

İLMÎ ARAŞTIRMALAR MERKEZİ
(İLAM)

İLAM
Araştırma Dergisi

c. 3, Sy. 1

Sahibi

Azîz Mahmûd Hüdâyi Vakfı
adına

H. Kâmil YILMAZ
Mütevelli Heyet Başkanı

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü

Alican TATLI

Yayın Kurulu

Raşid KÜÇÜK

M. Âkif AYDIN, İsmail Lütî ÇAKAN, Sadreddin GÜMÜŞ,
İrfan GÜNDÜZ, Ahmet TAŞGETİREN, H. Kâmil YILMAZ

Danışma Kurulu

Ali BARDAKOĞLU, İbrahim Kâfî DÖNMEZ, Mehmet ERKAL,
İsmail E. ERÜNSAL, Zekeriya GÜLER, Mustafa KARA,
Mustafa ÖZEL, Mustafa TAHRALI, Mustafa UZUN, İsmail YİĞİT

Dizgi, Grafik, Tasarım: İLAM

Baskı: Erkam Matbaası

ISSN: 1301-1006

Yazışma Adresi

İLMÎ ARAŞTIRMALAR MERKEZİ (İLAM)
Bulgurlu Mh. Duhancı Hacı Mehmet Sk. Çilehâne Câmii Yanı
K. Çamlıca / İSTANBUL
Tel: (0 216) 326 22 14 - 325 03 94 **Fax:** (0 216) 325 96 49

İsteme Adresi

Erkam Yayınları
Ankara Cad. 60/5 Cağaloğlu / İSTANBUL
Tel: (0212) 513 35 80 - 81 **Fax:** (0212) 513 27 03

İLAM Araştırma Dergisi'nin basım ve dağıtımını Erkam A.Ş.'ye aittir.

İÇİNDEKİLER

<i>Mehmet Ali BÜYÜKKARA</i>	
İsmâîlî Dâî ve Fâtımî Da'vet.....	9
<i>Cengiz GÜNDOĞDU</i>	
XVII. Yüzyılda Tekke-Medrese Münâsebetleri Açısından Sivâsîler-Kadıızâdeliler Mücadelesi.....	37
<i>Necdet TOSUN</i>	
Ahmed Yesevî'nin Menâkıbı.....	73
<i>Ayhan TEKİNEŞ</i>	
İlk İslam Rasyonalistleri-Mu'tezile ve Sünnet.....	83
<i>İlyas ÇELEBİ</i>	
Klasik Bir Kelâm Problemi Olarak İsim-Müsemmâ Meselesi.....	103
<i>Ali ERBAŞ</i>	
Müslüman-Hristiyan Münasebetleri Sürecinde Hristiyanların İslâm'a ve Müslümanlara Bakışı.....	117
<i>Özcan HIDİR</i>	
İslam'ın Yahûdî Kökeni Teorisi ile İlgili İddialar ve Çalışmalar.....	155
<i>Bilal AYBAKAN</i>	
Yahudi Hukuku.....	169
KİTAP TANITIMI VE SEMPOZYUM	
<i>Özcan HIDİR</i>	
Batı'da Son Dönem Hadis Çalışmalarında Dikkat Çeken Bazı Gelişmeler.....	193
<i>Abdullah Hikmet ATAN</i>	
el-Faslî li'l-Vaslî el-Müddrec li'n-Nakl.....	201
<i>Ali NAMLI</i>	
Kadâyâ ve İşkâliyyâtü't-Tasavvuf inde Ahmed b. Ulvân.....	205
<i>Ali NAMLI</i>	
Hânkâvâtü's-Sûfiyye fî Mısır.....	209
<i>İbrahim HATİBOĞLU</i>	
"Modern İslâm Düşüncesinin Tenkidi II" Üzerine.....	213
<i>Osman AYDINLI</i>	
el-Kand fî Zikri Ulemâi Semerkand.....	229
<i>Tuncay BAŞOĞLU</i>	
Keldânîler ve Nastûrîler.....	237
<i>Tuncay BAŞOĞLU</i>	
el-Hayâtü'l-İlmîyye fî'l-İrâk Hilâle'l-Asri'l-Büveyhî.....	241
İNGİLİZCE ÖZETLER.....	243
ARAPÇA ÖZETLER.....	247

CONTENTS

<i>M. ALİ BÜYÜKKARA</i>	
Ismailite <i>Dai</i> And Fatimite <i>Da 'wah</i>	9
<i>CENGİZ GÜNDOĞDU</i>	
The Conflict Between The Followers of Kadızade And Sivasi From The Point of <i>Madrasah</i> And <i>Takkah</i> Relations In The 17th Century	37
<i>NECDET TOSUN</i>	
The <i>Manaqib</i> of Ahmad Yasawi.....	73
<i>AYHAN TEKİNEŞ</i>	
The Early Muslim Rationalists And Tradition: <i>Mu'tazilah</i> And <i>Sunnah</i>	83
<i>İLYAS ÇELEBİ</i>	
The Question of <i>Ism-Musamma</i> as A Classical <i>Kalam</i> Problem	103
<i>ALİ ERBAŞ</i>	
Christian Approach to The Muslims in The History of The Muslim-Christian Relations	117
<i>ÖZCAN HİDİR</i>	
Jewish Roots Theory of Islam.....	155
<i>BİLAL AYBAKAN</i>	
Jewish Law	169
BOOK REVIEW AND SYMPOSIUM	193
ABSTRACTS	243

«%Â´

Ä Äæ†Y%Î†»

š

«%œÿ«...†«%- "Â«
ÄÊ„Î"†„ËÊ

«%Ãæ«%†»ÎÊ†«%, «÷Î†"«æÁ†ËÎ»ÎÊ†Ë«%"ÎË«"

«%ÿ'—†«%'
ÊÄæ †³É

ÂÊ« , »†|ÕÂc
¬Î℄«Ê† „

«%ÿ , %«ÊÎËÊ†«%- "%«ÂÎËÍ
-%Î«" ;

: , ÷Î...†«%- "Â†Ë«%Â"ÂÊ†„Â'
ÿ%Î†/

±: Êÿ—...†«%Â"ÎÕÍÎÊ†-%Ê†«%Â"%ÂÎÊ
/Ë"Ä«Ê

µµ: Êÿ—Î...† |ÀÎ—†«%Î
»%«%†-

š : «%`—Îÿ...·

š: «% ÿ—Î·†ÿ%Ê†«%,

¥: Â%℄'«

MAKALELER

Mehmet Ali BÜYÜKKARA

İsmâîlî Dâî ve Fâtımî Da'vet

Cengiz GÜNDOĞDU

XVII. Yüzyılda Tekke-Medrese Münâsebetleri Açısından Sivâsîler-Kadıızâdeliler
Mücadelesi

Necdet TOSUN

Ahmed Yesevî'nin Menakıbı

Ayhan TEKİNEŞ

İlk İslam Rasyonalistleri-Mu'tezile ve Sünnet

İlyas ÇELEBİ

Klasik Bir Kelâm Problemi Olarak İsim-Müsemma Meselesi

Ali ERBAŞ

Müslüman-Hristiyan Münasebetleri Sürecinde Hristiyanların İslâm'a ve
Müslümanlara Bakışı

Özcan HIDİR

İslam'ın Yahûdi Kökeni Teorisi ile İlgili İddialar ve Çalışmalar

Bilal AYBAKAN

Yahudi Hukuku

İSMÂİLÎ DÂÎ VE FÂTİMÎ DA'VET

M. Ali BÜYÜKKARA*

İslam tarihinde, genellikle tabiat üstü birtakım güçleriyle, sihir ve göz boyamacılıktaki maharetleriyle, amaçlarına ulaşmak için kullanmaktan çekinmedikleri her türlü terör faaliyetleriyle, dindeki pek çok haramı helal sayan din telakkileriyle meşhur olan İsmâilî dâîler ve esrarengiz da'vet teşkilatları, dilimizde kaleme alınmış bir akademik çalışmaya şimdiye kadar konu olmamıştır. Bu ilginç konu üzerine yazılmış değişik ansiklopedi maddeleri, muhtasar bilgi ve kaynakça sağlamalarına rağmen, konunun özellikle Mezhepler Tarihi açısından ehemmiyeti, daha kapsamlı çalışmaları gerekli kılmıştır. Bu makale, İsmâilî da'vetin Fâtımî devleti zamanındaki durumunu, işleyişini, faaliyetlerini incelemeyi amaçlamaktadır. Fâtımîler öncesi da'vetin gelişimi ve Fâtımîler sonrası da'vetin durumu hakkında özet olarak verilen tarihi bilgiler, konunun daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır. Ana tema olarak makale, da'vetin tarihinden ziyade da'vet teşkilatının yapısı, işleyişi ve dâînin kimliği üzerinde durmaktadır. Araştırmamız neticesinde ulaştığımız sonuçlar, makalenin sonunda verilmektedir.

DA'VET VE DÂÎ

Da've (da'vet) ve *dâ'î* (dâî) kelimeleri Arapça'daki *de'â* sülasi fiilinden türemiş iki kelime olup, *da've* bu fiilin mastarı, *dâ'î* ise bu mastardan türemiş bir sıfattır. Söz konusu fiilin, çağırmak, davet etmek, seslenmek, muhtaç olmak, teşvik etmek, yardım istemek, dua etmek, ölüye ağlamak gibi manaları lügatlarda zikredilmektedir. Fakat *dâ'î* ve *da've* kelimelerinin kazandıkları ıstılahi manalar göz önüne alındığında, ortaya çıkan bu ıstılahların daha çok *de'â* fiilinin çağırmak ve davet etmek manalarıyla irtibatlı oldukları görülmektedir. Kur'an'da da'vet kelimesi genellikle dua manasında kullanılmakla beraber, İbrahim suresin-

* Yard.Doç.Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Ü. İlahiyat Fak. Öğretim Üyesi.

deki bir ayette "Allah'ın daveti/çağrısı" şeklinde bir ifadeye rastlamaktayız.¹ Dâî kelimesi ise, Tâhâ suresinde (20/108), "*O gün (ahiret günü), eğip bükmesi olmayan dâîye (davetçiye) uyarlar*" mealindeki ayette geçmektedir. Ayette mutlak olarak geçen dâî kelimesi, tefsirlerde "Allah'ın Mahşer'deki dâîsi"² ve "İsrâfil"³ şeklinde tavsif edilmektedir. Kur'an'daki diğer iki yerde ise bu kelime yine "Allah'a çağırın" manasında Hz. Peygamber için kullanılmakta-dır.⁴ İbn Manzûr (ö.711/1311) dâî kelimesinin çoğulu olan "*du'ât*" kelimesini, doğru yol (hidâyet) veya sapıklığa (delâlet) tabi olmaya (*bey'a*) çağırın topluluk olarak açıklamakta ve kelimenin "*dâ'îye* " olarak kullanılması durumunda da kelimenin sonuna getirilen mübalağa "tâ"sı ile dâînin yaptığı bid'ata davet fiilinin manaca pekiştirildiğini belirtmektedir.⁵ Ayrıca *da've* kelimesinin müterâdifî olan *di'âye* kelimesi de konumuzla ilgili görünmektedir. Hz. Peygamber, Bizans kralı Heraklius'a yazdığı İslam'a davet mektubunda "seni İslam'ın daveti-ne çağırıyorum" manasında "*feinnî ed'ûke bi di'âyeti'l-İslâm*" demektedir.⁶ İbn Manzûr, bu terimin kafir halkların İslam'a davet edilmesinde kullanıldığını söylemektedir.⁷

Dâî terimi da'vet terimi ile birlikte, ortaya koyulan da'vaya davet eden ve bunun propagandasını yapan şahıs manasında, ilk dönemlerden itibaren değişik müslüman topluluklar ve fırkalar tarafından kullanılmıştır. Abbasi ailesinin liderliğinde yürütülen ve Emevi hakimiyetinin sonunu getiren Horasan'daki mücadele süreci sırasında Alevi ve Abbasi dâîleri, müslümanları "Muhammed (s.a.) ailesinin rızası" adına yükselttikleri da'vete çağırışlardı.⁸ İbn Haldûn (ö.808/1406), Taberistan'da Zeydî bir devlet kurmaya muvaffak olan Hasan b. Zeyd (ö.270/884) ve ondan sonra bu devletin başına geçen kardeşi Muhammed b. Zeyd'i (ö.287/908) Zeydî "dâîler" olarak tanıtmakta, Zeydî "da'vetin" bu iki şahsiyetten sonra gelen en-Nâsır li'l-Hak Hasan b. Ali el-Utrûş (ö.304/917) tarafından Deylem bölgesine yayıldığını belirtmektedir.⁹ Abbasi ve Zeydî dâîlerin teşkilatlı olarak çalıştıkları tarihi bir gerçek olsa da, dâîlerden oluşan da'vet teşkilatının tamamen hiyerarşik bir yapıya bürünmesi İsmâiliyye mezhebi bünyesinde gerçekleşmiştir. Öyle ki, kaynaklarda dâî terimi mutlak olarak İsmâilî propagandacılar için kullanılır hale gelmiştir. Genel manasıyla İsmâilî

¹ *O gün, zalimler şöyle derler: "Ey Rabbimiz! Bizi yakın bir süreye kadar geri bırak da çağrına cevap verip Resüllere uyalım"* (İbrahim: 14/44). Da'vet teriminin değişik İslami sahalarda kazandığı manaları inceleyen bir makale için bkz. M. Çağrıncı, "Da'vet", *DİA*, IX/16-9.

² Beydâvî, IV/30.

³ Zemahşerî, III, s. 88; Hâzin, III/264.

⁴ el-Ahzâb:46, el-Ahkâf: 46/31-32.

⁵ İbn Manzûr, XIV, s. 259.

⁶ Buhârî, Bed'ü'l-vahy: 6, Cihâd: 102; Müslim, Cihâd: 74.

⁷ İbn Manzûr, XIV/258.

⁸ bkz. Taberî, VII/356-8, 362; İbn Haldûn, s. 275. Abbasi da'veti ve dâîleri hakkında geniş malumat için bkz. M. Sharon, *Black Banners*, s. 24-7, 191-3.

⁹ İbn Haldûn, s. 187.

dâî, "ed-da'vetû'l-hâdiye"¹⁰ ("hidâyete ulaştırıcı da'vet")'yi yayma misyonunu yüklenen ve İsmâîlî İmam için taraftar toplama amacıyla her türlü faaliyet içinde olan kişidir. Dar manasıyla dâî, Fâtımî devletinin başı olan İmam adına devlet toprakları dışında faaliyet gösteren görevli veya gönüllü şahıslara isim olarak verilmektedir. Bu makale ana konu olarak Fâtımî devleti adına faaliyet yürüten İsmâîlî dâî teşkilatını incelemeyi hedeflemektedir.

Kalkaşendî (ö.821/1418), İsmâîlî İmamların "zâhir" (ortada) veya "mestûr" (gizli) olmaları ile yürütülen da'vet çalışmasının niteliğini birlikte ele almakta, mestûr İmamın kendi kimliğini gizleyip dâîleri vasıtasıyla da'veti yaydığını, zâhir İmamın ise da'veti bizzat kendisinin izhar ettiğini söylemektedir. Zâhir İmamların sonuncusu İsmail b. Cafer, mestûr İmamların ilki ise İsmail'in oğlu Muhammed el-Mektûm'dur.¹¹ İbn Haldûn, İmamlar hakkında sözü edilen bu farklılığın, onların siyasi güçlerinin olup olmaması ile ilgili olduğunu belirtmekte, gücü olmayan İmamın kendisini gizleyip dâîlerini devreye soktuğunu, güç elde eden İmamın ise kendisini ortaya çıkardığını belirtmektedir. Bu yönüyle ilk Fâtımî halifesi Ubeydullah el-Mehdî (ö.322/934), Kuzey Afrika'da dâîleri vasıtasıyla kendisini izhar etmişti.¹² Sekizinci Fâtımî halifesi el-Mustansır'ın 487/1094'de ölümü sonrasında, onun yerine oğullarından el-Müsta'li bi'llâh (ö.495/1101) ve Nizâr (ö.488/1095)'dan hangisinin halife olacağı hususunda çıkan ayrılık İsmâîlî da'vâyı ikiye bölmüş, bu bölünme Nizâriyye ismi verilen Nizâr taraftarlarının başta Mısır olmak üzere Fâtımî topraklarından atılmasına sebep olmuştu. Daha sonra merkezî İran'daki Alamût kalesini üs edinerek Nizâr'ın imametini bayraklaştıran ve Fâtımîler'in resmi doktrininden bazı yönleriyle farklı bir çizgi tutan Hasan Sabbâh (ö.561/1166)'ın öğretileri ve çalışma şekli "ed-da'vetû'l-cedide" ("yeni da'vet") olarak adlandırılmış, Mısır'da kalan ve Fâtımî devletinin yıkılışından sonra büyük ölçüde Yemen'e taşınan Müsta'li İsmâîlîlik ise "ed-da'vetû'l-kadime" ("eski da'vet") olarak anılmaya başlanmıştı.¹³ Yine Fâtımî halifesi Hâkim (386-411/996-1021) zamanında mezhep içi bir ihtilaf neticesi ortaya çıkan Dürziyye mezhebi de Fâtımî da'vet teşkilatını bazı değişikliklerle benimsemiş, propagandasında ve teşkilat hiyerarşisini oluştururken benzer sistem ve metodları kullanmıştı.¹⁴

FÂTIMÎ DEVLETİ ÖNCESİ İSMÂÎLÎ DA'VET

¹⁰ bkz. Kalkaşendî, XIII/241.

¹¹ Kalkaşendî, XIII/242.

¹² İbn Haldûn, s. 188.

¹³ bkz. Hamdânî, s. 127-8; Daftary, *The Ismâ'ilîs*, s. 262, 325; Abu-Izzeddin, s. 73. İbn Haldûn yukarıda sözü edilen bu değişikliği "makâlât kadime, makâlât cedide" ("eski görüş, yeni görüş") şeklinde ifade etmektedir, bkz. *Mukaddime*, s. 188.

¹⁴ Geniş bilgi için bkz. Abu-Izzeddin, s. 103-6, 127-8; Betts, s. 10, 12, 81, 131. Daftary, *The Ismâ'ilîs*, s. 196-9; M. Öz, VIII/421.

Fâtımî devleti öncesi İsmâilî da'vetin mahiyeti hakkında kaynaklarda pek az bilgi bulunmaktadır. Bu malumat eksikliği, Muhammed b. İsmail'in imametini veya Mehdiliğini savunan ilk İsmâilî gurupların, faaliyetlerini çok gizli olarak yürütmelerinin tabi bir sonucu olabilir. İkinci hicrî asrın son çeyreğinde vefat ettiği kuvvetle tahmin edilen ¹⁵ Muhammed b. İsmail sonrası ilk İsmâilî guruplardan bazıları, Muhammed'in soyundan gelen bazı şahıslar liderliğinde İsmâilî hareketi yeraltında sürdürmüşlerdi.¹⁶ Yaklaşık yarım asırlık bir süreyi kapsayan bu zaman diliminde, atanmış dâîler tarafından yürütülen bir propaganda faaliyetinin varlığını gösteren bazı işaretlere kaynaklarda rastlamaktayız. Yemenli İsmâilî dâî Cafer b. Mansûr (ö.380/990'dan sonra), İmam Muhammed b. İsmail'in Medine'den değişik bölgelere dâîler gönderdiğini ve bu dâîlerin gittikleri bölgelerin insanlarını da'vâ adına örgütlediklerini *Esrârü'n-Nutekâ* isimli eserinde kaydetmektedir.¹⁷ Eserin tahkikini ve tercümesini yapan Ivanow bu malumat hakkında şüphelerini izhar etse de, özellikle Kufe'yi merkez edinmiş Muhammed taraftarı aşırı Şîilerin yakın bölgelerde gizli bir da'vet çalışması içinde bulunmaları ve Medine'de meskun İmamları ile sistemli bir irtibat içinde olmaları mümkün görünmektedir.¹⁸ Ahmed b. İbrahim en-Nisâbü'rî (IV/X. yüzyılın sonları) *İstitârü'l-İmâm*'da, İmam Muhammed'den sonraki İsmâilî lider Abdullah'ın¹⁹ gizlenmesi neticesinde İmamlarıyla bağlantıları kesilen beş dâînin Huzistan'daki Asker Mükrem kasaba-sında yaptıkları bir toplantıyı kaydetmektedir. Bu toplantı sonrasında dâîler, İslam toprakla-rının değişik bölgelerine dağılırlar ve İmam Abdullah'ı aramaya başlarlar. İmamın izi yakla-şık bir yıl sonra Kuzey Suriye'deki bir manastırda bulunur. Daha sonra Abdullah, bu dâîle-rin teklifiyle merkezi bir konumda bulunan Selemiye kasabasına taşınır.²⁰ Nisâbü'rî, her bölgede İmam Abdullah'ın gizli olarak çalışan dâîlerinin bulunduğunu haber vermektedir. Abdullah bunlara değişik görevler tevdi etmekte ve gerektiğinde vazifelerine son vermekte-dir.²¹

Söz konusu faaliyetlerin kısa sayılabilecek bir süre içinde etkisini göstermeye başladığı anlaşılmaktadır. İbnü'n-Nedîm (ö.382/992), Abdullah tarafından Irak'a gönderilen dâîlerin Hamdân el-Karmat ve kayınbiraderi Abdân'ı kazanmaya muvaffak olduklarını

¹⁵ bkz. Ivanow, "Ismailis and Qarmatians", s. 58; Daftary, *Assassin*, s. 16.

¹⁶ bkz. Daftary, "A Major Schism", s. 128-9; Büyükkara, s. 62.

¹⁷ Cafer b. Mansûr, Arapça metin: s. 100, İng. trc.: s. 297.

¹⁸ Muhammed b. İsmail ile Kufe merkezli aşırı Şîî Hattabiyye hareketi arasındaki ilişki için bkz. Büyükkara, s. 62-4.

¹⁹ Sözü geçen İmam Abdullah'ın gerçek kimliği henüz tam olarak ortaya konulmuş değildir. İsmâilî müellif Nisâbü'rî'ye göre, bu şahıs Muhammed b. İsmail'in oğlu Abdullah el-Ekber'dir (bkz. *İstitâr*, s. 162). İbnü'n-Nedîm'in *Fihrist* 'inde kaydettiği, Kufeli Sunni müellif İbn Rizâm et-Tâî'nin rivayetinde ise, aynı şahıs Abdullah b. Meymûn el-Kaddâh olup babası İslam dışı bir fırkaya mensuptur ve bu nedenle onun Hz. Peygamber'in soyuyla bir ilgisi yoktur (bkz. *el-Fihrist*, s. 232). Bu konuda bazı modern araştırmacıların yaptıkları incelemeler ve ulaştıkları sonuçlar için bkz. Lewis, s. 54-73; Ivanow, *Allaged*, s. 28-82; Halm, *Shiism*, s. 163-5; Daftary, "The Earliest", s. 235-9.

²⁰ Nisâbü'rî, *İstitâr*, s. 157-160.

²¹ Nisâbü'rî, s. 162.

bildirmektedir. Daha sonra Abdân, Kufe ve havalisinde bir da'vet organizasyonu kurar ve böylece Karmatî-İsmâîlî da'vet Irak'ta yayılmaya başlar.²² Hicrî 278 yılında Abbasi sultanına, Karâmita ismi verilen İslam dışı bir fırkanın ortaya çıktığı ve bu fırkanın müslümanların kanlarını helal saydığı haberi ulaşır. Yine aynı yıl, bir grup İsmâîlî Bağdat'ta yakalanır ve tutuklanır.²³ Da'vet bundan sonra Abdân ve meşhur dâî Ebû Sa'îd el-Cennâbî vasıtasıyla Güney Irak'a doğru yayılacak ve 286/899'da Bahreyn ve civarında bir Karmatî kolonisi kurulacaktır.²⁴

İmam Abdullah, İran'a dâî olarak Halef ismindeki bir İsmâîlîyi tayin eder. Selçuklu veziri Nizâmülmülk (ö.485/1092)'ün kaydına göre, İmam, Halef'i gönderirken ona, "Rey tarafına git. Zira, Rey ve Âbe Kum ve Kâşân ve vilayet-i Taberistan ve Mazenderân'da bütün halk Râfizîdir; Şîlik davasıdır. Bunlar senin davetine icabet eder" der.²⁵ Rey'de vefat eden Halef'in yerine, oğlu Ahmed geçer. Ahmed'in ilim ve kabiliyet sahibi dâîsi Gıyâs vasıtasıyla İsmâîlîlik bölgeye yayılır. *Kitâbu'l-Beyân* isimli bir eser de telif eden Gıyâs, takibattan dolayı Rey'den Horasan'a kaçar ve Merv-i Rûz şehrine yerleşir. Gıyâs burada şehrin emiri Hüseyin b. Ali'yi kazanmaya muvaffak olur. Bu etkili emirin fetihleri sayesinde Doğu ve Kuzey Afganistan'da pek çok müslüman İsmâîlîye mezhebine girer.²⁶ *Siyâsetnâme*'ye göre, Gıyâs'dan sonra Halef'in soyundan iki kişi, Horasan'da kısa süreli olarak İsmâîlî da'veti yürütmüş, bunlardan sonra ise meşhur dâî ve bilgin Ebû Hâtim er-Râzî (ö.322/934) işin başına geçmiştir.²⁷ Ebû Hâtim'in hicrî 300'lerin başında faaliyet gösterdiği göz önünde tutulursa, Nizâmülmülk'ün kaydettiği bu gelişmelerin, hicrî ikinci asrın ikinci çeyreğinden itibaren Fâtımî devletinin kuruluşuna kadarki zaman parçasında gerçekleştiği ortaya çıkmaktadır.²⁸

Diğer taraftan, İsmâîlî da'vetin merkezi Selemiye'de organizasyonun başına geçen İmam Abdullah'ın torunu Muhammed Ebû Şalağlağ, eski İmâmî yeni İsmâîlî İbn Havşeb'i 267/881 yılında Yemen'e dâî olarak tayin eder. Bu dâî, arkadaşı Ali b. el-Fadl ile birlikte Yemen'de başarılı bir da'vet çalışması yürütecek ve Yemen ile Aden'in değişik bölgelerinde *dârü'l-hicre* ismi verilen İsmâîlî karargahlar tesis edecektir.²⁹ 270/883 yılında İbn Havşeb

²² İbnü'n-Nedîm, s. 233.

²³ Taberî, X/25.

²⁴ Taberî, s. 71, 75.

²⁵ Nizâmülmülk, s. 220.

²⁶ Nizâmülmülk, s. 220-1.

²⁷ Nizâmülmülk, s. 222.

²⁸ Verdiğimiz *Siyâsetnâme* kaynaklı bu malumatı, diğer tarihi kaynaklarla karşılaştırmalı ve ayrıntılı olarak inceleyen bir araştırma için bkz. S.M. Stern, "The Early Ismâ'îlî Missionaries", s. 56-61, 77-9; 82-7.

²⁹ Bu iki dâînin Yemen'e gönderilmesi ve Yemen'deki faaliyetleri için bkz. Mustafa Öz, *İbn Havşeb, Ali b. el-Fadl ve İlk Yemen İsmaili Devleti*.

yeğeni el-Heysem'i Sind (Pakistan) bölgesine dâî olarak atar. El-Heysem bir gemi ile Sind'e gider ve da'vet çalışmalarına başlar.³⁰

Sorumlusu olduğu bölgeler arasında Kuzey Afrika'nın da bulunduğu anlaşılan İbn Havşeb, buradaki başdâîsinin ölümü üzerine gözde dâîlerinden Ebû Abdullah eş-Şî'î'yi bu makama tayin eder. Ebû Abdullah ilk önce Kutâme Berberileri'nden bir grup ile hac mevsisi-minde Mekke'de buluşur ve onların sempatisini kazanmayı başarır. Daha sonra, Kutâmelile-rin ana yurdu olan bugünkü Cezayir içindeki dağlık bir bölgeye muallim sıfatıyla gelen Ebû Abdullah, da'vetini burada yayar ve 296/909 yılında Kayrevân şehrini topladığı taraftarla-ıyla ele geçirir. Ebû Abdullah burada "zuhuru beklenen Mehdi" adına para bastırır.³¹

Bu arada, Selemiye'deki İsmâîlî lider Ebû Şalağlağ, Ali veya Sa'îd ismindeki yeğeni kendisine halef tayin etmiştir. Bu şahıs, Fâtımî devletinin kurucusu olan Ubeydullah Mehdi'den başkası değildir. Ahmed en-Nisâbü'rî, Ubeydullah'ın ilk iş olarak Ebû'l-Hüseyn el-Esved isimli bir şahsı Hama şehrine başdâî olarak gönderdiğini söylemektedir. Ubeydullah, dâî atama yetkisini tamamıyla Ebû'l-Hüseyn'e tevdi eder. İmama gönderilen hums vergisi ve diğer hediyeler ilk önce Ebû'l-Hüseyn'de toplanmakta, o daha sonra bunları İmama teslim etmektedir.³²

Ubeydullah'ın 286/899 yılında kendisini İsmâîlîlerin beklenen Mehdi'si olarak ilan etmesi, mezhebi ikiye böler. Güney Irak'a hakim olan Karmatî-İsmâîlî liderlik, Muhammed b. İsmail'in Mehdi olarak dönüşünü beklediği için bu yeni çıkışı tanımasa da, Yemen'deki İbn Havşeb ve Kuzey Afrika'daki Ebû Abdullah eş-Şî'î liderliğindeki İsmâîlî koloniler Ubeydullah'a sadık kalmaya devam etmişlerdir.³³ Suriye'de çıkan karışıklıklar neticesi Abbasi yönetimi tarafından takibe alınan Ubeydullah Mehdi, Kuzey Afrika'ya kaçır ve yaklaşık bir yıl önce Ebû Abdullah eş-Şî'î tarafından fethedilen Kayrevân'a gelerek Fâtımî devletinin temelini atar (297/910).

FÂTİMÎ DA'VET

Yeni devletin da'vet teşkilatı büyük ihtimalle, 298/911'de Mehdi tarafından öldürülmesine kadar Ebû Abdullah eş-Şî'î'nin idaresi altındaydı. Bundan sonra Mehdi Kutâme Berberi-leri'nden Eflah b. Harun el-Melûsî'yi başdâî olarak atadı. Dâî İdris (ö.872/1468),

³⁰ H. Halm, *Shiism*, s. 167.

³¹ Makrîzî, *Hitat*, i, s. 249-250. Ayrıca Kadı Nu'mân b. Muhammed (ö.363/974)'in *İftitâhu'd-Da'vâ* (thk. V. el-Kâdî, Beyrut 1970) isimli eseri, Fâtımî da'vetin başlangıcı ile ilgili geniş malumat vermektedir.

³² Nisâbü'rî, *İstîtâr*, s. 163.

³³ Mezhep içindeki bu bölünme hakkında etraflı bir araştırma için bkz. F. Daftary, "A Major Schism in the Early İsmâ'îlî Movement", *Studia Islamica*, 77 (1993), s. 123-139, özellikle bkz. s. 133-9.

