine de davâ açılması korkusundan veya muhtemel bir rekabetten ya da Bakî'ye karşı olan kıskançlığından kaynaklanıyor olarak açıklanabilmiştir. Fakat bu davranış, aynı zamanda bir Mâlikî olan ve Endülüs'te baskın rol oynayan hukûkî uygulamaya son vermek istemeyen *'ılımlı'* bir muhaddisin davranışı olarak da açıklanabilir. Bu son açıklama, İbn Vaddâh'ın kendi öğrencilerinden birisi tarafından çizilmiş olan onun aşağıdaki portresi ile desteklenmiş gibi görünmektedir: "İbn Vaddâh için şundan daha iyi bir mukâyese düşünemiyorum: O, her durumda her hastalığa en

⁶⁹ Bkz., Fierro, "La polémique a propos de *raf' al-yadayn fi's-salât...*".

⁷⁰ Bkz., Monés'in makâlesi.

⁷¹ Emevî emirliği zamanındaki *fukahâ muşâvarûn* [danışman fakihler] Mâlikî idiler. Bkz., M. Marín, "*Şra et ahl al-şûrâ dans al-Andalus*", *Studia Islamica*, LXII (1985), s. 25-51.

⁷² *Sâhibu'l-vesâik*, ilerideki sayfalarda ele alınacaktır. *Fakih* olan Eslem b. Abdilazîz (ö. 319/931) için bkz., *Târîh*, n. 278; *Cezve*, n. 322; *Buğye*, n. 571; *Kudât*, s. 155-160/225-237. III. Abdurrahman zamanında Kurtuba kadısı olan ve Zâhirî ve Mu'tezilî, hatta Şii olduğu sanılan Münzir b. Saîd el-Ballûtî'nin durumu bir monografide incelenmeye değerdir.

iyi tedaviyi uygulayan iyi bir doktor gibi idi. Filvâki, İbn Vaddâh'a *ehlü'l-rey* (e mensup birileri) geldiği zaman, onlara *rey* (anlayışı) ile uyum içerisinde bir cevap veriyor, ancak *ehlü'l-hadîs* (e mensup birileri) yanına geldiği zaman ise, onlara da *hadîs*'le uyum içerisinde bir cevap veriyordu.⁷³

İkinci örnek ise, *ehlü'l-hadîs*'in bir üyesi olarak, namazda ellerin kaldırılması münâkaşasında rol aldığı daha önce zikredilmiş olan Kâsım b. Muhammed b. Kâsım b. Seyyâr ile ilgilidir. Kurtuba'lı Emevî bir *mevlâ* olan bu zat, Doğu'ya iki kez seyahat etmiş ve Endülüs'ten on sekiz yıl uzak kalmıştır. Bu süre zarfında, diğerleri arasında, Şâfiî'nin Mısır'lı öğrencileri el-Müzenî ve Rabî' b. Süleyman'dan ders almıştır. Kâsım b. Muhammed, biyografisini yazanlar tarafından Şâfiî olarak telakkî edilmiş, ancak İbn Düleym (ö. 351/962) onun ismini kendisinin Mâlikî *tabakâtına* dahil etmiştir.⁷⁴ O bu kararını, İbn Kâsım'ın hukûkî görüşlerinde Mâlikî mezhebine uygun hüküm vermesine, yoksa yalnızca kendisine Şâfiî mezhebi ile uyumlu bir hukûkî fikir sorulduğu zaman öyle davranmasına dayanarak izah etmiştir. Kâsım bu tutumu, Endülüs'te baskın olan mezhebi takip etme zorunluluğunu hissettiğini ifâde ederek savunmuştur.⁷⁵ Nitekim, mesela Emir Abdullah *sâhibu'l-vesâik* olarak ona zındığın cezası hakkındaki fikrini sormuş; diğer iki âlim Bakî b. Mahled ve Mâlikî Muhammed b. Sa'îd b. el-Mülevven de aynı soruya muhatap olmuşlardır. Bakî, tövbeye davet edilebilme ihtimali olduğundan dolayı zındığın bağışlanması lehinde bir hüküm vermiştir, ki bu fikir Mâlik'in *Muvatta*'daki doktrinine zıt bir fikirdir. Mâlikî İbn Mülevven de Bakî ile aynı fikri paylaşmıştır. Bunların aksine Kâsım, tövbeye davet edilme (istitâbe) aleyhinde hüküm vermiş, bundan dolayı Mâlik'le aynı fikri paylaşırken Şâfiî'ye muhalefet etmiştir.⁷⁶ Her ne kadar bazı kaynaklar tarafından benzer bir uzlaşmacı tavır ona da izâfe ediliyor olsa da, Bakî bu davranışı şiddetli bir şekilde reddetmiştir.⁷⁷

Bu misaller, muhaddisler cephesinde teori ile pratik arasında bir nevi bir uzlaşmanın var olduğunu göstermektedir.⁷⁸ Bununla birlikte, *ehlü'r-rey* ve *ehlü'l-hadîs* doktrinlerini uzlaştırmak için çaba sarf edildiğine dair hiçbir kanıt yoktur.⁷⁹

⁷³ "mâ küntü uşebbihu Muhammed b. Vaddâh... illâ bi't-tabîbi'l-ayn ellezî yukâbilu külle dâin bi-mâ yuslihu-hû mine'd-devâi kâne ye'tî-hi ehlu'r-ra'yi ve yufidu-hum fî bâbi'r-ra'yi ve ye'tî-hi ehlu'l-hadîs ve yufidu-hum fî bâbi'l-hadîs". İbn Hâris el-Huşenî, *Ahbâr*, yazma: 154a-154b; krş., Muammer, Muhammed b. Vaddâh..., s. 93.

⁷⁴ Bu eser kayıptır. Bkz., Pons, *Ensayo...*, s. 391.

⁷⁵ Bkz., *Târîh*, n. 1047; *Cezve*, n. 1293; *Medârik*, IV, 446-448, özellikle s. 447: kane yuftî bi-Mezhebi Mâlik...kâle Ahmed b. Hâlid kültü le-hû erâke tuftî'n-nâse bi-mâ lâ ta'tekidu hâzâ lâ yehillu le-ke kâle innemâ yes'elûne-nî bi-mezheb cerâ fi'l-beled fe-araftu fe-efteytu-hum bi-hî velev seelûnî an mezhebî ahbartu-hum bi-hî.

⁷⁶ Bu *muşâverenin* ayrıntılı anlatımı için benim şu eserime bkz., *La heterodoxia...*, 7.1.

⁷⁷ Bkz., *Avila*, "Nuevos datos...", s. 331 ve 323.

⁷⁸ Mâlikî İbnü'l-Mulevven'in *istitâbe* lehindeki *fevâsî*, bazı Mâlikîlerin de uzlaşmaya müsâit hale geldiklerini göstermektedir.

⁷⁹ 4./10. yüzyılın sonuna kadar Mâlikîler tarafından *usûlü'l-fıkḥ* sahasında hiçbir çaba harcanmamıştır. Bkz., Turki'nin *Polémiques...* adlı eserindeki incelemesi.

Muhaddisler, Mâlik'in öğrencilerinin dâima üstatlarınınkilerle uyuşmayan doktrinlerine dayanan hâkim *ameli* değiştirmek için yetersiz olduklarını kabul etmeye kendilerini mecbur hissetmişlerdir. Diğer taraftan Mâlikîler, hukûkî uygulamayı değiştirmek için önceden girişmiş oldukları bütün teşebbüslerinden vazgeçmiş olan muhaddislere eziyet etmeye son vermişlerdir. Belki de bu uzlaşmaya, öyle görünüyor ki akîde sahasında aralarında ihtilafların olmaması gerçeği katkı sağlamıştır. Mesela, Bakî b. Mahled ve Mâlikî Ubeydullah b. Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî *Emir* Muhammed zamanında serpilip gelişmeye başlayan mu'tezilî doktrinlerle mücadele etmişlerdir.⁸⁰

Şâfiîlerin 3/9. yüzyılın sonlarına doğru (Endülüs'te) varolmaları, Mâlikîler tarafından girişilmiş olan Şâfiî'nin doktrininin reddi sahasında dikkate değer herhangi bir faaliyeti teşvik etmemiştir.⁸¹ Bu durum, Endülüs'te Şâfiîlerin pek az bulunuşu ve Şâfiî'nin eserlerinin yaygın olmayışı ile açıklanabilir.⁸² Diğer taraftan Mâlikîler, (Hz.) Peygamber'in hadislerinin kazanmış olduğu gittikçe artan otoriteyi kabul etmekten kaçınmamışlardır. Bu bağlamda Esbağ b. Halil'in durumu ve onun bir hadis uydurmak için giriştiği başarısız teşebbüsü hatırlanmalıdır. Bu nedenle biz Endülüslü Mâlikîlerin *Muvatta*'daki ve bir tane *Kitâbu Ricâlî'l-Muvatta*⁸³, iki tane *Müsnedu Hadîsi'l-Muvatta*⁸⁴ ve bir tane *Kitâbu Ğarîbi'l-Hadîs Mâlik b. Enes mimmâ Leyse fi'l-Muvatta*⁸⁵ gibi yazılı eserlerdeki *hadîs* materyaline ilgi duymaya başladıklarını görüyoruz. Bütün bu eser başlıkları önceki, eserlerde yoktur.

Endülüslü muhaddisler de kendi muhaliflerine karşı reddiye yazma hususunda çok aktif görünmemektedirler. Biz sadece, Kâsım b. Muhammed tarafından kaleme alınan ve *el-İdâh fi'r-Reddi ale'l-Mukallidîn* başlığını taşıyan bir eser biliyoruz. Keza o, Şâfiîlerle Mâlikîler arasında tartışmalı bir mevzû olan *haber-i vâhid*'le ilgili bir risâle yazmıştır.

Polemiksel faaliyet çok önemli görünmese de, buna mukâbil *hadîs* literatürünün Endülüs'e taşınması hususunda büyük bir faaliyet vardı. Ebû Dâvud ve en-

⁸⁰ Bkz., Fierro, *La heterodoxia...*, 64.

⁸¹ Biz sadece, İbn Habîb'in *Vâdîha*'sının en önemli râvîsi olan Yûsuf b. Yahyâ el-Maghâmî (ö. 288/900) tarafından telif edilen bir *er-Redd ale's-Şâfiî* biliyoruz. O bu eserini, Kayravan'da yaşamış olan diğer bir Endülüslü Yahyâ b. Ömer'in (aynı yılda vefât etmiştir) yaptığı gibi, Kuzey Afrika'da kaldığı süre zarfında kaleme almıştır. Kuzey Afrika âlimleri eş-Şâfiî'ye karşı [reddiye] yazma hususunda daha faal idiler. Bkz., Muhammed b. el-Lebbâd el-Kayravânî'nin (ö. 333/944) *Kitâbu'r-redd ale's-Şâfiî* (Tunus, 1404/1986) adlı eserinin yeni baskısı.

⁸² İbn Hayr eş-Şâfiî'nin eserlerinden sadece bir tanesini, *Kitâbu muhtelîfi'l-hadîs*'i bilmektedir. *Fehrese*, I, 196. Bu eser Elsem b. Abdilaziz tarafından rivâyet edilerek Endülüs'e taşınmıştır. (bkz., 72. dipnot)

⁸³ Yahyâ b. İbrahim b. Muzeyn (ö. 259/873) tarafından telif edilmiştir. Bkz., *Fehrese*, I, 92-93; Makki, *Ensayo...*, s. 137; GAS, I, 473.

⁸⁴ Ahmed b. Hâlid (ö. 322/934) ve Muhammed b. Abdullah b. Aysûn (ö. 341/952) tarafından telif edilmiştir. Bkz., *Medârik*, IV, 174-178 ve VI, 172-173, keza Makki, *Ensayo...*, s. 200-201.

⁸⁵ Kâsım b. Esbağ (ö. 340/951) tarafından telif edilmiştir. Bkz., İbn Hazm, *Risâle, Neft* içerisinde, III, 169, trc.: s. 77-78.