Eflah'ın geniş ilminden ve özellikle fıkıh bilgisinden *Uyûnü'l-Ahbâr* 'ında övgüyle bahsetmekte-dir.³⁴

Fâtımîler döneminde İsmâîlî da'vetin İslam coğrafyasının hangi bölgelerine ulaşmış olduğunu gösteren özet malumat, da'vet teşkilatının yapısı konusuna girmeden önce da'vetin başarısı hakkında bize bir fikir verecektir. Yemen'de da'vet İbn Havşeb'in ölümüyle hem dini hem de siyasi açıdan gerilemiş, fakat bölgenin Fâtımî devleti ile münasebeti, birkaç Yemenli kabile ile yapılan gizli sözleşmeler vasıtasıyla devam etmişti. 429/1038'de dâî Ali b. Muhammed es-Suleyhî tarafından Yemen'in dağlık bir bölgesinde başlayan isyan hareketi, tarihe Suleyhîler ismi ile geçen devletin kurulmasıyla sonuçlanmış, bu devlet Fâtımîler'in sözünden çıkmayan bir yönetim olarak varlığını 532/1138'e kadar sürdürmüştü.³⁵ Yemen'in geçmiş tarihlerden itibaren Hindistan ile olan ve daha çok ticari temele dayanan irtibatı, Fâtımî da'vetin Hindistan'a ulaşmasını kolaylaştırdı.³⁶ İsmâîlî tüccarlar ile Fâtımî dâîlerin bu husustaki işbirliği, Hindistan'da oluşan İsmâîlî cemaatin Gucurat dilinde tüccar anlamına gelen "Bohra" ismi ile anılmasına yol açtı.³⁷ Yukarıda, İbn Havşeb'in el-Heysem'i Yemen'den Sind bölgesine dâî olarak gönderdiğini söylemiştik. Sind'deki da'vet çalışmaları Fâtımîler zamanında daha da kuvvetlendi. Halife Mu'iz (ö.365/975)'in dâîlerinin Sind hükümdarlarından birini mezhebe kazandırmaları sonucu, geçici bir süre için de olsa bölgede İsmâîlî hakimiyet tesis edildi. Sind'in en önemli şehri olan Multan'da cuma hutbesinin Mu'iz adına okunduğu, yönetim ile ilgili kararların Mu'iz'in direktifleriyle alındığı, elçilerin düzenli olarak Sind'den Kahire'ye haber ve hediye taşıdıkları kaynaklar tarafından nakledil-mektedir.³⁸ İsmâîlîlerin Sind'deki bu durumu, Gazneli Mahmud'un 401/1010'da Multan'ı ele geçirmesine kadar sürmüştür.³⁹

Hindistan ve Sind gibi nisbeten merkezden uzak bölgelerde bu gelişmeler olurken, İsmâîlî da'vânın ilk günlerinden itibaren dâîlerin kendilerine başlıca faaliyet alanı seçtikleri İran ve havalisi de İsmâîlî da'vet açısından oldukça parlak bir devir yaşıyordu. İleride hakkın-da bilgi vereceğimiz meşhur dâî Ebû Hâtim er-Râzî, Rey emiri Ahmed b. Ali'yi da'vâya kazandırmış ve buradan Taberistan, İsfahan, Azerbaycan ve Cürcan bölgelerine dâîler göndermişti.⁴⁰ Eserini 367/978'de kaleme alan seyyah İbn Havkal, Kirman halkının "ehl-i Mağrib'in da'vetine" tabi olduklarını ve "İmâmü'z-zamân" adına topladıkları para ve

³⁴ İdris, *Uyûnü'l-Ahbâr*, s. 137.

³⁵ Daftary, *The Ismâ'ilis*, s. 208-9.

³⁶ Bu konuda geniş malumat için bkz. Lewis, "The Fatimids and the Route to India", *İstanbul Ü. İktisadi ve Ticari İlimler Akd. Dergisi*, 11 (1949-1950), s. 50-4.

³⁷ Abu-Izzeddin, s. 73.

³⁸ Abu-Izzeddin (s. 73) bu malumatı coğrafyacı alim Makdisî (ö.380/990)'den nakletmektedir. Ayrıca bkz. S.M. Stern, *Studies*, s. 179-180.

³⁹ el-Bağdâdî, *Mezhepler*, s. 224, 226.

⁴⁰ Nizâmülmülk, s. 222-3; el-Bağdâdî, *Mezhepler*, s. 220. Geniş bilgi için ayrıca bkz. Stern, "The Early Missionaries", s. 61-76.

değerli eşyayı sahibine teslim etmek için sakladıklarını haber vermektedir.⁴¹ İbn Havkal'ın sözünü ettiği ehl-i Mağrib, o sırada Mısır ve Kuzey Afrika'da hüküm süren Fâtımîler'den başkası değildir.

İbnü'n-Nedîm, Ubeydullah Mehdi'nin 307/919-920 yılında Ebû Sa'îd eş-Şa'rânî isimli dâîyi Horasan'a tayin ettiğini kaydetmektedir. Ebû Sa'îd o bölgedeki pek çok kişiyi mezhebe kazandırır. Ebû Sa'îd ölünce onun yerine geçen Hüseyin b. Ali el-Mervezî, yürüttüğü da'vet çalışmaları sebebiyle Sâ'mânî emir Nasr b. Ahmed tarafından tutuklatılır. Hapiste ölen Hüseyin b. Ali'nin emrinde çalışan diğer bir dâî, Muhammed b. Ahmed en-Neseî (ö.332/943)'dir. İleride kendisinden söz edeceğimiz Mâverâünnehr asıllı bu bilgin dâî, faaliyetlerini kendi vatanında yoğunlaştırır. Sâ'mânî emir Nasr b. Ahmed de Neseî'nin gayretleriyle İsmâîliye mezhebine girer.⁴² Artık samimi bir İsmâîlî olan Nasr, Ubeydullah Mehdi'ye yazdığı bir mektupta 50,000 askeriyle Fâtımî devletinin hizmetinde olduğunu bildirecektir. İsmâîlî da'vet, Nasr'dan sonra değişik siyasi sebeplerle Merkezî Mâverâünnehr'de bir gerileme göstermiş, fakat bir yüzyıl sonra, dağlık Bedahşan bölgesinde dâî Nâsır-ı Hüsrev (ö.465/1072-3)'in çabalarıyla tekrar canlanıp taraftar bulmuştur.⁴³

Fâtımî hakimiyeti dışındaki sözü edilen coğrafyalarda bu çalışmalar devam ederken, devlet sınırları içinde kalan ve büyük oranda Sünni müslümanların yaşadığı bölgelerde de dâîler faaliyet göstermekteydi. Özellikle Mısır'ın kırsal alanında çalışmalarını yoğunlaştıran İsmâîlî dâîler tarafından Kahire'ye öğretim için gönderilen kişilere, buradaki eğitim müesseselerinde mezhebin görüşleri talim ediliyordu. Halife Hâkim (ö.411/1021) zamanında Suriye'ye gönderilen bilgin dâî Ebû'l-Fevâris (ö.413/1022 sıraları), Sünni müslümanlar arasından çok sayıda taraftar toplamıştı.⁴⁴

Kısacası dâîler Fâtımî devleti içinde ve dışında, hemen hemen İslam coğrafyasının her köşesinde bir faaliyet içersindeydiler. Halife Mu'iz (ö.365/975) bu gerçeği, şehri ele geçirmek amacıyla Kahire'yi kuşatma altına alan rakip İsmâîlî-Karmatî lider Hasan el-A'sam b. Ahmed el-Cennâbî (ö.366/977)'ye gönderdiği mektupta böbürlenerek şöyle ifade etmektedir: "Yeryüzünde ne bir bölge ne de bir iklim yok ki orada, bağlılıkları bize olan, farklı farklı dil ve lisanlarda da'vâımıza davet eden, (doğru) yol olarak bizi gösteren, adımıza biat alıp cevabımızı onlara bildiren, ilmimizi neşreden, kuvvetimizle korkutup sevinçli hallerimizi müjdeleyen alimlerimiz ve dâîlerimiz olmasın".⁴⁵

⁴¹ İbn Havkal, s. 310.

⁴² bkz. İbnü'n-Nedîm, s. 234; el-Bağdâdî, *Mezhepler*, s. 220.

⁴³ Abu-Izzeddin, s. 60. Horasan ve Mâverâünnehr'de Fâtımî da'vet hakkında geniş malumat için bkz. Stern, "The Early Missionaries", s. 77-81.

⁴⁴ Daftary, *The Ismâ'ilis*, s. 192. Devlet sınırları içindeki da'vet merkezleri ve buralarda görevli bazı baş dâîlerin isimleri için bkz. Stern, *Studies*, s. 245-7.

⁴⁵ Makrîzî, *İtti'âz*, I/196.

Fâtımî da'vet faaliyetlerinden bahsederken söz edilmesi gereken önemli bir husus, İsmâîlî dâîler arasında ilimlerinin genişliğiyle, verdikleri eserlerin sayısı ve nitelikleriyle İslami ilimler tarihinde adlarından çokça söz edilen bilginlerin bulunmasıdır. Bunlardan biri olan Muhammed b. Ahmed en-Neseffî'yi, Mâverâünnehr'de yürüttüğü da'vet çalışmaları münasebeti ile zikretmiştik. Günümüze kadar ulaşmayan *el-Mahsûl* isimli eserin müellifi olan bu dâî, İsmâîlî inanç sistemini Yeni Eflatuncu felsefe ile yorumlayan ilk İsmâîlî bilginidir. Bu şahıs 332/943 yılında Buhara'da idam edilir.⁴⁶ Rey ve havalisinden sorumlu başdâî Ebû Hâtim er-Râzî (ö.322/934) aynı dönemde yaşamış diğer bir İsmâîlî alimdir. Günümüzde mezhepler tarihi sahasında çokça müracaat edilen bir eser olan *Kitâbu'z-Zîne*'nin müellifi olan Ebû Hâtim, bu eserini halife Kâim (ö.334/946)'e ithaf etmiştir. Ebû Hâtim, diğer bir eseri olan *Kitâbü'l-İslâh*'da ise, Neseffî'nin *el-Mahsûl*'ünde "peygamberliğin yedi tarihi evresi" üzerine söylediklerini tenkide tabi tutmuştur. Ebû Hâtim, meşhur filozof Ebû Bekr er-Râzî ile Rey şehrinde bir münazarada bulunmuş, özellikle Râzî'nin peygamberlik müessesesinin gerekliliği konusunda ileri sürdüğü gayr-i İslami yorumlara karşı İslam'ın bu husustaki görüşlerini savunmuştur.⁴⁷ Neseffî'nin öğrencilerinden Horasan dâîsi Ebû Yakub İshak b. Ahmed es-Sicistânî (veya es-Sicî) (ö.361/971'den sonra), hocasından devraldığı da'vet vazifesinin yanında onun felsefî görüşlerini de devraldı. Neseffî'nin Yeni Eflatuncu metafizik görüşlerini geliştirmek suretiyle yazdığı *en-Nusra*'da Sicistânî, Ebû Hâtim'in tenkitlerine karşı hocasının görüşlerini savunmuştur.⁴⁸ Diğer bir İranlı İsmâîlî filozof olan Hamîdüddin Ahmed b. Abdullah el-Kirmânî (ö.411/1020'den sonra) ise, Irak'da vazifeli bir dâîdir. Musul merkezli Ukaylî hanedanının Fâtımî devleti nüfuzu altına girmesinde Kirmânî'nin rolü olduğu ileri sürülmektedir. "Hucetü'l-Irakeyn" lakabı ile birlikte anılan Kirmânî, başlıca eseri olan *Râhatü'l-Akl*'da, İslam felsefesine yabancı bir çok meseleyi ele almış ve yeni bir kozmolojik sistem tasavvuru gündeme getirmiştir. Daftary'e göre, bu eserden Kirmânî'nin Yahudi-Hristiyan kutsal metinlerinden haberdar olduğu, İbrani ve Süryani dillerine vukufu bulunduğu anlaşılmaktadır.⁴⁹ Burada sözü edilmesi gereken diğer bir bilgin dâî el-Müeyyed fî'd-dîn Hibetullah b. Ebî İmrân eş-Şîrâzî (ö.470/1078)'dir. Aslen Şirazlı olan bu şahıs, ilk da'vet çalışmalarını Şiraz ve Deylem Şîlîleri arasında başlatmıştı. Faaliyetleri nedeniyle o sırada Bağdat'a hakim olan Büveyhî yönetiminin takibatına uğrayan Müeyyed, ana yurdunu terkedip bir müddet Ahvaz ve Musul'da durduktan sonra Mısır'a geçti. Kahire'de halife Mustansır (ö.487/1094) zamanında aktif siyasi hayata giren Müeyyed hakkında işaret edilecek en önemli

⁴⁶ Neseffî'nin biyografisi, fikirleri ve ilmi çalışmaları için bkz. I. Poonawala, "al-Nasaffî", *EI2*, VI/968; Daftary, *The Ismâ'îlîs*, s. 167-8, 234-40; Halm, *Shiism*, s. 178-9.

⁴⁷ Ebû Hâtim'in biyografisi, fikirleri ve ilmi çalışmaları için bkz. Y.Ş. Yavuz, "Ebû Hâtim er-Râzî", *DİA*, X/148-150; S.M. Stern, "Abû Hâtim al-Râzî", *EI2*, I/125; H. Halm, "Abû Hâtem Râzî", *ELr.*, I/315; Halm, *Shiism*, s. 179; Daftary, *The Ismâ'îlîs*, s. 120-1, 165-6, 234-240; Abu-Izzeddin, s. 61-2.

⁴⁸ Sicistânî'nin biyografisi, fikirleri ve ilmi çalışmaları için bkz. A. İlhan, "Ebû Ya'qûb es-Sicistânî", *DİA*, X/252-3; S.M. Stern, "Abû Ya'qûb al-Sidjî", *EI2*, I/160; P.E. Walker, "Abû Ya'qûb Sejestânî", *ELr.*, I/396-8; Daftary, *The Ismâ'îlîs*, s. 168-9, 234-241; H. Halm, *Shiism*, s. 179.

⁴⁹ Daftary, *The Ismâ'îlîs*, s. 193. Kirmânî'nin biyografisi, fikirleri ve ilmi çalışmaları için bkz. J.T.P. de Bruijn, "al-Kirmânî, Hamîd al-Dîn", *EI2*, V/166-7; Daftary, a.g.e., s. 192-3; Halm, *Shiism*, s. 180.

hadiselerden biri, kısa bir süre de olsa Abbasi başkenti Bağdat'ta hutbelerin Fâtımî halifesi adına okunmasıdır. Bu hadisenin gerçekleşmesinde en etkili rollerden biri Müeyyed'e aitti. Sonraki bazı İsmâîlî yazarların, onun ilmini ve misyo-nunu Selman Fârisî'nin ilmi ve misyonuna benzettikleri belirtilmektedir. Yine Müeyyed, ilminin genişliğinden dolayı Kirmânî'nin manevi torunu olarak vasıflandırılmıştır.⁵⁰

Her ne kadar yukarıda sözettiğimiz bilgin dâîler, eğitimlerini bulundukları bölgedeki seleflerinden almış gözükmüyorlarsa da, İsmâîlî da'vetin Fâtımî idaresi altında organize hale gelmesiyle, tayin edilecek dâînin merkezde bir eğitimden geçirilmesi zorunlu hale geldi. Da'vetin başarısı ve yaygınlaşmasında en büyük unsur olan dâînin eğitimi, üzerinde durulması gereken diğer bir husus olarak karşımıza çıkmaktadır.

DÂİNİN EĞİTİMİ

İsmâîlî da'vet teşkilatında eğitimden sorumlu en önemli kişi dâînin bizzat kendisiydi. Kendi bölgelerinde otoritelerini tesis eden dâîler, takipçilerini değişik ilmi disiplinlerde eğitmek zorundaydılar.⁵¹ Ahmed en-Nîsâbü'rî'ye göre,

"...dâî iyi bir eğitim almalıdır ki dini ilimlerin ışığını takipçilerine taşıyabilsin. İsmâîliye mezhebi açısından o, hem "zahir" hem de "batın" ilim-lerde bilgi sahibi olmalıdır. Aldığı bilgilerin alanını mümkün olduğunca geniş tutmalı, böylece öğrencileri tarafından yöneltilen sorular karşısında sıkıntıya düşmemelidir. Öğrenilmesi gereken "zahir" mevzular şu şekilde sıralanabilir: Fıkıh, hadis ve haber ilimleri, rivayet ve isnad konuları, Kur'an ve tefsiri, i'râbü'l-Kur'an, te'vil bilgisi, hitap ve tartışma (cedel) sanatı, dini kıssalar. Ayrıca dâî değişik mezheplerin, bid'at ehlinin, zındıkların, materyalistlerin vs. öğretilerin-den de haberdar olmalıdır. Dâînin batınî ilimler açısından donanımı, dünyanın fiziki boyutu ile ilgili her şeyin bilgisini içermelidir. Bunun içinde kozmoloji, fizik, tabiat tarihi gibi ilim dalları bulunmaktadır. Felsefe, mantık gibi soyut konularla ilgili disiplinler de bu alana girer. Ayrıca dâînin, *âfâk* ve *enfüs* (dış ve iç alem) ile ilgili daha çok te'vile dayanan mevzularda, ilahi mertebeler (*el-hudûdü'l-ulviyye*) ve sudûr felsefesinde, psikoloji ve din felsefesinde derin bilgisi olmalıdır. Dâî, İsmâîlî imamların hayatlarını bilmeli ve kendisinden önceki meşhur dâîlerin faaliyetleri hakkında bir fikir sahibi olmalıdır. Genel olarak o, tam bir ansiklopedik bilgi almalıdır. İyi yazabilmeli, bunu yaparken isabetli çıkarımlarda bulunabilmelidir. Dâînin aynı zamanda edebiyatı da bilmesi gerekir. Çünkü edebiyat ilime eşlik etmezse o ilim, gerekli olan zerafetten sahibini yoksun bırakır. Bu zerafet, haddizatında bir takdir hissi uyandırır ve insanları cezbeder.

⁵⁰ H. al-Hamdânî bu benzetmeleri ve vasıflandırmaları, Yemenli dâî İdris İmâdüddin'in *Zehrû'l-Me'âni* isimli eserinden nakletmektedir, bkz. H. al-Hamdânî, "The History", s. 129-130. Müeyyed için ayrıca bkz. a.g.e., s. 130-5; Daftary, *The Ismâ'îlîs*, s. 213-5; I. Poonawala, "al-Muayyad fî al-Dîn", *EI2*, VII/270-1; Abu-lzzeddin, s. 62.

⁵¹ Nu'mân b. Muhammed'in *Kitâbü'l-Himme*'sinden Ivanow'un yaptığı özet tercüme: Ivanow, "The Organization of the Fatimid Propaganda" içinde, s. 17.

Genel olarak dâî, maddi ve manevi alem ile ilgili konuları ele alabilecek kapasitede bilgi ve kültür sahibi olan bir aydın olmalıdır. O, öğrenmeye ve ilmi sohbetlere düşkün bir insan olmalıdır. (Bu nedenle) bu vasıftaki insanları kendine arkadaş seçmelidir. O, öğrenmeyi ve öğrenciyi himaye etmeli, isterse yoksul ve pejmürde kılıklı birisi olsun ilim ehline karşı her zaman saygısını ve nezaketini eksik etmemelidir...".⁵²

Fikri donanımıyla mükemmel bir insan olarak yetişmesi istenen dâînin kimin tarafından ve nerede eğitileceği meselesi, kendisinden alıntı yaptığımız bu risalede aynı şekilde ortaya koyulmaktadır. Eğitim ve öğretim yetkisi bulunan üst bir hiyerarşik kademede yer alan dâî, kendisine bağlı olan diğer dâîlerin ve ilgili olduğu bölgedeki dâî adaylarının eğitiminden direk olarak sorumludur. Dâî adayı, İmamdan bir tayin alabilecek seviyeye (*haddü'l-izn*) gelene kadar eğitimini sürdürür.⁵³

Anlaşıldığı gibi sözü edilen eğitim sisteminde, dâînin bulunduğu yerde eğitilmesi ön-görülmektedir. Fakat bu mahalli eğitimin yanında, özellikle Fâtımî devletinin parlak döneminden itibaren, dâîleri merkezde eğitmek amacıyla başkent Kahire'de bazı eğitim kurumlarının tesis edildiği bilinmektedir. Bu kurumların en ünlüsü, halife Hâkim bi-Emrillah (ö.411/1021) tarafından 395/1005'de kurulan ve Dârü'l-İlm adıyla da tanınan Dârü'l-Hikme isimli merkezdir. Zengin bir kütüphaneye sahip olan bu merkezde, her biri değişik ilim dallarında uzmanlaşmış birçok hoca istihdam edilmekte, bunların ve diğer hizmetlilerin yıllık maaşları peşin olarak verilip her türlü kırtasiye ihtiyaçları saray tarafından karşılanılmaktaydı.⁵⁴ Çok amaçlı akademik bir müessese olan Dârü'l-Hikme'nin en önemli misyonu, dâîlere eğitim veren bir merkez olarak çalışmasıdır. Bu merkez bazı aralarla 167 yıl hizmet vermiştir.⁵⁵

Bu resmi kurum dışında, bizzat halifenin sarayında veya Ezher camisinde düzenlenen derslerde de dâîler vazifelidiler. Mecâlisü'd-da'va veya mecâlisü'l-hikme (da'vet veya hikmet meclisleri) ismi verilen bu derslerde, genel olarak İsmâiliyye mezhebinin halka tanıtılması ve öğretilmesi amaçlanıyordu. Fakat, değişik meclislerde farklı kitapların ders olarak okunduğu ve dinleyicilerin seviyelerine göre konuların seçildiği göz önüne alınırsa,⁵⁶ bu konferanslar vasıtasıyla tedrici bir eğitimin verildiği ve dâî adaylarının da bu derslerden büyük ölçüde istifade ettikleri ortaya çıkmaktadır. Meclisler kadınlar ve erkekler için ayrı ayrı düzenleniyordu. Belli günlerde verilen bu derslerde başdâî, daha önce halife

⁵² Nîsâbü'rî, *Mûcezetü'l-Kâfiye*, s. 20-1.

⁵³ Nîsâbü'rî, a.g.e., s. 27-8.

⁵⁴ Makrîzî, *Hitat*, II/342. Ayrıca bkz. a.g.e., I/458-60.

⁵⁵ bkz. M. Kaya, "Dârülhikme", *DİA*, VIII/537-8; İ. Erünsal, "Dârülilim", *DİA*, VIII/539-541.

⁵⁶ Söz konusu derslere katılanların ilmi ve fikri seviyelerine göre konuların ve ders kitaplarının belirlenmesi ve derslerin buna göre iki veya üç kategoriye ayrılması hususunda Kadı Nu'mân b. Muhammed (ö.363/974) ile halife Mu'iz (ö.365/975) arasında geçen ilgi çekici bir diyalog için bkz. Nu'mân b. Muhammed, *Kitâbü'l-Mecâlis*, s. 386-8.

tarafından okunup kontrol edilmiş ve arkası imzalanmış ders notlarını takrir ediyordu.⁵⁷ Bazı meclis-lerde dinleyiciler *necvâ* denilen ve toplandıktan sonra halifeye teslim edilen, miktarı önceden tesbit edilmiş bir parayı ödemek zorundaydılar.⁵⁸ İlmi seviyesi henüz yeterli olmayan sempatizanların katıldığı derslerde genellikle meşhur İsmâîlî alim Kadı Nu'man b. Muhammed'in *De'âimü'l-İslâm* isimli fıkıh ağırlıklı kitabı, ileri seviyelerde ise yine aynı müellife ait, içinde dini hükümlerle ilgili bâtinî te'villerin geniş yer tuttuğu *Esâsü't-Te'vîl* ve *Te'vîlü'd-De'âim* isimli kitaplar okutulmaktaydı.⁵⁹

DA'VET HİYERARŞİSİ VE HUDÛDUDDÎN

Eğitimi tamamlayan dâî ancak İmamın atamasıyla (*izn*) görevine başlayabiliyordu.⁶⁰ Dâînin bağlı bulunduğu da'vet teşkilatı, yetki ve sorumluluklara göre belirlenmiş bir hiyerarşik düzen içinde çalışmaktaydı. Çeşitli İsmâîlî kaynaklar, bu organik teşkilat ve hiyerarşik kademeleri hakkında bize değişik bilgiler aktarmaktadırlar. Fakat bu kaynakların teşkilattaki kademe isimlerini ve dâî ünvanlarını farklı farklı vermesi sonucu, da'vet teşkilatının yapısı tam ve doğru olarak ortaya çıkartılamamaktadır. Kaynaklardaki bu farklılık, aslında teşkilatın ve hiyerarşik yapısının belli bir zaman süreci içinde geliştiğini göstermektedir. F. Daftary'e göre, da'vet organizasyonunun tam olarak istikrar bulması, başdâî el-Müeyyed fî'd-dîn (ö.470/1078)'in yirmi yıllık görev süresi içinde gerçekleşmiş-tir.⁶¹ Araştırmacılar, kaynaklarda belirtilen sözkonusu makam ve mevkilerin ideal bir hiyerarşik sistem içinde öngörüldüğünü, fakat teşkilatın her tarih ve coğrafyada kaynaklarda belirtildiği şekliyle işlemediği kanaatinde dirler.⁶²

Musta'lî-İsmâîlî araştırmacı Abbâs Hamdânî makalesinde,⁶³ özel koleksiyonunda bulunan ilk döneme ait ve çoğu halen basılmamış bazı İsmâîlî kaynaklardan istifade ederek da'vet teşkilatının hiyerarşik piramidini ortaya çıkarmaktadır. Hamdânî'nin başvurduğu kaynaklar, Yemenli dâî İbn Havşeb Mansur el-Yemen'e nisbet edilen *Kitâbü'l-Âlim ve'l-Ğulâm*

⁵⁷ Sözü edilen konferans notlarından bazıları el-mecâlis ismi ile kitaplaştırılmış ve bu kitaplar günümüze kadar ulaşmıştır. Kadı Nu'mân (ö.363/974)'ın *el-Mecâlis ve'l-Müsâyerât* 'ı (thk. H. el-Fakî, Tunus 1978), bu türün ilk örneğidir. Kendisinden bahsettiğimiz el-Müeyyed fî'd-dîn eş-Şîrâzî (ö.470/1078)'nin, vermiş olduğu yüzlerce konferanstan oluşturduğu *el-Mecâlisü'l-Müeyyediyye* 'si (thk. M. Ğâlib, Beyrut 1974-1984), o zaman için gündemde olan pek çok kelami ve felsefî problemi ele almaktadır. El-Mustansır (ö.487/1094)'ın başkadılarında biri olan Abdülhakîm b. Vehb el-Mâlicî'nin dersleri de *el-Mecâlisü'l-Mustansırıyye* (thk. M. Kamil Huseyin, Kahire 1947) adı altında biraraya getirilmiştir.

⁵⁸ Makrîzî, *Hitat*, I/390-1.

⁵⁹ Halm, "The Isma'ili Oath", s. 237-8.

⁶⁰ Nisâbü'rî, *Mûceze*, s. 25.

⁶¹ Daftary, *The Ismâ'ilîs*, s. 227-8; a.mlf., "Da'î", *Elr.*, VI/591.

⁶² bkz. A. Hamdânî, "Evolution", s. 88-9; Stern, *Studies*, s. 248; Daftary, *The Ismâ'ilîs*, s. 228; a.mlf., "Da'î", *Elr.*, VI/591.

⁶³ A. Hamdânî, "Evolution of the Organisational Structure of the Fâtîmî Da'wah", *Arabian Studies*, 3 (1976), s. 85-114.

ve *Kitâbu'r-Rüşd ve'l-Hidâye* ile İbn Havşeb'in oğlu dâî Cafer'e (ö.380/990'dan sonra) nisbet edilen *el-Ferâiz ve'l-Hudûdu'd-Dîn*, *Kitâbü's-Şevâhid ve'l-Beyân* ve *Sîretü İbn Havşeb* isimli eserlerdir.⁶⁴ Bu kaynaklar yanında İranlı İsmâîlî müelliflerden Ebû Hâtim er-Râzî'nin *Kitâbü'l-İslâh*'ı, Ebû Yakub es-Sicistânî'nin *İsbâtü'n-Nübuvvât*'ı ve Ahmed en-Nisâbü'rî'nin *Mücezetü'l-Kâfiye*'sini de kullanan Hamdânî, Yemen ve İran'daki teşkilat sistemini ayrı ayrı ele almış ve bir senteze ulaşmaya çalışmıştır.⁶⁵ Bu senteze göre hiyerarşik piramidin tepe-sinde İmam bulunmaktadır. İmamın altında, teşkilatın lideri olan ve bâb, bâbü'l-ebvâb veya lâhik isimleriyle de anılan başdâî (dâ'i'd-du'ât) yer almaktadır. Nakîb ve yed isimleri de verilen "huccet"ler, merkezdeki başdâîye bağlı olarak İslam coğrafyasının değişik bölgelerin-de faaliyet gösteren da'vet teşkilatlarının mahalli başkanlarıdır. Bölgenin dâîleri, huccetin emri altında faaliyet gösterirler.⁶⁶

İmamın sağ kolu ve sözcüsü konumundaki dâ'i'd-du'ât (başdâî), genellikle İsmâîlî kaynaklarda bâb veya bâbü'l-ebvâb olarak isimlendirilmektedir.⁶⁷ Kirmânî bu makamın görevini kısaca "*faslü'l-hitâb*" (doğruyu yanlıştan ayırarak hükmetmek)⁶⁸ şeklinde ifade etmektedir. Kalkaşendî'nin kaydına göre Fâtımîlerde İmamdan sonra en yetkili amir kâdî'l-kudât (başkadı) idi. Görevlerini, Dârü'l-ilm'de ders vermek ve mezhebe yeni girenlerden *ahd* (yemin) almak olarak belirttiği dâ'i'd-du'ât (başdâî) ise protokolde kâdî'l-kudâtın sonra gel-mekteydi.⁶⁹ Makrîzî ise, bu iki makamın bazen bir kişide temsil edilebildiğini belirtmek-tedir.⁷⁰ İsmâîlî bir şahıs tarafından doldurulması gereken bu makama bir defasında bir Sünninin atandığı kaynaklarda yer almaktadır. Hanefî mezhebine mensup Hasan b. Ali el-Yâzûrî, 441/1049 yılından itibaren yaklaşık dokuz yıl Fâtımî devletinin adalet ve da'vet teşkilatının başı olarak görev yapmıştır. Devletin üst kademesinde rahatsızlık doğuran bu olağan dışı tayinin arkasında, Yâzûrî'nin güçlü ve etkili kişiliğinin bulunduğu belirtilmek-tedir.⁷¹

Başdâînin değişik bölgelerdeki vekilleri olan huccet veya nakîblerin sayısı onikidir.⁷² Bu oniki huccet, "cezîretü'l-arz" ("yeryüzünün adaları") diye isimlendirilen oniki bölgenin

64 A. Hamdânî, *Sîretü İbn Havşeb* 'in kayıp olduğunu, fakat koleksiyonunda bulunan dâî Hüseyin b. Ali (ö.667/1268)'ye ait *er-Risâletü'l-Vâhide* isimli diğer bir eserin *Sîretü İbn Havşeb* 'den doğrudan iktibas yaptığını belirtmektedir, bkz. a.g.e., s. 107. Hamdânî, yukarıda isimlerini verdiğimiz kaynaklarda geçen konuyla ilgili kısımların orijinal Arapça metinlerini de dipnotlarda vermektedir.

65 A. Hamdânî, s. 89-92.

66 A. Hamdânî, s. 101-2.

67 Mesela bkz. İdris, *Zehrü'l-Me'ânî*, trc.: s. 243, Arapça metin: s. 55; Cafer b. Ali, *Sîretü Ca'fer*, s. 189. Bâb teriminin genel olarak İslami ıstılahdaki yeri için bkz. D.M. MacEoin, "Bâb", *Elr.*, III/277-8; M. Yurdağır, "Bâb", *DİA*, IV/359.

68 Sâd suresi 20. ayette geçen bu izafetin manası için bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV/80.

69 Kalkaşendî, *Subhü'l-A'şâ*, III/557-8.

70 Makrîzî, *Hitat*, I/403.

71 Halm, "The Isma'ili Oath", s. 109.

72 Makrîzî, *Hitat*, I, s. 391; A. Hamdânî, "Evolution", s. 90.

başdâîleridir. Bu "cezîreler" in hangi bölgeler olduğu, Kadı Nu'mân'ın *Te'vilü'd-De'âim* isim-li eserinde zikredilmektedir. Bu malumata göre yeryüzü Arap, Rum, Slav (*Sakâlîbe*), Nûbe (Yukarı Mısır), Hazer, Hint, Sind, Zenc (Kara Afrika), Habeş, Çin, Deylem ve Berber cezîreleri olmak üzere oniki bölgeden oluşmaktadır.⁷³ İsrailoğulları'nın Kur'an'da sözü edilen "oniki nakîbi"ne ⁷⁴ atfen ortaya çıktığını zannettiğimiz bu oniki nakîbin tarihi gerçekliği olduğuna dair bir delil elimizde bulunmamaktadır. İsmâîlîlerin, ismi verilen bu bölgelerin sadece altı veya yedisinde faaliyet gösterdikleri bilindiğinden, kaynaklarda verilen malumatın ütopik karakterli olduğu ve ideali temsil ettikleri anlaşılmaktadır.⁷⁵

Da'vâ hiyerarşisi, İsmâîlî dâî ve bilgin Hamîdüddîn el-Kirmânî'nin *Râhatü'l-Akl* isimli eserinde Yeni Eflatuncu bir yorumla ortaya konulmaktadır. Kirmânî bu hiyerarşik düzene "hudûd" ("mertebeler") ismini vermektedir. Kirmânî'nin verdiği tabloya göre, el-hudûdü'l-ulviyye (semavî mertebeler)'deki "ilk mevcut"tan "felekler" ile irtibatlı olarak daha aşağı mertebelere inen kozmik silsilenin bir de bu dünyaya ait yansıması vardır. "El-hudûdü's-süflîyye" olarak adlandırılan dünyaya ait bu mertebeler silsilesinin ilki, "nâtık" olarak isimlendirilen Hz. Peygamber'dir. "Nâtık" inen vahyi tebliğ eder. İkinci mertebenin ismi "esâs"dır ve rutbesi te'vildir. Hz. Ali'nin konumlandırıldığı bu makam, inmiş olan vahyin te'vil edildiği bir makamdır. İmam'ın "emir" rutbesiyle yer aldığı üçüncü mertebenin altında, sırasıyla yukarıda kendilerinden sözettiğimiz "bâb" ve "huccet" mertebeleri bulunmaktadır. Bunların altında ise huccete bağlı çalışan dâîlerin mertebeleri sıralanmaktadır. Bunlar sırasıyla dâ'î'l-belâğ, dâ'î'l-mutlak, dâ'î'l-mahdûd, me'zûnü'l-mutlak ve me'zûnü'l-mahdûddur.⁷⁶ Kirmânî'nin bu makamlara atfettiği vazifeler ile diğer İsmâîlî kaynaklardaki açıklamalar⁷⁷ biraraya getirildiğinde, değişik rutbelerdeki bu dâîlerin sorumluluk ve görevleri şu şekilde ortaya çıkmaktadır: Dâ'î'l-belâğ, da'vet teşkilatının merkezi ile görev yaptığı bölge arasında bir nevi yüksek düzeyde irtibatı sağlamaktadır. Anlaşılması güç felsefi ve kelami meselelerin öğretimi, ilmi yeterliliği dolayısıyla bu dâînin sorumluluğu altındadır. Dâ'î'l-mutlak, kademece dâ'î'l-belâğın altında olmasına rağmen bölgenin baş sorumlusu olan huccetin muavini ve vekilidir. Alt kademedeki dâîlerin idaresi doğrudan kendisine bağlıdır. Bu makamdaki dâînin aldığı eğitim, onun bâtinî te'viller yapabilmesi ve bu hususta bir eğitim faaliyeti yürütebilmesi için yeterli seviyededir. Dâ'î'l-mahdûd veya dâ'î'l-mahsûr ismiyle anılan dâî ise sadece zahiri bilgiyi öğretmekle yetkilidir ve teşkilatta dâ'î'l-mutlakın asistanıdır. Me'zûnü'l-mutlak (mutlak izinli) ve me'zûnü'l-mahdûd (sınırlı izinli) kademesindeki dâîler, isimlerinden anlaşılacağı gibi kısıtlı yetkiye sahiptirler. Me'zûnü'l-mutlakın görevi,

⁷³ Nu'mân b. Muhammed, *Te'vil*, II/74, III/48-9.

⁷⁴ el-Mâide, 5/12.

⁷⁵ Halm, *Shiism*, s. 176. Stern'in Ahmed en-Nisâbü'r'den yapmış olduğu bir ıktibasta, oniki huccetin oniki bölgede faaliyet göstermesi hususunun, İsmâîlî İmamın hakimiyetinin yeryüzünde tamamlanması şartına bağlandığı görülmektedir, bkz. *Studies*, s. 248.

⁷⁶ Kirmânî, *Râhatü'l-Akl*, s. 252-7.

⁷⁷ Yukarıda sözettiğimiz, A. Hamdânî'nin kullandığı ilk döneme ait kaynaklarda, Kirmânî'nin isimlerini verdiği rutbelerin birçoğu belirtilmektedir, bkz. "Evolution", s. 89-92, 102-3.

mezhebin kurallarını ve basit haliyle inanç esaslarını tebliğ etmek ve mezhebe yeni girenlerden biat almaktır. Me'zûnû'l-mahdûd (veya mahsûr) ise, mezhep sempatzanlarını mezhebin görüşlerine daha da yaklaştırmak için faaliyette bulunur. İlgilendikleri şahsın sahip olduğu fikir ve inançları çürüterek onun mezhebe girmesine engel teşkil eden manevi duvarları yıkmaları sebebiyle, bu dâîlere "kırıcı" manasına "mükâsir" de denilmektedir. Sünni kelamcı Seyyid Şerif Cürcânî *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta, sözünü ettiğimiz bu son mertebenin ismini "mükelleb" ("av tutmak için eğitilmiş köpek") olarak vermektedir. Bu ismin dâîye verilmesi, dâînin, tuttuğu avı yakalayıp avcıya getiren av köpeğine benzetilmesinden dolayıdır.⁷⁸ Yine Cürcânî yukarıda sıraladığımız kademelerden başka "zû massa" isimli bir dâîyi zikretmekte ve bu dâînin huccetin geniş ilminden feyizlenerek (*massa* : emmek, çekmek) bu mertebeye eriştiğini belirtmektedir.⁷⁹ M. Öz, bu makamın dâî'l-mutlak makamının diğer bir ismi olduğunu ileri sürmektedir.⁸⁰ Makamlarının isimlerini verdiğimiz bu dâîlerin dışındaki sıradan İsmâîlîler bu hiyerarşik yapının en altında yer almaktadırlar. Bazı kaynaklarda bu kişilere "mü'minû'l-belâğ" veya "mü'min" denilmesi,⁸¹ İsmâîlî olmayan diğer müslümanların sadece "müslim" olmalarından dolayıdır.⁸² Kanaatimizce bu adlan-dırma, Kur'an'ın bedevilere "siz iman etmediniz ama 'müslüman olduk' deyin" ⁸³ mealindeki hitabının arkasındaki manaya dayanmaktadır. Yine bir mertebe ismi olarak zikredilen "mustecîb", mezhebe sempatisi olan veya mezhebe kazandırılma aşamasında olan kişidir.⁸⁴

İSMÂÎLÎ DÂÎ : VASIFLARI, VAZİFELERİ VE ÇALIŞMA ŞEKİLLERİ

Bir İsmâîlî rivayette İmam Cafer Sâdık taraftarlarından bir guruba şöyle der: "Bizim sessiz dâîlerimiz olun". Sâdık, da'vet ile sessizliği birbirine zıt iki kavram olarak anlayan ashabına bu ifadesini şöyle açıklar: "Bizim, Allah'a itaat hususunda emrettiğimiz amelleri yaparsanız, Allah'ın haram kıldığı hususlarda size yasakladığımız amellerden kaçınırsanız, insanlara doğruluk ve adalet ile muamele ederseniz, emaneti gözetip iyiliği emreder

⁷⁸ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, s. 627. Cürcânî'den önce, Muhammed b. Mâlik el-Hammâdî (ö.470/1077) mükelleb ismini asistan dâîler için kullanmıştı, bkz. *Batniliğin ve Karmatilerin İçyüzü*, s. 40.

⁷⁹ Cürcânî, a.g.e., s. 627.

⁸⁰ M. Öz, "Dâî", *DİA*, VIII/420.

⁸¹ bkz. A. Hamdânî, "Evolution", s. 91, 103.

⁸² Bu açıklama için bkz. Ivanow, "The Organization", s. 110. "Müslim" teriminin "ehl-i zâhir" için kullanılması için bkz. en-Nisâbü'rî, *Müceze*, s. 27.

⁸³ el-Hucurât, 49/14

⁸⁴ A. Hamdânî, "Evolution", s. 91, 103; Ivanow, "The Organization", s. 11. F. Daftary'nin (*The İsmâ'îlis*, s. 229-30) da'vet teşkilatının hiyerarşik yapısı ile ilgili söyledikleri ve kaydettiği mertebe isimleri, yukarıda verdiğimiz bilgilerle uyum halindedir ve referans verdiği eserler büyük ölçüde A. Hamdânî'nin kullandığı kaynaklardır. Arif Tâmir'in aynı konuda verdiği malumat (*Târîhü'l-İsmâ'îliyye*, i, s. 123-9) bazı yönleriyle yukarıdaki bilgiler ile farklılık arz etmektedir. Kaynak göstermemesi sebebiyle, Tâmir'in verdiği da'vet hiyerarşisi ile ilgili malumatı makalemizde nazarı dikkate almadık. Ayrıca, M. Öz'ün *DİA*'daki makalesinde aynı konuda verdiği muhtasar malumat ve istifade ettiği kaynaklar için bkz. "Dâî", *DİA*, VIII/420-1.

kötülükten menederseniz ve insanlar sizde sadece hayrı müşahade ederlerse, sizin bu halinizi gördüklerinde şöyle diyeceklerdir: 'Bu insanların durumları bellidir; Allah bunlara rahmet etmiştir. Takipçileri bu kadar edepli başka bir gurup yoktur'. Böylece insanlar bizdeki fazileti anlayacaklar ve bize koşacaklardır".⁸⁵

İmam Sâdık'a nisbet edilen bu hadisteki "sessiz dâîlik" anlayışı, daha sonra İsmâîlî dâîlerin her zaman için gözönünde tutacakları bir şiar olacaktır.⁸⁶ İsmâîlî da'vetin farklı İslam coğrafyalarında yukarıda örneklerini verdiğimiz kazanım ve başarıları, kanaatimizce merkezi teşkilatın çalışmalarından ziyade iyi yetişmiş dâîlerin gayretlerinin bir sonucuydu. İyi yetişmişlik şüphe yok ki alınan eğitim yanında dâînin manevi ve ahlaki donanımıyla yakından ilgiliydi. Bu nedenle İsmâîlî müellifler dâîde bulunması gereken üstün vasıfların neler olduğunu açıklayan eserler telif etmişlerdir. Bize kadar gelebilen bu türde yazılmış eserlerden en eskisi, dâî Cafer b. Mansûr el-Yemen'e (ö. 380/990'dan sonra) nisbet edilen *Terbiyetü'l-Müstecib ve'd-Dâî* isimli kitaptır. B. Dodge'ye göre, henüz basılmamış bir kitabın kenarına istinsah edilmiş olan bu eser, Kahire Üniversitesi'ndeki bir profesörün özel koleksiyonunda bulunmaktadır.⁸⁷ Konuyla ilgili diğer bir eser, Kadı Nu'mân b. Muhammed'e (ö.363/974) ait *Kitâbü'l-Himme fî Âdâbı Etbâ'i'l-Eimme* isimli kitaptır. Üç bölümden oluşan kitabın birinci bölümü, İsmâîlî bir müslümanda olması gereken güzel ahlak ve faziletler ile ilgilidir. İkinci bölüm, mezhep mensuplarının İmamların huzurunda nasıl davranacakları ile ilgili kural ve tavsiyeleri ihtiva etmektedir. Üçüncü bölümde dâînin vasıfları ve görevleri anlatılmaktadır.⁸⁸ Bu sahada bilinen en önemli eser ise Ahmed b. İbrahim en-Nîsâbü'rî'nin telif ettiği *Mücezetü'l-Kâfiye fî Şurûti'd-Da'veti'l-Hâdiye* ⁸⁹ isimli eserdir. Kitap günümüze kadar ulaşmamıştır. Fakat eserin büyük bölümü, Yemenli dâî Hâtim b. İbrahim Hâmidî (ö. 596/1199)'nin *Tuhfetü'l-Kulûb ve Fercetü'l-Makrûb*'unda nakledilmiştir. Ivanow, İsmâîlî ahd ve misakın metni hariç olmak üzere *Mücezetü'l-Kâfiye*'nin tamamını İngilizceye çevirmiştir.⁹⁰

Mücezetü'l-Kâfiye'ye göre bir dâî, fakih bir zatın zeka, ilim, sabır, feraset, dürüstlük ve yüksek ahlak gibi sıfatlarına sahip olmalıdır. O, bir lider gibi yöneticilik sanatını bilmeli, cömert, kararlı, nazik ve hoşgörülü olmalıdır. Dâî, dini için hayatını feda etmeye hazır bir mücahit, hasta ruhları sabır ve titizlikle tedavi edebilen bir doktordur. O, bir mürşid gibi

⁸⁵ Nu'mân b. Muhammed, *De'aim*, I/56-7.

⁸⁶ Bu ifadeye yapılan atıflar için bkz. Nîsâbü'rî, *Müceze*, s. 21-2.

⁸⁷ Dodge, s. 136.

⁸⁸ Ivanow, "The Organization", s. 12. *Kitâbü'l-Himme* 'nin tesbit edebildiğimiz baskıları: 1) Muhammed K. Hüseyin'in tahkikiyle *Silsiletü Mahtûtâtü'l-Fâtümiyyin* (Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, ? 1950, 1959) içinde. 2)Yine M. K. Hüseyin'in tahkikiyle 1979 baskısı, y.y. 3) Beyrut: Dârü'l-Adve, 1996 baskısı. Malesef bu baskılardan hiçbirine ulaşma imkanımız olmadı. Bu nedenle *Kitâbü'l-Himme*'den istifade alanımız, Ivanow'un kitabın üçüncü bölümünden yaptığı geniş bir özetle sınırlı kaldı. Bu özet için bkz. "The Organization", s. 15-7.

⁸⁹ Daftary'nin kaydına göre, *Mücezetü'l-Kâfiye fî Âdâbi'd-Du'ât*, bkz. "Dâî", *Elr.*, VI/591.

⁹⁰ Ivanow, "The Organization", s. 19-35.

güvenilir olmalıdır ki ruhları için ebedi kurtuluş arayan insanlar gönül rahatlığıyla ona müracaat edebilsinler. O aynı zamanda bir çiftçi, bir çoban, bir gemi kaptanı ve bir tüccarın iyi özelliklerine sahip olmalıdır ki cemiyete etkisi en üst seviyede olsun.⁹¹

Dâî tam bir muvahhid olmalıdır. Onun hayatında hiç bir şey, Rabbi ile kulluk vazifesi arasına girecek kadar önemli olamaz. Sarsılmaz bir imana sahip olan dâî, bir âbid gibi ömrünü geçirmelidir. Sadece dini anlatan bir kişi konumunda olmamalı, tebliğ ettiği şeyleri bizzat yaşamalı, öğrendiklerini hemen uygulamalıdır. İmamın emirleri karşısında sıradan müminin durumu ne ise dâînin durumu da odur. Kibirli, azgın ve samimiyezsiz kişiler dâî olamaz. Muttaki olması gereken dâînin dini hayatı ve hareketleri diğer insanlar için tam bir örnek teşkil eder. İmam Sâdık'ın "sessiz dâîler" tanımı tam olarak gerçekleşmelidir. Dâînin kendini bir disiplin içinde tutması gerekir (es-siyâsetü'l-hâssa). Şehevî arzular, kötü alışkanlıklar, hırs ve kızgınlık kontrol altına alınmalıdır. "Dâî şunu iyi bilmelidir ki kendini yönetemeyen başkalarını yönetemez".⁹²

Dâî üstlerine saygılı ve itaatkar olmalı, altlarına karşı ise arkadaşça ve mütevazî bir şekilde davranmalıdır. Katı bir resmîlik, dikkatçilik ve merhametsizlik ona yakışmaz. Şefkat, iffet, verâ, vefâ ve kitmân dâînin vazgeçilmez sıfatlarıdır. Altlarına karşı cömert ve lütfekar olmalıdır; çünkü yoksulluk onları birtakım sahtekarlıklar yapmaya itebilir. Dâî tatlı dilli olmalı, zeka, eğitim ve mevkilerine göre insanlara farklı farklı yaklaşmalıdır. Sertlik ve haşinlik misyonuna zarar verir. Dâî vakar ve heybet sahibi olmalıdır. Ama bu hasletler onu başkaları üzerinde mutlak hakimiyet kurmaya itemez. Kendini olduğundan yüksek görmek sahte bir tavidir ve kötü huyların başıdır. Hafifmeşreplik iyi bir davranış kalıbı değildir. Çok şaka ve espri yapmak cemiyetin dâîye olan saygı ve hürmetini azaltır. Tamahkarlık ise dâîyi rüşvet yemek gibi yasak işlere sevkeder ve böylece din elden gider.⁹³

Nisâbü'rî'ye göre, dâî faaliyet yürüttüğü bölgenin dini ve etnik yapısını çok iyi bilmeli, mahallî dili mutlaka öğrenmelidir.⁹⁴ O tam bir insan sarrafı olmalı, muhatap olduğu insanların tepkilerini önceden kestirip, duygularını okuyabilmelidir.⁹⁵

91 Nisâbü'rî, *Mûceze*, s. 20.

92 Nisâbü'rî, *Mûceze*, s. 21-2.

93 Nisâbü'rî, *Mûceze*, s. 22-4.

94 Halife Mu'iz (ö.365/975), Karmatî lider Ebû Abdullah el-A'sâm el-Cennâbî'ye yazdığı mektupta, "(emirleri) onlara iyice açıklasın diye her peygamberi yalnız kendi kavminin diliyle gönderdik" (İbrahim: 4) ayetine atıfta bulunarak, Fâtımî dâîlerin bulundukları bölgenin mahallî dilini mutlaka bildiklerini vurgulamaktadır, bkz. Makrîzî, *Hitat*, I/196.

95 Nisâbü'rî, *Mûceze*, s. 24-5. İsmâîlî dâîde olması gereken üstün vasıfların neler olduğu hususu için ayrıca bkz. Ivanow'un *Kitâbü'l-Himme*'den yaptığı özet: "The Organization", s. 15-7; R. Levy, s. 518-9. Tarihçi vezir Reşîduddîn (ö. 718/1318), üstün vasıflarla donanmış bir dâînin muhatabını etkileme gücünü, "Musa (a.s.)'nın sağ eli ve İsa (a.s.)'nın nefesine" benzetmektedir, bkz. Levy, s. 518.

Dâî İdris (ö. 872/1468)'in, Ubeydullah Mehdi (ö. 322/934)'nin başdâîsi olan Eflah b. Harun el-Melûsî'nin da'vet metodu hakkında verdiği malumatı, İsmâîlî dâîlerin muhatap oldukları insanların psikolojik ve sosyal durumlarını da'vetin tesirini artırmak için nasıl kullandıklarını göstermesi açısından zikre değer görmekteyiz. Eflah kadınlarla olan da'vet çalışmalarında, söylediklerini teyid edici misalleri, yüzük, halhal, gerdanlık ve bilezik gibi takılardan, kadınların giydikleri elbiselerden, kıl, yün ve dokuma aletleri gibi onların günlük hayatta çokça meşgul oldukları eşyalardan seçerdi. Terzi ile muhatap olduğunda iğne, iplik, kopça ve makası, çobanla ilgilendiğinde ise sopa ve abayı misal gösterir, bu misallerle fikirlerini delillendirirdi.⁹⁶

Mücezetü'l-Kâfiye, dâînin ahlaki şahsiyeti ve özel kabiliyetleri ile ilgili hususları belirttikten sonra onun İsmâîlî cemaate karşı sorumluluklarını gündeme getirmektedir: Dâî kendisini tümüyle da'vet işlerine adanmalı, taraftarların eğitim ve öğretimi için her fırsatı değerlendirmelidir. Onlara sık sık ilahi mükafatları hatırlatmalıdır. Bu telkinler zor zamanlarda onların maneviyatlarını yüksek tutar. Dâî, yandaşlarının üzüntü ve sevinçlerine ortak olmalı, hastalık ve musibet hallerinde mutlaka ziyaretlerine gidip tatlı sözler söylemeli, sevinçli günlerinde ise selam ve tebriğini onlara iletmelidir. Dâînin kapısı herkese, hatta muhaliflerine bile açık olmalıdır. Dâînin herkesden şüphe eder bir karakterde olması cemiyette huzursuzluk yaratır. İsmâîlî olmayan (ehl-i zâhir) müslümanlar ve gayri müslimler de cemiyette ihmal edilmemeli, onların da huzur içinde yaşamaları temin edilmeli, her türlü emniyetleri sağlanmalıdır. Dâî cemiyet ile alakalı meselelerden haberdar olmalı, seyahat zorluklarını bahane ederek teftiş ve incelemeyi bizzat yerinde yapmayı ihmal etmemelidir. Elçilerini seçerken onların temsil kabiliyetlerinin olup olmadığına dikkat etmelidir. Görevden döndüğünde gördüğü ve duyduğu malumatı dâîye anlatması elçinin vazifesidir. Dâî, İmama bağlılık ve sadakatte biricik örnek olmalıdır. Cemaat, İmamlarının kendilerine iyilik yapmaya mecbur olmadığını anlamalıdır. İmamdan gelen her iyilik sadece onun lütuf ve cömertliğinden kaynaklanmaktadır.⁹⁷

Dâî kendi aile hayatına çok dikkat etmek zorundadır. Ailesine sahip olamayan, aile üyelerini hakkıyla eğitemeyen bir dâî, cemiyetteki rehberlik ve idarecilik görevini nasıl yerine getirebilir? Dâî evindeki hizmetçileri mezhep mensuplarından seçmelidir. Dâînin evi aynı zamanda mezhep teşkilatının yönetim ve eğitim makamı olduğundan, İsmâîlî olmayan bir hizmetçinin evde bulunması mahzurludur. Hizmetçi eğer kadınsa, şer'an nikah düşmeyen bir kimse olması tercih edilmeli, genç erkekler hizmetçi olarak alınmamalıdır. Çünkü bu gibi şeyler, aslı olmayan dedikoduların yayılmasına sebebiyet verir.⁹⁸

Dâî, İmamı ve icraatlarını eleştiremez, ona muhalif düşemez. İmamın her fiilinde bir hikmet vardır. Dâî bu hikmeti ilk anda anlamasa da, daha sonra anlayacaktır. Eğer hala

⁹⁶ İdris, *Uyûnü'l-Ahbâr*, s. 137.

⁹⁷ Nisâbü'rî, *Müceze*, s. 24-7.

⁹⁸ Nisâbü'rî, *Müceze*, s. 34-5.

anla-mamışsa, kendisinde bir idrak zayıflığının olduğunu düşünmesi gerekir. Dâî, yaptığı görev için kendisini yeterli görmediğinde bunu İmama bildirmeli ve derhal istifa etmelidir.⁹⁹

Akrabalık, arkadaşlık, verilmiş bir söz veya alınmış bir hediye, dâînin astlarını tayininde etki edici bir unsur olamaz. Adayın "dini", tayini belirleyici tek unsurdur. Üst düzey bir Dâî, sorumluluğu altındaki suç işlemiş bir dâîden tevbe etmesini bekler. Eğer suç şahsi ise, Dâî bunu etrafa yaymadan örtbas etmelidir. Eğer suç şahsi sınırlar içinde kalmayıp cemiyeti ilgilendiriyorsa, Dâî astını bu suçtan dolayı cezalandırmalı, terfisini durdurmalı veya derece-sinde indirim yapmalıdır. Dâî diğer taraftan, başarı gösteren astlarına da hak ettikleri terfileri vermelidir. Böylece diğer dâîler gösterecekleri başarının karşılıksız kalmayacağını anlamış olurlar.¹⁰⁰

Dâînin mali konularda dikkat etmesi gereken hususlar da şunlardır: Dâî, İmamın kendisine havale ettiği parayı şahsi malı gibi kullanamaz. Dâî bu paraya, cemaatin refah seviyesini yükseltmek, cemaatin imanını kuvvetlendirmek için ihtiyaç duymaktadır. Da'vet için harcanan para mümkün olan en asgari seviyede tutulmalı, sık sık merkezden para istemek suretiyle İmam rahatsız edilmemelidir.¹⁰¹

İsmâîliyye tarihinde rastladığımız bir örnek, dâînin mutlaka erkek olmasının gerekli olmadığını ortaya koymaktadır. Bütün Yemeni hakimiyeti altına alıp orada Fâtımîlere bağlı İsmâîlî Suleyhî devletini kuran Ali b. Muhammed es-Suleyhî'nin 459/1066'da ölümünden sonra yerine oğlu Ahmed el-Mükerrem geçmiş, fakat kısa bir süre sonra yönetim, karısı Arvâ üzerine kalmıştı. Başarılı bir yönetici ve kuvvetli bir din alimi olarak tanınan kraliçe Arvâ, halife Mustansır (ö. 487/1094) tarafından Yemen'in başdâîsi olarak da tanınmış ve kendisine Huccetülislam ünvanı verilmişti.¹⁰²

İmamlarının söz, fikir ve düşüncelerinin öğretimini (ta'lîm) mezheplerinin temeli yaptıklarından dolayı kendilerine Ta'lîmiyye de denen İsmâîlîlikte,¹⁰³ dâînin mezhebin eğitim ve öğretim faaliyetlerindeki önemli konumuna çalışmamızın önceki bölümlerinde işaret etmiştik. İçlerinden meşhur alimlerin de çıktığı bu eğitmen dâîler, yeri geldiğinde askeri bir lider gibi görev yapıyorlardı. Kendileri hakkında bilgi verdiğimiz Ebû Abdullah eş-Şîî ve İbn Havşeb gibi şahsiyetler, komutan dâîlerin göze çarpan örneklerindendir. Fâtımî devleti sınırları dışındaki topraklarda, Fâtımî halifelerinin bir casus ordusu konumuna gelen da'vet teşkilatı zaman zaman, faaliyet yürüttüğü bölgenin emir veya hükümdarlarını mezhebe kazandırarak o bölgenin tam hakimi konumuna geliyordu. Sind'de vuku bulan böyle bir

⁹⁹ Nisâbü'rî, *Müceze*, s. 27, 30-1.

¹⁰⁰ Nisâbü'rî, *Müceze*, s. 28-32.

¹⁰¹ Nisâbü'rî, *Müceze*, s. 32.

¹⁰² Kraliçe Arvâ hakkında geniş bilgi için bkz. Abu-Izzeddin, s. 71-2.

¹⁰³ bkz. Gazâlî, *Batınîliğin İçyüzü*, s. 7, 10.

hadiseyi inceleyen S.M. Stern, "mühtedi" hükümdarların makamlarında kaldıkları halde, gerçek yönetimin dâînin elinde olduğunu gösteren tarihi rivayetler bulunduğunu belirtmektedir. Stern'e göre dâînin bu konumu, hükümdarın üstünde ve yönetimde tam söz sahibi bir rehberiyet makamıdır¹⁰⁴ ve kanaatimizce bu, günümüz İran İslam Cumhuriyeti'ndeki Ruhani Liderlik makamına benzer bir mevkidir. Vazifeli olduğu bölgede İmamın temsilcisi olan başdâî, İmam adına astlarını atama ve azletme yetkisine sahipti. İlk Fâtımî halifesi Mehdi'nin, Hama'ya atadığı başdâîsi Ebû'l-Hüseyin el-Esved'e bu yetkileri bizzat kendisinin verdiği *İstitârü'l-İmâm*'da kaydedilmektedir.¹⁰⁵ Dâî adayının, itibarsız bir aileden olmaması, hapis yatmak ve kötü işlere bulaşmak gibi mazisinde kara bir lekesinin bulunmaması gerekiyordu. Aynı şekilde dâî adayının sağırılık, körlük, topallık gibi özürlerden, cüzzam, uyuz gibi cilt hastalıklarından salim olması, vazifesini gerektiği şekilde yerine getirebilmesi için bir zorunluluktur. Dâî adayını atamakla yetkili olan başdâî, ilkönce adayı kendisi çeşitli hususlarda sınar, bilgisinin yeterli olup olmadığını değişik metodlarla ölçer, daha sonra da aday hakkında cemiyet içinde soruşturma yaptırırdı. Eğer bu soruşturmada fikirlerine başvuru insanlar aday hakkında olumsuz kanaat belirtmişlerse, adayı kendisi yeterli bulmuş bile olsa başdâînin atamayı yapmaması gerekirdi.¹⁰⁶

Dâînin diğer bir vazifesi, sorumluluğu altında bulunan mezhep bağluları arasında gerçek adaleti sağlamaktır. O bu yönüyle tam bir hakim gibi çalışır. İsmâîliler, kendi aralarındaki bir meseleden dolayı sultana veya İsmâîlî olmayan bir mahalli kadiya başvurmadan dâî bu problemi çözmeli, adaleti sağlamalıdır. Dâî yargı hususunda lüzumlu hallerde mahalli yöne-timle işbirliği yapabilir. Muhakeme sonucu cezayı verme ve verilen cezayı yerine getirme sorumluluğu da dâîye aittir. İşlediği bir suçtan dolayı bir İsmâîlîyi mezhepten ihraç etme (afaroz), dâînin verebileceği cezalar arasındadır. Eğer cemaat içinde, potansiyel suçların ön-lenmesi için gerekli tedbirleri almada dâî ihmal gösteriyorsa veya yargı tam olarak işlemi-yor, adalet yerini bulmuyorsa dâî bu gidişattan sorumludur ve cezalandırılması gerekir.¹⁰⁷

İmam tarafından tayin edilmiş bir dâî, sorumlu olduğu bölgede tam bağımsızlığa sahiptir. Ahmed en-Nisâbü'rî, dâînin sahip olduğu bu bağımsızlığı izah sadedinde ana rahmindeki embriyoyu misal göstermektedir: Baba bu embriyoyu spermiyle döllemiştir. Babanın artık bundan sonra embriyonun gelişimine ve doğmasına bir etkisi olamaz. O sadece hanımına bakar, onu besler, korur ve gözetir. İmam ile dâîsinin arasındaki ilişki de bu misale benzerdir. Dâîsinin tayinini yapan İmamın bundan sonra yapacağı şey, talimleriyle dâîlerin ve İsmâîlî cemaatin ruhlarını tazelemektir. Diğer bütün işlerde dâî bağımsızdır. Da'vetin gelişip yaygınlaşması veya zayıflayarak yok olup gitmesi dâînin kişiliğiyle ve çalışmala-

¹⁰⁴ Stern, *Studies*, s. 182-3.

¹⁰⁵ Nisâbü'rî, *İstitâr*, s. 163.

¹⁰⁶ Nisâbü'rî, *Müceze*, s. 28-9, 31, 33.

¹⁰⁷ Nisâbü'rî, *Müceze*, s. 26-7.

rındaki verimle yakından ilgilidir.¹⁰⁸ S.M. Stern, halife Mu'iz (ö.365/975)'in Sind'deki başdâîsinden bahsetmektedir. Bu isimsiz dâî İsmâîlî doktrine taban tabana zıt ve aşırı fikirler yaymasına rağmen, Mu'iz onu azletmekten çekinmekteydi. Bağlıları tarafından da çok sevi-len ve saygı gören bu dâî, da'vet çalışmalarını o kadar geniş bir bağımsızlık içinde yürütü-yordu ki, Mu'iz merkezden yapacağı bir müdahalenin bölgedeki İsmâîlîlerin tepkisini çeke-ceğini veya onlarla olan bağlarını tamamen koparabileceğini hissetmiş, bütün olumsuzluk-larına rağmen başdâîsini görevinde bırakmayı tercih etmişti.¹⁰⁹

Fâtımî devleti öncesi ve Fâtımî devleti dönemi İsmâîliyye tarihi tetkik edildiğinde, da'vet faaliyetlerinde İsmâîlîlerin iki farklı ana metodu takip ettikleri görülmektedir. Irak, Bahreyn, Yemen, Suriye ve Kuzey Afrika'da öbelenen İsmâîlî dâîler, genellikle çok sayıda müslümanı bir anda mezheplerine kazandırmak gayesiyle faaliyet gösteriyorlar, mezhebe giren kitleleri kışkırtarak mevcut yönetime karşı isyan ettiriyorlar ve bu yolla bölgeleri tam olarak denetime almayı planlıyorlardı. Mısır'da Fâtımî, Bahreyn'de Karmatî devletlerinin ve Yemen'de bağımsız İsmâîlî derebeyliklerinin kurulması hep bu metodla yürütülen da'vet çalışmalarının bir ürünüydü. Fakat İran, Horasan ve Mâverâünnehr'deki da'vet çalışmaları daha çok gizlilik ilkesine göre yürütülüyor ve kitleyle muhatap olmaktan çok yönetici sınıfın mezhebe kazandırılması amaçlanıyordu.¹¹⁰ Kaynaklarda da'vetin merkezi olarak "da'vet kaleleri"nin gösterildiği teşkilatlar, genelde birinci metodu takip eden İsmâîlîlere aitti.¹¹¹ Daha çok askeri faaliyet yürüten ve düşmanlarından korunmak için müstahkem kaleleri üs edinen bu teşkilatlar, sözlü da'vet yanında sık sık yaptıkları akınlar ve organize ettikleri isyanlarla daha çok toprak parçası kazanma gayreti içindeydiler. "Da'vethane"leri merkez edinen teşkilatlar ise genellikle tebliğ ve talim yoluyla da'veti yaymaya çalışıyorlardı.¹¹² "Dârü'd-da'vâ" ise hem da'vet kalelerinin, hem de da'vethanelerin fonksiyonunu icra eden merkezi mekanlar için kullanılan ortak bir isimdi.¹¹³

Resâilü İhvânî's-Sefâ 'daki bazı malumat, da'vet teşkilatının başka bir yönünü ortaya çıkarmaktadır. Bu malumata göre, cemiyetin bütününde etkili olmak amacıyla cemiyette mevcut sosyal gurupların her birisi için bir temsilci atanmaktadır. Hükümdar çocukları (*evlâdü'l-mülûk*), vezirler, valiler, katipler, tüccarlar, sanatkarlar, edebiyatçılar, fakihler ismi verilen guruplardan bazılarıdır. Risâle şu şekilde devam etmektedir: "Biz her sınıfa, ilmini ve basiretini onayladığımız bir kardeşimizi onlar içinde bizi temsil etmesi için tayin ederiz. Bu kardeşimiz hem onlara hizmet eder, hem de iyilik, nezaket ve şefkat ile nasihat

¹⁰⁸ Nisâbü'rî, *Mûceze*, s. 19-20.