Nesâî'nin eserleri 4/10. yüzyılın başında zaten biliniyordu. Ebû Dâvud'un *Sünen'i* oldukça çok takdire şayan bulunmuş⁸⁶ ve şimdi kayıp olan⁸⁷ *Musannef*'lerini kaleme alırken Muhammed b. Abdilmelik b. Eymen (ö. 330) ve Kâsım b. Esbağ (ö. 340/951) tarafından bir model olarak kullanılmıştır. İki Endülüslü Emevî İbnu'l-Ahmar (ö. 358/968) ve Muhammed b. Kâsım b. Muhammed b. Seyyâr (ö. 328/939) en-Nesâî'nin *Sünen'i*ni doğrudan kendisinden okumuşlardır. İbnu'l-Ahmed'in *rivâyetlerinin* birinde *Fedâilu Ali b. Ebî Tâlib* (babı) eksikti. Belki de bu ihmal, sadece onun bir Emevî olması ile değil, fakat aynı zamanda bu, onun Mısır'da *Sünen'i* okuduğu (ö. 297/909) aynı yılda Fâtımîler'in İfrîkiye'nin (Kuzey Afrika) yeni sahipleri olmaları gerçeğiyle ilişkilendirilmelidir.⁸⁸ Buhârî, Müslim ve et-Tirmizî'nin eserleri, 4/10. yüzyılın ikinci yarısına kadar Endülüs'e girmemişti. et-Tirmizî'nin *Sünen'i*, diğer eserler kadar çok fazla takdir edilmemiştir. İbn Hazm *Risâle*'sinde, sadece Buhârî, Müslim, Ebû Dâvud ve en-Nesâî'nin koleksiyonlarını zikretmekte ve Bakî'nin *Müsned/Musannef*'inin bu eserlerle pek âla rekâbet edebildiğini ifade etmektedir.

Biz daha önce, Vekî b. el-Cerrâh, İbn Ebî Şeybe ve Süfyân b. Uyeyne'nin *Musannef*'lerinin 3/9. yüzyılın ikinci yarısında zaten Endülüs'e taşınmış olduğunu görmüştük. Daha sonra bunları Abdürrazzak⁸⁹, Hammâd b. Seleme⁹⁰ ve Saîd b. Mansûr'un⁹¹ *Musannef*'leri izlemiştir. *Müsned*'lere gelince, Endülüs'e ilk olarak taşınanlar İbn Ebî Şeybe'nin (daha önce zikredilmişti) ve Esed b. Musâ'nın *Müsned*'leri olmuştur.⁹² İbn Hanbel'in eseri 4/10. yüzyılın sonuna kadar Endülüs'e girmemiştir.⁹³ Tek bir muhaddisin rivâyetleri toplamaya tahsis edilmiş *Müsned*'ler arasında *muammer* Ebu'd-Dünya Ali b. Osman b. el-Hattâb'ın durumu ilginçtir.⁹⁴ Kayravan'da 311/923 yılında, o zaman 365 yaşında olduğunu iddia ederek hadis öğretmiştir. Ebu'd-Dünya bu asılsız iddiâyı ileri sürdüğü için. Kolaylıkla Ebû Bekr, Ömer, Osman ve Ali'den doğrudan hadis rivâyet edebilmiştir. Temim, bu iddiâyı kabul etmekte herhangi bir problem görmüş gibi durmamaktadır ve Endülüs'e

⁸⁶ Bkz., *Fehrese*, I, 103-107 ve Makki, *Ensayo...*, s. 204, 1. dipnot.

⁸⁷ Bkz., İbn Hazm, *Risâle, Nefh* içerisinde, III, 169, trc.: s. 77-78.

⁸⁸ Bkz., *Fehrese*, I, 110-117.

⁸⁹ Bu eser Endülüs'e Ahmed b. Hâlid tarafından taşınmıştır. Bkz., *Fehrese*, I, 127-131.

⁹⁰ Keza bu eser de Endülüs'e Ahmed b. Hâlid tarafından taşınmıştır. Bkz., *Fehrese*, I, 134.

⁹¹ Bu eser Endülüs'e Muhammed b. Ahmed Muhammed b. Yahyâ b. Müferric (ö. 380/990) tarafından taşınmıştır. Bkz., *Fehrese*, I, 135-136. Ayrıca o Vehb b. Münebbih'in rivâyetlerini de taşımıştır. Bkz., M.J.Hermosilla, "Una versión inédita del *Kitâb bad' al-jalq wa qisas al-anbiyâ* en el Ms. LXIII de la Junta", *Al-Qantara* VI (1985), s. 43-77, özellikle s. 63-67.

⁹² Bu eser Saîd b. Osman el-A'nakî (ö. 305/917) tarafından taşınmıştır. Bkz., *Fehrese*, I, 141-142 ve Esed b. Mûsa'nın *Kitâbu'z-Zühd* (Weisbaden 1976) adlı eserini neşreden R.G.Khoury'un bu neşirdeki incelemesi.

⁹³ Bkz., *Fehrese*, I, 139-140. Bu eserin Endülüs'e daha erken bir tarihte getirildiğine dair hiçbir kanıt yoktur.

⁹⁴ Onun hakkında bkz., *MS*, II, 161.

dönüşünden sonra, böyle uzun ömürlü bir şeyhten almış olduğu hadisleri tereddüt etmeden rivâyet etmiştir.⁹⁵

İbn Kuteybe (ö. 276/889) ve Ebû Ubeyd tarafından telif edilmiş olan *ğaribu'l-hadîs* ile ilgili eserler, İbn Vaddâh'ın iki öğrencisi tarafından Endülüs'e sokulmuştur.⁹⁶ Bu tür eserler yazan Endülüslüler arasında hem Muhammed b. Abdisselam b. el-Huşenî⁹⁷ hem de Kâsım b. Sâbit ve onun babası Sâbit b. Hazm'ı (ö. 313/925) sayabiliriz. Zaragoza'lı olan Sâbit, çok fazla övgüye mahzar olmuş olan *Kitâbu'd-Delâil*'in müellifidir.⁹⁸

4/10. yüzyılın ilk yarısında İbn Sa'd'ın *Tabakât*'i⁹⁹, el-Fellâs'ın *Kitâbu Daîfi'r-Ricâl*'i¹⁰⁰ ve İbn Ebî Hayseme¹⁰¹ ile Yahyâ b. Maîn'in¹⁰² *Târih*'leri Endülüs'e taşınmıştı. Yahyâ b. Maîn'in *Târih*'ini Endülüs'e taşıyan âlimlerden biri olan Ahmed b. Saîd b. Hazm (ö. 350/961), Endülüs'e dönünce Endülüslü muhaddislerin ilk biyografik lügatlerinden birini kaleme almıştır.¹⁰³ Ondan önce, Ebû Abdilmelik b. Abdilber (şimdi) kayıp (olan) *Târih*'inde onlara dikkat çekmişti. Biz daha önce onunla, *hadisin* Endülüs'e taşınması ile ilgili *evâil* rivâyetlerinin râvîsi olarak karşılaşmıştık. Ebû Abdilmelik b. Abdilber'in Şâfiî olduğundan kuşku duyulmuştur ki, bu onun *hadise* duyduğu ilginin nedenini izah etmektedir. O, halife III. Abdurrahman'ın oğullarından birisinin yakın arkadaşı idi. Halifenin Abdullah adındaki bu oğlunun da Şâfiî olduğu söylenmektedir. Söz konusu bu Abdullah, halife olan babasına ve onun müstakbel vârisi II. el-Hakem'e karşı suikast tezgahlamakla suçlanmıştı. Hapsedildikten sonra 338/950 yılında Abdullah'ın boynu vurulmuştur. Aynı yıl, Ebû Abdilmelik b. Abdilber aynı ithamlardan dolayı hapsedilmiş ve öldürülmüştür.¹⁰⁴ Elde mevcut pek az mâlumâtı göz önüne alarak, onların Şâfiî olmalarının hâdiselerde oynamış olduğu rolü ve suikast tezgahının amaçlarından birinin Endülüs'ün hukûkî mezhebini değiştirmek olup olmadığını tahkik etmek zordur. Öyle ise, onların başarısızlığı, Şâfiîliğin Endülüs'teki başarısızlığı ile birlikte olmaktadır. Şâfiî mezhebinin takipçileri dâima azınlıkta kalmış ve Abdullah'ın ölümünden sonra III. Abdurrahman, Mâlikîliği açıkça yarımada-

⁹⁵ Bkz., *Fehrese*, I, 169-172.

⁹⁶ İbn Kuteybe'nin eseri Kâsım b. Esbağ tarafından, Ebû Ubeyd'in eseri ise Ahmed b. Hâlid tarafından ilk kez Endülüs'e getirilmiştir. Bkz., *Fehrese*, I, 187-188 ve 186.

⁹⁷ Bkz., *Fehrese*, I, 195.

⁹⁸ Bkz., *Medârik*, V, 248 ve *Fehrese*, I, 191-194. Bu eserin hala bir baskısı yoktur.

⁹⁹ Bu eser Endülüs'e Ahmed b. Hâlid tarafından getirilmiştir. Bkz., *Fehrese*, I, 224-225.

¹⁰⁰ Bu eser Endülüs'e Muhammed b. Kâsım b. Muhammed b. Seyyâr (ö. 328/939) tarafından getirilmiştir. Bkz., *Fehrese*, I, 212.

¹⁰¹ Bu eser Endülüs'e Kâsım b. Esbağ ve Muhammed b. Abdilmelik b. Eymen tarafından getirilmiştir. Bkz., *Fehrese*, I, 206.

¹⁰² Bu eser Endülüs'e Muhammed b. Abdillâh b. Aysûn ve Ahmed b. Saîd b. Hazm tarafından getirilmiştir. Bkz., *Medârik*, VI, 172-174 ve *Fehrese*, I, 228-229.

¹⁰³ Bkz., Pons, *Ensayo...*, s. 67-68 ve İbn Hazm, *Risâle, Nefh* içerisinde, III, 170, trc.: s. 79.

¹⁰⁴ Bkz., Bu olayların ayrıntılı anlatımı için bkz., Viguera'nın makâlesi.

nın “resmî” doktrini olarak ilan etmiştir. Sonra, halife II. el-Hakem aynı şeyi yapmanın faydalı olduğunu düşünmüştür.¹⁰⁵

Abdullah, *el-Muskita fî Fedâili Bakî b. Mahled ve'r-Red alâ Muhammed b. Vaddâh* başlığını taşıyan bir eserin müellifi idi. Onun İbn Vaddâh'a karşı reddiye gayreti, girişmiş olduğu suikast teşebbüsü kadar başarısız idi. 3/9. yüzyılın sonu ile 4/10. yüzyılın başı arasında faâl olan âlimlerin hal tercümelere, bu âlimlerin çoğunluğunun İbn Vaddâh'ın öğrencileri olduğunu gösterirken, Bakî'nin öğrencilerinin sayısının hatırı sayılır derecede daha az olduğunu göstermektedir.¹⁰⁶ Mâlikî âlimlerin kendi öğrencilerinin Bakî'den ders almalarını yasaklamış olmaları, şüphesiz bu rakamları etkilemiştir. Benim İbn Vaddâh'ın 216 öğrencisinden 145'inin faaliyetleri üzerine yaptığım çalışmamda, bunların %50'sinin kendilerini *fıkha* adadıkları ve sadece %13'ünün kendisini *hadise* adadığı görülmektedir. Öyleyse buradan, “katıksız” muhaddisin Bakî değil, neticede *hadis ilmi*'nin Endülüs'e taşınması faaliyetine kılavuzluk eden ve bir muhaddisten daha ziyade bir Mâlikî olan İbn Vaddâh olduğu sonucu çıkmaktadır.

SONUÇLAR

İberik Yarımadası, hicrî I. Asrın sonlarına doğru fethedilmiştir. (93/711 yılı) ve bundan yalnızca bir asır sonra, *hadis literatürünün* oraya gerçek manada girdiğine dâir kanıtı sahibiz. Daha önce gördüğümüz gibi, *hadisin* bu tarihten daha önce oraya girişiyle ilgili iddialara itibar edilmemektedir. Abdülmelik b. Habîb tarafından Endülüs'e taşınan hadis malzemesi, özellikle hadis rivâyetinin şekli yönleri ile ilgili olan klasik *hadis ilmi*'nin gerekli şartlarını yerine getirmekten uzaktı. Bu nedenle o; Iraklı üstadlardan eğitim almış olan, Endülüs'e yalnızca yeni *hadis* malzemesi değil fakat aynı zamanda *hadis ilmi*'ni de taşıyan ve *hadisin* Endülüs'e girişinin II. safhasının kahramanları (3/9. yüzyılın ikinci yarısı) olan Bakî b. Mahled ve İbn Vaddâh tarafından tenkid edilmiştir. O ana kadar *fikh* (2/8. yüzyılın ikinci yarısında Endülüs'e girmiştir) ve *hadis*, ayrı ve farklı şeyler olarak görülmekte idi. Başta Mâlikî *fikh*'i olmak üzere *fikh*'i Endülüs'e taşıyan âlimler, hadisçilerin zikredilmesi gibi kaynaklarda zikredilmemektedir. Mâlikî eserlerinde iyice yerleşmiş olan sınırlı miktardaki hadisten daha fazla *hadisin*, yapısallaşmasını tamamlamış hukûkî bir materyal olarak kabulü, *hadisin* Mâlikîlerin Endülüs'te yerleşmiş olan hukûkî uygulamalarına ve doktriner öğretilerine karşı bir tehdit arz ediyor olması, Endülüslü Mâlikîlerin bu hâdise karşısında muhalefet etmelerine neden olmuştur. Şayet Bakî'ye yapılan işkence onun idamı ile neticelenmemişse, bu, birinin yerine diğerini koymaksızın [taraf tutmaksızın] *ehl-i rey* ve *ehl-i hadis* grupları arasında hakemlik rolü oynayan *emir*'in müdahale-

¹⁰⁵ Bkz., Fierro, *La heterodoxia...*, 8.4. ve 9.1.