¹⁰⁹ Stern, *Studies*, s. 179. Aynı hadise için ayrıca bkz. Abu-Izzeddin, s. 68-9.

¹¹⁰ Stern, "The Early Ismâ'îlî Missionaries", s. 81.

¹¹¹ bkz. el-Kalkaşendî, XIII/249.

¹¹² Örnek için bkz. Daftary, *The Ismâ'ilîs*, s. 355.

¹¹³ Daftary, *The Ismâ'ilîs*, s. 358.

eder".¹¹⁴ Her ne kadar *Resâil* bütün olarak ele alındığında İhvân-ı Sefâ'nın vermek istediği mesaj geniş ölçüde entellektüel ve ahlaki çerçeve içinde kalıyorsa da, İsmâilî oldukları kuvvetle tahmin edilen İhvân-ı Sefâ üyelerinin, bu satırlar ile mensup oldukları mezhebin faaliyet biçimini de ortaya koydukları kanaatindeyiz.

Yine *Resâilü İhvâni's-Sefâ*'da, mezhep mensuplarının bir "ahd ve misak" sözleşmesiyle gerek dünyayı gerekse ahireti ilgilendiren işlerde birbirleriyle her zaman dayanışma içinde olacaklarına söz vermeleri gerektiği belirtilmektedir. Buna ilaveten, İhvân saflarına katılmak isteyen kişinin (müstecîb-müstahdes) okuması gereken bir hitabenin de metni verilmekte-dir.¹¹⁵ İsmâiliyye mezhebine yeni katılan kişilerden biat ve misak alınması, mezhebin bilinen uygulamalarındandı. Müstecîb, bu sözü dâînin önünde verirdi ve dâî ancak bu sözü aldıktan sonra mezhebin sırlarını açıklamaya yetkiliydi.¹¹⁶ *Esrârü'n-Nutekâ*'da Cafer b. Mansûr, İsmâilî dâîlerin İmam adına biat almaya İmam Muhammed b. İsmail zamanında başladıklarını kaydetmektedir.¹¹⁷ Fakat kitabın editörü Ivanow, İmam Muhammed zamanında da'vetin henüz organize hale gelmediğini, Cafer'in ise kendi zamanında mevcut olan bir uygulamayı gerçeği yansıtmayan tarihi bir malumatla kitabında temellendirmek istediğini haklı olarak ileri sürmektedir. Söz konusu ahd ve misakin geçmişi İmam Muhammed zamanına kadar gitmese de, üçüncü hicri yüzyılın ortalarında faaliyet göstermiş olan Hüseyin el-Ahvezî ve İbn Havşeb gibi büyük dâîlerin, İmamları adına mezhebe yeni girmiş kişilerden biat aldıklarına dair elimizde güvenilir malumat bulunmaktadır.¹¹⁸ Fâtımî devleti kurulduktan sonra bu uygulama bir sisteme oturmuş, Kahire'deki da'vet meclisle-rinde başdâîler bu ahd ve biatı alırken,¹¹⁹ devlet sınırları dışındaki yerlerde bu görev o bölgenin sorumlusu olan dâîlere tevdi edilmişti.¹²⁰ Bu uygulama günümüzde hala bazı İsmâilî topluluklarda sürdürülmektedir.¹²¹

Mezhebe girecek kişilerden alınan ahdin metnini bazı kaynaklar vermektedirler. Bunlar-dan en kapsamlısı, Ehû Muhsin eş-Şerîf Muhammed b. Ali'nin 372/983'den sonra kaleme aldığı tahmin edilen, fakat şu an elimizde olmayan eserinden¹²² Nüveyrî (ö. 733/1333)'nin iktibas yaptığı ahd metnidir. Aynı metin, Mısırlı tarihçi Makrîzî (ö.845/1441-

¹¹⁴ *Resâil*, IV/188.

¹¹⁵ *Resâil*, IV/186-8.

¹¹⁶ Nîsâbü'rî, *Mûceze*, s. 32.

¹¹⁷ Cafer b. Mansûr, *Esrâr*, s. 100-1, İng. trc: s. 298.

¹¹⁸ bkz. Halm, "The Isma'ili Oath", s. 91-3.

¹¹⁹ Makrîzî, *Hitat*, I/391.

¹²⁰ Nîsâbü'rî, *Mûceze*, s. 25

¹²¹ Halm, "The Isma'ili Oath", s. 98.

¹²² Ehû Muhsin ve eseri için bkz. Daftary, "The Earliest Ismâ'ilîs", s. 235, a.mlf., "A Major Schism", s. 125; Halm, "The Isma'ili Oath", s. 94, 97.

2) tarafından da iktibas edilmiştir.¹²³ Bu metne göre dâî, müstecîbe, o ana kadar duyduğu ve o andan sonra duyacağı mezheple ilgili bilgileri her durumda ve her zamanda sır olarak saklaması gerektiğini bildirmektedir. Müstecîb, İmamın ve üstlerinin emirleri dışında hareket edemez. Müstecîb, Allah'a tevhid esası üzere iman etmeli, iman ve islamın diğer esaslarını harfiyyen yerine getirmelidir. Eğer müstecîb bu ahid ile söz verdiklerini yerine getirmez ise, Allah'a ve onun dinine asi olmuş olacaktır. Verdiği zekat ve sadakalar geçersiz sayılacak, köleleri azad ve hanımları boş olacaktır. Bu kişinin yürüyerek ve yalınayak otuz defa hac yapması, ancak bu günaha bir keffâret olabilir. Bunları söyleyen dâî, müstecîbe "evet mi ?" diye sorar. O da "evet" şeklinde cevap verir.¹²⁴

Fâtımîler zamanında icra edilen ahid merasimlerinde okunduğunu sandığımız yukarıda bahsedilen metinden ayrı olarak, elimizde muhtemelen daha sonraki bir tarihe ait diğer bir ahid metni bulunmaktadır. İbn Fazlullah el-Ömerî (ö. 749/1349) tarafından kaydedilen ve Kalkaşendî (ö. 821/1418)'nin de Ömerî'den naklettiği bu metinde, İsmâîlî muhtedîler, mezhep içi bölünme sonrası ortaya çıkan Müsta'liyye ve Nizâriyye fırkalarına göre iki ayrı yemin metnini okumaktadırlar. Metnin ilk kısmı iki fırka mensupları tarafından aynen okunmasına rağmen metnin sonunda Müsta'lîler, Hasan Sabbâh ve Râşidüddîn Sinan gibi meşhur Nizârîlerden beri olduklarını açıklamakta, Nizârîler ise imametinin Nizâr'a ait olduğunu ve onun gerçekte ölmediğini ikrar etmekteydiler.¹²⁵

FÂTİMÎLER SONRASI İSMÂÎLÎ DA'VET

Halife Mustansır'ın 487/1094'deki ölümünden sonra Büyük Fâtımî Devleti, Mustansır'ın oğulları Müsta'lî ile Nizâr taraftarlarının taht kavgalarıyla sarsılmış, bu kavgalar Nizâr'ın 488/1095'de Müsta'lî'yi destekleyenler tarafından, Müsta'lî'nin oğlu Âmir'in de 524/1130'da Nizârî ajanları tarafından öldürülmesiyle sonuçlanmıştı. Ölümünün akabinde Âmir'in sekiz aylık oğlu Tayyib'i halife ilan eden gurup ile, Âmir'in kuzeni Hâfız'ın taraftarları arasındaki çekişme, devleti çökme noktasına getirmişti. İran'daki Hasan Sabbâh liderliğinde ve Alamût merkezli da'vet teşkilatı Nizârî görüşü sahiplenip bayraklaştırmış, Mısır'daki Hâfızî baskıdan bunalan ve daha sonra devletin yıkılması ile birlikte barınacak yeri kalmayan Müsta'lî-Tayyibî görüş de Suleyhî hanedanının himayesi altında Yemen'e taşınmıştı. Müsta'lîler genel olarak Fâtımîler'den miras kalan da'vet geleneğine sadık kalmışlar, da'veti bazı küçük değişikliklerle etkin oldukları bölgelerde, özellikle Yemen, Uman

¹²³ Makrîzî, *Hitat*, I/396-7. Abdülkâhir el-Bağdâdî (ö.429/1037) ve Gazâlî (ö.505/1111) de aynı ahid metnini, muhtemelen Nüveyrî ve Makrîzî'nin kullandığı kaynaktan, fakat bazı bölümleri çıkarılmış olarak iktibas etmişlerdir, bkz. Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, s. 303-4; a.mlf., *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 234-5; Gazâlî, *Fedâihu'l-Bâtiniyye*, s. 28-9; a.mlf., *Batnîliğin İcyüzü*, s. 17-8.

¹²⁴ Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV/217-220. Ahmed en-Nisâbü'rî, *Mücezetü'l-Kâfiye*'de diğer bir ahid metnini kaydetmektedir. Bu ahidin muhtevası büyük ölçüde, yukarıda içeriği hakkında malumat verdiğimiz ahid metnine benzemektedir. Ivanow'un, *Müceze*'nin tercümesinden çıkardığı bu bölüm, H. Halm tarafından İngilizce'ye çevrilmiştir, bkz. Halm, "The İsmâ'îli Oath", s. 93-4.

¹²⁵ Ömerî, s. 157-8; Kalkaşendî, XIII/250-1.

ve Hindistan'da sürdürmüşlerdir. Hindistan'da Bohralar olarak bilinen cemaat, Müsta'li İsmâîlîlerin günümüzde yaşayan temsilcileridir.¹²⁶

Müsta'lîler, "ed-da'vetül-kadîme" ("eski da'vet") sahipleri olarak isimlendirilirken, Mısır İsmâîlîleri ile olan ideolojik bağlarını büyük ölçüde koparmış olan Nizârîler, "İmam'ın gaybeti"ni Nizâr'ın ölümüyle tekrar gündeme getirdikleri ve "beklenen Mehdi"ye İslam hukukunu yürürlükten kaldırma yetkisi veren "kıyamet" nazariyesini kabul ettikleri için "ed-da'vetül-cedîde" ("yeni da'vet") taraftarları olarak anılmaya başlandı. Alamût merkezli Nizârî teşkilat Selçuklu devleti ile mücadeleye girişmiş, huccet ismi verilen liderleri ve diğer dâîler bu mücadele süreci içinde pek çok terörist eylemin planlayıcı ve uygulayıcıları olmuşlardı. Bu arada Fâtımîler zamanında İran İsmâîlî teşkilatında baskın olan tebliğ dayalı da'vet geleneği etkisini kaybetmiş, mevcut komplike hiyerarşik yapı, huccet-imam ve onun altındaki birkaç dâiden oluşan basit bir örgüt haline dönüşmüştü. Alamût dahil İran'daki tüm Nizârî derebeyliklerinin Moğollar tarafından işgali neticesi, Nizârî liderler yeraltında faaliyet göstermeye başladılar ve da'vet çalışmaları neredeyse durma noktasına geldi. XV. yüzyılın ikinci yarısında Merkezî İran'daki Encedân kasabasında ortaya çıkan ve Hasan Sabbâh soyundan geldikleri iddia edilen Kâsımşâhîler, Nizârî İsmâîlî cemaatin liderliğine geçtiler. İmâmiyye mezhebini resmi mezhep olarak kabul eden Safevî devletinin baskısından kurtulmak için Şîî eğilimli Nurbahşî tarikatıyla ilişkiye geçen yeni İsmâîlî organizasyon, halka yönelik da'vet çalışmalarını tasavvufdaki mürid/pîr - derviş ilişkisi altında sürdürdü ve bu yolla Nizârî İsmâilliliği yok olmaktan kurtardı. Kâsımşâhî soyundan gelen ve Ağa Hanlar olarak tanınan liderler, XIX. yüzyılın ortalarından günümüze kadar Nizârî İsmâîlîleri yönetmektedirler. Misyonerlik (da'vet) faaliyetini bırakmış görünen günümüz Nizârî liderliği, bugün daha çok mezhep mensuplarının eğitime önem vermekte ve onların sosyal ve ekonomik bakımdan iyi bir duruma gelmesi için gayret göstermektedir. Pakistan, Hindistan ve Doğu Afrika'daki birçok ilk ve orta dereceli okul, bu amaçla cemaate hizmet etmektedir. Londra'daki İsmâîlî Çalışmalar Enstitüsü (The Institute of Isma'ili Studies), İsmâîlî kültürün ortaya çıkartılıp geliştirilmesine öncülük etmekte, sağladığı imkan ve burslarla Nizârîler içinde başarılı araştırmacı ve bilim adamlarının yetişmesine katkıda bulunmaktadır.¹²⁷

SONUÇLAR

Dâî terimi, tarihte ortaya çıkmış pek çok Şîî gurubun propagandacılarına verilmiş ortak bir isimdir. Fakat bu terim, genellikle İslam tarihi kaynaklarında, İsmâiliyye mezhebinin adına ve daha çok Fâtımî halifelerinin kontrolü altında da'vet çalışması yapan şahısla-ra bir

¹²⁶ bkz. H. al-Hamdânî, "The History", s. 128-9, 135-6; A. Hamdânî, "Evolution", s. 94-5; Daftary, *The Ismâ'ilîs*, s. 285-6; Halm, *Shiism*, s. 193-9; Fırlı, s. 134; M. Canard, "Da'wâ", *EI2*, II/170; M. Öz, "Dâî", *DİA*, VIII/21.

¹²⁷ Fâtımîler sonrası Nizârî da'vet için bkz. Alamût dönemi: Daftary, *The Ismâ'ilîs*, s. 394-5, Alamût sonrası Kâsımşâhîler dönemi: a.g.e., s. 474-7, Modern dönem: a.g.e., s. 528-9. Ayrıca bkz. a.mlf., "Dâî", *EI2*, VI/592.

alem olmuştur. İsmâîlî davetçilerin sistemli ve teşkilatlı bir biçimde çalışmaya başlama-sı, İsmâîlî imam Abdullah'ın III. hicrî asrın ilk çeyreğindeki liderlik dönemine rastla-maktadır. Bu organizeli faaliyet, kısa sayılabilecek bir sürede meyvesini verdi. III. hicrî asrın sonuna kadar biri Güney Irak'da Karmatî, diğeri Kuzey Afrika'da Fâtımî devleti olmak üzere iki İsmâîlî devlet teşekkül etti. Yine aynı dönem içinde İsmâîlî dâîler, Yemen'in çeşitli bölgelerinde birçok derebeyliğin sahibi oldular. Fâtımî devleti, kısa süre içinde güçlenip Mısır'ı ele geçirerek Abbasi devletine ciddi bir rakip haline geldi. Çoğunlukla Sünni müslümanların yaşadığı bir coğrafyaya hakim olan Fâtımîlerin, askeri imkanlarla Sünni Abbasi halifelerine meydan okumaları ve bu yolla İslam aleminde nüfuzlarını artırmaları imkansız görünüyordu. Nitekim Fâtımîler böyle bir maceraya hiç bir dönemde atılmadılar. Bunun yerine, bir taraftan ellerinde tuttukları bölgelerde hakimiyetlerini güçlen-dirdiler, diğeri taraftan İslam coğrafyasının hemen hemen her tarafında kendileri adına fakat yeraltında faaliyet gösteren da'vet teşkilatları tesis ettiler. Bu teşkilatların yer yer askeri çatışmaları da göze alan çalışmaları sonucu, Hindistan ve Mâverâünnehr gibi Mısır'dan çok uzak bölgelerde bile İsmâîlî da'vet pek çok başarı elde etti.

Bu başarının görünür sebeplerinden biri hiç şüphesiz Abbasi yönetiminin içine düştüğü bunalımdır. Bitmek tükenmek bilmeyen iç savaşlar, halkın çektiği maddi sıkıntılar, Hz. Ali'nin soyuna karşı çoğu defa aşırıya kaçan zulüm ve baskılar, itikadi ve fıkhi mezhepler arasındaki sebepsiz kavgalar pek çok müslüman topluluğu bir araya sürüklemişti. Hz. Peygamber'in neslinden olan ve halen hayatta bulunan, Allah tarafından bilgilendirilmiş ve günahlardan korunmuş olduğu ileri sürülen bir İmama ve onun yoluna çağrı yapan dâîler, bu çaresiz toplulukların yönelecekleri odaklardan biri olmuştu. Dâîye kalan iş, bu toplulukları organize etmek olacaktı.

Kaynaklar, Fâtımî da'vetin örgütlü bir çalışma içinde bulunduğunu özellikle vurgula-maktadırlar. Yine aynı kaynaklar, bu büyük örgütün karmaşık fakat sistemli bir hiyerarşik yapı içinde faaliyet gösterdiğini belirtmektedirler. Bazı İsmâîlî müelliflerce zaman zaman südür nazariyesinden istifade edilerek izah edilmeye çalışılan, İmamdı başlayıp sıradan bir İsmâîlîde son bulan bu hiyerarşik piramit ve bu piramitteki kademeler ve kadrolar, aslında Fâtımî tarihinin her döneminde var olmuş gerçekler değildi. Fâtımî dâîler, ideali temsil eden bu yapıyı zamanın, zeminin ve şartların kendilerine verdiği imkanlar ölçüsünde tesis etmeye çalışmışlardı.

Fâtımî da'vetin başarısına etki eden diğeri bir amil, eğitim unsurudur. Da'vet ve eğitimi birlikte yürüten da'vet teşkilatı, hem mezhebe yeni katılmış kitleleri hem de kendi bünye-sindeki dâîleri tedricilik esasına dayalı bir metodla eğitimden geçiriyordu. Mısır'daki genel merkez ise, Kahire'de tesis ettiği büyük akademik merkezlerle bu faaliyeti Fâtımî toprakla-rında kurumsallaştırdı. Da'vet çalışmaları yanında telif ettikleri eserleriyle de ünlenen filozof İsmâîlî dâîler, bu eğitim hamlesinin ürünleriydiler.

Fâtımî toprakları dışında yürütülen da'vetin, merkezin onayıyla atanmış fakat faaliyetlerinde tamamen özerk olan dâîler tarafından yürütülmesi, teşkilatın işleyişinde büyük bir rahatlık sağlamıştı. Böylece taşra teşkilatı, merkezdeki kadro değişikliklerinden ve iç çekiş-melerden zarar görmemiş, gereksiz muhabere ve kırtasiye büyük ölçüde ortadan kalkmıştı. Dâî, içinde bulunduğu coğrafyanın ve sosyal şartların gerektirdiği şekilde faaliyet yürütüyor, ancak İmamın ve bir devletin müdahalesinin gerekli olduğu zor zamanlarda merkeze başvuru-yordu.

Da'vet teşkilatı bünyesinde görev yapacak dâîler özenle seçilmekteydi. İlim, takva, siyaset ve kabiliyet, İsmâîlî dâîde bulunması istenen yüzlerce vasıftan en önemli dört tanesiydi. Dâîliğin babadan oğula geçmesi, Fâtımîler döneminde pek rastlanmayan bir uygulamaydı. İsmâîlî kaynaklara göre dâî, bir olan Allah'a yönelen, Hz. Muhammed'i peygamber olarak kabul eden ve ahiret hayatına iman eden bir şahsiyettir. Bu temel iman esasları yanında dâî, masum Fâtımî İmamın Hz. Peygamber'in yegane vekili olduğuna inanır; bu İmam, Allah'dan aldığı ilim ile, özel olarak Kur'an'ın genel olarak İslam'ın va'zettiği kuralların zahirinden başka bâtınını da bilir ve ehil olan müslümanlara bunu talim eder. Bir İsmâîlî, bu esaslara iman ettiğini ve namaz, oruç, hac gibi ibadetleri de eksiksiz yerine getirme kararlılığında olduğunu, hem mezhebe girerken, hem de dâî olarak atanmadan önce yetkililerin huzurunda verdiği bir söz ile ikrar ve ilan eder.

İsmâîlî dâîlerin, yedi veya dokuz safhaya böldükleri bir da'vet süreci ile müslümanları kandırarak, onları bid'at, ahlaksızlık ve zındıklığın son noktasına getirdikleri ve bu yolla onları İslam dininden çıkardıkları, ilk döneme ait İsmâîlî olmayan bazı kaynaklarca ileri sürülmektedir.¹²⁸ Dâîlerde bulunması gereken vasıfları ve Fâtımî da'vetin özelliklerini belirten ve makalemizde başvurduğumuz İsmâîlî kaynaklarda, böyle bir şeytani amacı hissettirecek malumata rastlanmamıştır. Bu nedenle sözü edilen kaynaklar tarafından verilen anti-İsmâîlî karakterli bu malumatın abartılı ve maksatlı olduğunu ve yeniden tetkik ve tahlile tabi tutulması gerektiğini düşünüyoruz. En azından Fâtımîlere bağlı olarak çalışan dâîlerin bu iddialardan beri oldukları kanaatindeyiz.

Fâtımî dâîler genellikle da'vet çalışmalarında, insanlarla bire bir ilgilenmeyi esas alan vaaz ve irşad metodunu kullanmaktaydılar. Mezhebe toplu katılım sağlamak amacıyla halka baskı yapmak ve zor kullanmak bir metod olarak benimsenmemiştir. Yaklaşık 250 yıl Fâtımî idaresi altında kalan Mısır ve Kuzey Afrika'da, devletin çöküşünden sonra İsmâîliyye mezhebinin izlerinin tamamen yok olması, söz konusu politikanın tabi bir sonucuydu. Fâtımî devletinin yıkılması, İran, Horasan, Mâverâünnehr ve Hindistan'daki da'vet teşkilatlarını aynı akibete sürüklememiştir. Bu teşkilatlar, Mısır'daki iç çekişmelerden az çok

¹²⁸ bkz. Bağdâdî, *el-Fark*, s. 298-301; a.mlf., *Mezhepler*, s. 224-237; Gazâlî, *Fedâih*, s. 21-32; a.mlf., *Bâtınîliğin İcyüzü*, s. 13-9; Hammâdî, *Bâtınîlerin ve Karmatîlerin İcyüzü*, s. 40-8; Deylemî, s. 11-7; Nüveyrî, XXV/195-216; İbnü'd-Devâdârî, *Kenzü'd-Dürrer*, VI/97-105; Makrîzî, *Hitat*, I/391-5; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, s. 627-8.

etkilenseler de, merkezden özerk olarak çalıştıkları için devletin yıkılmasından sonra ayakta durmayı başardılar. İsmâiliyye mezhebi büyük ölçüde, Asya kıtasındaki bu teşkilatların faaliyetleri sonucu günümüze kadar yok olmadan gelebildi.

Kullanılan Kısaltmalar

a.g.e.	: adı geçen eser.
a.mlf.	: aynı müellif.
bkz.	: bakınız.
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (İstanbul 1988 -).
ed.	: editör.
EI ²	: Encyclopaedia of Islam, 2nd edition, (Leiden 1960 -).
Eİr.	: Encyclopaedia Iranica, (Yarshater edition).
s.	: sayfa (ss.: sayfalar).
thk.	: tahkik eden.
trc.	: tercüme eden.
t.y.	: basım tarihi yok.
y.y.	: basım yeri yok.

BİBLİYOGRAFYA

(Dipnotlarda referans gösterilen ansiklopedi maddeleri bibliyografyaya dahil edilmemiştir)

Abu-Izzeddin, Nejla M., *The Druzes: A New Study of their History, Faith and Society*, Leiden, 1984.

Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir, *el-Fark beyne'l-Fırak*, thk. M.M. Abdülhamid, Kahire, t.y., *Mezhepler Arasındaki Farklar*, (el-Fark beyne'l-Fırak tercümesi), trc. E. Ruhi Fırlalı, Ankara, 1991.

Betts, R.B., *The Druze*, New Haven & London, 1988.

Beydâvî, Ebû Sa'îd Abdullah b. Ömer, *Envâru't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl*, Beyrut, t.y..

Buhârî, Muhammed b. İsmail, *Sahîhu'l-Buhârî*, İstanbul (İstanbul 1915'den ofset), t.y..

Büyükkara, M. Ali, "The Imâmî-Shî'î Movement in the Time of Mûsâ al-Kâzîm and 'Alî al-Ridâ", basılmamış doktora tezi, The University of Edinburgh, 1997.

Cafer b. Ali, el-Hâcib, *Sîretü Ca'feri'l-Hâcib*, İngilizce trc.: [W. Ivanow, *The Rise of the Fatimids*, London, 1942] içinde.

- Cafer b. Mansûr el-Yemen, *Esrârü'n-Nutekâ*, [W. Ivanow, *The Rise of the Fatimids*, London, 1942] içinde seçme pasajlar olarak.
- Cürcânî, es-Seyyîd eş-Şerîf, *Şerhu'l-Mevâkıf*, İstanbul, 1239.
- Daftary, Farhad, *The Ismâ'îlîs: their history and doctrines*, Cambridge, 1992.
, *The Assassin Legends*, London & New York, 1994.
, "The Earliest Ismâ'îlîs", *Arabica*, 38 (1991).
, "A Major Schism in the Early Ismâ'îlî Movement", *Studia Islamica*, 77 (1993).
- Deylemî, Muhammed b. Hasan, *Beyânu Mezhebi'l-Bâtuniyye ve Butlânihi*, thk. R. Strothmann, İstanbul, 1938.
- Dodge, Bayard, "The Fâtimid Hierarchy and Exegesis", *The Muslim World*, 50 (1960).
- Fıġlalı, E. Ruhi, *Çaġımızda İtikâdi İslâm Mezhepleri*, İstanbul, 1986.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *Fedâihu'l-Bâtuniyye*, thk. A. Bedevî, Kahire, 1383/1964.
, *Bâtınîliğin İçyüzü*, (*Fedâihu'l-Bâtuniyye* tercümesi), trc. Avni İlhan, Ankara, 1993.
- Halm, Heinz, *Shiism*, Edinburgh, 1991.
, "The İsmâ'îlî oath of allegiance ('ahd) and the 'sessions of wisdom' (*majâlis al-hikma*) in Fatimid times", [F. Daftary (ed.), *Mediaeval İsmâ'îlî History and Thought*, Cambridge, 1996].
- Hamdânî, Abbâs, "Evolution of the Organisational Structure of the Fâtimî Da'wah", *Arabian Studies*, 3 (1976).
- Hamdânî, Hüseyin, "The History of the İsmâ'îlî Da'wat and its Literature during the last phase of the Fâtimid Empire", *The Journal of the Royal Asiatic Society*, 1932.
- Hammâdî, Muhammed b. Mâlik, *Bâtınîlerin ve Karmatîlerin İçyüzü (Keşfü Esrârî'l-Bâtuniyye)*, trc. İ. Hatib Erzen, Ankara, 1948.
- Hâzin, Ali b. Muhammed el-Baġdâdî, *Lübâbü't-Te'vîl fî Me'âni't-Tenzîl*, Mısır, t.y..
- Ivanow, W., *The Alleged Founder of Ismailism*, Bombay, 1946.
, "The Organization of the Fatimid Propaganda", *Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society*, 15 (1939).
, "Ismailis and Qarmatians", *Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society*, 16 (1940).
- İbnü'd-Devâdârî, Ebûbekr b. Abdullah, *Kenzü'd-Dürer ve Câmi'u'l-Ğurer*, thk. S. el-Müneccid, Kahire, 1380/1961.

- İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddime*, Beyrut, 1416/1996.
- İbn Havkal, Ebû'l-Kâsim en-Nâsibî, *Kitâbu Sûreti'l-Ard*, thk. J.H. Kramers, Leiden 1939 baskısından ofset olarak [*Islamic Geography*, ed. F. Sezgin, Frankfurt, 1992] serisi içinde XXXV. cilt.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Muhammed b. Mûkrım, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut, 1414/1994.
- İbnü'n-Nedîm, Ebû'l-Ferec Muhammed el-Bağdâdî, *el-Fihrist*, thk. İbrahim Ramazan, Beyrut, 1415/1994.
- İdris İmâdüddîn b. Hasan el-Kureşî, *Uyûnü'l-Ahbâr ve Fünûnü'l-Âsâr*, V. cilt, thk. M. Ğâlib, Beyrut, 1975.
, *Zehrü'l-Me'ânî*, [W. Ivanow, *The Rise of the Fatimids*, London, 1942] içinde seçme pasajlar olarak.
- Kalkaşendî, Ahmed b. Ali, *Subhü'l-A'şâ fî Sınâ'ati'l-İnşâ*, thk. M.H. Şemsüddîn, Beyrut, 1407/1987.
- Kirmânî, Ahmed Hamîdüddîn, *Râhatü'l-Akl*, thk. M. Ğâlib, Beyrut, 1983.
- Levy, Reuben, "The Account of the Isma'ili doctrines in the Jami' al-Tawarikh of Rashid al-Din Fadlallah", *Journal of the Royal Asiatic Society*, July (1930).
- Lewis, Bernard, *The Origins of Ismâ'ilism*, Cambridge, 1940.
, "The Fatimids and the Route to India", *İstanbul Ü. İktisadi ve Ticari İlimler Akd. Dergisi*, 11 (1949-1950).
- Makrîzî, Takiyyüddin Ahmed b. Ali, *Kitâbü'l-Mevâ'iz ve'l-İ'tibâr bi Zikri'l-Hitat ve'l-Âsâr*, Beyrut (Bulak 1270'den ofset), t.y..
, *İtti'âzü'l-Hunefâ bi Ahbâri'l-Eimmeti'l-Fâtımiyyîni'l-Hulefâ*, thk. C. es-Seyyâl, Kahire, 1416/1996.
- Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *Sahîhu Müslim*, thk. M.F. Abdülbâkî, Beyrut, t.y.
- Nîsâbü'rî, Ahmed b. İbrahim, *İstitârü'l-İmâm*, İngilizce tercümesi: [W. Ivanow, *Rise of the Fatimids*, London, 1942] içinde.
, *Mûcezetü'l-Kâfiye fî Şurûti'd-Da'veti'l-Hâdiye*, kısmî İngilizce trc. [W. Ivanow, "The Organization of the Fatimid Propaganda", *Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society*, 15 (1939)] içinde.
- Nizâmülmülk Hasan b. Ali et-Tûsî, *Siyâsetnâme*, trc. M. Şerif Çavdaroğlu, İstanbul, t.y..

- Nu'mân b. Muhammed, el-Kâdî Ebû Hanîfe, *Kitâbü'l-Mecâlis ve'l-Müsâyerât*, thk. H. el-Fakî, Tunus, 1978.
, *De'âimü'l-İslâm*, thk. A.A. Feyzî, Kahire, t.y..
, *Te'vîlü'd-De'âim*, thk. M.H. el-A'zamî, Kahire, t.y..
- Nüveyrî, Şihâbüddîn Ahmed b. Abdülvahhâb, *Nihâyetü'l-Ereb fî Fünûni'l-Edeb*, thk. M.C. el-Hînî, A. el-Ehvânî, Kahire, 1404/1984.
- Ömerî, Şihâbüddîn İbn Fazlullah, *et-Ta'rîf bi Mustalahi's-Şerîf*, Kahire, 1312.
- Öz, Mustafa, *İbn Havşeb, Ali b. el-Fadl ve İlk Yemen İsmaili Devleti*, y.y., t.y..
- Resâilü İhvânî's-Safâ*, Beyrut: Dâru Sâdır, t.y..
- Sharon, Moshe, *Black Banners from the East*, Leiden, 1983.
- Stern, S.M., *Studies in Early Ismâ'ilism*, Leiden, 1983
, "İsmâ'ilî Propaganda and Fâtimid Rule in Sind", *Islamic Culture*, 23 (1949), ss.298-307, ve [a.mlf., *Studies in Early Isma'ilism*, Leiden, 1983] içinde.
, "The Early Ismâ'ilî Missionaries in North-West Persia and in Khurâsân and Transoxania", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 23 (1960).
- Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Târîhü'r-Rusul ve'l-Mülûk*, thk. M. Ebû'l-Fadl İbrahim, Kahire, t.y..
- Tâmir, Arif, *Târîhu'l-İsmâ'iliyye*, London&Cyprus, 1991.
- Zemahşerî, Mahmud b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmizi't-Tenzîl*, thk. Mustafa H. Ahmed, Beyrut, 1406/1986

XVII. YÜZYILDA TEKKE-MEDRESE MÜNÂSEBETLERİ AÇISINDAN SİVÂSÎLER - KADI-ZÂDELİLER MÜCÂDELESİ

Cengiz GÜNDOĞDU*

Osmanlı idâresinin, kuruluşundan itibaren genelde dînî, fikrî ve tasavvufî hareketlere karşı oldukça müsamahakâr ve hoşgörülü davrandığı bilinmektedir. Bu hoşgörü ve saygı netîcesinde gerek ulemâ, gerek tasavvuf ehli, gerekse farklı düşünce hareketleri faaliyetlerini rahat bir ortamda sürdürme imkânı bulmuşlardır.

Kuruluşundan itibaren Osmanlı idâresinin mutasavvıflara ve ulemâyâ karşı takındığı bu tavır, devletin çeşitli bölgelerinde tasavvuf ehline kendi tarikatlerinin hareket tarzlarını ve düşüncelerini yayma imkân ve fırsatını verirken, pek çok medresenin de açılıp faaliyet göstermesi ve ilmi hayâtın gelişmesi husûsunda etkili olmuştur. Böylece gerek tarikatler gerekse medreseler, XVI. yüzyılın ortalarına kadar geçen zamân zarfında memlekette görülen alâka ve desteği de yanına alarak daha kuşatıcı bir havaya bürünmüştür¹. Bu dönemlerde tekke-medrese münâsebetlerinde, iş, fikir ve zikir berâberliği yanında, mekân birliği de sözkonusu olmuş, din, düşünce ve idâre hayâtımızda, uzun asırlar tekke ve medrese etkisi atbaşı berâber devam etmiştir².

Hülâsa, kuruluş ve gelişme yıllarında devlette hâkim olan irâde medrese ile tekke arasında tefrîkin yapılmasına imkân vermeyip, aksine her ikisine de gereken itibârı gösterirken³, pâdişâhlar ve devlet ileri gelenleri, şeyhlerle olan yakınlıklarını ulemâ ile de sürdürmüş, birinin elini öpmeyi saygı ve hürmet telakkî ederken, diğêrinin atının ayağından sıçrayan çamuru iftihar vesilesi olarak kabul etmiş ve aynı kaftanın son elbisesi olarak saklan-

* Yrd. Doç. Dr. Atatürk Üniv. İlahiyat Fak. Tasavvuf Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

¹ Gündüz, s. 28; Yurdaydın, *İslâm Tarihi Dersleri*, s. 105-106; a. mlf., “Türkiye’nin Dinî Tarihine Umumi Bir Bakış”, IX/114.

² Gündüz, s. 74; Demirci, s. 59.

³ Gündüz, s. 78.

masını isteyebilmişlerdir⁴. Böylece onlar bu davranışlarıyla ulemâ ile meşâyih arasında vahdetin devamına da ne kadar önem verdiklerini göstermişlerdir. Diğer taraftan farklı düşünce hareketleri de devletin nizâmına ve şerîate muhâlif davranmadıkları sürece aynı hoşgörü ile karşılanmış ve barınma imkânı bulmuşlardır.

Bütün bu dönemlerde sultânların ve idârecilerin ulemâ, tasavvuf ehli ve farklı düşünce hareketlerine karşı hoşgörülerini yanında, ulemâ sınıfı ile mutasavvıflar arasında da aynı hoşgörü ve saygının olduğu görülür.

Nitekim H. Kamil Yılmaz'ın da ifade ettiği gibi; ilim erbâbı medreselerde ders okutup şer'î ilimleri halka ta'lim ederken; tarikat ehli, meşâyih ve dervişler de tekke ve zâviyelerde zikir, fikir ve sohbet meclisleri ile irşâd hizmetlerini yürütmüşlerdir. Bu devirlerde gerek tarikat erbâbının gerekse ulemânın şer'î ilimlere vâkıf, hattâ bu ilimlerde yüksek derecelerde bulunmaları, tekke erbâbı ile medrese mensupları arasında kayda değer münâkaşaların zuhûruna imkân bırakmamıştır⁵. Hattâ bâzen yıllarını müderrisliğe vermiş bir çok ilim adamı, sonraları tasavvuf yolunu seçerek irşâd hizmetlerini tekkelerde sürdürürken bâzen de tekke mensubu kişiler medreselerde ders vermek sûretiyle bu birliği tamamlamaya çalışmışlardır⁶.

Başlangıçta her iki müessese mensupları arasında ufak bazı fikrî tartışmalar olsa bile, bunlar meslek ve meşreb ayrılığına dayanan fikrî ayrılıklar durumunda olup, kitlelere yansımış değildir.

Ancak bu iki müessese mensupları arasında çıkan ayrılıkların fikrî alandan çıkıp hissi-yâta dökülmesiyle birlikte, zamanla dengenin mutasavvıflar aleyhine bozulmaya başladığı ve toplumsal bir problem haline dönüştüğü etüdümüzün ilerleyen bölümleri incelendiğinde açıkça görülecektir.

Osmanlı'da bu iki zümre arasında ortaya çıkan ilk ayrılık hareketinin, XVI. yüzyılda Birgivî Mehmed Efendi (ö. 981/1573)'nin idâreye ve tarikat mensuplarına karşı cephe almasıyla başladığı söylenebilir.

Birgivî, İslâm geleneğine mal olmuş bâzı inançlar ile, örf ve âdetlere bid'at oldukları ve halkı İslâm'ın özünden uzaklaştırdıkları gerekçesiyle karşı çıkmış, ölümüne yakın dönemlerde İstanbul'a gelerek vezîr-i âzam ve diğer devlet ricâliyle görüşüp tavsiyelerde bulunmuş, idârî görevlerdeki ulemâyı bunlara engel olmamakla suçlamış ve onların şer'-i şerîfe sadakatlerini istemiştir. Birgivî tasavvufla uyuşmayan mizâcının etkisiyle bâzı tarikat

⁴ Turan, II/82; Gündüz, s. 77.

⁵ Yılmaz, s. 24-25.

⁶ Baltacı, s. 585; Gündüz, s. 76; Kara, Mustafa, *Tekkeler ve Zaviyeler*, s. 88.

çevrelerini de toplumdaki dinî soğumadan sorumlu tutmuş⁷, sûfilerin zikir esnâsında semâ' ve devrân yapmalarına şiddetle karşı çıkmıştır⁸.

Birgivî'nin görüşlerini, devrin Şeyhülislâmı Ebüssuûd Efendi (ö.982/1574) o zamâna kadar yerleşmiş nizâmı bozacağı düşüncesiyle reddetmiştir. Birgivî'nin aksine İslâmî geleneğe mal olmuş örf ve âdetleri tecviz eden Ebüssuûd Efendi, sûfilerin zikir esnasında yaptıkları semâ' ve devrân konusunda ise onun görüşlerine iştirak etmiştir⁹.

Ebüssuûd Efendi'nin zikir esnâsında yapılan semâ' ve devrânın harâm olduğuna dâir verdiği fetvâlar da bâzı tarikat çevreleri tarafından mukâbil risâlelerle cevâplandırılmıştır. Bilhassa Mevlevîler ve Halvetîler bu işin üstünde durmuş, semâ' ve devrânın meşrûlüğünü savunarak bu münâkaşayı ilmî seviyede sürdürmeye çalışmışlardır.

Bütün bunlar karşısında Kâtip Çelebi, Birgivî'nin çabasını şu sözüyle özetlemektedir: “Teklifî örf ve âdete aykırı olduğundan hiç yararı olmayıp halkla başa çıkamadı.”¹⁰

Birgivî'nin halkla başa çıkamayışı asıl vefâtından sonra devam etmiştir. Nitekim onun Birgi'deki kabri asırlardır önemli ziyâret yerlerinden birisi olmuş, kaderin garip bir tecellîsi olarak Birgivî'nin hayâtı boyunca mücâdele ettiği bâzı davranış ve bid'atler kendi kabri başında huşuyla tekrarlanıp durmuştur.

Hulusi Lekesiz ise Birgivî'nin bu tavrını şu şekilde değerlendirmektedir:

“İnsanları ve davranışlarını, yaşadıkları devrin şartları ve özelliklerinden soyutlamak mümkün değildir. Birgivî aslında devletin genel gidişâtındaki aksaklıkları görmekle berâber, bunların sebep ve mahiyetlerini teşhis edememiş olması sebebiyle, tenkitlerini umûmiyetle günlük hayâta yönelik aksaklıklar üzerine yoğunlaştırmış ve dolayısıyla, halk üzerinde büyük bir etkisi olan tarikatleri bunlardan sorumlu tutmuştur.”¹¹

Aslında Birgivî ehl-i sünnet çizgisindeki tasavvufa karşı değildir. O sûfi görünüp de bu işin ehli olmayanlara hücum eder. Nitekim sâdât-ı sûfiyyeden olan bâzı ilk dönem sûfilerinden nakiller yapar¹² ve onların şer'îyat-tasavvuf berâberliğine âit görüşlerini aynen benimser¹³. Abdulganî Nablusî (ö. 1044/1731) Birgivî'nin itirazlarının ehl-i sünnet esaslarına

⁷ Ocak, “İbn Kemal'in Yaşadığı XV ve XVI. Asırlar Türkiye'sinde İlim ve Fikir Hareketi”, s. 32; bkz. Aynî, s. 98-100; Bkz. Arslan, *İmam Birgivi*, s. 53vd.; Yüksel, VI/192.

⁸ Yurdaydın, Türkiye'nin Dinî Tarihi, s. 117.

⁹ Ocak, A. Yaşar, “Kadı-zâdeliler Hareketi”, XIX/212.

¹⁰ Kâtip Çelebi, *Fezleke*, s. 106; a. mlf., *Mizân*, s. 106.

¹¹ Lekesiz, XI/24-25.

¹² Bkz. Birgivi, s. 40-41.

¹³ Demirci, s. 60; Arslan, s. 66.

bağlı tasavvuf büyüklerine karşı değil, tasavvuf adına bir yığın bid‘at ve hurafe ortaya çıkaran sözde mutasavvıflara olduğunu söyler¹⁴. Hülâsa onun tasavvufî konulardaki bu hassas tutumu, fikh-ı zâhirdeki “sedd-i zerâyi” (zarar gelebilecek yolların kapatılması) prensibinin fikh-ı bâtına uygulanışı şeklinde değerlendirilebilir¹⁵.

Burada üzerinde durulması gereken hususlardan birisi de, Birgivî’nin görüşlerine sadece ilmî yolla karşılık verilerek kendisine herhangi bir baskı yoluna gidilmemesidir. Bu durum o devirde devlette belli ölçüde fikir serbestliğinin bulunduğunu gösterirken, Birgivî’nin de elinde olduğu halde gerek idâreye gerekse tarikat mensuplarına karşı herhangi bir tepki cephesi oluşturmaması ve meseleyi ilmî seviyede dile getirip fiilî sâhaya sokmaması, diğer taraftan tarikat mensuplarının da aynı olgunluğu göstermeleri, birliğin muhafazası adına gerçekten takdir edilecek davranışlardır.

Aslında dînî, fikrî ve tasavvufî kanâatlerin müsâmahe ile karşılandığı bütün bu dönemlerde tartışmalar Birgivî örneğinde de görüldüğü gibi daha çok meşreb ve meslek farkına dayanan ayrılıklar durumunda olup, XVII. yüzyıldan itibaren başlayan medrese-tekke tartışmaları kırıncı bir hale gelinceye kadar, bu müşterek tutumun aşağı yukarı aynen devam ettiği söylenebilir.

XVI. yüzyılın başlarından itibaren çeşitli sebeplerle yükselme gücünü kaybeden devletin, müesseseler arası denge ve dayanışmanın da kaybolması ile bir duraklama devrine girdiği görülür. Bu duraklama devrinde kimin ne yaptığı ve ne yapmak istediği pek belli olma-mış, ordu saraya, medrese tekkeye, vâiz tarikat mensûbuna hücum etmeye başlamıştı. Bir taraf “ehl-i kâl”, diğer taraf, “ehl-i hâl” olarak ikiye ayrılmış, çok sıradan meseleler dînî düşüncenin en önemli meseleleri gibi takdim edilmiş, tarikat ehli ile medrese ehli birbirleriyle münâkaşa etmek için âdetâ fırsat kollamışlardı¹⁶.

Netice olarak toplumda yüz gösteren bu soğuma sürecinde her iki ocağın da birbirlerine bakışlarında değişme ve sertleşmeler görülmeye başlamış, daha önceki asırlarda da görülen tasavvuf-şeriat çekişmesi, belli seviyelerde konuşulur halde iken, bu dönemden itibaren kavgaya dönüşme istidadı kazanmıştır.

İşte bu değişim vetiresinin bir devamı olarak XVII. yüzyılda IV. Murâd devrinin (1623-1640) ortalarından (1630) IV. Mehmed’in saltanat döneminin (1648-1687) yedinci yılına kadar olan müddet içinde, tekke ve medrese ayrılığını körükleyen bir ayrılık hareketi ortaya çıkmıştır ki, bu harekete İstanbul’da Kadı-zâde Mehmed Efendi¹⁷ adında bir vâizin

¹⁴ Arslan, *İmam Birgivî*, s. 66.

¹⁵ Arslan, “Birgivî ve Tasavvuf”, s. 423.

¹⁶ Kara, *Tekkeler ve Zaviyeler*, s. 94.

¹⁷ Kadı-zâde Mehmed Efendi 990/1582 târihinde doğmuştur. Balıkesirli Doğancı Mustafa Efendi adında bir kadının oğludur. Bu yüzden Kadı-zâde diye şöhret bulmuş, Kadırğa’da Sokullu Mehmed Paşa Tekkesi’nin

önayak olması dolayısıyla “*Kadı-zâdeliler hareketi*” denmektedir¹⁸. Bu hareketin mensupları hocalarının ölümünden sonra onun fikirlerini yayarak belli bir zümre oluşturmuşlardır ki, bunlar Kadı-zâde’nin lakabından dolayı “*Kadı-zâdeliler*” veya halk arasında “*Fakih*” den bozma “*Fakılar*” diye anılmışlardır¹⁹.

Bu hareket Osmanlı tarihinde, tasavvuf ve medrese erbabı arasında yaşanmış, en ilgi çeken tezâhürlerden birisi olup, *Tarih-i Naîmâ*’da “Ehl-i tarîk ve tebâ’-i Kadızâde fetretî” başlığıyla verilmekte, Osmanlı tarihleri de Kadı-zâde’yi riyâ-yı müfrîd eshâbı olarak nitelendirmektedirler²⁰.

H. Gazi Yurdaydın’a göre, Birgivî’nin *Tarîkat-ı Muhammediye* adlı eserini zâhiren ken-disine umde edinerek hareket eden Kadı-zâde, sûret-i hakdan görünmek sûretiyle XVII. yüzyılda devletin türlü alanlarda geri kalışını, Birgivî gibi, ortaya çıkmış olan bir yığın bid’ate bağlamış, câhil halkı okşayan konuşmaları ile onları kendi taraflarına çekip, gerilemeden sorumlu saydığı mutasavvıflara karşı düşmanca hareketlerde bulunmuş, bu şekilde cemiyetin ıslâh edileceğini düşünmüştür²¹.

Böylece Birgivî’nin tarîkatlere karşı meslek ve meşreb ayrılığına dayanan yaklaşımı bilâhare onun fikirlerini umde edinen Kadı-zâde ve ona mensup çevreler tarafından idâreye ve tarîkatlere karşı yozlaştırılmış bir tasfiyecilik hareketine dönüşmüştür.

Kâtip Çelebi, onun memlekette görülen bozulmalara karşı ileri sürdüğü çözümlere yönelik teşvik ve telkînlerinden etkilenip derslerini tâkip ettiğini söyler²². Fakat ona göre

şeyhi Sofyalı Büyük Kadı-zâde Mehmed Efendi’den ayırt edilmek için kendisine Küçük Kadı-zâde denilmiştir. İlk tahsîlini Balıkesir’de Birgivî Mehmed Efendi’nin talebelerinden almış, [Gölpınarlı onun Birgivî Mehmed Efendi’den ders aldığını söylemekte ise de (bkz., Gölpınarlı, *Mevlânâ’dan Sonra Mevlevîlik*, s. 158) bu doğru değildir.] daha sonra İstanbul’a gelerek tahsîlini orada tamamlamıştır. Dursun-zâde Abdullah Efendi’nin muidliğini (yardımcılığını) de yapan Kadı-zâde, daha sonra Tefsîrî demekle meşhur Tercüman Yunus Tekkesi Şeyhi Ömer Efendi’nin teşvikiyle önceleri sûflîğe heves etmiş, fakat Birgivî Mehmed Efendi gibi tasavvuf yolunu meşreb ve anlayışına uygun bulmadığından bu yolu bırakıp, kürsülerde nasihat etme yolunu seçmişti. Aksaray’da Murat Paşa câmii’nde dersler vermiş, daha sonra Birgivî-zâde Fazlullâh Efendi’nin yerine Sultân Selim vâizliğine geçmişti. Bu arada evinin yanındaki mescidde dersiamlık yapıyordu. Buradan 1032/1622 târihinde sultân Bâyezid câmii’ne vâiz olarak nakl olunan Kadı-zâde, 1041/1631 târihinde Süleymâniye câmii’ne, daha sonra aynı sene Ayasofya vâizliğine tâyin edildi. 1044/1634 yılında Pâdişah ile Revan Seferi’ne giderken yolda hastalanıp, Konya’dan geri döndükten sonra 1045/1635 târihinde vefât etmiştir. Vefâtına Evliyâ Kadı-zâde “öldü vah” ifâdesiyle târih düşürülmüştür. Topkapı hâricindeki İki Kapı civarında metfundur. Daha geniş bilgi için bkz. Şeyhî Mehmed Efendi, I/59; Kâtip Çelebi, *Mizân*, s. 108; a. mlf., *Fezleke*, II/182-183; Naîmâ, VI/2717, 2718; Uzunçarşılı, III/355; Yurdaydın, *İslâm Tarihi*, s. 125.

18 Ocak, “Kadı-zâdeliler Hareketi”, s. 208.

19 Ocak, “Kadı-zâdeliler Hareketi”, s. 220.

20 Sakaoğlu, VII/367.

21 Bkz., Yurdaydın, *İslâm Tarihi*, s. 125.

22 Kâtip Çelebi, *Fezleke*, II, 182.

Kadı-zâde'nin dersleri ekseriyâ sathî ve basit olup, şer'î ilimler dışında kalan ilimlerle uğraş-madığından²³, bu sahalara karşı menfi tavır takınmıştır. Bu tür konularla ilgili ibârelere rasladığında, “yazar felsefîlik yapmış ” deyip, felsefe ve mantıkla uğraşanların ehl-i imândan olmadığına dâir sözler söylemiştir²⁴. Kâtip Çelebi, Kadı-zâde'nin zarîf ve ârif bir kimse olmakla berâber va'zlarında da başkalarını kötülemekten kaçınmadığını, münâkaşa mevzûla-rını “muhâlefet et tanınırsın ” anlayışınca kendini tanıtmak için ortaya attığını da ifâde eder²⁵.

Ahlâken de kurnaz, cerbezeli ve çok harîs bir şahsiyet olduğu söylenen Kadı-zâde, va'z ve sohbetlerinde Sultân Ahmed'in ölümünden sonra memleketin geçirmekte olduğu buhran ve halkın bunalımından istifâde ederek, bütün hatâların şer'iate muhâlif hareketlerden dolayı ortaya çıktığını söyleyip, kendisini de şer'iatin müdâfî ve hâmîsi olarak göstermiştir²⁶. Hal böyle olunca, devletin aczinden şaşkın bir halde bulunan halk ve bilhassa mutaassıp çevreler Kadı-zâde'nin sözlerinde bir çıkış yolu görmüş ve ona teveccüh etmişlerdir²⁷. Tarihçi Mehmed Murad'ın ifadesine göre; “Batınî ilimlerin esrârına vakıf olanlar ise (mutasavıflar) bu çevrelerden uzak durmuş, onlara techîl ve istihfâfla mukabele etmişlerdir”²⁸.

Kendisini şer'iatin müdâfîi olarak gören ve bundan dolayı teveccühe mazhar olan Kadı-zâde'nin şöhreti zamânla yayılmaya başlamış, bu şöhret IV. Murâd'a kadar ulaşmış ve onun husûsî iltifatına mazhar olmuştur²⁹.

23 Muallim Cevdet, Kadı-zâde'nin bu tavrıyla alakalı olarak şöyle bir değerlendirme yapmaktadır: “Ne fennî, ne şer'î derslerin hepsini tamamen görmek mecburiyeti yoktur. Kadızâde gibi zamanında parlak bir hatîb, zeki bir müderris riyazî, tabîî dersler görmeden yetişiyor. Neticede fenlere âşînâ olanlara düşman diğer bir muallim, edebiyât ve fıkîh dâiresine mahsûs. Demek ki tekmiil derslerden icâzet almak zarûrî değil. İsteyen filân mühim dersi ihmal edebilir. Yoksa şimdiki tâlî müesseselerde olduğu gibi tedrisatın bir nevi, behemahâl görülmek lazım değil.” Muallim Cevdet, s. 85.

24 Kâtip Çelebi, *Mizân*, s. 111; a. mlf., *Fezleke*, II, 183.

25 Kâtip Çelebi, *Mizân*, s. 112; a. mlf., *Fezleke*, II, 183.

26 Uzunçarşılı, III, 356; Yurdaydın, *İslâm Tarihi*, s. 126; Ocak, “Kadı-zâdeliler Hareketi”, s. 214.

27 Ocak, “Kadı-zâdeliler Hareketi”, s. 214.

28 Bkz. Mehmed Murad, V/301.

29 XVII. yüzyıl Mevlevî müelliflerinden Sakıb Dede, Kadı-zâde'nin IV. Murat'a yaklaşmasını şu örnekle izah eder: “Sultan Murat zamânında Molla Gürânî câmiinde görev yapan Kadı-zâde'nin nam ve nişânı bilinmezken, kazârâ IV. Murat rüyâsında bedeninin yarısının siyah renkte olduğunu görmüş, bunun üzerine rüyâsının tâbir edilmesini istemişti. Ancak hiç kimse pâdişâhın gazaplanmasına sebebiyet vereceği endişesiyle bu rüyâyı tâbire yanaşmıyordu. Bunun üzerine Kadı-zâde Dervîş Hasan isimli kişiye pâdişâhın gördüğü bu rüyâyı anlatmış ve tâbir etmesini istemişti. Hasan Dede de rüyâyı “sel basması sonucu Kâbe'nin bir kısmının harap olacağı” şeklinde yorumlamış ve yakında haberin geleceğini söylemişti. Kadı-zâde de araya aracı koyup kendindeki kemâlî gösterme ve pâdişâha yakınlaşmak için rüyâyı kendi tâbir etmiş gibi pâdişâha ulaştırır. Gerçekten de o haftanın bitiminde rüyânın tâbir edildiği şekliyle Kâbe'nin sel basması sonucu yarısının harap olduğu haberi ulaşır.” (19 şaban 1039 Târihinde korkunç bir fırtına, katedeki Beyt-i Mükerrrem'i su altında bırakmıştı. (Bkz. Hammer, V/122) Bu olayın zuhûrunun Kadı-zâde'nin tanınmasına

Kadı-zâde Pâdişâh'ın husûsî iltifatına mazhar olduktan sonra kürsülerde bu iltifattan istifade ile devlet büyükleri aleyhinde serbestçe bâzı sözler söylemekten çekinmemiştir³⁰.

Naîmâ *Târih*'inde onun bu tavrını yansıtan şöyle bir kıssa anlatır:

“Kadı-zâde bir gün va'z esnasında hâle uygun olarak söz gelişi edip, “Hoca Nasrüddîn çift sürerken küçük öküz hareket etmedikçe büyük öküzü dövermiş. “Niçin” diye soranlara, “büyük öküz işaret etmedikçe küçük öküz hareket edemez demiş.” diye bir fikra anlatıp büyükleri yerince, mecliste hazır bulunanlardan pek çok kimse ve bilginler duruma kızıp dayak ve zorla kürsüden indirelim diye hücum etmek istemişlerdi. Şeyhülislâm Kadı-zâde'nin tavırlarını hoş karşılamazken; “yeri değildir, Pâdişâhın huzurunda edepsizlik doğru değildir.” diye mâni olmuşlardı. Şeyhülislâm'ın bu davranışı Kadı-zâde'ye hâtırlatıldığı vakit; “iddiâ sâbit oldu” diye latîfe ettiği meşhurdur.”³¹.

Kadı-zâde IV. Murâd gibi celâlli bir pâdişâha memleketin durumunu anlatan ve “Hâb-ı gafletten uyan ey âl-i Osman bilmiş ol, Açı gözün elden gider taht-ı Süleymân bilmiş ol.”

matlâiyle başlayan manzum bir kasîde sunmuştur³². Gölpinarlı'nın değerlendirmesine göre Kadı-zâde bu kasîdede Pâdişâha, İstanbul halkının zevke, sefâya daldığını, fakat taşrada ahtan, feryattan başka bir ses duyulmadığını, tımar sâhiplerinin zulmettiklerini, halkın kâfire esir olmaya bile razı olduğunu bildiriyor, kadıların söylediklerini tutmadıklarını, rüşvetin alıp yürüdüğünü, oğlancılığın, şarabın, afyonun, tütünün bir salgın gibi her tarafı sardığını, kahvehânelerin birer fesat ocağı olduğunu belirtiyor ve ayak divânı yapılmasını istiyordu³³.

Bu dönemde Kadı-zâde'nin Devlet bünyesinde yapılması gereken ıslahat hakkında padişâha lâyiha sunan öteki şahsiyetler gibi ona bir lâyiha sunduğu da görülüyor. Yaşar Ocak'a göre, “*Tâcü'r-resâil fî Menâhici'l-vesâil*” adını taşıyan bu lâyiha, haddizatında İbn Teymiye'nin devlet idaresinden bahseden “*es-Siyasetü's-şer'iyye*” adlı Arapça bir risâlesinin bizzat Kadı-zâde tarafından yapılmış tercümesinden başka bir şey değildir. Bu suretle Kadı-zâde XVII. yüzyılın ilk yarısında Osmanlı İmparatorluğu'nda İbn Teymiye'nin fikirlerini yeniden gündeme getirerek mevcut bozuklukların buna göre ıslâhını teklif ediyordu³⁴.

sebeplendiğini söyleyen Sakıp Dede, müslümanlar arasında taassup fitnesini de yine Kadı-zâde'nin uyandırdığını sözlerine ekler. (Sakıp Dede, s. 165.)

30 Hammer, V/163.

31 Naîmâ, III/1222-1223; Hammer, V/163.

32 Bu kaside için bk. Ali Emiri, *Osmanlı Tarih ve Edebiyatı Mecmuası*, Yıl: 2, Sayı: 14, s. 276-282.

33 Gölpinarlı, “Kadı-zâdeliler Hareketi”, s. 159.

34 Ocak, “Kadı-zâdeliler Hareketi”, s. 215-216.

Kadı-zâde elde ettiği bu teveccühten sonra, IV. Murâd'ın halkı zaptedip terbiye etmek için kahvehâneleri yıktırıp, tütün kullanmayı yasaklaması üzerine fırsattan istifade edip Pâdişâh'ın katında itibar kazanmak için tütünün harâm olduğuna dâir aklî ve naklî deliller getirerek ölçüsüz hatâlarla içtihatla bulunup, ona destek olduğu³⁵, tütünün ve kahvenin Allah tarafından menedilmemiş olduğunu söyleyip itiraz edenlere: “Ulû'l-emrin menetmesiyle terki lâzım gelir. Bunu dinlemeyenler katlolunur.” diye karşılık verdiği nakledilir³⁶.

IV. Murâd tütün içilmesin diye ısrar edip şiddet gösterdikçe, tütün içmeye alışkın tiryakilerde de hırs ve rağbet artmış bu yüzden pek çok kimse canlarından olmuşlardır³⁷. Hülâsa Kadı-zâde Pâdişâh'a yaranma ve şöhrat uğruna onun yasağına destek olmuş, bu yüzden haklı haksız pek çok insan öldürülmüştü. Naîmâ'ya göre Pâdişâh'ın pek çok günahsız kimsenin kanına girmesi, Kadı-zâde'nin bu fetvâsından cesâret almasından dolayı olmuş-tur³⁸. Bununla beraber bâzı kimseler bütün bu korkutma ve tehditlere rağmen, rahatsızlık-larını dile getirmekten kaçınmamışlardır. Nitekim tütünün yasak edilmesi üzerine o devirde yaşayan bir şâir idâre hakkında,

“Zararsız bir duhan hakkında neyler bunca dikkatler,
Duhan-ı âh-ı mazlûmânı men' eyle, hüner oldur.”

diye tepkisini dile getirmiştir³⁹.

Bütün bu tepkilere aldırış etmeyen Sultân Murâd, gece gündüz tebdîl-i kıyafet edip, şehir ve köyleri dolaşmış, meclisleri denetleyip, tütün veya kahve içenlerin yakalanıp cezalandırılmasını istemiştir.

Naîmâ Padişahın bu teftişine örnek olarak şöyle bir hadise nakletmektedir:

“Birgün Sivâsî Efendi Kâğıthâne'de Mirâhor Köşkü'nde bâzı mürid ve muhibleriyle tasavvufî dâir sohbet etmekteyken, Sultan Murâd ansızın sandalla gelmiş ve hazır bulunanların kitaplarını, üzerlerinde bulunan eşyalarını istemişti. Görevliler orda bulunan kitapları ve ellerinde bulunan tesbihleri toplayıp Pâdişâha götürmüşlerdi. Pâdişâh getirilen kitaplardan bir cildi açıp Yahyâ Efendi (ö.1054/1644)'nin *Dîvân*'ı⁴⁰ olduğunu görünce: “Bu bizim Efendi'nin *Dîvân*'ıdır.” demiş ve öteki kitâpları ve getirilen eşyaları gördükten sonra: “Kitâplarıyla seyre giden ulemâyâ, tesbih ve seccâde ve ridâsıyla giden dervîşâna, devat ve kalem ve

³⁵ Naîmâ, VI/2719; Uzunçarşılı, III/356; Hammer, V/162; Ocak, “Kadı-zâdeliler Hareketi”, s. 215.

³⁶ Naîmâ, VI/2719. Kadı-zâde'nin Tütün hakkında verdiği fetva için bk. Mehmed Murad, VII/61-62.

³⁷ Kâtip Çelebi, *Mizân*, s. 31; Naîmâ, III/1220, VI/2720.

³⁸ Bkz. Naîmâ, VI/2720.

³⁹ Naîmâ, III/1219.