¹⁰⁶ İbn Vaddâh'ın 216, Bakî'nin ise sadece 85 öğrencisi vardı. Her ikisi de çağlarının en yüksek mertedeki üstadları gibi görünmektedir. Bkz., benim İbn Vaddâh'la ilgili çalışmam, s. 44-57 ve M. Marín, “La transmisión del saber en al-Andalus (hasta 300/912)”, *Al-Qantara VIII* (1987), s. 87-97.

sine atfedilmelidir. 3/9. yüzyılın sonu ile 4/10. yüzyılın ilk yansı arasında, Şâfiîler entelektüel çevrede belli bir ağırlığa sahip olmuşlardır. Mâlikîler, hadise daha fazla önem verme mecburiyeti hissetmişlerdir, fakat onlar bunu doktrin ve pratiklerinde hiçbir değişikliğe gitmeden yapmışlardır. Sadece 4/10. yüzyılın sonlarından itibaren biz Mâlikîlerin *fıkıh usûlü* sahasındaki faaliyetleri hakkında kanıta sahibiz.

Bu çizilen tablo, Schacht'ın Şâfiî öncesi hukuk ekollerinde hadisin oynamış olduğu ikincil rol, hukukun ikinci kaynağı olarak nebevî hadislerin artan önemine bağlı olarak onlar arasında ortaya çıkan gerilim ve sonunda onların zaten yerleşmiş olan doktrin ve pratiklerinde bir değişikliğe gittikleri anlamına gelmeksizin bu prensibi (hadisi) kabul etmeleri üzerine yapmış olduğu araştırmasına oldukça güzel bir şekilde uymaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

- ABBOTT, N., *Studies in Arabic literary papyri*, II. cilt: Quranic commentary and tradition, Chicago 1967.
- AGUADE, j., "Some remarks about sectarian movement in al-Andalus", *Studia Islamica* LXIV (1986), ss. 53-77.
- "De nuevo sobre 'Abd al-Malik b. Habîb", *Actas de las II Jornadas de Culture Arabe e Islámica (1980)*, Madrid 1985, ss. 9-16.
- "El Libro del escrúpulo religioso (Kitâb al-wara') de 'Abdalmalik b. Habîb" *Actas del XII Congreso de la UEIA (Málaga 1984)*, Madrid, 1986, ss. 17-34.
- AVILA, M. L., "Nuevos datos para la biografía de Bakî b. Majlad", *Al-Qantara* VI (1985), ss. 321-68.
- BRUNSCHVIG, R., "Polémiques médiévales autour de Mâlik", *Al-Andalus* XV (1950), ss. 377-435.
- Buğye*: bkz., ed-DEBBÎ.
- ed-DEBBÎ (Ö. 599/1202), *Buğyetu'l-mültemis fî târîhi ricâlî'l-Endelus*, yay., F. Codera ve J. Ribera, Madrid, 1884-1885, *BAH*, t. III.
- ez-ZEHEBÎ (ö. 748/1348 veya 753/1352), *Siyeru A'lâmi'n-Nubela*, 23 cilt, Beyrut 1401/1981-1405/1985.
- Tezkiratu'l-Huffâz*, 2 cilt, Beyrut trs.
- Dîbâc*: bkz., İBN FERHÛN.
- Fehrese*: bkz., İBN HAYR.
- FIERRO, M. I., "Los mâlikîes de al-Andalus y los dos árbitros (*al-hakamûn*)", *Al-Qantara* VI (1985), ss. 79-102.
- "Mu'âwiya b. Sâlih al-Hadramî al-Hımsî: historia y leyenda", *Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus*, Madrid 0988, ss. 281-241.
- "La polémique à propos de *raf' al-yadayn fî'l-salât* dans al-Andalus", *Studia Islamica* LXV (1987), ss. 69-90.
- La heterodoxia en al-Andalus durante el período omeya, Madrid 1987.
- FORNEAS, J. M., "Datos para un estudio de la Mudawwana de Sahnûn en al-Andalus", *Actas des IV Coloquio Hispano-Tunecio (Palma de Mallorca 1979)*, Madrid 1983, ss. 93-118.
- Cezve*: bkz., el-HUMEYDÎ.
- GOLDZIKHER, I., *Muslim Studies*, İngilizce tercümesi, Londra 1967-1971.
- HEM: bkz., LÉVI-PROVENÇAL.

- el-HUMEYDÎ (ö. 488/1095), *Cezvetü'l-muktebis fî zikri vulâti'l-Endelus*, yay., Muhammed b. Tâvit [et-Tancı], Kahire 1372/1952.
- İBNU'LARABÎ (ö. 543/1148), *el-Avâsım mine'l-kavâsım*, yay., Ammâr Tâlib, *Ârau Ebî Bekr b. el-Arabî el-kelebiyye* içerisinde, 2 cilt, Cezâir trs.
- İBNU'LFARADÎ (ö. 403/1012), *Târîhu ulemâi'l-Endeleus*, yay., F. Codera, 2 cilt, Madrid 1891-1892, *BAH*, VII-VIII ciltler.
- İBN FERHÛN (ö. 799/1397), *Kitâbu'd-dîbâci'l-müzheb fî ma'rifeti a'yâni ulemâi'l-mezheb*, 2 cilt, Kahire trs.
- İBN HÂRÎS el-HUŞENÎ (ö. 361/971), *Kitâbu'l-Kudât bi-Kurtuba*, yayınlayan ve tercüme eden: J. Ribera, Madrid 1914.
- Ahbâru'l-fukhâ ve'l-muhaddisîn*, el yazma, Rabat Kraliyet Kütüphanesi, n: 6916; M. L. Avila ve L. Monila tarafından edisyon-kritiği yapılmış olup yakında yayınlanacaktır.
- İBN HACER (ö. 852/1449), *Tehzîbu't-tehzîb*, 12 cilt, Haydarâbâd, 1325-1327.
- İBN HAYR (ö. 575/1179), *Fehrese*, yay., F. Codera ve J. Ribera, 2 cilt, Saragoza 1893, *BAH*, IX-X ciltler.
- İBN HAYYÂN (ö. 469/1076), *el-Muktebes min enbâi ehli'l-Endelus*, yay., M. A. Maki, Beyrut 1393/1973.
- İBN HAZM (ö. 456/1064), *Risâletü fedâilî'l-Endelus*, el-MAKKARÎ'nin *Nefhu't-tîb*'i içerisinde, III. cilt, ss. 156-179; çev.: Ch. Pellat, "Ibn Hazm, bibliographet et apologiste de l'Espagne musulmane", *al-Andalus* XIX (1954), ss. 53-102.
- İBN İZÂRÎ (ö. 695/1295), *Kitâbu beyâni'l-muğrib fî ahbâri mulûki'l-Endelus ve'l-Mağrib*, yay., G. S. Colin ve E. Lévi-Proçenval, 2 cilt, Leiden 1948-1951.
- İBNU'LKÛTÎYE (ö. 367/977), *Târîhu iftitâhi'l-Endelus*, yayınlayan ve çeviren: J. Ribera, Madrid 1926.
- İBN RÛŞD el-CEDD (ö. 520/1126), *el-Beyân ve't-tahsil*, (*Utbiyye şerhi*), 18 cilt, Beyrut 1404/1984.
- İBN SAÎD (ö. 685/1286), *el-Muğrib fî hul'al-Mağrib*, yay., S. Dayf, 2 cilt, Kahire 1964.
- İBN VADDÂH el-KURTUBÎ (ö. 287/900), *Kitâbu'l-Bida'*, nueva edición, traducción, estudio e índice por M. I. Fierro, Madrid 1988.
- İDRÎS, H. R., "Réflexions sur le Malikisme sous les Omayyades d'Espagne", *Atti del 3o Congresso di Studia Arabi e Islamici (Ravello 1966)*, Naples 1967, ss. 397-414.
- İYÂD (ö. 544/1149), *Tertîbu'l-medârik ve takrîbu'l-mesâlik li-ma'rifeti a'lâmi mezhebi Mâlik*, 8 cilt, Rabat trs.
- JUYNBOLL, G. H. A., *Muslim Tradition. Studies in chronology, provenance and authorship of early "hadith"*, Cambridge 1983.
- LÉVI-PROVENÇAL, E., *Histoire de l'Espagne musulmane*, 3 cilt, Paris/Leiden 1950-1953.
- LOPER ORTIZ, J., *La recepción de la escuela malequí en Espana*, Madrid 1931.
- Medârik*: bkz., İYÂD.
- MAKKI, M. A., *Ensayo sobre las aportaciones en la Espana musulmana y su influencia en la formación de la cultura hispano-árabe*, Madrid 1968.
- "Egipto y los orígenes de la historiografía arábigo-espanola", *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos* V (1957), ss. 158-248.
- el-MAKKARÎ, (ö. 1041/1631), *Nefhu't-tîb*, 8 cilt, yay., İhsan Abbâs, Beyrut 1398/1968.
- MARIN, M., "Bakî b. Majlad la introducción del estudio del *Hadî* en al-Andalus", *Al-Qntara* I (1981), ss. 165-208.
- "Sahâbe et Tâbi'un dans al-Andalus: historie et légende", *Studia Islamica*, LIV (1981), ss. 5-49.
- MONES, H., "Le rôle des hommes de religion dans l'histoire de l'Espagne musulmane jusqu'à la fin du califat", *Studia Islamica* XX (1964), ss. 47-88.

MS: bkz., GOLDZİHER.

MU'AMMAR, N., *Muhammad b. Vaddâh el-Kurtubî, muessisu medraseti'l-hadis bi'l-Endelus ma'a Bakî b. Mahled*, Rabat 1983.

el-MUKADDESÎ (ö. 375'den sonra/985), *Ahsenu't-tekâsîm*, parçial yay., ve çev.: Ch. Pellat, *Description ded l'Occident musulman au IV/X siècle*, Cezâir 1950.

MURANYI, M., *Materialien zur mâlikitischen Rechtsliteratur*, Wiesbaden 1984.

Nefh: bkz., el-MAKKARÎ.

PONS BUIGUES, F., *Ensayo bio-bibliográfico sobre los historiadores y geógrafos arábigo-espanoles*, Madrid 1898.

Kudât: bkz., İBN HÂRİS el-HUŞENÎ.

SCHACHT, J., *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford 1979.

SEZGİN, F., *Geschichte des Arabischen Schrifttums* (GAS), I. Cilt, Leiden 1967.

Siyer: bkz., ez-ZEHEBÎ.

Tezkira: bkz., ez-ZEHEBÎ.

Tehzîb: İBN HACER.

Târîh: İBNU'L-FARDÎ.

TURKI, A. M., "La vénération pour Mâlik et la physionomie du malikimse andalou", *Studia Islamica* XXXIII (1971), ss. 41-65.

-----Polémiques entre Ibn Hazm et Bâğî sur les principes de la loi musulmane, Cezair trs.

el-ÖMERÎ, A. D., (yayın), *Bakî b. Mahled el-Kurtubî ve mukaddimetu Mûsnedihî (Adedu mâ li-küllî vâhidin mine's-sahâbe mine'l-hadîs)*, Beyrut 11404/1984.

VIGUERA, M. J., "1 Historia de alfaquíes y jueces de Ahmad b. Abd al-Barr", *Revista del Instituto Egipcio de Enstudios Islámicos* XXIII (1985-1986), ss. 49-61.