⁴⁰ Bu eser için bkz., Yahyâ Bey, *Divan-ı Yahyâ*, Millet Ktp., Ali Emîrî, No: 517. Bu Divan'ın tenkidli neşri için bkz., Yahya Efendi, *Divan-ı Yahyâ*, Neşre haz: Mehmed Çavuşoğlu, İÜEF Yay., No: 2233, İst., 1977.

levâzım-ı kitâbet ile giden küttâba bizim sözümüz ve bir vechile taarruzumuz yoktur, âlemlerinde olsunlar!” demişti”⁴¹.

Bu nakledilen hâdisiye Pâdişâh’ın ulemâ ve dervişlere karşı tavrını göstermesi açısından dikkat çekicidir.

Neticede Pâdişâh’ın himâyesine girmekle daha da güç ve cesâret kazanan Kadî-zâde fikirlerini yaymaya ve kendilerine tâbi olmayanları bid’at ehli olarak addedip onlara sataşma-ya başlamıştır⁴².

Kadî-zâde’nin ilk bakışta bid’at ve hurafelerle mücadele ediyor görünmesine rağmen asıl hedef kitlesi mutasavvıflar olmuştur. Nitekim onun en büyük mücâdelesi, kendisinden önce Birgivî’nin yaptığı gibi tarikat mensuplarıyla, özellikle “semâ” ve “devrân” konusunda Halvetîler ve Mevlevîler’le olmuştur⁴³. Ancak olayların seyrine baktığımızda bu hususta Birgivî’deki fikir samîmiyeti, dürüstlük ve ilmî kudretin onda olmadığını rahatlıkla söyle-yebiliriz.

Nitekim o, Birgivî gibi ilmî çerçevede kalarak tarikat mensuplarına karşı çıkacak yerde, onları “tahta tepenler”, “düdük çalanlar” diye adlandırmaktan, “yetiş Toklu Dede” tâbiri yerine⁴⁴ “yetiş b..lu Dede” diye va’zlarında alay etmekten ve taş atmaktan geri kalmamış⁴⁵, bu davranışları mensupları tarafından asabiyetle tâkip edilmiştir⁴⁶.

Kadî-zâde’nin başlattığı bu hareket ve özellikle Halvetîler’e ve Mevlevîler’e yaptığı ağır hucumlar, hem öteki tarikat çevrelerinde, hem de tabiatıyla daha çok Halvetîler ve Mevlevîler arasında bir tepki ve mukâvemet cephesi oluşturmıştı. Mevlevîlerden bu harekete tepki gösterenlerin başında İsmâil Ankaravî (ö.1041/1631) geliyordu⁴⁷. Nitekim Mevlevî-ler ondan raks ve semâ’a karşı olanların susturulması için bir eser yazmasını istemişler, İsmail Ankaravî de, Ahmed b. Muhammed b. Muhammed et-Tûsî (ö.520/1126)’nin “*Bevârikü’l-İlmâ’ fî Tekfîri Men Yüharrimü’s-Semâ*” adlı eserine yaptığı

41 Bkz. Naîmâ, III/1221-1222; ayrıca bkz. Hammer, V/162-163.

42 Sakıb Dede, s. 165.

43 Kâtip Çelebi, *Mizân*, s. 112; a. mlf., *Fezleke*, II/183; Uzunçarşılı, III/356.

44 Toklu Baba veya doğru olarak Dûğlu Baba, Sultan Orhan zamanında Bursa’nın fethinde bulunmuş olan meczub tabiatlı bir kimsedir. Savaş esnâsında susayan askerlere ayran yapıp ikram ettiği için bu isimle anılmıştır. “Duğ” ayran demektir. Taşköprüzâde, s. 13.

45 Kâtip Çelebi, *Mizân*, s. 112; a. mlf., *Fezleke*, II/183.

46 Uzunçarşılı, III/356.

47 Bursalı Mehmed Tahir, s. 22.

ilavelerle “*Hüccetü’s-Semâ*” adlı eserini kaleme alarak tarikat erbâbını savunmuştur⁴⁸. Ankaravî bu hareketiyle Aziz Mahmûd Hüdâyî tarafından da takdir ve tebciil edilmiştir⁴⁹.

Halvetiler arasında ise buna şiddetle karşı çıkanların başında devrin en önemli ve dikkat çekici sûfilerinden olan Abdülmecîd Sivâsî⁵⁰ bulunuyordu.

Kadı-zâde ile mukayese edebilme açısından, Abdülmecîd Sivâsî’nin, döneminde sözko-nusu olan problemlere bakışı, fikriyatı ve hareket tarzına kısaca değinmek yerinde olacaktır.

Şeriate aşırı bağlı bir sûfi olarak temâyüz eden ve “enbiyâ ve evliyânın yolunun esâsı şeriatîtir ve onsuz saâdet yolu yoktur”⁵¹ diyen Abdülmecîd Sivâsî, devrinde mevcut olan huzursuzluğun ve ümmetin fesâdının şeriate muhâlif hareketlerden kaynaklandığını ısrarla

⁴⁸ Yetik, s. 86. Ankaravî ayrıca Cerrah şeyhi diye bilinen Şeyh İbrahim (ö.1033/1623) adında bir vâizin semâ ile ilgili itirazlarını cevaplandırmak için “*er-Risâletü’l- Tenzihîyye fî Şe’ni’l-Mevlevîyye*” (Bkz. Süleymânîye Ktp. Nafiz Paşa 397/2) adlı eserini kaleme almış, semâ’nın meşruiyetini ve bu konuda Mevlevîlere yöneltilen hücumların haksızlığını anlatmaya çalışmıştır. Bkz. Yetik, s.89.

⁴⁹ Mehmed Tâhir, s. 22. Hüdâyî de sûfilerin semâ’nı müdafaa için “*Keşfü’l-Kınâ’ an ilmi’s-Semâ*” (Bkz. Bursa İnebey Yazmalar Ktp. 4427’de kayıtlı *Mecmûatü’r-Resâil* içinde. Bu eserin Hüdâyî’nin müridlerinden Muizzeddîn Celvetî tarafından yapılan tercümesinin bir nüshası da Süleymânîye Ktp., Mihrişah Sultan 253/16’da yer almaktadır.) isimli bir eser te’lif etmiştir. Ancak bu eserin te’lifî Kadı-zâdeliler ve Sivâsîler mücadelesinden öncedir. Nitekim eserin Köprülü Ktp. 1583/7’de kayıtlı olan en eski nüshasının istinsah tarihi (1016/1067) de bunu göstermektedir.

⁵⁰ Bu zâtın tam ismi Ebu’l-Hayr Mevdüddîn Abdülmecîd b. Muharrem ez-Zilî es-Sivâsî’dir. Sivâsî nisbesiyle meşhur olmuştur. 971/1049 yılında Zile’de doğan Abdülmecîd Sivâsî babası ve amcasından zâhirî ilimleri tedris etmiş otuz yaşına kadar bu ilimlerle uğraştıktan sonra tasavvufa yönelmiş ve devrin en büyük sûfilerinden olan amcası Şemseddin Sivâsî (ö. 1006/1597)’ye intisâb etmiştir. Kısa zamanda sülûkünü tamamladıktan sonra hilâfet almış, amcasının ölümü üzerine Sivas’daki Şemsî Dergâhı’na şeyh olmuştur. Sultan III. Mehmed’in dâveti üzerine İstanbul’a gitmiş ve orada bir taraftan selâtin câmilerinde vâizlik yapmış, diğer taraftan da tekkesinde müridlerini irşadla meşgul olmuştur. Görev yaptığı câmilerde verdiği vaazlara oldukça fazla rağbet olmuş, her çevreden kişilerin alaka ve takdirine mazhar olmuştur. Sultan Ahmed Câmîi’nin temel atma merâsiminde temel şeyhi olarak bulunmuş ve o gün kendisine tevdi edilen vâizlik görevine câminin inşası tamamlandıktan sonra başlamış, ölünceye kadar bu câmide görev yapmıştır. Devrin idarecileriyle ve özellikle padişahlarla iyi ilişkiler içinde olmuş, zaman zaman toplumdaki bozulmalara dikkat çekerek idârecileri uyarmış, bunu yaparken sözünü esirgememiştir. Devrinde Halvetiyye tarikatının önde gelenlerinden olup, pek çok mürid yetiştirmiş, Anadolu’nun çeşitli bölgelerine halifeler göndermiştir. Onun sayesinde Halvetiyye tarikatı taşradan merkeze taşınmış, Sivasîyye Şubesi adıyla faaliyetlerini sürdürmüştür. İstanbul’da yapmış olduğu va’zları ve bilhassa sûfilere ve tekkelere karşı düşmanlıklarıyla tanınan Kadı-zâde ve taraftarlarına karşı mücadelesi sayesinde büyük bir şöhrete ulaşmıştır. Aynı zamanda ehl-i sünnet itikadına muhâlif bâzı tasavvufî düşüncelere sâhip olan sûfi guruplarına karşı da mücadele etmiştir. Başta tasavvuf olmak farklı branşlarda yazılmış yirmiden fazla telif ve tercümesi olan Sivâsî Efendi, Dîvân sâhibi bir şâir olup, şiirlerinde Şeyhî mahlasını kullanmıştır. Türk tasavvuf ve tefekkür târihi, hattâ Türk edebiyât târihi açısından önemli bir şahsiyet olan Sivâsî 1049/1639 yılında İstanbul’da vefat etmiştir. Bkz. Nazmî, s. 119 vd.; el-Hulvi, vr. 202; Hüseyin Vassâf, vr. 302 vd.; Şeyhî Mehmed Efendi, I/62 vd.; Hocazâde, s. 84 vd.; Mehmet Süreyya, III/400, daha geniş bilgi için bkz. Gündoğdu, Cengiz, *Abdülmecîd-i Sivâsî Hayatı Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, (Basılmamış Doktora Tezi), Erzurum, 1997.

⁵¹ Abdülmecîd Sivâsî, *Mi’yâr-ı Tarîk*, vr. 2a.

dile getiren gayretli ve cesâretli bir sûfidir. Ona göre halkın şerîate itâati ulemânın ilimleriyle âmil olup ma'rûfu emr, münkeri nehyetmeleriyle tahakkuk eder. Ulemânın dünyâlık sevdâsı, şöhret ve gurûra kapılıp, kendileri ilimleriyle âmil olmadan başkalarını mârûfa dâvet etmelerinin şerîate muhâlif zararlı bir yol olduğuna dikkat çeken Sivâsî Efendi, bu şekilde hareket eden pek çok ulemâ sebebiyle halkın, “onlar işin aslını bilmeseler böyle yapmazlardı” diyerek dalâlete düşüklerini dile getirir⁵².

Diğer taraftan şerîatin hudûdunu tecâvüz edip, harâmdan kaçınmayınca, şerîat sınırları içinde avâm-ı nâsdan kimsenin kalmayacağını söyleyen Abdülmecîd Sivâsî, Pâdişâhın da böyle kimselere görev verip onların görevlerini şerîat doğrultusunda yapıp yapmadıklarını kontrol etmemesi sonucunda, evvela kendisinin şerîatı tecâvüz etmiş olacağını cesâretle dile getirir⁵³.

Abdülmecîd Sivâsî çözüm olarak da kendi döneminde belirgin olarak ortaya çıkan huzursuzlukların halli için pâdişâhın ve idârecilerin, durumu âlim, ârif ve sâlih kimselere danışması, kendi arzu ve emelleri doğrultusunda hareket eden kişilerden kaçınması gerektiğini ifâde eder⁵⁴.

Aynı kanâatleri hayâtı boyunca sürdüren Abdülmecîd Sivâsî'nin III. Mehmed ve I. Ahmed dönemlerinde toplumun bozulmasında etkili olduğuna inandığı bu hususlar, hem onun bu olaylara karşı tavrını göstermesi hem de IV. Murâd döneminde patlak veren Kadî-zâdeliler hareketinin habercisi olması bakımından dikkat çekicidir.

Tasavvuf ehlini bid'at ehli olarak gören Kadî-zâde'ye mukâbil Abdülmecîd Sivâsî müteşerri bir sûfi olarak bu dönemde tasavvufu savunurken tasavvuf yolunda kendine göre Hamzavîler ve hasseten İdrîs Muhtefî gibi görüşlerini şerîate muhâlif saydığı çevrelere karşı da mücâdelesini sürdürmüştür. Ancak onun en ciddi mücâdelesî Kadî-zâde ve taraftarlarına karşı olmuştur.

Kadî-zâde, bid'atler, tarîkat faaliyetleri ve bâzı tasavvufî meseleleri kendine göre tartışma mevzûu yapıp bu yolda gidenlere aşırı hücumlarda bulunurken, Abdülmecîd Sivâsî de va'zlarında ve sohbetlerinde Kadî-zâde'ye ve taraftarlarına karşı sessiz kalmamış, iddiâlara cevâplar vermiştir.

Hatta o, bu iddialara cevap vermekle kalmayıp, Kadî-zâde'yi, “ermişleri ve tarîkatı tanı-mıyor, kafir ve zındıktır” diye ağır bir dille itham etmiştir⁵⁵.

⁵² Bkz. Sivâsî, *Letâîfü'l-Ezhâr ve Lezâizü'l Esmâr*, vr., 100b-101a.

⁵³ Bkz. Sivâsî, *Bidâ'atü'l-Vâizîn*, vr., 28a-28b.

⁵⁴ Sivâsî, *Letâîfü'l-Ezhâr*, vr. 159a.

⁵⁵ Kâtip Çelebi, *Mizân*, s.112.

Kadı-zâde Mehmed'e karşı bu dönemde en etkili muhalefet Abdülmecîd Sivâsî tarafından yapıldığından dolayı, onun yanında yer alanlar *Sivâsîler* diye anılmış, neticede oluşan bu tarafgirlik ve çatışma tarihe, *Kadı-zâdeliler-Sivâsîler* mücâdelesini olarak geçmiştir. Böylece, devletin uzlaştırmaya çalıştığı medrese-tekke çekişmesi çok nâzik ve tehlikeli bir dönemde yeniden çatışma hâline dönüştürmüştür.

Kâtip Çelebi iki taraf arasındaki münâkaşalardan dolayı; “Bu iki şeyh zamânında birbir-lerinin tam zıddı olup, meşreblerinin başka başka oluşu yüzünden aralarında Besûs savaşı vardı”⁵⁶ demek sûretiyle hadisenin hangi boyutlara ulaştığını dile getirmiştir.

Kadı-zâde ve Sivâsî Efendi arasında tartışma konusu olan ve biraz da o günkü fikrî ortamı yansıtan bu hususları Kâtip Çelebi “*Mizânü'l-Hak fî İhtiyârî'l-Ahak*” adlı eserinde 19 madde hâlinde sıralamakta ve “bu yazdığım konuların çoğunda Kadı-zâde bir tarafı, Sivâsî Efendi de öbür tarafı tutup, ifrat ve tefrit tarafına giderler, iki şeyhin tarafını tutanlar da birbirleriyle tartışıp kavga ederlerdi.”⁵⁷ demektedir.

Naîmâ da iki taraf arasında tartışılan konuları kanâatimize göre Kâtip Çelebi'den iktibas ederek 16 madde halinde sıralamaktadır⁵⁸. Fakat etüdümüzde de görüleceği üzere tartışma konuları sâdece bu iki kaynakta zikredilenlerle sınırlı değildir.

Bu iki eserle beraber *Hediyyetü'l-İhvân*'da verilen örnekler ve bunları tasdik eden daha sonraki kaynaklardan hareketle tartışılan bâzı konuları şöylece sıralayabiliriz:

- 1- Eşyânın hakikatlerinden bahseden aklî ve riyâzî (matematik) ilimlerin tahsîlinin meşrû' olup olmadığı,
- 2- Hızır (as)'ın hayâtta olup olmadığı,
- 3- Ezan ve na't-ı nebevî, mevlût, Kur'ân ve sâir şeyleri makamla ve güzel sesle okunmanın câiz olup olmadığı,
- 4- Tarîkat erbabının “devrân” ve “semâ” yapmalarının meşrû' olup olmadığı,
- 5- Cuma hutbesi okunurken ve vaaz esnasında adları geçtiğinde ta'zim makâmında Hz. Peygamber'e tasliye (sav) ve ashâba tarziye (ra) yapmanın icap edip etmediği,
- 6- Sigara, kahve ve keyif verici şeylerin harâm olup olmadığı,
- 7- Hz. Peygamber'in ebeveyninin îmânla ölüp ölmedikleri,
- 8- Firavun'un mü'min olarak öldüğünü söyleyen ibn Arabî haklı mıdır değil midir?
- 9- İbn Arabî'nin kâfir sayılıp sayılamıyacağı,

⁵⁶ Kâtip Çelebi, *Mizân*, s. 108. Besûs iki Arap kabilesinin kırk yıl savaşmasına sebep olan bir kadının adıdır. Uzaşıp giden ve barışla sonuçlanmayan savaşlar için kullanılan bir tabir olmuştur.

⁵⁷ Kâtip Çelebi, *Mizân*, s. 120. Ayrıca bk. Naîmâ, VI/2718.

⁵⁸ Naîmâ, VI/2718.

- 10- Hz. Hüseyin'in şehid edilmesine sebep olan Yezid'e lânet edilep edilemeyeceği,
- 11- Hz. Peygamber'in vefâtından sonra ortaya çıkan bid'atlerin, örf, âdet ve geleneklerin terkinin şart olup olmadığı,
- 12- Kabir ve türbe ziyâretinin câiz olup olmadığı,
- 13- Cemaatle nâfile Regâib, Berat ve Kadir gecesi namazlarının kılınıp kılınamayacağı,
- 14- (İnhina) Büyüklere ayağa kalkmanın, el ve eteğini öpmenin, selâm alırken eğilmenin doğru olup olmadığı,
- 15- Emr bi'l-ma'rûf nehy ani'l-münker'in her konuda mutlak manada vâcib olup olmadığı,
- 16- Rüşvetle iş görölüp gördürülemeyeceği.
- 17- Din, şeriat ve millet kelimeleri aynı manalara gelmekle birlikte, bâzen müterâdif olarak da kullanıldığına göre Muhammed ümmetinden birinin, İbrahim ümmetindenim demesi caiz midir?
- 18- Eşyanın tesbihi hâl ile midir, kâl ile midir?
- 19- Denizde avlanan her hayvanın yenilip yenilemeyeceği.
- 20- Hz. Hasan ile Hz. Hüseyin'in Dedesinin kılıcı ile öldürölüp öldürölmediği meselesi.
- 21- Namazlardan özellikle cum'a ve bayram namazlarından sonra müsafaha yapmanın bid'at olup olmadığı⁵⁹.

İlk defa Kadî-zâde Mehmed Efendi tarafından tartışma konusu olarak ortaya atılan⁶⁰ bu meselelerde Kadî-zâde müsbet ilimlerin tahsilinin gerekli olmadığı, Hızır (as)'ın hayâtta olmadığı, ezan ve na't-ı nebevî, mevlût, Kur'ân ve sâir şeyleri makamla ve güzel sesle okumanın câiz olmadığı, tarikat erbâbının "devrân" ve "semâ" yapmalarının meşrû' olmadığı, sigara, kahve ve keyif verici şeylerin harâm olduğu, cemaatle nâfile Regâib, Berat ve Kadir gecesi namazı kılmanın caiz olmadığı, eşyanın tesbihinin kâl ile değil, hâl ile olduğu, denizde avlanan her hayvanın yenilebileceği gibi husûsları dile getirmiş, örf, âdet ve gelenekleri dikkate almayıp, hissiyatı da işe karıştırarak itidalden uzak, müfrit bir tavır takınmıştır. Kâtip Çelebi'nin ifadesiyle, "ihtilafî soruları ahmakların ayağını bağlayacak

⁵⁹ Bkz. Kâtip Çelebi, *Fezleke*, II/183; Naîmâ, VI/2718; Mehmed Murad, VII/58-59; Uzunçarşılı, III/357; Yurdaydın, *İslâm Tarihi*, s. 126-127; Ocak, "Kadîzâdeliler Hareketi", s. 217; Arslan, *İmam Birgivi*, s. 72-73; Türer, s. 23; Kara, *Niyazi-i Mısri*, s. 5-6. Bu konuların daha geniş değerlendirmesi ve mahiyetleri hakkında bkz. Kâtip Çelebi, *Mizân*, s. 5-109.

⁶⁰ Bkz. Naima, VI/2716; Ocak, "Kadîzâdeliler Hareketi", s. 217.

köstekler gibi kullanmıştır”⁶¹. Sivâsî Efendi ise bunlar ve benzeri meselelerde Kadı-zâde’ye mukabil, ölçü olarak akla uygunluk, dinin özüne aykırı olmamayı benimsemiştir⁶².

Sivâsî Efendi’nin bu tartışmalar sırasında ileri sürdüğü görüşlerini eserlerinden tesbit etmek mümkün değildir. Çünkü o, tesbit ettiğimiz eserlerini bu tartışmaların yapıldığı dönemden önce kaleme almıştır. Onun eserlerinde Kadı-zâde’nin isiminden hiç bahsetmemiş olması ve yazdığı eserlerin te’lif târihlerinin bu dönemden önceye raslaması bu kanâatimizi desteklemektedir.

Sivâsî’nin yukarda zikrettiğimiz konularda Kadı-zâde ile tartışırken ne şekilde cevap verdiğini eserlerinden tesbit etmek mümkün olmasa da onun daha önce de gündeme getirilen tartışma konularını eserlerine aldığını, bu dönemde de aynı görüşleri müdafaa ettiğini söyleyebiliriz.

Onun bizzat Kadı-zâde ile tartıştığı hususlardan bâzılarını ise Nazmî Efendi’nin “*Hediyyetü’l-İhvân*” adlı eserinden öğreniyoruz.

Sivâsî’nin tartışılan konularla ilgili olarak daha önce kaleme aldığı kanâatlerini şu şekilde özetlemek mümkündür:

“Müsbet İlimlerin Tahsîli Câizdir.”

Öteden beri müsbet ilimlerde hizmetleriyle temâyüz eden mutasavvıflar bir tarafa, bu dönemdeki medreseli-tekkeli çekişmelerinde Kadı-zâde’nin medreseden yetişme birisi olarak müsbet ilimlere karşı menfi tavrına karşılık, Sivâsî Efendi’nin tasavvuf ehli olarak bu ilimlere taraftar olması, oldukça dikkat çekicidir.

Sivâsî, insan için faydalı olan ilmin (kişiyi Hakk’a ulaştıran ilim) tahsîlini tavsiye ederken ilmin bir nûr olduğunu, ilim yolunda olanların da bu nûrla münevver olduklarını söyler. Cehâletin sûfi için yıkıcı faktörlerden biri olduğu hususunda ıslarla duran Sivâsî, kişinin helâl ve harâmı seçemeyip, bildiğini işlemesinin de aleyhine hüccet olacağını belirtir. Ona göre ilimsiz sûfi kapısız ev ve etrafı çevrilmemiş bahçe gibidir. Böyle bir mekânın başıboş hayvanlardan kurtulamaması gibi ilim sahibi olmayan kimseler de kendilerine zararı dokunacak şeylerden emin olamazlar. Sivâsî’nin ilim hakkındaki mütâlaalarında dikkat çeken önemli hususlardan biri de ilmi dünyâ menfeati, makam, mansıp, riyâset ve şöhret için tahsîl etmektir. Ona göre böyle kimseler için ilim, kılıcın keskin tarafı eline verilen kişinin kendisine zarar vermesi gibidir. Diğer taraftan amelsiz ilmin kötü sıfatlara sebebiyet verip kişiyi Hak’tan uzaklaştıracağını ifade eden Sivâsî’ye göre, hangi ilim olursa

⁶¹ Kâtip Çelebi, *Mîzân*, s. 112.

⁶² Uzunçarşılı, III/357; Yurdaydın, *İslâm Tarihi*, s. 127; Türkiye’nin Dinî Tarihi, s. 118; Ocak, “Kadı-zâdeliler Hareketi”, s. 217; Arslan, *İmam Birgivi*, s. 73; Türer, s. 23-24

olsun kişiyi Hakk’a ulaştırdığı sürece makbuldur ve tahsîli câizdir⁶³. Akli ilimlerinse bu hususta faydadan hali olmadığı bir vakıadır.

Sivâsî bu değerlendirmeleriyle ilimler arasında bir ayırım gözetmemekte ancak tahsili lüzûmlu olan ilmin kişiyi Hakk’a ulaştırması gereğine dikkat çekmektedir.

“Hızır (as) Hayâtıdır”

Sivâsî Efendi’nin Hızır hakkında, Mollâ Câmi’nin “*Nefehâtü’l-Üns*” adlı eserinden faydalanmak sûretiyle dile getirdiği görüşlerini şu şekilde özetlemek mümkündür:

“Hızır (as) hayâtıdır. Beşerdir, melek değildir. Onun varlığını inkâr körlüğe delâlet eder. Kalp gözü açılanlar onu hayâtta iken bir kaç defa görürler. Hızırın beşyüz yılda bir ömrü, azaları, bedeni yenilenir. 736’dan sonra ise her 120 yılda bir yenilenmiştir. Âzaları tamdır. Şekli gayet güzeldir. Huyu güzel, eli açıktır. Halka karşı şefkatlidir. Ulemâdan bâzılarına göre Hızır nebidir. Delilleri ise “*Ben bunu kendiliğimden yapmadım.*”⁶⁴ ve “*Ona katımızdan bir rahmet ver-miştik.*”⁶⁵ âyetleridir. Bu görüşte olanlara göre ikinci âyette geçen “Rahmet”ten murad nübüvvet ve vahiydir. Bâzılarına göre ise o muhaddistir. Hz. Peygam-ber’den hadîs rivâyet eder. Hızır’ın on tâne arkadaşı vardır ve hepsi kerâmet sâhibidir. Hanımı ve evlâdı yoktur. Virdi ise ekseriyetle; “Ey Hayy! ve Kayyum! Ey kendisinden başka ilâh bulunmayan! Senden daimi sûrette kalbimi, ma’rifetinin nûruyla ihyâ etmeni niyaz ediyorum.” şeklindedir. Hızır, halkla alışveriş yapar, alır satar. Az yer, az içer, güzel sesi sever. Vecd sâhibi olup, semâ’ vaktinde raks ve hareket eder. Bazen sâlihlerle buluşup onlara nâsihat eder”⁶⁶.

Sivâsî’nin Hızır (a.s) ile Arafat’ta ve Mina’da karşılaştığına dair ifâdeleri⁶⁷ ile bu görüşleri birlikte değerlendirildiğinde, ona göre Hızır’ın varlığı ruhânî âlemle kayıtlı değildir ve bu âlemle irtibatı ve alış-verişi devam etmektedir.

“Semâ’ ve Devrân Meşrûdur”

Bu konuda kendi zamânında, oldukça fazla münâkaşanın olduğunu söyleyen Sivâsî Efendi, Şafîî, Mâlikî ve Hanbelî kitaplarında semâ’ın cevâzına dâir pek çok delilin bulunduğunu, bu eserlerde sahâbe ve tâbiinden pek çok kimsenin semâ’ ve raks ettiğine dair rivâyetlerin yer aldığını söylemektedir. Sühreverdî’nin “*Avârif*”de⁶⁸, Ebû Talib el-Mekkî’nin

⁶³ Bkz. Sivâsî, *Mi’yâr-ı Tarîk*, vr. 28a-31b.

⁶⁴ el-Kehf, 18/82.

⁶⁵ el-Kehf, 18/65.

⁶⁶ Sivâsî, *Tefsîr-i Sûre-i Fâtiha*, vr. 47b-49a; Krş. Câmi, s. 29-32.

⁶⁷ Bkz. Sivâsî, *Tefsîr-i Sûre-i Fâtiha*, vr. 475.

⁶⁸ Sühreverdî, s. 173 vd.

“*Kûtu'l-Kulûb*”da⁶⁹ Gazâlî'nin “*İhyâ*”da semâ'nın cevâzını beyân ve tasrîh ettiklerini hatırlatan Sivâsî, semâ'nın câiz olduğunu söyleyenleri küfürle itham etmenin, adı geçen imâmların küfrüne cür'et olacağını söyler⁷⁰. Çünkü bunlar, semâ'ı câiz görüp, ibâdet ve fazilet saymışlardır.

Sivâsî'ye göre semâ' ve raks mutlak mânâda şerîate muhâlif değildir. Belki üzerinde ihtilâf olan meselelerdendir⁷¹. Müftü Ali Çelebi ve Ahî-zâde'nin fetvâlarındaki semâ' yapmanın câiz olmadığına dair tehditlerin, içki içen, şerîatten habersiz avâmın, çocuklar ile oynamak ve şehvetlerini tahrik için halka kurmalarına dair olduğunu söyler.

Diğer taraftan Gazâlî'nin de bu konuda cevaz verenlerden iken “*riyâ ile semâ' şirkidir*.”⁷² dediğini hatırlatan müellifimiz, riyânın kalp fiili olmasından dolayı başkalarının tesbitinin mümkün olamayacağını, dolayısıyla bu hususta akl-ı selîm sahibi kimselere düşenin, yapılan bu fiili riyâ ile değerlendirmekten imtina edip, zâhire göre hükmetmek olduğunu söyler⁷³. Aksi halde böyle kimselerin Hz. Peygamber'in şu hadisine muhatâb olacaklarını belirtir: “*La ilâhe illallâh diyen cemaate ilişmeyiniz ki, onları herhangi bir günahla tekfir etmeyiniz. Kim lailâhe illallâh diyen cemaati küfürle itham ederse, kendisi küfre daha yakın olur*.”⁷⁴ Diğer taraftan Hz. Peygamber'in; “*Münâfıklar size mecnun deyinceye kadar Allah'ı çokça zikredin*”⁷⁵ ve “*Münâfıklar size riyâkâr deyinceye kadar Allah'ı çokça zikredin*”⁷⁶ buyurduğunu ve bu ifâdeleriyle kalp hâline vakıf olamayan kimselerin başkaları hakkında hüs-i zan etmelerini tenbihlediğini, böyle kimselere “*riyâkâr*” diyenlere onun münâfık dediğini⁷⁷ belirterek şunları söyler:

“Bir hal ve davranışta riyâ şâibesi varsa o, şerîat ehli ve ma'rifet sâhiblerine göre fisk, belki şirkidir. Alay ve hafife alma şeklinde olursa küfürdür. Riyâ ve hafife alma ise kalbe menuttur. Ona ancak Mukallibu'l-kulûb veya Keşşâfû'l-guyûb'un keşfiyle kalp ehli mut-tali' olur. Şu halde ilim zincirinden çıkıp, kalb meydanına girmeyen zâhir ehli, gerek cevâz versin, gerek menetsin, semâ' ve raksa taalluk eden âyet ve hadis olmadığı için, semâ'a helâl veya harâm demek doğru değildir⁷⁸. Nitekim Cenâb-ı Hak da; “*Dillerinizin yalan yere vasıflandırıldığı şeyler için, “şu helâldir, bu harâmdır” demeyin. Çünkü (bu sûretle)*

⁶⁹ Mekkî, II/61.

⁷⁰ Sivâsî, *Bizâ'atü'l-Vâizin*, vr. 28a; a. mlf., *Letâifü'l-Ezhâr*, vr. 54b. Ayrıca bkz. Nazmî, s. 136.

⁷¹ Sivâsî, *Bidâ'atü'l-Vâizin*, vr. 29b.

⁷² Gazâlî'nin semâ' konusundaki görüş ve değerlendirmeleri için bkz. *İhyâu* II/229 vd.

⁷³ Sivâsî, *Bidâ'atü'l-Vâizin*, vr. 30a.

⁷⁴ Muttakî, III/635.

⁷⁵ Aclûnî, I/187.

⁷⁶ Aclûnî, I/187.

⁷⁷ Sivâsî, *Letâifü'l-Ezhâr*, vr. 55a. Ayrıca bkz. Nazmî, s. 137.

⁷⁸ Sivâsî, *Letâifü'l-Ezhâr* vr. 54b. Ayrıca bkz. Nazmî, s. 136.