İSA, RABBİLER VE MADENİ PARA ÜZERİNDEKİ RESİM

Arthur WASKOW*

Çev. Süleyman TURAN**

İsa'nın hayat hikâyesinin en meşhur ve en karmaşık bölümlerinden biri, imparator Sezar'ın madeni para üzerindeki resmiyle ilgili bir olayın anlatıldığı hikâyedir. Hikaye, Matta 22:15-22, Markos 12:13-17 ve Luka 20:19-26'da zikredilmektedir.¹

* *Torah of the Earth: Exploring 4000 Years of Ecology in Jewish Thought* isimli kitabın editörü, *Trees, Earth and Torah* isimli kitabın da yardımcı editörü olan Prof. Arthur Waskow, 1983 yılında Shalom isimli merkezi kurmuştur ve halen de aynı merkezin yöneticiliğini yapmaktadır. 1996'da Birleşmiş Milletler tarafından dünyadaki dini ve entelektüel liderler arasında seçilen kırk kişiden biri olan Waskow, İstanbul'da yapılan Habitat II toplantısına da katılmıştır.

Bu makale editörlüğünü Beatrice Bruteau'nun yaptığı *Jesus Through Jewish Eyes* (Newyork 2003) isimli kitabın 99-102 sayfalarının çevirisidir.

** Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. suleyman_turan@hotmail.com.

¹ "Bunun üzerine ferisiler çıkıp gittiler. İsa'yı, kendi söyleyeceği sözlerle tuzağa düşürmek amacıyla bir düzen kurdular. Herod yanlılarıyla birlikte gönderdikleri kendi öğrencileri İsa'ya gelip, «Öğretmenimiz» dediler, «senin dürüst biri olduğunu, Tanrı yolunu dürüstçe öğrettiğini, kimseyi kayırmadığını biliyoruz. Çünkü insanlar arasında ayırım yapmazsın. Peki, ne dersin, söyle bize, Sezar'a vergi vermek Kutsal Yasa'ya uygun mu, değil mi?» İsa onların kötü niyetlerini bildiğinden, «Ey ikiyüzlüler!» dedi. «Beni neden sınıyorsunuz? Vergi ödemekte kullandığınız parayı gösterin bana!» O'na bir dinar getirdiler. İsa onlara, «Bu resim, bu yazı kimin?» diye sordu.«Sezar'ın» dediler. O zaman İsa onlara, «Öyleyse Sezar'ın hakkını Sezar'a, Tanrı'nın hakkını da Tanrı'ya verin» dedi. Bu sözleri duyunca şaşkınlıkla, İsa'yı bırakıp gittiler" (Matta 22:15-22).

"Daha sonra İsa'yı söyleyeceği sözlerle tuzağa düşürmek amacıyla ferisilerden ve Hirodes yanlılarından bazılarını O'na gönderdiler. Bunlar gelip İsa'ya, «Öğretmenimiz» dediler, «senin dürüst biri olduğunu, kimseyi kayırmadan, insanlar arasında ayırım yapmadan Tanrı yolunu dürüstçe öğrettiğini biliyoruz. Sezar'a vergi vermek Kutsal Yasa'ya uygun mu, değil mi? Verelim mi, vermeyelim mi?» Onların ikiyüzlülüğünü bilen İsa şöyle dedi: «Beni neden sınıyorsunuz? Bana bir dinar getirin bakayım.» Parayı getirdiler. İsa onlara, «Bu resim, bu yazı kimin?» diye sordu. «Sezar'ın» dediler. İsa da onlara, «Sezar'ın hakkını Sezar'a, Tanrı'nın hakkını da Tanrı'ya verin.» dedi. İsa'nın sözlerine şaşkınlıkla kaldılar" (Markos 12:13-17).

"İsa'nın bu benzetmeyi kendilerine karşı anlattığını fark eden din bilginleriyle baş kahinler O'nu o anda yakalamak istediler, ama halkın tepkisinden korktular. İsa'yı dikkatle gözliyorlardı. O'na, kendilerine doğru kişiler süsü veren muhbirler gönderdiler. O'nu, söyleyeceği bir sözle tuzağa düşürmek ve böylelikle valinin yetki ve yargısına teslim etmek istiyorlardı. Muhbirler O'na, «Öğretmenimiz,

→

Hikâye, neredeyse geçtiği üç yerde de aynıdır. Hikâyeye göre İsa'nın Ferisiler arasındaki bazı muhalifleri İsa'nın kendisini tutuklatacak bir şeyler söylemesini sağlamak için onu tuzağa düşürmek amacıyla bir grubu ona göndermiştir. ["Ferisiler, reformları ve Torah'ın yeniden yorumlamalarını başlatan, Roma istilası karşısında fakirlere destek çıkan dini gruptu." Bazı uzmanlar bugün İsa'yı radikal kanadındaki insanlar arasında yer alan bir ferisi olarak görmektedir. Bu durumda bir bütün olarak "ferisiler", belki de onun muhalifleri değildi. Fakat ferisiler arasında bazıları ona muhalifti.]

Hikâyeye göre onlardan biri İsa'ya şöyle sorar:

"Öğretmenimiz (Rabbi), senin doğru olanı söyleyip öğrettiğini, insanlar arasında ayırım yapmaksızın Tanrı yolunu dürüstçe öğrettiğini biliyoruz. Bize bu konudaki hükmünü ver. Roma imparatoruna (Sezar'a) vergi vermemiz Kutsal Yasa'ya uygun mu, değil mi?"

Soru karşısında onların hilesini anlayan İsa, onlara şöyle karşılık vermiştir: "*Bana gümüş bir para gösterin. Bu paranın üzerindeki resim ve yazı kimin?*"

Bu nokta üzerinde biraz duralım. -İsa'ya yapılan- "Hile" neydi? Madeni paranın üzerinde Sezar'ın resmi ve "ilah" (*Divus*) yazısı olduğu için bu paranın kullanımı Yahudi yasasına göre putperestlik olarak değerlendirilebilir ve bu yüzden yasaklanabilirdi. Bununla beraber Roma yasasına göre de vergilerin ödenmesi gerekmektedir. Bu açıdan "hile" şuydu. İsa, bir şekilde cevap vermek suretiyle Yahudi yasasını, diğer şekilde cevap vermek suretiyle de Roma yasasını ihlal etmiş olacak bu yüzden de tutuklanmış olacaktı. Fakat İsa, soruya tam olarak cevap vermedi. Bunun yerine onların sorusuna soruyla karşılık verdi. [Soruya soruyla karşılık vermek, eski bir Yahudi âdetiydi. Yahudi geleneğinde "Niçin bir Yahudi bir soruya soruyla karşılık verir?" sorusuna "Neden olmasın?" cevabı verilir].

Matta, Markos ve Luka'ya göre İsa, "*Bu paranın üzerindeki resim kimin?*" şeklinde soruya soruyla karşılık verince ona meydan okuyan adam "*Sezar'ın*" dedi. Daha sonra İsa, onlara şöyle dedi: "*Öyleyse Sezar'ın hakkını Sezar'a, Tanrı'nın hakkını da Tanrı'ya verin.*" Matta, Markos ve Luka, İsa'nın bu cevabının muhaliflerini şaşırttığını bunun üzerine onların oradan uzaklaşarak onu yalnız bıraktığını ifade eder.

2000 yıldır Hıristiyanlar, İsa'nın bu cevabının ne anlama geldiği üzerinde tartışmaktadırlar. Sezar'ın hakkı nedir? Tanrı'nın hakkı nedir? Cevap, hayatın iki farklı alanına mı işaret etmektedir? Bir alanda Sezar, diğer alanda Tanrı mı kural koymaktadır? Bu cevap, Tanrı'nın otoritesinin manevi dünya ile, Sezar'ın otorite-

→

senin doğru olanı söyleyip öğrettiğini, insanlar arasında ayırım yapmaksızın Tanrı yolunu dürüstçe öğrettiğini biliyoruz. Sezar'a vergi vermemiz Kutsal Yasa'ya uygun mu, değil mi?" diye sordular. Onların hilesini anlayan İsa onlara, «Bana bir dinar gösterin» dedi. «Üzerindeki resim ve yazı kimin?» «Sezar'ın» dediler. O da onlara, «Öyleyse Sezar'ın hakkını Sezar'a, Tanrı'nın hakkını da Tanrı'ya verin» dedi. Onlar İsa'yı, halkın önünde söylediği sözlerle tuzağa düşüremediler. Verdiği cevaba şaşarak susup kaldılar" (Luka 20:19-26) [ç. n.].

tesinin de maddi dünya ile ilgili olduğu anlamına mı gelir? Peki biz sınırları nasıl belirleyeceğiz? Soruyu soranlar niçin oradan uzaklaştılar? Basitçe söyleyecek olursak onların oradan uzaklaşmasının sebebi içine çektikleri ikilemden İsa'nın sakinması ve cevabından dolayı tutuklanmaması mıydı? Yoksa cevapta daha derin bir anlam mı vardı? Cevap basitçe bir "koan" mıydı? (Koan, soru soran kimseyi aldığı cevap karşısında daha derin bir soru araştırmaya ya da bilgilenmeye zorlayan cevaptır.)

Şimdi, MS 500 yılına kadar bir kısmı Babil'de bir kısmı da İsrail topraklarında yaşayan binlerce rabbinin bilgelik sözleri, tartışmalar, diyaloglar, hikâyeler, felsefi açıklamalar ve pratik kararlarından oluşan Babil Talmudu'ndan bir pasaj aktaralım. Bu pasaj, Sanhedrin 38a'da yer almaktadır.

"Rabbilerimiz şunu öğretmiştir: İlk insanoğlu olan Adem, bütün hükümdarların üzerindeki hükümdarın büyüklüğünü göstermek için tek bir şahıs olarak yaratıldı. (Roma imparatoru gibi) bir insan kural koyucu bir kalıptan çok sayıda madeni para bastırıldığından dolayı onların hepsi aynı resmi taşır ve hepsi aynı gözüktür. Fakat Tanrı, bütün insanoğlunu Âdem'inki gibi² ilahi surette yani kendi suretinde yarattı. İnsanların hiçbiri birbirine benzemez."³

Bu nokta üzerinde biraz duralım. Rabbiler, dünyanın paraları üzerinde resmi bulunan bir hükümdar imajı ile insanlığın çok sayıda "parası" üzerinde yer alan sonsuz hükümdar imajı arasında bir karşılaştırma yapmıştır. İmparatorluğun paralarının tek biçimde oluşu bir imparatorun gücündeki sınırları açıkça ortaya koyarken insanların yüzlerinin bir birlerinden çok farklı olması Tanrı'nın birliğini ve sonsuzluğunu gösterir.

Şimdi İsa'nın hikâyesini el kol hareketlerini de dikkate alarak yeniden ele alalım. [Daha sonra İsa, kolunu soru soranın omzuna koyar ve ona sorar. "Bu paranın üzerindeki resim kimin?"]

İsa, "Bu paranın üzerindeki resim kimin?" diye cevap verince ona soru soran kimse "Sezar'ın" şeklinde cevap verir. Belki de İsa'yı tuzağa düşürmek isteyen kişi bir cevap mırıldanır belki de buna ihtiyacı yoktur. Bu karşılıklı konuşma İsa, "Sezar'ın hakkını Sezar'a, Tanrı'nın hakkını Tanrı'ya verin." ifadesini kullanıncaya kadar devam eder.

Cevapta ve İsa'yı tuzağa düşürmek isteyen kişinin gidişinde derin bir anlam vardı. İsa, sorudan sakınmakla kalmadı ikilemden de kaçtı ve "vergîyi verin" ya da "vergîyi vermeyin" şeklinde bir şey söylemesinden çok daha fazla radikal bir tarzda cevap verdi. İsa'nın cevap veriş tarzı son derece radikal olmasına rağmen tutuklanması için geçerli bir sebep ortaya koymamıştır.

² Tekvin 1:27.

³ Tractate Sanhedrin, Folio 38a, *Soncino Babylonian Talmud*, trans. Rabbi I. Ebstein, Soncino Press, London 1935-1948, <http://www.come-and-hear.com/tcontents.html> (25.07.2004) [ç. n].

İsa, maddi ve manevi dünya arasında bir bölünmeyi ileri sürmemiş, aksine meseleyi yeniden tanımlamıştır:

“Bütün benliğini sana Tanrısallık damgasını vuran birine sun. Sen - rabbilerden biri olan, rabbi kardeşim- bu hikâyenin düğüm noktasının bu olduğunu biliyorsun. Yaptığım her şey sana hatırlatmaktır.”

Mesele çıkarıcı şahıs dinleseydi dünya parası çok az problem olacaktı. Ancak aniden karşı karşıya kaldığı hayati sorudan rahatsız olduğu için oradan uzaklaşmıştı.

Bu noktada şunu sorabiliriz. Niçin hikâyenin sahip olduğumuz üç versiyonunda da ifade ettiğimiz husus yer almamaktadır? Hıristiyan geleneği, hem bu dini ortadan kaldırmak için imparatorluktan gelen tehlikelerle hem de tesis edilmiş bir kilise olmak için imparatorluktan gelen bir çağrıyla karşı karşıya olduğu için muhtemelen ifade sansürden geçirilmiştir. Ya da muhtemelen İsa bu sözleri söylemeye asla gerek duymamıştır. Çünkü ona soru soran ferisiler bu noktayı çok iyi anlamışlardı. Her şeye rağmen, Talmud'ta geçen pasaj temelinde Tanrı'nın Ademdeki sureti ile imparatorun madeni para üzerindeki suretini mukayese eden öğretinin rabbiler arasında zaten iyi bilindiğini ifade edebiliriz.

Benim için biri Talmud diğeri Yeni Ahit'te geçen iki pasaja yönelik bu okuma tarzı daha büyük bütünlük ve daha derin anlam şeklinde iki düzeyi beraberinde getirir. İlk düzey şudur; İki pasajdan her biri diğerrinin anlamını zenginleştirilmektedir. Birlikte okumak, iki alana bölmek yerine siyasi ve manevi açıdan dünyayı birleştirir. Bu yorumda dünyevi bir imparatorun üzerinde ilahi hükümdarın hakimiyet kurma iddiası siyasi alemi içine alır. Tanrı, sınırsız farklılık ve hiç bitmeyen yenilemeler yaratabilir ve bu şekilde aynı şeyleri üreten imparatorluk hazinesinden çok daha zengindir. Fakat bu sadece felsefi ve biyolojik bir husus değildir. Çünkü Tanrı, bütün hükümdarların üzerindeki hükümdardır. Tanrı, her insanoğlundaki eşsiz bir yüzünü ortaya çıkarır. Bu nedenle her insanın Sezar'ı değil, Tanrı'yı takip etmesi gerekir.

Talmud'ta zikredilen rabbilerin pasajı olmaksızın İsa'nın verdiği cevabın anlamı belirsizliğini sürdürür. İsa'nın hikâyesi olmaksızın da Talmud pasajı günlük hayata katkı sağlamaksızın “yalnızca teolojik olarak” kalır. Tam olmak ve dünyada bütünlüğü yaratmak için pasajlar birbirine ihtiyaç duyar. Yine de Talmud ve Yeni Ahit'in editör ve düzenleyenleri bu iki pasajı bir arada dikkate almadılar. Bu okumanın bana öğrettiği bütünlüğün ikinci düzeyi Yahudi Hıristiyan ilişkilerinin sınırlarını düzenlemenin önemli olduğudur.

Yahudi geleneğinde, bir giysiyi kutsal yapan, “*tzitzit*”⁴ -*Erkekler tarafından geleneksel ya da törensel elbisenin dört tarafına dikilen püskül*⁴- dikkatli ve bilinçli bağlamaktır. Tıpkı toprak sahibinin tarlasının köşelerindeki toprakları fakir ve

⁴ Tesniye 22:12.

topraksız insanların hasat etmesine izin vermesi gibi. Bu şekilde giysinin bu dört köşesi bize hatırlatır ki; seninki benimki şeklinde topraklara çit çekmek iyi komşular yapmaz toprakların bir kısmını çit çekmeksizin bırakmak iyi komşular yapar.

Bir püskülü püskül yapan şey benim elbisemle ve evrensel havayla karışımıdır. "Tzitzit"i yapan şey püsküllerin aceleyle değil de bir bilinç ve kutsal modelle göre bağlanmasıdır.

Gelenekler arasında ihtiyaç duyduğumuz şey budur. Ne bütün sınırların fesh edilmesi ne de bir duvarın ya da çitin örülmesi değil aksine bilinç ve kutsal püsküllerin bir birine bağlanmasıdır.

Ben bu iki pasajı -bağlantı iplikleri olarak uzanan aynı zamanda üzerinde bağlandıkları iki farklı elbiseyi şereflendiren- iki geleneğin Püskülleri "Tzitzit" olarak düşünüyorum. Şayet biz bu kutsal püskülleri bağlamada başarısız olursak ya da görünmez olmaları için onları bırakırsak giysiler kutsallıklarını kaybeder. Bu yüzden Rabbi İsa ve Talmud Rabbilerinin farklı oldukları yerlerin yanı sıra paylaştıkları noktayı görmek için yeni bir bakış açısıyla bakmak gerekir.

TARİHTE YAPILMIŞ ARNAVUTÇA KUR'AN MEALLERİ

Zymer RAMADANİ*

Arnavutların tarihine bir göz atarsak onların –zellikle de Kosova Arnavutlarının– Sırlar tarafından uzun yıllar boyunca ağır baskılara maruz bırakıldıklarını görürüz. Buna rağmen Arnavutlar dini ve kültürel değerlerini korumak uğruna büyük gayretler sarf etmişler; oldukça sıkıntılı dönemlerden geçmelerine rağmen bütün dünya müslümanları gibi onlar da Allah'ın kelimasını kendi dillerine aktarma yönünde hatırı sayılır bir başarıya imza atmışlardır. İlk önceleri parça parça müstakil sureler üzerinde meal çalışmaları yapılırken daha sonra gelen ve çok da uzun sürmeyen bir dönemde tüm Kuran'ın 5 - 6 farklı meali Arnavut halkına kazandırılmıştır. Söz konusu çalışmaları kısaca özetlemek gerekirse şunlar sylenabilir:

KISMİ MEAL ALIşMALARI

Arnavutlar arasında ilk defa Kuran meali üzerinde çalışmalar yapmış bulunan ilim adamı Naim Frashri'dir. *"Thelbi i Kuranit (Kuran'ın özü)"* adını verdiği bu küçük çaplı meal çalışmalarını *"Mesime (Derster)"* adlı kitabında derlemiş ve 1894 yılında Bükreş'te bastırmıştır.¹

Daha sonra bir Hıristiyan Arnavut olan İlo Mitko Qafzezi, ilk altı sureyi George Sale'nin İngilizce mealinden Arnavutaya çevirmiştir.² eviri esnasında M.Savary'nin Fransızca mealinden de faydalanmıştır.³ eviri, *"Kur'ani Kndimi*

* Katkılarında dolaylı öncelikle hocam Doç. Dr. Fethi Ahmet POLAT'a ve arkadaşım Huzeyfe ÇEKER'e teşekkürü bir borç bilirim.

¹ Nexhat S. İbrahimi, *Dimensione Kur'anore*, Logos- A yayınevi, Üsküp, 2003, s. 44; Liridon Kadriu, "Historia e Prkthimit t Disa Pjesve t Kur'anit n Gjuhn Shqipe", Priştina.

² Muhammed Hamidullah, *Kur'an-ı Kerim Tarihi*, ev. Prof. Dr. Salih Tuğ, İstanbul, 1993, s. 137; Qazim Qazimi, *Hyrje n Shkncat e Kur'anit*, Medreseja e Mesme Alauddin yayınevi, Priştina, 1993, s. 132.

³ Ramadan Shkodra, "80 Vjet t Prkthimit t Kur'anit n Gjuhn Shqipe 1921-2001" adlı makalesi, *Takvim – Kalendar* 2002, s. 261; Qazim Qazimi, *Hyrje*, s. 132-133; Dr. İsmail Bardhi, *İbrahim Dalliu dhe Ekzegjeza e tij Kur'anore*, Logos-A Yayinevi, Üsküp, 1998, s. 80.

(*Kuran Okuma*)” adıyla 1921’de Romanya’nın Ploiești şehrinde basılmıştır.⁴ 126 sayfadan oluşmaktadır. İlo Mitko Qafzezi, yaptığı tercümenin Kuran’ın orijinal Arapça metninden değil de başka bir dilden yapıldığı için eksik olabileceğini, bu çalışmayı sonraki müslüman Arnavut kardeşlerine örnek olsun diye yaptığını, onların Kuran’ı aslından tercüme etmelerini istediğini söylemiş, tercümenin eksikliklerinden dolayı müslümanlardan kendisini mazur görmelerini istemiştir.⁵ Qafzezi’nin tercümesinde Hıristiyan izleri de görülür. Bir sayfasında Hz. Peygamberi, Hz. Ebubekir’i ve Halid b. Velid’i Medine’ye giderken tasvir eden bir resim bulunmaktadır.⁶

Daha sonra gelen Hafız Ali Korça, Kuran’ı Bakara Suresinin 37. ayetine kadar tercüme etmiş ve bu tercümesi “*Kurani i Madhërueshem dhe Thelbi i Tij (Yüce Kuran ve Onun Özü)*” adıyla İşkodra’da Ora e Shkodrës yayınevinde 1926 yılında basılmıştır.⁷ Daha fazlasını –hatta tamamını– tercüme ettiğine dair söylentiler de bulunmaktaysa da, maalesef bunu net bir şekilde doğrulayan herhangi bir materyale ulaşmış değiliz. Bu bilgiyi destekleyebilecek tek bilgi, Ali Korça’nın “*Lindja e Muhammedit (Hz. Muhammed’in Doğumu)*” adlı bir mevlid çalışmasında 2000 sayfalık bir meal hazırladığını söylemiş olmasıdır. Fakat Ali Korça, bu geniş çalışmasını maddi sıkıntılar nedeniyle bastıramamıştır.⁸

Kısmi tercüme arasında Bekir Malokou’nun 1982 de yaptığı çalışmalar da bulunmaktadır. Roma’daki müslümanlara imamlık yapan Malokou, Kuran’ın 60 sayfasını Arnavutçaya aktarmıştır.⁹ Bu sureleri tercüme etmiştir: Leyl (92), Tin (95), Zelzele (99) En Nas (114) suresine kadar ve bazı kendi seçtiği ayetler çevirmiştir.¹⁰

İstanbul’da iki yıl eğitim almış olan büyük âlim İbrahim Dalliu da (1878-1952) Fatiha Suresinden Tevbe Suresi 16. ayete kadar Kuran’ı tercüme etmiş ve bu ayetlere bir de tefsir ekleyerek “*Ajka e Kuptimeve të Kur’ani Qerimit (Kur’an-ı Kerim’in Meallerinin Özü)*” adında 1572 sayfalık bir çalışma yapmıştır. Bu çalışması Arnavutça ilk tefsir sayılır.¹¹ 1929 yılında *Ora e Shkodrës* yayınevinde basılmıştır.¹²

Çalışma üç bölümden oluşmaktadır:

⁴ İslam Dizdari, *Pse u vonua përkthimi i Kur’anit tek Shqiptaretë* adlı makalesi; Feti Mehdiu, *Dituria İslame*, nr.39, 1992, f. 18-19; F. M. Përkthimet e Kur’anit në Gjuhen Shqipe, Logos-A, Üsküp, f. 13-14, 18, 1996; Ramadan Shkodra, D. İslame, *Kronologji e përkthimeve të Kur’anit në Gjuhen Shqipe*, f. 32.

⁵ Dr. İsmail Bardhi, *İ. Dalliu*, s. 81; Ramadan Shkodra, *Përkthimit të Kur’anit*, s.263.

⁶ Dr. İsmail Bardhi, *İ. Dalliu*, s. 82.

⁷ Muhammed Hamidullah, *Kuran Tarihi*, s. 137.

⁸ Qazim Qazimi, *Hyrje*, s. 134.

⁹ F. Mehdiu, *Përkthimet e Kur’anit në Gjuhen Shqipe*, Logos-A, Üsküp, f. 13-14, 18, 1996

¹⁰ Feti Mehdiu, *Dituria İslame*, nr.39, 1992, f. 18.

¹¹ İsmail Bardhi, “Hafız İbrahim Dalliu”, *DIA*, XV, 92; Resul Rexhepi, “Hafız İbrahim Dalliu dhe Kontributi i Tij në Fushën e Jurisprudencës İslame” adlı makalesi, *Takvim – Kalendar*, 2005, s. 201-204; Hamidullah, *Kuran Tarihi*, s. 137.

¹² Dr. İsmail Bardhi, *İ. Dalliu*, s. 66,83.