Allah'a karşı yalan düzmüş olursunuz..."⁷⁹ buyurmuştur. Şu halde semâ'a helâl demek; "Bir şeyin harâm olduğu husûsunda nas olmadıkça o şeyde asl olan ibâhattır." şeklindeki kurala daha uygundur. Gazâlî'nin de ifâde ettiği gibi, "nas ile kıyas semâ'ın ibâhetine delâlet eder."⁸⁰ Fakat semâ yapan kişinin hareketlerinde hevâ-yı nefs varsa harâmdır. Şayet kişinin cezbese sahih olup, suyun değirmeni hareket ettirdiği gibi, onu da muharrik-i hakîkî tahrik ediyor ve soğuktan titreyen kimse gibi hareketi zarûrî olarak ortaya çıkıyorsa, zarûriye sual olamaz ve bunların hallerini bilmeyenlere hüsn-i zan üzere olmaktan iyi amel olmaz."⁸¹

Sivâsî bu değerlendirmeleriyle kısaca, tevhîd ehli kimselerin, semâ' yapmaları hatâ bile olsa -ki, ona göre değildir- küfürle ithâm edilemeyeceklerini, böyle bir tavrın, söyleyeni küfre götürebileceğini, kaldı ki, onların hâlini riyâ olarak görmenin de doğru bir davranış olmadığını ifâde eder.

Sivâsî Efendi'nin semâ'ın cevâzına dâir bir diğer değerlendirmesi de şudur:

"Şirkin ortaya çıkmasında rolü olmayan 'şey' in imânla berâber bulunmasında da zararı yoktur. Yani imân tasdiktir. Zâhirî amellerin, hayır olsun şer olsun, imânda medhalî yoktur. 'şey' ise bütün mevcudata şamildir. Şu halde, 'eşyâ'dan olan bir 'şey' muvahhide zarar vermez. Yani muvahhidin tevhîdine zarar vermez. Zâhir semâ' ve raks da bir 'şey'dir."⁸²

Sivâsî, semâ'ın bir oyun ve eğlence olduğunu söyleyenlere ise şöyle karşılık vermektedir:

"Bu fakir der ki, biz Hanevî mezhebindeniz. Bizim mezhebimizde lu'b (oyun ve eğlence) yoktur. Diğer taraftan tevhîd hâlinde evliyânın büyüklerini inkâr da kâdir değiliz. Avâma da umûmen ruhsat vermeyiz. Çünkü cezbese sahih olmayan avâma ruhsat verilse, genç ve çocuk karışıp lu'b olması mukarrer olur. "Her lu'b harâmdır." fehvâsı üzere lu'bun harâmlığı mukarrerdir."⁸³

Sivâsî, çocukların, ehil olmayanların, semâ'ı inkar edenlerin, nefsânî ve dünyevî hazzlardan arınmamış olanların semâ' yapmalarının semâ'ın rûhâniyetine zarar vereceği için şeyhler tarafından yasaklandığını da belirtir⁸⁴.

⁷⁹ en-Nahl, 16/116.

⁸⁰ Bkz. Gazâlî, II/269.

⁸¹ Sivâsî, *Letâifü'l-Ezhâr*, vr. 54b. Ayrıca bkz. Nazmî, s. 136.

⁸² Sivâsî, *Letâifü'l-Ezhâr*, vr. 30b.

⁸³ Sivâsî, *Letâifü'l-Ezhâr*, vr. 55a. Ayrıca bkz. Nazmî, s. 136.

⁸⁴ Sivâsî, *Miskâlu'l-Kulüb*, vr. 21a.

Sivâsî, raksın da kâmillere mahsus olduğunu, böyle kimselerin hareketlerinin kızgın saç üzerinde titreşen dâneler gibi ihtiyârî olmadığını söyler⁸⁵.

Semâ’ esnasında çalınan def ve tanburun “*Hiç bir şey hâriç değil, hepsi O’na hamd ile tesbih eder. Fakat siz onların tesbihini anlayamazsınız.*”⁸⁶ âyetine dahil olduğunu söyleyen ve semâ’ın insan kulağına tabi olduğunu, hayvan kulağına lâayık olmadığını⁸⁷ belirten Sivâsî bu noktada sözlerini daha da sertleştirerek şöyle der; “Hayvan kulağı Kur’an dinlese de istifâde edemez. Nerde kaldı meşâyih sözünü işitsin.”⁸⁸

Bu ifâdelerden anlaşıldığına göre Sivâsî, semâ’ı insanları Hakk’a çağıran bir mesaj olarak da değerlendirmektedir.

İbn İsa (Yiğitbaşı)’nın “halvefilr semâ’ etmeseler mecnûn olurlardı” şeklindeki sözünü hatırlatan Sivâsî, mübtedî müridlerin semâ’a güçleri yetse de semâ’ için “*zamân*”, “*mekân*” ve “*ihvân*” şartlarının bulunması gerektiğini hatırlatır⁸⁹. Sivâsî, bu kanâatleri dile getirdik-ten sonra netice olarak, bu hususta orta yolun tâkip edilip, semâ’ın umûmen tecvîz ve umûmen men olunmaması gerektiğine işâret eder.”⁹⁰

“İbn Arabî Şeyh-i Ekber’dir”

Sivâsî Efendi İbn Arabî’nin şeyh-i ekber nâmıyla büyük bir İslâm mutasavvıfı olduğunu kabul eder, eserlerinde ondan nakillerde bulunur ve hakkında “Nûr-ı Ezher”, “Kibrît-i Ahmer”, “Şeyh-i Ekber” gibi ta’zimkâr ifâdeler kullanır.

“İbn Arabî’ye Göre Fir’avn Ebedî Olarak Cehennemliktir”

Firavn’un imânla ölüp ölmediği husûsundaki tartışma İbn Arabî’nin Mûsâ Fass’ında Firavn’un imân üzere öldüğünü tazammun eden sözler söylemesi⁹¹ üzerine olmuştur. Sivâsî Efendi İbn Arabî’nin bu konudaki görüşlerini değerlendirirken şöyle demektedir;

“İbn Arabî bu ifâdeleri kullandıktan sonra sözünün sonunda; “biz deriz ki, bundan sonra onun (Firavn) hakkında emr Allah’a râcidir.” demek sûretiyle bu

85 Sivâsî, *Miskâlu’l-Kulûb*, vr. 21b.

86 el-İsrâ, 17/44.

87 Sivâsî, *Miskâlu’l-Kulûb*, vr. 21a.

88 Sivâsî, *Miskâlu’l-Kulûb*, vr. 21a.

89 Sivâsî, *Miskâlu’l-Kulûb*, vr. 20b.

90 Sivâsî, *Miskâlu’l-Kulûb*, vr. 55a. Sivâsî Efendi kendisi de ifâde ettiği üzere bu konudaki görüşlerini Ahmed b. Muhammed et-Tûsî’nin “*Bevâriku’l-İlma’ fî Tekfîri Men Yuharrimü’s-Semâ’*” adlı eserine de atıflar yaparak delillendirme yoluna gitmiştir. (Bkz. et-Tûsî, vr. 28a-34b.) İsmâîl Ankaravî de bu eseri esas alarak *Hüccetü’s-Semâ’* adlı eserini bazı ilavelerle vucuda getirmiştir. Bkz. Ankaravî, vr. 69b-95a.

91 Bkz. İbn Arabî, *Fusûs*, s. 318-319.

husûstaki tavrını ve niyetini ortaya koymuştur. Diğer taraftan İbn Arabî ölümünden üç yıl önce yazdığı ve son te'liflerinden olan Futûhât'ında; "Firavn ebediyyen çıkmamak üzere cehenneme düşen insanlardır."⁹² demiş, dolayısıyla bu konudaki son kanaatini dile getirmiştir.⁹³

Ücret Bitirilen İşe Göre Değil, Hizmete Göredir

Sivâsî ile Kadî-zâde arasında tartışılan en ilginç meselelerden birisi de rüşvet meselesidir. Bu meselenin ne şekilde tartışma konusu edildiğini anlamak için Kâtip Çelebi'nin değerlendirmelerine bir göz atalım:

Kâtip Çelebi fıkıh kitaplarında sultan katında zarardan kaçmak, yahut yarar sağlamak; cana ve mala zarar gelmek korkusunu savuşturmak için verilen rüşvetin caiz, onu almanın ise haram olduğunu yazıldığını belirttikten sonra⁹⁴ şunları söylemektedir:

"Rüşvetin mutlak haram olduğu halk arasında yaygın olup ne türlü rüşvetin haram olduğunu bilmez iken bir sözdür söylerler. Ve bilenler de "kavga ne lazım , öyledir" diye gizlice alırlar, verirler. Dünyada bir zararı ve cezası görülmediği yerde hiç bir kimse tereddüt etmeyip kabul eder. Etmeyen de dindarlığından ve Allah korkusundan dolayı değil, hazzı müşküldür diye halkın dilinden korkar. Zira "bir tatlı nesnedir, hazzı vardır", derler. Zamanımızda rüşvet alıp vermekten korku yoktur. Yeğreyi budur ki, İbn Nüceym'in Kadîhân'dan alarak söylediği ücret sözleşmesi ile iş görüp vebalden kurtulalar. Zamanımızda divanda çalışanların, mahkemelerden başka işlerde alıp verdikleri o kabildendir. Nihaye hakkı ortadan kaldırmak ve haksıza yer vermek yoluna düşerek düzenin bozulması korkusu vardır. Geçmişte iş başında bulunan müslümanlar ve halkın padişahı bu sakıncayı savuşturmak ve devletin yıkılmasını gerektiren sebebi önlemek için mutlaka rüşvet kapısını sıkıca kapayıp, kanuna göre iş görürler ve halkı bununla tutarlardı. Bu gün de ona göre davranmak gerek. Sonra pişmanlık işe yaramaz. Hile-i şer'iyye yaptık demek söz olmaz. Çok iş vardır ki, şer'iate uydurmak kabildir, lakin altında nice fesat bulunduğu için akla uygun görülmez."⁹⁵

Hülâsa Kadî-zâdeliler hükümet işlerine müdahale ederek tâyin ve azillerde ulema ve vaizlere danışılması, onların görüşlerine itibar edilmesi gerektiğini söyleyip, kendi yaptıklarının da şer'-i şerif adına faydalı olduğunu bundan dolayı da din ve devlet adına yaptıkları

⁹² İbn Arabî, el-Futûhâtü'l-Mekkiyye, I/301.

⁹³ Sivâsî, *Firavn'ın İmânına Dâir Risâle*, vr. 1b-2a. Sofyalı Bâli Efendi (ö. 960/1553) de meşhûr eseri *Şerhü'l-Fusûs* (Bâli Efendi, *Şerhü'l-Fusûs*, İst., 1309)'da Firavun'un imanı konusunda İbn Arabî'nin asıl kanaatinin Futûhâtü'l-Mekkiyye'deki fikri olduğunu, bu eserinde İbn Arabî'nin Firavun'un cehennemde ebedi olarak kalacağını söylediğini, *Fusûsu'l-Hikem*'inde Firavun'un imanının geçerli olup olmadığı konusunda yer alan ifadelerinin ise şârihler tarafından yanlış anlaşıldığını ileri sürmüştür. Bkz. Kara, Mustafa, "Bâli Efendi, Sofyalı", *DİA*, V, 21. Buradan hareketle Abdülmecîd Sivâsî'nin de Bâli Efendi ile aynı kanaati paylaştığını söyleyebiliriz.

⁹⁴ Bkz. Kâtip Çelebi, *Mizân*, s. 100-101

⁹⁵ Kâtip Çelebi, *Mizân*, s. 101-102.

işlerden dolayı ücret almalarının caiz olduğunu söyleyip, bunun rüşvet olarak görülmemesi gerektiğini savunmuşlardır.

Sivâsî Efendi ise, işlerini rüşvet yolunu seçmekle yürüten ulemâ nâmında bâzı fesatçıların rüşvetin adını ücret koyduklarını, şerîate uygun işlerde bir şeyin ücreti hizmete göre iken bunların para hatırı için şerîate muhâlif davranıp, “ücret bitirdiğimiz işe göredir” diyerek dört mezhebin dışına çıkıp âdetâ bir beşinci mezheb ihdâs ettiklerini dile getirerek⁹⁶ bu konudaki tavrını ortaya koymaktadır.

Şerîate tâbi olmanın Allah ve Resûlüne itâat, Hz. Peygamber’i sevmenin ise her konuda onun sünnetine tâbiyyet ve onu ihyâ etmekle mümkün olacağını dile getiren müellifimiz, devrinde yaşayan ilim ehlinin ilmiyle âmil olmayıp, rüşvet ve paraya teveccüh etmelerinin ümmetin fesâdına sebep olduğunu, bunun da şerîate muhâlefetten kaynaklandığını, bu sebeple bid’atlerin arttığını çözüm olarak da günâhlardan ve kötü ahlâktan kurtulmak için bu farzları tatbik edip, çocuklara da öğretmenin lüzûmuna işâret etmektedir.

“Büyüklere Ta’zim İçin Ayağa Kalkmak Câizdir”

Sivâsî’nin değerlendirmesine göre, “Ekâbir (büyükler) ve zenginler meclise geldiğinde arada soğukluk olmasın ve muhabbet pekişsin diye ayağa kalkmak câizdir. Ulemâyâ kalkmak gerekmez. Çünkü onlar ta’zîme tama’ etmezler. Kendi zamânında bu kanâatte olan ulemâyâ sataşmaların olduğunu hatırlatan Sivâsî, nefsinin aybını gören kimsenin kullukta kusûrunu bileceğini, kendinden daha aşağı kimse görmeyeceğini ve başkalarının ta’zîminden de utanacağını söyler. Ona göre herkese takvâ ve ilmi seviyesine göre saygı göstermek gerekir. Ta’zimi taleb etmek ise kişinin aybını görmede kör olmasından, ucb ve kibirden kaynaklanır. Ulemâyâ lâayık olan, ta’zîm beklememektir. Avâma lâayık olan ise, ta’zîm için âlime ve üstâda ayağa kalkmaktır⁹⁷.

Sivâsî’ye göre ta’zim niyetiyle pâdişâha secde etmek küfrü gerektirmez. Çünkü melekler de Âdem’e ta’zim için secde etmekle emrolunmuşlardır. Diğer taraftan Hz. Yûsuf’un kardeşleri de ta’zim niyetiyle kendisine secde etmişler, o da peygamber olduğu halde buna engel olmamıştır. Şu halde ta’zim niyetiyle pâdişâha secde câizdir. Eğer bu secde ibâdet niyetiyle yapılırsa yapan kişi müşrik ve kâfir olur. Ayrıca pâdişâh birisini, “bana ibâdet cihetiyle secde et yoksa seni öldürürüm” diye zorlasa doğru olan secde etmeyip ölümü seçmektir. Fakat ta’zim secdesiyle emretse doğru olan ölmektense secde etmeği seçmektir⁹⁸.

⁹⁶ Sivâsî, *Letâifü'l-Ezhâr*, vr., 30a.

⁹⁷ Sivâsî, *Letâifü'l-Ezhâr*, vr. 41a.

⁹⁸ Sivâsî, *Letâifü'l-Ezhâr*, vr. 38a.

“Ta’zîm makamında Hz. Peygamber’e tasliye (sav) ve ashâba tarziye (ra) Yapmak Gereklidir”

Kâtip Çelebi’nin ifade ettiğine göre bu konudaki tartışmalar, imamlar hutbe okurken, Hz. Peygamber ve ashabını andığında müezzinlerin seslice tasliye ve tarziyede bulunmaları ile vâizlerin vaaz esnasında Peygamber ve ashabına tasliye ve tarziye getirmelerini teklif etmeleri üzerine çıkmıştır.

Bu konuda asıl tartışma mevzû olan, Cum'a hutbesi okunurken ta’zîm makamında Hz. Peygamber’e cemaat tarafından topluca tasliye (s.a.v.) ve ashâba tarziye (ra) yapmanın icap edip etmediği hususunda Sivâsî Efendi’nin kanâatini eserlerinden tesbit edemedik. Fakat onun bu konudaki tavrının, halk arasında örf ve âdet hâlini almış bu davranışın yasaklanması şeklinde değil de, yumuşak söz ve öğütlerle düzeltilmesi ve bunun da zamâna bırakılması şeklinde olduğunu söyleyebiliriz.

Bu hususlara ilaveten Sivâsî’nin tasliye ve tarziye konusunda zikrettiklerinden hareketle enbiyânın dışındakiler için de salât ve selâm getirmenin câiz olup olmadığının da tartışma konusu edildiğidir. Nitekim bu hususta o şunları söylemektedir:

“Sizi karanlıktan aydınlığa çıkarmak için üzerinize rahmetini gönderen odur.”⁹⁹ âyet-i kerîmesindeki “Küm” zamîri rahmet mânâsına enbiyânın dışında-kiler için de salât getirmenin câiz olduğuna işârettir. Salevât’tan bâzen duâ, bazen rahmet, bazen de mağfiret kastedilir. Şu halde nebîlere salât u selâm getirmek ta’zîme, diğerlerinde ise mağfirete hamlolunur¹⁰⁰. Ancak Enbiyâ’nın dışındakile-re salât u selâm getirme, Hz. Peygamber’in isminin anılmasından sonra câizdir. Nebîler ve melâikenin dışındakiler için ise ancak birbiri peşine zikredilirse câiz olur¹⁰¹. Hz. Peygamber’in ehli ve ashâbı için “*Radiyallâhü ‘anhu*”, tâbiîn, müçte-hidin ve ulemânın büyükleri için “*Rahimehullâh*” denilmesi mendubdur¹⁰².

Sivâsî Efendi’ye göre;

“Tarziye sahâbeye mahsustur, onun dışındakilere *Rahimehullâh* denilir ” şeklindeki görüş hatâlıdır. Ona göre bu konuda sahih olan, müstehab olduğu, yani sahâbenin dışındakilere de denilebileceği görüşüdür. Diğer taraftan zikredilen şahıs sahabe oğlu ise o zamân babalarını da kapsayacak şekilde “*Radiyallâhü ‘anhüm*” denilir. Meşâyih için “*Kuddise sırruhu*” demek menduptur. Günümüze kadar, talebenin hocası için “*Radiyellâhu anhu*” diyerek duâda bulunduğu çirkin karşılanmaksızın tevârüs edegelmiştir.” diyen Sivâsî Efendi devamla; “Bu konuda doğru cevâp verene rahmet olunur, lâkin hatâyâ kanâat getirene rahmet oluşma-sına

⁹⁹ el-Ahzab, 33/43.

¹⁰⁰ Sivâsî, *Letâifü'l-Ezhâr*, vr. 91a.

¹⁰¹ Sivâsî, *Bidâ'atü'l-Vâizîn*, vr. 38b.

¹⁰² Bkz. Sivâsî, *Bidâ'atü'l-Vâizîn*, vr.3 8b; a. mlf., *Letâifü'l-Ezhâr*, vr. 91b.

gönlümüz râzı olmaz. Kâtipler bu isimleri eserlerine kaydederken ta'zimle hareket etmelidirler.” der. Sivâsî'ye göre, Hz. Peygamber'e salât u selâm getirir-ken; “Sallallâhü ‘alâ Muhammed”, “Sallallâhü ‘alâ Nebiyyi”, “Sallallâhü ‘alâ Ahmed”, “Sallallâhü ‘aleyhi” demek câiz değildir. “Allâhümme salli ‘alâ Muhammed” demek gereklidir. Ayrıca ehl-i beyt ve ashâbı da buna dahil edilme-lidir”¹⁰³.

Kâtip Çelebi'nin de ifade ettiği üzere tasliye konusunda ihtilaflı olan meselelerden birisi de onun Hz. Peygamber her anıldıkça söylenip söylenmeyeceğidir¹⁰⁴.

Sivâsî bu konuda da şunları söylemektedir:

“Hz. Peygamber her anıldıkça salavât getirmek farz-ı ayndır¹⁰⁵. Salât u selâm'ı namazda yapmamız onun ibâdet olmasına delildir. Bundan dolayı mü'min olan salavâtı kasden terketmemelidir¹⁰⁶. Bir mecliste Hz. Peygamber'in ismi sıkça zikredilirse böyle yerlerde bir kere salevât kifâyet eder. Ancak her seferinde salevât müstehaptır, farz değildir¹⁰⁷. Aynı mecliste bir grubun salevât getirmesi onu başkalarından sâkıt etmez”¹⁰⁸.

Sivâsî, gerek Peygamber'e, gerekse onun dışındakilere tasliye ve tarziye yapılırken nefis islâhı için onların hâl ve davranışlarının hatırlanması gerektiğini söyler¹⁰⁹.

“Hz. Peygamber'den Sonra İhdâs Edilen Her şey Bid'at Değildir”

Bid'at konusunda da diğer konularda olduğu gibi hassas davranan Sivâsî Efendi, bid'atin lugatte, “âdet veya ibâdet cihetinden olsun, sonradan ihdâs edilen şeyler”¹¹⁰, Istılâhta ise, “şeriate muhâlif olup, din ve dünyâ için fesat kaynağı olan şeyler” olduğunu belirtir. Ona göre, “Her muhdes bid'attir ve her bid'at dalâlettir”¹¹¹ hadîsinden bu mânânın anlaşılması gerekir¹¹². Yâni dinle ilgili olup, şeriat koyucusu tarafından söz, fiil, ve işâret olarak izin olmayan ilâve ve çıkarmalar bid'attir. Şeriatte hakkında delil

¹⁰³ Sivâsî, *Bidâ'atü'l-Vâizîn*, vr. 38b.

¹⁰⁴ Kâtip Çelebi, *Mizânü'l-Hak*, s. 27.

¹⁰⁵ Sivâsî, *Letâitü'l-Ezhâr*, vr. 89a.

¹⁰⁶ Sivâsî, *Bidâ'atü'l-Vâizîn*, vr. 39a.

¹⁰⁷ Sivâsî, *Letâifü'l-Ezhâr*, vr. 90a.

¹⁰⁸ Sivâsî, *Letâifü'l-Ezhâr*, vr. 90b.

¹⁰⁹ Sivâsî, *Letâifü'l-Ezhâr*, vr. 90a.

¹¹⁰ Sivâsî, *Letâifü'l-Ezhâr*, vr. 103a.

¹¹¹ Müslim, Cum'a, 43; Ebû Davud, Sünnet, 5; Nesaî, İdeyn, 22; İbn Mâce, Mukaddime, 7.

¹¹² Sivâsî, *Letâifü'l-Ezhâr*, vr. 100a.

bulunmayan ve sonradan ihdas edilen şey, her ne kadar lugat bakımından bid'at olsa da şeriat açısından bid'at değildir¹¹³.

Sivâsî Efendi bid'atin üçlü tasnifini yaparak şu ölçüleri koyar:

“Mubah bid'at, un elemek için elek kullanmak; müstehab bid'at, minare ve medrese yapmak, kitâp tasnif etmek; vâcip bid'at, mülhidleri ve bid'at ehlini engellemek, şüpheleri defetmek için deliller ortaya koymak gibi şeylerdir.” Sivâsî'nin değerlendirmesine göre bunlardan mübâh ve müstehab olan bid'at içine girenler, Hz. Peygamber zamânında bu gibi şeylerin olmayışı, ya ihtiyaç olmadı-ğından ya da bunları yapmaya malî kudret olmadığından, veyahut bunlardan daha mühim olan şeylerle meşgul olunduğundandır. Bütün bunlar iyice tetkik edilecek olsa, onlara şeriat koyucusu tarafından izin verildiğini görmek mümkündür. Hülâsa *dinde faydalı olan eşyâ dînin aslındandır*. Sünneti terketmek şefâatten mahrûmi-yete sebep iken, fukahânın, amelî bid'at ihdâs etmenin sünneti terketmekten daha zararlı olduğunu söylediklerini hatırlatan Sivâsî, ilmi olmayanların kendilerini bid'atten kurtaramayacaklarını belirtir¹¹⁴.

Sivâsî'nin hemen bütün tasavvuf ehlinin ve ulemânın bid'at hakkındaki kanâatlerini yansıtan bu değerlendirmelerinden sonra, Kadı-zâde'nin tasavvuf ehlini bid'at ehli olarak görmesinin ve onlara karşı hücum etmesinin hakikatle te'vili mümkün değildir. Kaldı ki, Kâtip Çelebi'nin de ifâde ettiği gibi, bid'atlar halkın arasında bir töreye ve âdete dayanır. Bir bid'at halkın arasında yerleşip oturduktan sonra halkı ondan yasaklayıp, döndürmek oldukça zordur. Şu halde bu hususta yapılması gereken halkı sünnete teşvik ve onları bid'atten uzaklaştırma yolunda yumuşaklıkla va'z ve nâsihatle yetinmektir. Tutmak halka kalır. Zorla tutturmak mümkün değildir¹¹⁵.

“Kabir Ehlini Anmak Faydalıdır”

İslâm'ın getirdiği tevhit inancı, yerleşme döneminde iken, Allah'tan başka bir varlığa tapınmanın izlerinin silinmesi, bu konuda en küçük bir tâvize yer verilmemesi gerekiyordu. Bu sebeple faydalı tarafları bulunmasına rağmen kabir ziyâretleri de yasaklanmıştı¹¹⁶. Müslim'in rivâyet ettiğine göre; “Resulullâh Mekke'yi fethedince annesinin kabrini ziyâret etmeyi arzulamış ve bunun için rabbından izin istemişti. Allah'ın izin vermesi üzerine de:

¹¹³ Sivâsî, *Letâifü'l-Ezhâr*, vr. 103a

¹¹⁴ Sivâsî, *Letâifü'l-Ezhâr*, vr. 103a-b; Sivâsî Efendi'nin bid'at hakkındaki bu görüşleri Birgivi'nin görüşleriyle aynılık arzietmekte üstelik ifadeler de birbiriyle örtüşmektedir. Krş. Birgivi, s. 38.

¹¹⁵ Bkz. Kâtip Çelebi, *Mizân*, s. 65-66.

¹¹⁶ Karaman, s. 97-98.

“Kabirleri ziyâret edin; çünkü bunlar size âhireti hatırlatır.”¹¹⁷ Bu hadiste kabir ziyâretinin gerekçesi âhireti hatırlatması olarak gösterilmektedir.

Sivâsî Efendi de ölüleri anmanın dünyâyla gurur ve sürûru gidereceğini, dünyâda hüznün, gam ve fütûr çekmenin günahı giderdiği için cennete yakınlaştıracığını, bu sebeple kabir ehlini anmamanın onların feyizlerinden mahrûmiyeti gerektireceğini söyler¹¹⁸. Gazâlî’nin de ifâde ettiği üzere, ibret almakla berâber, bereket ummak için de sâlihlerin kabirlerini ziyâret müstehabdır¹¹⁹.

Sivâsî’nin bu husustaki değerlendirmesi şöyledir;

“İşlerinizde zor durumda kaldığınızda kabir ehlinen yardım talebedin.”¹²⁰ hadîsinde geçen “ehl-i kubûr”dan murâd Allâh’ın velî kullarıdır. Yâni bu hadis ifâde etmektedir ki, rûhu fenâyâ eriştirip, bedeni ona makber kılanlardan medet istenmelidir ki, onlar Hayy ve Kayyûm olan Allah’ın hayât vermesiyle hayât bulmuşlardır. Sivâsî’ye göre böyle kimseleri zikir, Allah’ı zikirdir. Belki tahkîk ehli katında tarîkate yeni girmiş mürîde Allah’ı lisanla zikretmekten daha faydalıdır. Zîrâ bâzı zikir vardır ki, Allah’ın pâk olan Zâtını, yalana bulanmış, pâk olmayan ve vesveseli dille zikredildiği için, zikir sâhibini Allâh’tan uzaklaş-tırır, böylece azaba müstahak olur¹²¹.

Ölüleri anmayı ve kabirlerini ziyâretde bulunmayı bu açıdan faydalı gören Sivâsî Efendi’nin, mezarlara kandiller koymak, yüzünü sürmek, kandil yağı ile yağlanmak vs. gibi hususlara olumlu bakmadığını da tahmin etmek zor değildir.

“Cenazeyi Tehlil İle Kaldırmak Şerîate Muhâlif Değildir”

İki taraf arasında münâkaşa mevzûu edildiğini tesbit ettiğimiz hususlardan biri de cenâzelerin zikir ve tehlil ile kaldırılmasıdır. Nitekim Naîmâ’nın “Kadı-zâde Mehmed Efendi vefât etti ve icat ettiği şekil üzere zikirsiz ve tehlilsiz cenâzesi Sultân Mehmed câmiine kaldırıldı ve namazı müteakip defnedildi.”¹²² şeklindeki ifâdelerinden Kadı-zâdenin bu husus-taki tavrı ortaya çıkmaktadır.

Sivâsî’nin bu konudaki değerlendirmesi ise şöyledir:

¹¹⁷ Müslim, Cenâiz, 105, 108.

¹¹⁸ Sivâsî, *Bidâ’atü’l-Vâizîn*, vr. 42a.

¹¹⁹ Gazâlî, IV/474.

¹²⁰ Aclûnî, I/88.

¹²¹ Sivâsî, *Bidâ’atü’l-Vâizîn*, vr. 41b.

¹²² Naîmâ, III/1321; Hammer, V/215.

“Osmanlı’nın zuhûrundan günümüze kadar ulemâ, ölülerini cehrî zikirle taşıyıp defin etmekten kaçınmamışlardır. Bizim selefe îtirâzımız ise câhilliğimiz-den kaynaklanmaktadır. Mademki hilâfına açık nas yoktur -ki, olsa onlar da etmezledi- şu halde îtirâza sebep de yoktur.”¹²³

Nazmî Efendi de Sivâsî ile Kadı-zâde arasında pek çok muârazanın olduğunu ancak bunlardan en önemlilerinin Kadı-zâde’nin Rasûlullâh’ın ebeveyni hakkında “îmânsız gittiler” diye ısrârı ve “Hz. Hasan ile Hz. Hüseyin dedesinin kılıcı ile öldürüldü” iddiâsı üzerine olduğunu söylemektedir¹²⁴. Şimdi bu iddialarla ilgili Sivâsî Efendi’nin ve Kadı-zâde’nin görüşlerini birlikte değerlendirmek için *Hediyetü’l-İhvân* daki rivâyetleri görelim.

“Rasûlullâh’ın Ebeveyni Küfür Zamânında Öldü”

Sivâsî Efendi Hz. Peygamberin ebeveyninin kâfir olarak öldüklerini söylemenin yanlış olduğunu ve bu sözü İmâm-ı Âzam’a nisbet etmenin doğru olmadığını, İmâm-ı Âzam’ın Fıkıh-ı Ekber’de Hz. Peygamber’in ebeveyninin “kâfir olarak öldüler” şeklinde bir ifâdesinin bulunmadığını, kaldı ki bu sözü o söylemiş olsa bile bunun “kâfir olarak öldüler” şeklinde değil de, “küfür zamânında öldüler” şeklinde anlaşılması gerektiğini belirtir. Sivâsî Efen-di’nin bu husustaki diğer bir kanâati de onların ihyâ edildikten sonra İslâm’ı kabul ettikleri şeklindedir¹²⁵.

Nazmî Efendi bu mesele hakkında şu değerlendirmeleri yapmaktadır:

“Âbâ ve ecdâda eklenen ârdan evlat ve torun âr edermiş. Öyleyse Resûlullâh’ın anne ve babasına kâfir demek hâşâ Resûlullâh’a “kâfir oğlu” demek olur. Onun için ulemânın büyük bir çoğunluğu bunu söyleyenin Nebî’ye sövmüş olacağından hareketle, katlinin vâcib olduğuna hükmetmişlerdir. İmdi uşşâk-ı Rasûlullâh’dan olan Sivâsî Efendi buna tahammül etsin mi?”¹²⁶

Nazmî Efendi bu değerlendirmeleriyle Sivâsî’nin tavrına iştirak ettiğini ve onu haklı gördüğünü ifade etmeye çalışır.

Nazmî Efendi devamla şunları söyler:

“İmâmeyn-i Hümâmeyn medhinde, Resûl-i Ekrem ifrât-ı mübâlağa etmiş-ken ve ittifâk-ı ulemâ ile ta’lîm-i ümmet için minberlerde “Cennet ehlinin gençle-rinin iki

¹²³ Sivâsî, *Miskâlu’l-Kulûb*, vr. 43a.

¹²⁴ Nazmî, *Hediyetü’l-İhvân*, s. 177.

¹²⁵ Bkz. Sivâsî, *Dürrer-i Akâid*, vr. 102b-103a.