1. Fatiha Suresi – Ali İmran Suresi, 0-699. sayfalar arası (699 sayfa)
2. Nisa Suresi – En'am Suresi, 701-1316. sayfalar arası (616 sayfa)
3. Araf Suresi – Tevbe Suresi 16. ayet, 1317-1572. sayfalar arası (256 sayfa)

Tefsirin Tevbe Suresi 16. ayetle bitmediği de söylenmektedir; ancak bahsedilen bu bölümler elimizde mevcut değildir.¹³ Muhammed Hamidullah, III. bölümün Tevbe Suresi'nin 25. ayetine kadar devam ettiğini fakat Rifat Kolgini tarafından Brüksel'de fotoğraf tekniğiyle yapılan yeni baskısında çalışmanın son sayfalarının eksik olduğunu ve Tevbe Suresinin son 9 ayetine yer verilmediğini söylemektedir.¹⁴

Ayrıca İbrahim Dalliu'nun "*Libri i Së Falmes (Namaz Kitabı)*" adlı kitabında son 22 surenin tercümesini verdiği görülmektedir.¹⁵ Hafız İbrahim Dalliu, tefsirine adını yazmamıştır; fakat "*Libri i Së Falmes*" adlı kitabından bu tefsirin ona ait olduğu anlaşılmaktadır¹⁶. Tefsirinde Arap-Osmanlı tefsir geleneğinin izleri görülmektedir. Ehli Sünnet çizgisini takip etmiştir. Kelam ekollerinden Mutezili, Eşari ve Maturidi görüşlere tefsirinde yer vermiştir. Tefsirini yazarken Taberî, Fahrüddin er-Râzî, Zemahşerî, Kâdî Beydâvî, Nesefî, Nimetullah Efendi, Ebussuud Efendi, İsmail Hakkı Bursevî ve Muhammed Vehbi Efendi'den yararlanmıştı. Daha çok Râzî ve Beydâvî'den referans vermektedir. Hatta kimilerine göre Hafız İbrahim Dalliu, yeni bir tefsir yazmamış, Râzî ve Beydâvî'den aldığı bilgileri tercüme etmiştir. Fakat ABD'de yaşayan İmam Vehbi İsmaili, Hafız İbrahim Dalliu'nun çalışmasının kendisine ait özgün bir tefsir çalışması olduğunu kaydeder.¹⁷

İmam Vehbi İsmaili tarafından ABD'de de bir meal çalışması yapılmıştır. Fatiha, Yasin, Fil ve Nas surelerinin meallerini "*İslamizmi dhe Lutjet (İslam ve İbadet)*" adlı kitabında vermektedir. Yaptığı tercüme nüshalarını bir seyahat esnasında kaybeden İmam Vehbi İsmaili yeni baştan tercüme etmeye başlamıştır.¹⁸

Bu kısmi meal çalışmalarını takip eden süre içinde 6 farklı tam meal çalışması karşımıza çıkmaktadır. Bu tam meal çalışmalarını yapanlar genellikle Ehl-i Sünnet çizgisini gözetmeye çalışmışlardır.

TAM MEAL ÇALIŞMALARI

Feti Mehdiu 1977 yılında Kuran'ı Arnavutça'ya aktarma çalışmalarına başlamış ve nihayet 1985 yılında tüm Kuran'ı tercüme etmeyi başarmıştır. Böylece

¹³ Dr. İsmail Bardhi, *İ. Dalliu*, s. 67.

¹⁴ Hamidullah, *Kuran Tarihi*, s. 137.

¹⁵ Qazim Qazimi, *Hyrje*, s. 134-135; Dr. İsmail Bardhi, *İ. Dalliu*, s. 83; Resul Rexhepi, *Kontributi i Dalliu*, f. 206

¹⁶ Dr. Feti Mehdiu, "Përkthimi i dytë i Kur'anit në gjuhën shqipe (2)" adlı makalesi, *Dituria Islame*, nr. 73, 1992, s. 26, Pristina. Ayrıca bkz. Dr. İsmail Bardhi, *İ. Dalliu*, s. 66, 112.

¹⁷ İsmail Bardhi, *İ. Dalliu*, s. 66.

¹⁸ Hamidullah, *Kuran Tarihi*, s. 138.

Kuran'ın tamamı üzerinde meal çalışması yapmış ilk kişi olarak Arnavut Kuran tarihine geçmiştir. Bu tam meal çalışması, Bashkesia İslame e Kosovës (Kosova İslam Birliği) tarafından neşredilmiştir.¹⁹ 878 sayfadan oluşan bu baskısında eser için "*Kur'an-i (Kuran)*" adı kullanılmıştır. Fatiha, İhlas, Felak ve Nas Sureleri hariç diğer surelerin Arapça metni bulunmamaktadır.²⁰ Secde ayetleri belirtilmiştir. Fazlurrahman'dan alıntılacağı bazı açıklamaları çalışmanın başında zikretmiştir. Tercümenin son kısmında geçen ayetlerle ilgili 258 açıklama dipnotu bulunmaktadır. Bu dipnotlar Besim Korkuti'nin Boşnakça açıklamalarından tercüme edilerek eklenmiştir. Dipnotların ardından Hz. Peygamber ve ailesinden bahseden bir bölüm gelir. Bu bölüm de Boşnakça "*Kuran Ćasni*" adlı kitaptan tercüme edilmiştir.²¹ Feti Mehdiu, bu çalışmada sure isimlerindeki lamu't-Ta'rifleri "Al" şeklinde (mesela "el-Fatiha" yerine "Al-Fatiha") yazmıştır. Lamu't-Ta'riflerin "Al" şeklinde yazılması bu çalışmada Avrupa dillerindeki meallerin etkisinin olduğunu göstermektedir. Tercüme ederken orijinale sadık kalmak maksadıyla parantez kullanmamayı tercih etmiştir. Tercüman, ikinci baskısı 1999 yılında İHH İstanbul Derneği tarafından Üsküp'te yapılmış ve savaş esnasında Kosova mültecilerine ücretsiz dağıtılmıştır. İkinci baskıda ismi değiştirilmiş ve "*Kur'an-i*" yerine "*Kur'an-i dhe Hija e Tij Shqip (Arnavutça Kuran ve Gölgesi)*" ismi tercih edilmiştir. 603 sayfadan meydana gelen bu baskıda meale Arapça metni de eklenmiştir.²²

Tam meal çalışması yapanların ikincisi Sherif Ahmeti'dir. Feti Mehdiu'dan üç yıl sonra 1988 yılında mealini tamamlayan Sherif Ahmeti'nin çalışması, "*Kur'an-i Përkthim me Komentim në Gjuhën Shqipe (el-Kurani'l-Kerim ve Tercemetu meânihî ila'l-Lugati'l-Elbaniyyeti)*" adıyla Priştina'da basılmıştır. Çalışmada surelerin meali verilmeden önce ilgili surenin Arapça ismi, bu ismin Arnavutça karşılığı, ayet sayısı, surenin nüzul sebebi, Mekki mi Medeni mi olduğu, hangi sureden sonra nazil olduğu ve genel muhteviyatı hakkında bilgi verilir. Mealde beraber aynı sayfada Arapça metin ve dipnot şeklinde açıklamalar mevcuttur. Mealinde sık sık parantez kullanmıştır. Bu çalışma daha sonra müteaddid defalar basılmıştır. Suud prensi Velid b. Talal b. Abdilaziz es-Suud'un finansörlüğünde 1992 yılında Kahire ez-Zehra yayınevinde bir milyon adet bastırılmıştır.²³ Bu meal birkaç defa da Kral Fahd b. Abdilaziz tarafından dağıtılmak üzere Medine'de de tab' edilmiştir. Bu baskının 6-9. sayfalarında Jetish Bajrami'nin önsözü bulunmaktadır. Ardından 10-20. sayfalarda Kuran hakkında genel bilgiler vardır. Meal 26.

¹⁹ *Kur'an-i*, përktheu, Feti Mehdiu, 1985; Qazim Qazimi, *Hyrje*, s. 136; Liridon Kadriu, *Historia e Përkthimit*.

²⁰ Emin Behrami, *Qasje Studimore*, s. 15. *Kur'an-i*, përktheu, Feti Mehdiu, 1985

²¹ *Kur'an-i*, përktheu, Feti Mehdiu, 1985; Emin Behrami, *Qasje Studimore*, s. 15-16; Qazim Qazimi, *Hyrje*, s. 136-137.

²² *Kur'ani dhe Hija e Tij Shqip*, përktheu Dr. Feti Mehdiu, boton İHH, İstanbul 1999; Liridon Kadriu, *Historia e Përkthimit*.

²³ Qazim Qazimi, *Hyrje*, s. 138.

sayfada başlayıp 742. sayfada sona ermektedir. 743-747. sayfalar arası Hz. Peygamber dönemindeki bazı tarihi olaylar hakkında bilgiler vardır. 748-750. sayfalarda çevirenin bir açıklaması mevcuttur. Bu açıklamada mütercim faydalandığı kaynaklardan da bahsetmiştir. Bu kaynaklar şunlardır:

1. *Safvetü't-Tefâsîr*, Muhammed Ali Sâbûnî
2. *Fethu'l-Beyân fî Mekâsidi'l-Kur'ân*, Muhammed Hasan Han
3. *el-Mushafü'l-Müfesser*, Ferid Vecdi
4. *Kâmûs Kur'ânî*, Hasan Muhammed Musa

Bunlar dışında ikinci derecede müracaat ettiği tefsirlerden Râzî'nin Mefâtihi'l-Gayb'ı ve İbn Kesîr'in Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm'ini de zikretmek gerekir.

751-760. sayfalar arası tecvid vb. konularda Arapça açıklamalar bulunmaktadır. 761-762. sayfalar arasında Arapça; 763-766. sayfalar arasında ise Arnavutça fihrist mevcuttur.²⁴

Sherif Ahmeti ile aynı yılda (1988) meal çalışması yapan bir isim de Hasan İ. Nahi'dir.²⁵ Çalışmasına "*Kur'an-i i Madhëruar (Yüce Kuran)*" adını vermiştir. Eser Priştina'da 1988 yılında basılmıştır. Aynı sayfada mealle beraber Arapça metin de bulunmaktadır.

Emin Behrami'ye göre Hasan Nahi bazı hatalarına rağmen Kuran'ın mesajını en iyi şekilde aktarmayı başarmıştır. Çalışma, çevirmenin İslami konular hakkında bilgili olduğunu göstermektedir.²⁶ Tercümede Hz. Peygamberin hayatıyla ilgili bazı olaylara yer vermiştir. Surelere numara vermiş, bazı surelerin ismini Arnavutça'ya çevirmemiştir. Cüzleri belirtmiştir, parantez kullanmıştır,²⁷ secde ayetlerine işaret etmiştir. Bazı özel Arapça terimleri açıklamıştır. Mealinde "ü" harfine sık sık yer vermiştir. Mesela "xhuzi (cüz)" kelimesini "xhüzi", "Huxhurat (Hucurat)" Suresinin adını "Hüxhurat" şeklinde yazmıştır. Bu da Osmanlı-Türk kıraatinden etkilendiğini göstermektedir. Eser, çeşitli düzenlemeler yapılarak birkaç defa bastırılmıştır.

Bir diğer meal çalışması da ne Arapça'yı ne de Arnavutça'yı iyi bilmekte olan Muhammed Zakarija Khan tarafından yapılan "*Kur'ani i Shenjtë (Kutsal Kuran)*"tir. Tercüme, Pakistanlı Kadiyanî-Ahmedî tarikatının 4. halifesi Mirza Tahir Ahmed'in teşvikiyle yapılmıştır. Muhammed Aliu tarafından İngilizlerin isteğine uygun bir şekilde yapılmış olan İngilizce mealin Arnavutça'ya tercüme edilmesi suretiyle bu çalışma meydana gelmiştir. İngilizce mealdeki açıklamalar

²⁴ Sherif Ahmeti, *Kur'an-i Përkhim me Komentim në Gjuhën Shqipe*, Medine, hicri 1413.

²⁵ Qazim Qazimi, *Hyrje*, s. 138.

²⁶ Emin Behrami, *Qasje Studimore*, s. 16.

²⁷ Hasan Nahi, *Kur'ani i Madheruar*, 1988, Priştina. Qazim Qazimi, *Hyrje*, s. 139.

da aynen bu çalışmaya aktarılmıştır.²⁸ 1990 yılında İslamabad'da İslam International Publications Yayınevinde basılmıştır.²⁹ 922 sayfadan müteşekkil bu çalışma teknik açıdan iyi hazırlanmış olup 1423 adet açıklama içermektedir. Arapça metin de meale eklenmiştir.³⁰

Mealde ayetler tarikatin görüşlerini savunacak şekilde tercüme edilmiş ve açıklanmıştır. İngilizlere yakınlaşmak için Hıristiyan izleri çalışmaya eklenmiştir. Mesela İslam'ın tevhid inancına teslis fikri karıştırılmıştır. Ahiret, mucizeler, cihad vb. şeyler inkâr edilmiştir. Hak çizgide olsun veya olmasın bütün fırkaların saygın olduğu, fırka çeşitliliğinin Allah'ın bir lütfu olduğu savunulmaktadır. Bu fikre göre işgal için gelmiş İngilizlere de saygı gösterilmelidir. Mütercim ayetleri kendince yorumlayarak bu görüşlerini temellendirmeye çalışmıştır.³¹

Daha sonra Tiranalı Hacı Selim Stafa tarafından yapılmış olan bir meal çalışması elimizde mevcuttur. "*Përzgjedhje në Komentimin e Kur'ani Kerimit (Kur'an Tefsirinden Seçkiler)*" adlı bu çalışma 1996 yılında Komuniteti Musliman i Shqipërisë-Komiteti i Botës İslame tarafından basılmıştır. Bir başka baskısı da yine 1998 yılında Kahire'de basılmıştır. Eser 10 ciltten meydana gelmiştir. 1. ciltte bazı açıklamalar, teşekkür ve Fatıha ile Bakara Suresi bulunmaktadır. 2-9. ciltlerin her birinde müellifin önsözü ile diğer sureler mevcuttur. 10. ciltte ise müellifin açıklaması, Kuran'la ilgili bazı bilgiler, fihrist bulunmaktadır. Dr. Feti Mehdiu, bir makalesinde bu meali eleştirmekte ve bazı büyük hatalarına dikkat çekmektedir.³²

Bir diğer meal de Medine'de okuyan bazı öğrenciler tarafından yapılmıştır. Dr. Muhammed Takiuddin el-Hilali ve Dr. Muhammed Muhsin Khan adlı hocalarının da desteğiyle yapılan bu çalışma, aslında yeni baştan bir tercüme olmayıp Sherif Ahmeti'nin mealine ve açıklamalarına ilaveler yapmak suretiyle meydana getirilmiştir. Bu ilavelerin ciddi bir yekûn tutması sebebiyle bu çalışmayı ayrı bir meal olarak zikretmeyi uygun olduk. Çalışmanın ismi "*Shpjegimi i Kuptimeve të Kur'anit të Lartë në Gjuhen Shqipe (Kur'an'ın Arnavut Dilinde Tefsiri)*" olarak değiştirilmiştir. 1999 yılında Riyad'da Darusselam Yayınevinde basılan bu çalışma bir sene sonra (2000) tekrar basılmıştır. Her iki baskı da küçük ve büyük olmak üzere iki boyda yapılmıştır. Küçük baskıda Arapça metin bulunmamakta, sadece Arnavutça meal ve açıklamalar kısmı bulunmaktadır. Büyük baskıda ise Arapça metin mevcuttur. İlaveler yapılırken Taberî, İbn Kesîr, Kurtubî ve Sahîh-i Buhârî'den

²⁸ Kur'ani i Shenjtë, përktheu Muahmmmed Zakaria Khan, Published by: İslam International Publications Ltd. İslamabad, Sheephatch Lane, Tilford, Surrey, GU 10 2AQ, U.K. 1990; Emin Behrami, *Qasje Studimore*, s. 583-585.

²⁹ Dr. Feti Mehdiu, *Perkthimët e Kuranit në Gjuhen Shqipe*, Logos-A Yayınevi, Üsküp, 1996, s. 79; Emin Behrami, *Qasje Studimore*, s. 13-14; Qazim Qazimi, *Hyrje*, s. 139-140.

³⁰ Kur'ani i Shenjtë, përktheu Muahmmmed Zakaria Khan, Published by: İslam International Publications Ltd. İslamabad, Sheephatch Lane, Tilford, Surrey, GU 10 2AQ, U.K. 1990; Emin Behrami, *Qasje Studimore*, s. 14.

³¹ Emin Behrami, *Qasje Studimore*, s. 587-588.

³² Dr. Feti Mehdiu, "Studime Orientale 2", Prishtina, 2002; Liridon Kadriu, *Historia e Perkthimit*.

istifade edilmiştir. Çalışma, soldan sağa yazılan dillerdeki kitaplar gibi soldan başlar. 8-907. sayfalar arasında meal bulunmaktadır. Mealde sure adlarının bir kısmının ismi Arnavutça'ya çevrilmiştir. 908-957. sayfalarda bazı dini bilgiler verilip açıklamalar yapılmıştır.

Çalışmayı yapan öğrenciler isimlerini vermemiş, ancak tercümenin sonunda uyarı niteliğinde bir açıklama yapmışlar ve Arnavutların kendileri hakkında önyargıda bulunmamaları için bu çalışmada Muhammed b. Abdulvehhab'ın etkisinin olmadığını belirtmişlerdir.³³

Kısaca tanıtmaya çalıştığımız bu mealler içerisinde en çok dikkat çeken kendisinden yaygın bir şekilde istifade edileni Sherif Ahmeti'nin Kuran mealidir. Bilimsel alanda yapılan çalışmalarda da Sherif Ahmeti'nin mealinden istifade edilmektedir. Son zamanlarda Sherif Ahmeti'nin meali üzerine Medine'de yapılmış ilaveli çalışma daha da yaygınlık kazanmaya başlamıştır. Muhammed Zakarija Khan'ın meali, genel müslüman halk kütlesinin kabullerine uymayan bir muhtevaya sahip olması sebebiyle müslüman Arnavutlar arasında itibar görmemektedir. Fakat Hıristiyan Arnavutlar İslam'a karşı saldırılarında bu mealden istifade etmektedirler. Feti Mehdiu ve Hasan Nahi'nin mealleri de Arnavutlar arasında kullanılmaktadır, ancak Sherif Ahmeti'nin meali kadar yaygın değildir.

³³ "Shpjegimi i Kuptimeve të Kur'anit të Lartë në Gjuhen Shqipe" adlı meal, Darusselam Yayinevi, 1999, Riyad.

ABDÜLBÂKÎ GÖLPINARLI'NIN “MZ ZLEM VEYA DN-BU GÜN” BAŞLIKLI YAZISI

Haz. Saffet KÖSE*

Abdlbki Gölpınarlı Azerbaycan'ın Gyay (Gökçay) İlinin Glpınar köyüne uzanan ve buradan Türkiye'ye g etmiş bir ailenin çocuğudur. Gyay, dedelerinin g ettiği günlerde Gence'ye bağlı bir kasaba idiyse de bu gün Bak'ye 216 km. uzaklıkta nar bahçeleriyle ünlü, 2004 yılındaki açıklamalara göre 55 kyyle birlikte 103.600 nüfuslu bir hirdir. Gölpınarlı soyadı da dedesinin (dedesinin dedesi Mustafa İzzet Efendi) bu hrin bu isimli köyünden olmasından ve Glpınarlızadeler diye tanınmasındandır. Abdlbki Gölpınarlı, 12 Ocak 1900 tarihinde İstanbul'da doğmuş, kültürlü bir aile ve evre ortamında yetimi, daha küçük yalarda iken tasavvuf ve tarikat kültürüyle temasa geçip bu alanda bilgi ve birikim sahibi olmuş, hayatını öğretmenlik, ğretim yeliği ve telif, tercüme ve metin neri şeklinde yaptığı bilimsel çalışmalarla geçirerek 25 Ağustos 1982'de İstanbul'da vefat etmiştir. Eserleri daha çok tasavvuf, mezhepler tarihi ve edebiyata dairdir. Bunlar içinde de Mevlânâ ve Mevlevilik'le ilgili araştırmaları ayrı bir yer tutar.¹

Gölpınarlı'nın ölümünden kısa bir süre önce kaleme aldığı ve *Türkiye İ Bankası Kültür ve Sanat Dergisi'*nde yayımlanan (yıl: 3, sayı: 9, İstanbul 1991, s. 12-15) “Mzi özlemi veya Dn-Bu Gün” adlı makalesi insanlar arası ilişkilerde Osmanlı nezaketini yansıtma ile birlikte aynı zamanda bu günkü ilikilerimize tutulan bir ayna niteliğindedir. Gölpınarlı yaşadığı günlerde ilişkilerdeki nezaket zemininin kaymasından ikyetidir. Bu yazının üzerinden tam 25 yıl geçti. Ne dersiniz biz Şu anda merhum Gölpınarlı'dan daha fazlasını yazacak konumda değil miyiz?

* Prof. Dr., Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. saffetkose@selcuk.edu.tr

¹ Hayatı, eserleri ve hakkında bilgi veren eserler hakkında bk. Ömer Faruk Akn, “Gölpınarlı, Abdlbki”, DA, XIV, İstanbul 1996, s. 146-148.

MÂZİ ÖZLEMİ VEYA DÜN-BU GÜN*

Bir çeşit *hitap* vardı... bir çeşit söz söyleyiş:

Kadına *hanımefendi* denirdi; erkeğe *beyefendi*... Yaşlıca ve sakallı zata *efendi hazretleri*... Erkeğe *paşam* diyenler bulunurdu ve bunlar ekalliyetlerdi; yani azınlıklar.

Arabadan inen, “hayırlı işler” dilerdi arabacıya... Arabadan inene “güle güle” derdi arabacı...

Bir çeşit vapur yolculuğu vardı... Bir çeşit dostluk:

Aynı semtte oturanlar, aynı yola gidenler buluşurlardı vapurda.

Hemen herkesin de oturduğu yer belliydi. Yerden temennâlar... İçten iltifatlar... Hâl-hatır soruş...

Biraz belki “riya” da vardı... Bir çeşit iltifat: Oğul sorulurken, “mahdum beyefendi” denirdi. Oğuldan söz edilirken, mahdum bendeniz... Babaya peder denirdi, anneye valide... Kızdan kerime cariyeniz diye söz edilirdi. Peder duacınız denirdi babadan bahsedilirken... Ve muhatab her sözü bir “estağfurullah”la karşılırdı.

Gidilirken babanın eli öpülürdü, annenin eli... Ve duaları alınırdu. Küçükler öpülürdü. Yaşadşlarla görüşülürdü. Evde kalanların gönülleri hoş olurdu... Gidenler kutlulukla, sevinçle giderlerdi...

“Esnaftan...” diye kınayanlar yok değildi: Belki de çoktu... Fakat “Biz esnafız, bizde yalan yok” demeyen esnaf yoktu.

Seyyar satıcıların sesleri besteliydi, sözleri ezgili... Ürküten, can alan, uyanı uyandıran ses yoktu.

Ezan, namaz kılmayana bile bir “ruh sükûnu”ydu... Bir müzik vakfesi... Bir huşû anı... Sabah salası “dilkeş-i hâveran”dan ezanı “sabâ”dan... Öğle, ikindi, yatsı ezanları, önce hazırlanmış makamlardandı. Akşam ezanının ise bambaşka bir ahengi, bambaşka bir okunuş tarzı vardı...

Mahalle kahvesi'nin bir çeşit vazifesi vardı. Bir çeşit ictimai toplantı yeriydi orası. Her sabah işine giden oraya uğrardı... Herkes birbiriyle bir kere daha görüşürdü. Hasta yoksulun iyaline, kimsesiz kadının haline orada çare aranır, bulunurdu. Doktor yollanırdı... İlâç alınırdu... Kömür gönderilirdi... Para toplanırdu. Bunlar yollanır, gönderilirken de; yollayanlar, gönderenler söylenmez, yardım olduğu bildirilmezdi: “Akranızdan biri göndermiş...” denirdi, “adını söylemezdi...”

* Bu yazının yeniden yayımlanması konusunda yardımlarını esirgemeyen Türkiye İş Bankası Halkla İlişkiler Müdürü Sayın Şebnem ERVERDİ Hanımefendiye teşekkür ederiz.

Bir çeşit *külhanbeylik* vardı... Bir çeşit *emniyet kolu*: Mahallenin namusun-
dan mesul sayardı kendilerini bunlar. Mahallenin bekçisine, karakoluna yardım-
cıydılar. Bunlar yüzünden uykuda ürkmezdi insan... Uyuyan, uyanacağı zaman
uyanırdı... geçinirdi mahalleliden bunlar... Ellerinden bir kaza çıkarsa, hapisha-
nede mahalleli yardımcıydı bunlara... Ve üzüntülü...

Bir çeşit hizmetçi kadın vardı... Bir çeşit *ev halkından* olanlar:

İhtiyarlayan *dadı* olurdu “ana yarısı”... Genci evlendirilirdi; kocasıyla o eve
bağlı kalırdı. Varlıklar birdi, yoklukları bir... Bir çeşit yaşayış vardı. Bir çeşit huzur
ve sükûn:

Sabah ezanında kalkılır... Kuşluk'ta işe gidilir... Gün batarken ya meyha-
neye uğranır ya eve dönülür; fakat yatsıdan sonra uyunurdu.

Geç kalan genç, “terliksiz” çıkardı odasına... kimseyi uyandırmazdı... Her-
kesi sayardı.

Geceleyn ne korna sesi vardı, ne vapur düdüğü, ne radyo haberi, ne mahal-
leler arasında çocukları uykularından berinletip sıçratan, sinirlileri de delirten
otomobili ilan yaygarası; ne mahalle arasında kafeterya, ne çalgılı gazino...

Bir çeşit *hayır dileyiş* vardı... Bir çeşit *gönül alış*:

İnşaatta çalışan, yol kazan, odun kesen, kol gücüyle bir iş gören kişiye rast-
lanınca, “kolay gelsin” denirdi. Bu söze muhatab olan, bir an işini bırakır, mem-
nun olur, “eyvallah” der, yeni bir güçle işe başlardı...

Bir çeşit *aşinalık* vardı... Bir tarz *kardeşlik*:

Yolda, kible yönünden gelen davranır, rastladığına selam verirdi: sıra
onundu. Ve büyük, küçüğe; yaşlı, gence; atlı, yayaya “ilk selam veren” di. “Se-
lâm”; verilen tarzdan daha da güzel tarzda alınır... Bu rastlantı hayra yorulur...
Her iki yolcu da ferahlı, kutlu, yoluna devam ederdi...

Bir çeşit yola çıkış vardı... Bir çeşit *yola yöneliş*: Evden, el-yüz öpülerek ayrı-
lanın ardından su dökülürdü... “Su gibi git, su gibi gel; engel tanıma; rastlarsan su
gibi aş” demekti bu.

Arabaya binen yolculara, şehrin sınırlarını aşınca önce arabacı, “uğurlar ol-
sun” derdi. Bunu duyanlar, “uğurun Hakk’a olsun” sözüyle karşılık verirler, birbir-
lerine de “uğurlar olsun” derlerdi. Yolculukta rahatsızlanana yardım edilir, çocuk-
lar eğlendirilir, ihtiyarlara yer verilirdi. Yol, karşılıklı saygıyla sürer gider, aşılır
biterdi...

Bir çeşit *nezaket* vardı... Bir çeşit *insanlık*:

Lokantada bir masaya oturan, o masada evvelce oturmuş olanlara mutlaka
“müsaadenizle” der, izin alır; yer var da oturursa, “afiyet olsun” demeyi ihmal
etmez, “teşekkürle” karşılanırdı. Yemeği önce bitiren, gene oturanlara “afiyet
olsun” demeden gitmezdi.

Bir çeşit *hatır saymak* vardı... Bir çeşit *insanca saygı*:

Toplulukta gizli konuşulmazdı.

Kimsenin sözü kesilmezdi. Bağıra-bağıra konuşmak pek ayıp sayılırdı. Herkes birbirinin sözüne riayet eder, özüne saygı beslerdi ve bu saygıyı bilmeyenler pek ayıplanırdı. Kaçınılırdı onlardan... “Meclis bozan” denirdi onlara ve pek nadir bulunurdu böyle kişiler...

Bir çeşit *hoşgörü* vardı:

“İnanç”ı inanılmasa bile hoşgörü; ayıplının ayıbını örtüş... İnanıcı ayrı olan sağsa, gıyabında, “Allâh hidâyet etsin” diye anılırdı. Ölmüşse “Dinince dinlensin” denirdi. Kör’ün, sağır’ın yanında körlükten, sağırlıktan söz edilmezdi. Ayıplının yanında, o ayıbını hatırlatacak sözden kaçınılırdı ve böylece, bir mecliste herkesin ilk düşüncesi buydu...

Yollar tertemizdi. Ayrıca da; herkes sabahleyin kapısının önünü sular, süpürürdü. Nasılsa yolda bir taş... Hem de küçük bir taş gören, giderken durur; bir çocuğun sürçmesine, bir âmânın düşmesine sebep olur diye hemen eğilir alır, yolun kenarına kordu.

Yolda birisinin düşürdüğü küçücük bir ekmek parçası, bir simit parçası gören eğilir onu alır. Öper yahut öper gibi ağzına doğru götürür, sonra ya bir duvar kovuğuna, ya bir ağaç yarığına kordu. “Nimet”ti ve nimete hürmet gerekirdi.

Mahalleli birbirini tanır, severdi. Uygunsuz kişi hiçbir mahallede tutunamazdı. Bir ölüm, bütün mahalleyi kapsardı. Cenaze kalkar kalkmaz, o eve “önce kible komşusundan” çorbasıyla, etlisiyle, tatlısıyla bir tepsi yemek gelirdi... Ertesi gün sağ, sonra sol komşudan. Ve bütün bunlara öbür komşular sırasıyla katılırlar, bir hafta yaslı evde yemek pişirmek zahmeti düşünülmezdi.

Sabahleyin evde ilk iş, “lambanın şişesini silmek”ti.

Lamba şişesine “hoh”ladıktan sonra küçük, incecik bir sopaya sarılı temiz bir bez şişeye sokulur; döndürüle, döndürüle, şişe, gıcır-gıcır silinir; üstü de silindikten sonra kenara konur; lambanın gazına gaz eklenir; fitili temizlenir; hususi makasla kesilir; idare kandili de aynı tarzda hazırlanırdı. Ne elektrik vardı, ne elektrik kesilmesi! Ne küçücük, bu günün eğri-büğü, kırık-dökük mum istifi...

Şehrin yollarında, iki yanda ağaçlar vardı... pencerelerde fesleğenler... Bahçeleri vardı her evin... Bahçelerde güller, çeşitli güller, karanfiller... Yol kıyılarında gecesafaları...

Bir *Meydan* vardı... Geniş, güzel: Ortasında suyu pırıl-pırıl büyük bir havuz...

Girişinde sağda, iki güzel, temiz kahve; asırlık çınarlarla, kestane ağaçlarıyla gölgeli...

İkinci kahvenin sonunda tertemiz bir lokanta... Buluşulur, oturulur, sohbet edilirdi. Yemek yenilirdi. Dinlenirdi, üstadlar gelirler... Şiirler okunur... İstekliler “baygın âşıklar” gibi onların yüzlerine, sözlerine dalarlardı. *Küllük* denmişti nedense vaktiyle... Sonradan Güllük olmuştu adı. Uçan kuşun kanat sesi duyulurdu orda... Alınan-verilen soluk, işitilebilirdi...

Şehzâdebaşı'nda, Beyazıt'tan giderken sol yanda bir kahve vardı. Adı, Feyziye'ydi... Haftada bir musikî alemleri kurulurdu orda. Hoca'dan Büyük Dede'ye, Büyük Dede'den Şevki Bey'e dek nağmeler çağlardı, besteler dile gelirdi, güfteler duyulurdu gönülde. Ama ayrı bir söz, bir fısıltı duyulmazdı... Nefes alınmazdı sanki. Birisi bir para düşürmüştü yere... Hemen ayağını basmıştı üstüne. Sesi, bu ahengi bozmasın diye...

Boğaz, Göksu, Haliç, Kâğıthane... Kıyılarıdaki yıllar... Oralardaki mûsikî alemleri... "Hammiğnesi" kayıklar... Nağmeler, elemler, emeller... Bütün bunlar ne söze sığar, ne yazıya gelir...

Dostluk vardı, vefa vardı; Söz vardı, öz vardı; Sükûn vardı, rahat vardı, ruh vardı. Huzur vardı, feyiz vardı, zevk vardı. Neş'e vardı, edeb vardı, can vardı; Canan vardı, hicran vardı... Aşk Vardı...

...

Şimdi "yol"u sormayın; bilen yok ki... Evler burunsuz... Dümdüz yüzlü. Hepsini de birbirinin aynı...tanınmaz ki...

Şoför arkadaş, sakallıya baba... amca; gence abi diyor. Kadına artık "bayan" demeyi de unutmuş... Teyze, yenge, abla diyor. Vapurda "bildik" yok. "Belli yer" kalmamış...

Ezân artık inanana "Azîz Allâh" dedirtmiyor... Adamı ürkütüyor; "Lâ havle" dedirtiyor.

Seyyar satıcıların sesleri canından bezdiriyor herkesi.

Mahalle kahvesi, hiç kalmadı. Külhanbeylik, "haraççılık" olmuş. Geceyle gündüz belli değil. Yollar, pislikle dolu mu dolu, apartmanlarda oturanlar birbirlerini tanımıyorlar... Hepsini her gün bir olayla dertli...

Elektrik muma, gaz lambasına muhtaç ediyor adamı...

Ağaçlar kesilmekte... Çeşmeler musluksuz. Kalanların kitabeleri, aynaları, kırılmayı bekleyen boynu bükük zavallılar...

Küllük; eğri-büğü merdivenli, yamrı-yumru duvarlı otomobil meşheri... Seyyar satıcı pazarı... Çiğ renkli kilim duvarlara asılmış, gözleri zedeliyor. Pislik birikintileri ayakları kaydırmakta. Biber, et, soğan kokuları buram buram. Borazanlı satıcıların sesleri kulakları tırmalıyor... Ve bu "meydanlıktan çıkmış" meydanın sonunda, irfan merkezimiz üniversite!...

Çalışanın hatırı mı sorulur?.. Tanıyan mı var onu?.. Selam, bir "gericilik"... Hiç böyle şey olur mu? Ne ilkel töre!...

"Uğurlar olsun" ne demek?.. Dense bile yok buna karşılık veren... Masaya oturanın "afiyet olsun" demesine şaşanlar bulunur... "Nereden tanıyor ki bu bizi" diyor içinden ve cevap bile vermiyor...

Beş kişi bir araya gelse, beşi de bağıra bağıra konuşuyor bugün...Yahut "eee...iii...uuu" diye inleye inleye, kesik konuşmak moda olmuş...

İnanca, dine, imana saygı değil, "sövgü" var artık.

Müzik pileşmiş... ne Doğulu, ne Batılı, fakat ş muhakkak ki bizim değil,
değil, değil. Ve biraz değilok pek çok zırdeli!...

Ve biz, bu ülkede artık garibiz:

“Gâh olur gurbet vatan, gâh vatan gurbetlenir...”

Abdülbâki GÖLPINARLI

marife'nin temsilcileri

İL	TEMSİLCİ	TELEFON	E-POSTA
Adana	Bekir Tatlı	0.322. 338 69 72	btatli@cu.edu.tr
Ankara	Vahid Göktaş	0.505. 643 91 71	abdulvahid@yahoo.com
	Mehmet Canbulat	0.312. 295 76 34	
Balıkesir	Ö. Osman Faruk Aktaş	0.505. 722 60 85	farukaga@hotmail.com
Bursa	Abdullah Karahan	0.535. 337 84 24	abdullahkarahan@hotmail.com
Çorum	A. Cahit Haksever	0.364. 234 63 58	ahmetcahit@yahoo.com
Denizli	Kamil Emer	0.258. 279 23 20-21	
Diyarbakır	Mehmet Azimli	0.412. 248 80 45 0.505. 577 77 19	mehmetazimli@hotmail.com
Erzurum	Tuncay İmamoğlu	0.442. 231 24 45	imamoglutuncay@hotmail.com
Isparta	Adem Efe	0.246. 211 45 43	ademefe45@yahoo.com
İstanbul	Servet Bayındır	0.535. 488 00 61	servetbayindir@hotmail.com
	Pehlül Düzenli	0.535. 307 83 24	erist67@yahoo.com
	Nail Okuyucu	0.555. 626 30 53	okuyucunail@hotmail.com
İzmir	Sabri Yılmaz	0.232. 285 53 86	sayilmaz68@hotmail.com
Kahramanmaraş	Alpaslan Alkış	0.344. 211 01 65	alpaslanalkis@hotmail.com
		0.505. 670 79 35	
Kayseri	Mehmet Demirci	0.505. 387 24 78	mdemirci@erciyes.edu.tr
	Cuma Karan	0.352. 336 47 08	cumakaran@ mynet.com
Rize	Nebi Gümüş	0.464. 214 11 20/141	nebigumus@yahoo.com
Sakarya	Abdüssamed Bakkaloğlu	0.533. 264 54 33	bakkalzade@mynet.com
		0.505. 842 14 51	
Samsun	Yakup Coştu	0.362. 457. 60. 00/	ycostu@omu.edu.tr
Sivas	Durmuş Arslan	0.346. 219 10 10/2188 0.536. 219 95 97	darслан@cumhuriyet.edu.tr
Şanlıurfa	Y. Ziya Keskin	0.414. 344 00 20/1012	yzkeskin@harran.edu.tr
Trabzon	Erkan Bebek	0.535. 408 39 32	erkan_bebek61@hotmail.com
Van	Ahmet Ögke	0.432. 225 10 24/2417	ahmetogke@hotmail.com
Dortmund	Ahmet Danışık	+49. 231 31 63 55	h_danisik@hotmail.com
Köln	Mehmet Soyhun	+49. 172 281 32 24	soyhun@hotmail.com
Münih	İlhan Tuncay	+49. 89.721 33 12	emrullahtuncay@hotmail.com