¹²⁶ Nazmî, s. 179.

efendisi ve ehl-i sünnet'in iki göz bebeği" kırâat olunurken, Sivâsî, Kadı-zâde'nin Hâricîler ve Yezidîler mezhebin tervic edip, bî-edeplik ettiğine rızâ versin mi?"

Nazmî Efendi bu değerlendirmeleriyle de Sivâsî'nin Kadı-zâde'ye karşı tepkisinin haklı olduğunu teyid etmektedir.

Nazmî Efendi bu iki meselenin her iki taraf arasında tartışma konusu olduğunu ve Kadı-zâde'nin Sivâsî'nin görüşlerini çürütme sevdâsına düşüp "Kardeşine kuyu kazan, kazdı-ğın kuyuya kendi düşer" sözü gereği her bahiste mağlup ve rüsvay olduğunu da söyler¹²⁷.

"Eşyânın Tesbîhi hem "hâl" hem de "kâl" iledir."

İki taraf arasında tartışmaya konu olan hususlardan biri de, "Eşyânın tesbîhi kâl ile midir, hâl ile midir?" sorusu üzerine olduğunu yine Nazmî Efendi'den öğreniyoruz. Bu tartışma konusu, tartışmanın şekli ve tarafların tavrını göstermesi bakımından oldukça dikkat çekicidir. Nazmî Efendi'nin naklettiğine göre bu tartışma şöyle olmuştur:

"Sultân IV. Murâd bir gün Sivâsî Efendi'ye: "Eşyânın tesbîhi kâl ile midir, hâl ile midir?" diye sorduğunda, "Kâl iledir. Bizim dervîşlerimizden işitenler vardır." diye cevâp vermişler. Ondan sonra Pâdişâh Kadı-zâde'yi dâvet edip, "Kadıoğlu, Sivâsî'ye eşyânın tesbihinden sual ettim; "kâl iledir ve dervîşleri-mizden işitenler vardır" dedi, öyle midir?" diye sorduğunda, Kadı-zâde: "Hayır Pâdişâhım, Cenâb-ı Hak Kur'an-ı Kerîmde, *"Hiç bir şey hariç değil, hepsi O'na hamd ile tesbih eder. Fakat siz onların tesbîhini anlayamazsınız..."*¹²⁸ buyurduğu hâlde Sivâsî Efendi, "Anlarız ve işitiriz" diye cevâp vermiş. Pâdişâh tekrar Sivâsî Efendi'yi dâvet edip; "Kadıoğlu, senin hakkında Kur'an nassını inkâr etti, kâfir oldu" diyor. Sen ne dersin?" dediğinde Sivâsî Efendi: "Pâdişâhım bu adam Kur'an-ı Kerîm'in tefsîrinden habersiz câhil ve inatçı bir kimsedir. Her ne kadar ilzam etsem kabul etmez. Şeyhülislâm'ı ve kazaskerleri dâvet edin, huzûrlarında karşı-hıklı olarak tartışalım." Bunun üzerine Şeyhülislâm ve kazaskerler dâvet edilirler. İçlerinde bulunan Şeyhülislâm Yahyâ Efendi: "Pâdişâhım, ola ki Kadı-zâde bizim bir garazımız olduğunu zanneder¹²⁹. İmâmımız Şâmî Hüseyin Efendi fazıl bir kimsedir gelip aralarında karar versin, biz de temyîz edelim." demiş. Sonra Hüseyin Efendi aralarında hüküm vermek üzere dâvete icâbet edip, Sivâsî Efendi'ye hitâben "iddiânız nedir?" diye sormuş. Sivâsî Efendi de: "Eşyânın tesbîhi kâl iledir, mükâşefe erbâbı işitir dedik" demiş. Kadı-zâde'ye "siz ne dersiniz?" diye sorduğunda o da: "Cenâb-ı Hak Kur'an'da; *"...Siz onların tesbîhini anlayamaz-sınız..."*¹³⁰ derken bunların

¹²⁷ Bkz. Nazmî, s. 179.

¹²⁸ el-İsrâ, 17/44.

¹²⁹ Yahyâ Efendi'nin böyle bir mâzeret ileri sürmesinin Sivâsî Efendi ile aralarında olan bağlılığın bilinmesinden dolayı, Kadı-zâdenin kendisini taraf tutuyor diye itham etmesinden imtinâ ettiği için olsa gerektir. Sivâsî ile Yahyâ Efendi arasındaki bu yakın ilişki için bkz., Nazmî, s. 184.

¹³⁰ el-İsrâ, 17/44.

“iştiriz” demesi, Kur’ân’ın nassına muhâlif ve inkârdır, küfürdür deriz” diye cevâp vermiş. Bunun üzerine Sivâsî Efendi söz alarak Kadı-zâde’ye karşı şunları söylemiş; “Mâlûm oldu ki, Kur’ân-ı Kerîm’in tefsîrin-den habersizmişsiniz. Zira bu âyet-i kerîmede hitab kâfirleredir. Yâni herkesin işitip anlayamadığından, bâzılarının işitip anlamamaları lâzım gelmez. Mantıkda okumadın mı? “Selb-i külliyyenin nakızı mûcib-i cüziyyedir”; yani “tümünüz anlamaz, bâzınız anlayıp işitir” demektir. Bu nev’i âyetler Kur’ân-ı Kerîmde çoktur. Meselâ: “Yüzler (vardır), o gün ter ü tazedir. Rablerine bakacaktır.”¹³¹ âyet-i kerîmesi ve “Bedir gecesi ayı nasıl gördüyseniz, o şekilde Rabbinizi göreceksiniz.”¹³² hadîs-i şerîfi delîli ile, Cenâb-ı Hak’ın Kur’ân-ı Kerîm’de geçen “Ona gözler erişemez.”¹³³ ifâdesi, “bütün gözler görmez, bâzıları görür” demektir.” dediklerinde, Hüseyin Efendi de “Bize kuşların dili öğretili.”¹³⁴ ve “(Dişi) bir karınca dedi ki; “Ey Karıncalar, yuvalarınıza girin.”¹³⁵ âyet-i kerîmeleri de eşyânın tesbihlerinin kâl ile olduğuna delildir.” diye ilâvede bulunarak Pâdişâh’a: “Pâdişâhım Sivâsî Efendi âlim, fâzıl birisi olup her sözü hakdır. Husûsen âyet-i kerîmeden çıkardığı mânâ bütün müfessirlerin sözlerine uygundur.” deyince Şeyhülislâm ve orada hazır bulunanlar: “Hüseyin Efendi’nin sözleri hakdır” diye teyid ve te’kidde bulunmuşlar. Bunun üzerine Sultân Murâd Kadı-zâde’ye dönerek; “Kadioğlu yine mi fezahât?” diye hitapta bulunmuş, bunun üzerine Sivâsî Efendi: “Pâdişâhım, İmâm Müslim, İbn Ömer’den rivâyet ettiği “Bir kimse kardeşine küfür isnad ederse, mutlakâ o ikisinden birisi kâfir olur.” hadîs-i şerîfince kendisine küfür lâzım olmuştur. Huzûrunuzda tecdîd-i imân getirmesi gerekir.” demiş. Pâdişâh da Sivâsî Efendi’ye;” Kadioğlu’na tecdîd-i imân eyle” demiş, onlar da tecdîd-i imân etmişler.”¹³⁶

“Denizde Avlanan Her Canlı Yenilmez”

Sivâsî Efendi ile Kadı-zâde arasında geçen muârazalardan bir diğeri de denizde avlanan her hayvanın yenilip yenilemeyeceği husûsunda olmuştur.

Bu tartışma konusuyla alakalı olarak da Nazmî Efendi şunları anlatmaktadır:

“Bir gün Sivâsî Efendi, “Deniz avı yapmak ve onu yemek, size helâl kılındı.”¹³⁷ âyet-i kerîmesini ve “Balığın dışında, denizde avlanan her şeyin yenmesi harâm kılındı.” hadîs-i şerîfini naklettiğinde, Kadı-zâde: “Sivâsî Efendi hatâ etmiş, deryâ böceklerinin cümlesi helâldir” diye itiraz etmişti. Kadı-zâde’nin cevabı Sivâsî Efendi’ye naklolunduğunda şöyle demişti: “Bunun hürmeti (harâm-lığı) yetmiş kadar tefsîr, hadîs ve fıkıh kitâbında sâbit olmuştur. İmâm-ı A’zam Hazretlerinin de içtîhâd

¹³¹ el-Kıyâme, 75/22-23.

¹³² Buhârî, Mesâcid, 211-212.

¹³³ el-En’âm, 6/103.

¹³⁴ en-Neml, 27/16.

¹³⁵ en-Neml, 27/18.

¹³⁶ Nazmî, s. 179-181.

¹³⁷ el-Mâide, 5/96.

böyledir.” Hâsılı aralarındaki bu münâzara devam edince Sivâsî Efendi Şeyhülislâm Yahyâ Efendi’ye bir tezkire yazarak: “deniz avlarından, balıktan başkası İmâm-ı Âzam’a göre helâl midir, harâm mıdır? fetvâ yazıp bize gönderiniz.” der. Yahyâ Efendi de falan gün bize teşrif etsinler Kadı-zâde’yi de dâvet edip aralarını fasl edelim” der. Nitekim kararlaştırılan günde Şeyhülislâm’ın huzûrunda bir araya gelip görüştükten sonra, şeyhülislâm hizmetçilere “yemek getirin” der. Onlar da bir tepsinin içinde istakoz, yengeç, midye, istiridye ve sâir böcekler ve bir tabak içinde de iki tane balık; birini kendi önüne diğerini de Sivâsî Efendi’nin önüne koydurup, Kadı-zâde’ye de böceklerden yemesini teklif ederek tepsiyi önüne koyarlar. Kadı-zâde ikrah edip; “bunlar yenir mi?” deyince Şeyhülislâm, “yemediğiniz şeyi halka neden teklif edersiniz? Nitekim bütün fıkıh kitâplarında Hanefî imâmları bunun harâm olduğu görüşündedirler.” diyerek Kadı-zâde’yi sustururlar”¹³⁸.

Bütün bu zikrettiğimiz hususlarda her iki tarafın da farklı değerlendirmeye gitmeleri onların mizaçlarını aksettirmesi bakımından oldukça dikkat çekicidir. Sivâsî Efendi’nin meşreb itibârıyla tasavvuf ehli olması, Kadı-zâde’nin ise medreseden yetişme birisi olmasına rağmen, Sivâsî Efendi’nin yaklaşımının Kadı-zâde’ye göre daha mâkul ve mantikî olduğu, bütün bu konularda akla uygunluğu ve dînin özüne aykırı olmama ilkesini ölçü olarak ele aldığı söylenebilir. Bu noktadan hareketle diyebiliriz ki, her iki taraf, mensûbu bulundukları müesseseler adına bu tartışmaları sürdürmediklerine göre, anlaşmazlık sadece meslek farklılığından kaynaklanmamış, şahsî maksat ve garazlarla, hissî davranışlar ağır basmıştır. Özellikle Kadı-zâde’nin davranışları ve meseleler karşısındaki tavrı dikkatle değerlendiril-diğinde bunu müşâhede etmek mümkündür.

Sivâsî Efendi ile Kadı-zâde arasındaki bu tartışmalar karşılıklı eserler yazmaktan çok, câmi kürsülerinde ve değişik mahfillerde sürmüş, böylece her iki taraf da kendisini haklı gösterip, karşı tarafı cerhetme yoluna gitmiştir.

Uzunçarşılı, Sivâsî Efendi’nin Kadı-zâde’nin görüşlerini tasrih ve bu hususlara dâir kanâatini risâle ve va’z sûretiyle beyân ettiğini belirtmekte¹³⁹, diğer taraftan A. Yaşar Ocak da buna örnek teşkil etmesi bakımından Kadı-zâde’nin “*er-Risâletü’l-Kâmi’a li’l-Bid’a*”¹⁴⁰, Sivâsî Efendi’nin de “*Bizâ’atü’l-Vâizin*” adlı eserlerini karşılıklı olarak yazdıklarını söyle-mektedir¹⁴¹. Ocak, Sivâsî Efendi’nin eserini görmemiş olacak ki, bu iki eserin birbirine mukabil yazıldığını belirtmiştir. Oysa Kadı-zâde eserinde, sadece cemâatle nâfile namaz kılınıp kılınamayacağı, kandil gecelerine mahsus namazın olup olmadığına

¹³⁸ Nazmî, s. 181-182.

¹³⁹ Uzunçarşılı, III/357.

¹⁴⁰ Bkz. Kadı-zâde Mehmed Efendi, *er-Risâletü’l-Kâmi’a li’l-Bid’a Nasıratün li’s-sünneti Dâmi’atün li’l-Bid’ati*, Süleymâniye Ktp., Serez, No: 3876, (1b-31a vr.).

¹⁴¹ Ocak, “Kadı-zâdeliler Hareketi”, s. 218.

değinken, Sivâsî Efendi'nin eseri bir tasavvufî hadîs şerhi olup Kadı-zâde'nin eserinde temas ettiği konulardan bahsetmemektedir¹⁴².

Sivâsî Efendi'nin bu tartışma konularıyla alakalı olarak yazdığı tek müstakil risâle “*Firavun'un İmânına Dâir Risâle*”dir. Zâten daha önce de belirttiğimiz gibi Sivâsî Efendi eserlerinin hemen çoğunu Kadı-zâde ile tartışmaya başladıkları dönemden önce kaleme almıştır. Onun bu tartışmaları daha çok kürsülerde sürdürdüğünü, eserlerinde ise daha önce gündeme gelen benzer tartışmalara cevaplar verdiğini görürüz.

Bu arada her iki taraf birbirlerinin görüşlerini cerhetme yoluna giderken, Kâtip Çelebi tartışılan konularda itidal yolunu tavsiye eden “*Mizânü'l-Hak fî İhtiyârî'l-Ahak*” adlı eserini kaleme almış, bu eserinde o günün meselelerine çözüm getirmek ve doğru yolu göstermek istemiş, bu arada iki taraf arasında vukû bulan tartışmalardan dolayı hem Kadı-zâde hem de Sivâsî'yi “onlar iki bilgili ve dubaracı şeyh idi” diye ağır bir şekilde itham ederek, onların asıl maksatlarının din ve devlet işine yaranmak sûretiyle şöhret yapıp, Pâdişâh'ın dikkatini çekip bu bahâneyle dünyalık arzularına kavuşmak olduğunu söylemiştir¹⁴³.

Fakat Nazmî Efendi, Sivâsî Efendi'nin şöhret ve menfaat temin etmek için bu yola girdiğine dâir Kâtip Çelebi'nin iddiâsına şiddetle karşı çıkmakta ve şöyle demektedir:

“Bu adam (Kâtip Çelebi) gayet kötü zan sahibi birisidir. Övülmesi gereken bir kimseyi övse, akabinde kötüler. Kötülese akabinde över. Buna rağmen ifrat ve tefrit arasında bir yol seçtiğini ve kanâatlerinin hak ve adâlet üzere red ve kabul edilmesini ister.”¹⁴⁴

Nazmî Efendi devamla, Sivâsî Efendi'nin güzel hasletlerinden bahsederek Kâtip Çelebi'ye şöyle çatar:

“Cenâb-ı Hak'dan korkup, Resûlullâh'dan hayâ etmeden Sivâsî için, “Dünyâdan kâm aldı”¹⁴⁵ demek ne cesâret ve cürettir? Her kim bir kötülük işlese onunla cezâlandırılır. Bu kötü amelin cezâsı -Allahu a'lem- sû-i hâtimedir. Habis ne kadar cesurdur ki, İbn Hacer¹⁴⁶ ve İmâm-ı Süyûtî¹⁴⁷ ve müftiyü's-sekaleyn Kemâl

¹⁴² A. Yaşar Ocak her halde bu iki eserin isiminin bid'at konusunu içerdiğini zannettiğinden dolayı bu değerlendirmeyi yapmış olsa gerektir. Oysa dikkatle incelendiğinde görülecektir ki, Sivâsî Efendi'nin eserinin ismi *Bid'atü'l-Vâizîn* (Vâizlerin Bid'atleri) değil, *Bidâ'atü'l-Vâizîn* (Vâizlerin Sermâyeleri)dir.

¹⁴³ Bkz. Kâtip Çelebi, *Mizân*, s. 109.

¹⁴⁴ Nazmî, s. 182.

¹⁴⁵ Bkz. Kâtip Çelebi, *Mizân*, s. 109.

¹⁴⁶ Bkz. Kâtip Çelebi, *Mizân*, s. 17.

¹⁴⁷ Bkz. Kâtip Çelebi, *Mizân*, s. 51-52.

Paşa-zâde (ö.941/1534)¹⁴⁸ ve Bahayî Efendi¹⁴⁹ gibi muhakkik ve müdakkik fâzılları, risâle-i bâtılasında cehle nisbet etmektedir.”¹⁵⁰

Nazmî Efendi bu sözlerden sonra, Sivâsî Efendi’nin Kadı-zâde’ye muhâlefet etmekle şöhret bulmadığını, aksine daha önceden meşhur olduğunu, bundan dolayı da III. Mehmed tarafından İstanbul’a dâvet edildiğini, zamânındaki diğer pâdişâhların da ikrâm ve iltifâtına mazhar olduğunu, olsa olsa Kadı-zâdenin O’na muhâlefet etmekle şöhret bulmuş olabileceğini isbata çalışır¹⁵¹.

Aslında Kâtip Çelebi mezkûr bahislerin yer aldığı “*Mizânü’l-Hak fî İhtiyârî’l-Ehak*” adlı eserini devrindeki tekke-medrese sürtüşmesinden dolayı zuhûr eden kötü gidişe bir son vermek için kaleme almıştır. Binâenaleyh o, eserinde Kadı-zâde ve Sivâsî Efendi’den bahse-derken, herhangi birisini haklı gösterme yoluna gitmez, fakat gereksiz konular yüzünden lüzumsuz iddîalara girmekle itham eder. Bundan dolayı Nazmî Efendi’nin kendi silsilesinden olan kimselere, başkaları tarafından dil uzatılmasına tahammül edememesinin bir neticesi olarak, Kâtip Çelebi’ye mutaassıbâne sözlerle hitabda bulunması doğru bir hareket olarak görülemez.

Nitekim *Hediyetü’l-İhvân*’ın sayfa kenarında, kim olduğu belli olmayan bir şahıs tarafından, Nazmî Efendi’ye hak verilmekle birlikte Kâtip Çelebi’yi de bu konuda mâzur görmek gerektiği şu ifâdelerle dile getirilmiştir:

“Kâtip Çelebi’nin *Mizânü’l-Hakk* adlı risâlesinde yazdıkları bâtıldır. Ancak ma’zûrdur. Zira, “Tadmayan bilmez.” kabîlindendir. Aslında o zâhirî ilim-lerde bilgili birisidir ancak, Hâdî ismine mazhar olmadığından mânevî zevklerden nasiplenememiştir, zâten bunu inkâr edenlerdendir. Bu zevkle Cenâb-ı Allah onu zevklendirmeyi takdir etmemiştir. Zâhirî ilimlerdeki bilgisi fazla olduğundan, kendince ileri sürdüğü delillerini doğruymuş gibi yazmıştır. Ve sâhip olduğu zâhirî ilimler kendisine perde olmuş, ma’nevi zevklerden mahrum kalmıştır. Bundan dolayı söyledikleri ma’zûrdur. Zâten Kâtip Çelebi’nin tahsîli Kadı-zâde’dendir. Kadı-zâde ise bilindiği gibi sûfiler tâifesini inkâr edenlerdendir.”¹⁵²

Aslında bu çekişmeleri, içtimâî hayâtın bütününde meydana gelen sarsıntının bu müesseselerdeki tezâhürü şeklinde yorumlamak mümkündür ve burada üzerinde durulması gereken asıl nokta, söz konusu meselelere Kadı-zâde’nin veya Sivâsî Efendi’nin ne şekilde cevâp verdikleri değil, meselelerin bizzat kendileri, yâni mâhiyetleri olmalıdır.

¹⁴⁸ Bkz. Kâtip Çelebi, *Mizân*, s. 52.

¹⁴⁹ Bkz. Kâtip Çelebi, *Mizân*, s. 37, 11-12.

¹⁵⁰ Nazmî, s. 182-183.

¹⁵¹ Bkz. Nazmî, s. 183.

¹⁵² Nazmî, s. 183 (üç numaralı dipnot).

Yaşar Ocak, bu hususta şöyle bir değerlendirme yapmaktadır:

“O dönem Osmanlı toplumunda, üzerinde düşünülmesi ve çâre bulunması icap eden pek çok hayâtî mesele varken, Kadı-zâde’nin çoğu önemsiz ve hatta, “Hz. Peygamber’in ebeveyninin” ve “Fırahn’un îmân ile ölüp ölmedikleri” gibi canlı olmayan meseleleri seçmesi manidardır. Kadı-zâde niçin böyle hareket etmiştir? Meselenin bu yönü bizi Kadı-zâde’nin samîmiyetinden haklı olarak şüpheyi düşürecek niteliktedir. Bu itibarla onun asıl niyetinin bid’atleri temizle-mek ve bu yolla toplumu selâmete ulaştırmak değil, mevki ve şöhret sağlamak olduğu meydana çıkıyor. Emr bi’l-ma’rûf nehy ani’l-münker iddiâsı bu niyetin tahakkuku için mâhîrâne tasarlanmış bir meşrûiyet aracı olmaktadır. Hattâ o, münâkaşaları halka kadar indirmek ve taassup duygularını körüklemekle, toplumu içine ittiği kargaşanın ağır sonuçlarını görmemezlikten gelmek gibi büyük bir sorumsuzluk gösterebilmiştir”¹⁵³.

Kadı-zâde ile Sivâsî Efendi arasında geçen münâkaşalarda devlet erkânı ve özellikle IV. Murâd oldukça siyâsî davranmıştır. Nitekim o, iki taraf arasında vukû bulan münâkaşalara müdâhale etmediği gibi kendi icrââtına uygun va’zlar yapıp fetvâlar veren Kadı-zâdeyi himâ-ye etmiş¹⁵⁴, buna rağmen Padişâh, Kadı-zâde’ye tamamen yüz vermeyip, gizlice Sivâsî’ye iltifatlarda bulunmuş ve ona lâzım gelen hürmeti ve saygıyı göstermekten geri durmamış-tır¹⁵⁵. Bunun sebebi ise açıktır. Çünkü Pâdişâh muhtemelen yakın adamlarının da telkî-niyle, iki taraf arasında dengeyi muhâfaza etmenin hem devlet hem de toplum nizâmı açısın-dan daha iyi sonuç vereceğini hesap ediyordu. Aksi halde Kadı-zâde’nin açıkça ve fiilen desteklenmesi karşı tarafın ezilmesiyle sonuçlanacağından ve bunun hâsıl edeceği tehlikeli olaylardan korkulurdu¹⁵⁶.

Pâdişâh’ın Sivâsî Efendi’ye gösterdiği ilgi ise onun nüfûzunu dikkate alsa bile daha ziyâde bizzat kendisinde müşâhede ettiği kemâlâtan dolayı idi diyebiliriz. Ayrıca bunu Pâdişâh’ın öteden beri sûfilere ve âlimlere gereken saygı ve hürmeti gösteren geleneksel tavrın bir devâmı saymak da mümkündür.

Her hâlükârda Sivâsî - Kadı-zâde münâkaşası IV. Murâd’ın uyguladığı siyâset sâyesinde sözlü ve yazılı safhada kalmış, fiilî bir harekete dönüşmemiştir. Ancak Kadı-zâde’nin 1635’de Sivâsî Efendi’nin de bundan dört yıl sonra (1639) ölümünü müteâkip, Kadı-zâde’nin yolundan giden mutaassıp zümre ile Sivâsî taraftarları arasında aynı münâkaşalar müsâma-hasız ve hoşgörüsüz bir tarzda büyüyüp gelişmeye, hattâ fiilî mücâdele hâlini almaya başlamıştı. Böylece IV. Murâd’ın kendi döneminde uyguladığı

¹⁵³ Ocak, “Kadı-zâdeliler Hareketi”, s. 218.

¹⁵⁴ Mehmed Murad, VII/57.

¹⁵⁵ Naîmâ, VI/2720. Naîmâ’nın bir başka yerde naklettiğine göre Sivâsî padişahın yanında büyük iltifatlara nail olmuş, defalarca konuşma ve sohbetlerinde bulunmuş ve nice işlerde padişahın huzuruna gizlice varmıştır. Bkz. Naîmâ, III/1222. IV. Murat’ın Sivâsî Efendi’ye karşı tavrı için bkz. Nazmî, s. 142 vd.

¹⁵⁶ Ocak, “Kadı-zâdeliler Hareketi”, s. 219.

siyâset sebebiyle kısmen sağlanabilen devlet nizâmı, onun ölümünden sonra sarayda başlayan menfaat ve nüfuz mücâdeleleri sebebiyle tekrar bozulmaya başlamıştı.

Ekserîsi vâiz olan Kadı-zâde taraftarları onun ölümünden sonra saraya hulûl ederek para almak ve mevki elde etmek için harâm olduğu kat'î olarak sâbit olmayan şeylerin harâm olduğunu ve bu fiilleri işleyenlerin kâfir olduklarını iddiâ ederek Regâip, Kadir, Berâet namazlarını kılanları, teğannî ile Kur'ân okuyanları, cum'alarda tasliye ve tarziyede bulunan müezzinleri, na't-ı şerîf okuyanları hülâsa Hz. Peygamber'den sonra ihdâs edilen mâkul şeyleri yapanların da küfürlerine hükmedecek kadar ileri gittiler¹⁵⁷.

Diğer taraftan tarîkat ehlinin semâ' ve devrânlarının raks hükmünde olup, raksın ise icmâ' ile harâm olması hasebiyle müslümanların bunları menetmeleri gerektiğini telkîn ettiler. Câhil halk da bunların sözlerine uyarak Halvetiyye, Mevleviyye ve diğer tarîkat erbâbına karşı düşmanlık edip, bunları tekfir etmekten başka, “tekkelerine girenler bile kâfir olur” diyecek kadar ileri gitmişler, tekkeleri yıkmaya, taş ve topraklarını denize dökmeye, sokaklarda rasladıkları derviş ve şeyhlere tecdîd-i îmân teklif edip, kabul etmeyenleri öldürmeye başlamışlardı¹⁵⁸.

Bunlardan Çavuş-zâde bir va'zında Şeyhülislâm Yahyâ Efendi'nin:

“Mescidde riyâ-pîşeler itsün ko riyâyı,
Meyhâneye gelkim ne riyâ var, ne mürâî.”

beytini okumuş; “Ey ümmet-i Muhammed her kim bu beyti okursa kâfir olur. Zîra bu beyt küfürdür” diyerek Şeyhülislâm'ı tekfir etmişti. Bu sözleri Şeyhülislâm Yahyâ Efendi'ye naklettikleri zamân hiç cevâp vermemiş ve üstünde durmamıştı.¹⁵⁹ Yanlız ara sıra Birgivi Mehmed Efendi'nin torunlarından İsmetî Efendi (ö.1076/1666)'ye bakıp; “İsmetî, dedenin salâh sûretiyle bu âleme ne tür şikâk tohumu ektiğini bilir misin?” dermiş¹⁶⁰. Naîmâ Yahyâ Efendi'nin akıllı, vakarlı ve tahammüllü bir devlet adamı olup, böyle edeb dışı hareket edenlerin cezalandırılmalarına girişmediğinden giderek dil uzatmaların, lisanla taar-ruzların çoğaldığını söyler¹⁶¹.

¹⁵⁷ Naîmâ, VI/2720; Uzunçarşılı, III/358; Yurdaydın, *İslâm Tarihi*, s. 127.

¹⁵⁸ Naîmâ, VI/2720; Uzunçarşılı, III/358; Yurdaydın, *İslâm Tarihi*, s. 127-128; Ocak, “Kadı-zâdeliler Hareketi”, s. 220.

¹⁵⁹ Naîmâ, V/2091-2092; Yurdaydın, *İslâm Tarihi*, s. 128.

¹⁶⁰ Naîmâ, V/2092-2093; Uzunçarşılı, III/360.

¹⁶¹ Bkz. Naîmâ, V/2093.

Naîmâ “*Târih*”inde; “imân edenler ve Allah’ın birliğine inananlar parti parti olup, meclislerde köşe köşe karşılıklı bahislerle, kavgalarla, beyhûde münâkaşalarla birbirlerini tekfir etmekten çekinmezlerdi.”¹⁶² diyerek durumun vehâmetini ortaya koyar.

İşte bu sebeplerden dolayı tarîkat erbâbı bu dönemde âdetâ sinmiş, bu mütecâvizlere karşı hükûmeti ele geçirmiş olan ağaların da bu şuursuz kalabalığa uymaları üzerine Halvetî ve Mevlevî tekkeleri faaliyet yapamaz olmuşlardı¹⁶³.

Bu vâizlerle tasavvuf ehli arasında o zamâna kadarki fikir mücâdelesî, Kadî-zâdelilerin saraydaki hâmillerinden aldıkları cür’ete ilâveten vezîr-i âzam Melek Paşa’dan izin almak sûretiyle Salkım Söğüt’te Demirkapı tarafındaki tekkelerini basıp dervişlerini dağıtmakla fiilî sâhaya intikal etti¹⁶⁴.

Üstüvânî Mehmet Efendi (ö. 1072/1661)’nin¹⁶⁵ reislğinde oldukça güç kazanan Kadî-zâdeliler hareketi, meşhur Çınar Vakası’na (Vak’a-i Vakvakıyye) (4 Mart 1656) kadar devam etti. Bu olayda Üstüvânî’ye destek veren saray ve devlet adamlarından bir çoğu öldürüldüğü için Kadî-zâdelilerin gücü bir ölçüde kırılmıştı. Böylece Pâdişâh yanında hünkar şeyhliğine kadar yükselen Üstüvânî, sarayda elde ettiği nüfuzu mutasavvıflar aleyhinde kullanmaya çalışmışsa da başarılı olamamıştır.

Kadî-zâdelilerin bu davranışları gittikçe daha kötü bir şekilde devam ederek, devlet işlerine müdahale şeklini almış, bu hal Köprülü Mehmed Paşa’nın vezir-i âzamlığına kadar devam etmiştir.

Köprülü Mehmet Paşa (ö.1072/1666) ileri gelen ulemâyı toplayıp bu vâizlerin davranışlarının doğru olup olmadığını görüşmüş, onlar da bunların hareketlerinin bâtil olduğunu beyân edip, fitne çıkaranların cezâlandırılmaları gerektiğini söylemişler¹⁶⁶. Bunun üzerine Vezîr-i âzam keyfiyeti Pâdişâh’a arz ederek fesâdı kışkırtanların katledilmelerine dâir emir

¹⁶² Naîmâ, VI/2721.

¹⁶³ Uzunçarşılı, III, 359; Yurdaydın, *İslâm Tarihi*, s. 128. Abdülâhad Nuri bu hadiselerin patlak vermesinden kısa bir süre önce vefat etmiştir. O, zamanının kutbu olarak bilinmekte ve elde ettiği mertebe bazı tarikat şeyhleri tarafından kıskanılmaktaydı. Dolayısıyla bu kimseler onun vefatına sevinirler ve onu kendilerinin öldürdüğünü iddia ederler. Muhammed Nazmî’ye göre Nuri Efendi’nin vefatından hemen sonra tekkelerin ve tarikat mensuplarının uğradığı bu saldırılar, onun vefatına bazı şeyhlerin sevinmelerinin bir cezası olmuştur. Bkz. Nazmî, s. 231-232.

¹⁶⁴ Naîmâ, V/2094; Uzunçarşılı, III/360.

¹⁶⁵ Mehmed Murad bu şahıs için Şamdan kaçmış bir mücrim ve serseri nitelendirmesini yapmaktadır. Bk. Mehmed Murad, VII/57.

¹⁶⁶ Muhammed Nazmî, Köprülü Mehmed Paşa’nın Kadî-zâdelilerin teaddi ve tecâvüzlerini görüp o dönemde şeyhülislâm olan Hanefî Efendi’den fetva istediğini, şeyhülislâm’ın da “Kadî-zâde’ye mensup olan vaizlerin ekserisi yeryüzünde fesat için çalışanlar olmanın, nefyolunmaları lazımdır.” şeklinde fetva verdiğini, bunun üzerine tarikat erbâbının bir müddet müsterih olduklarını nakletmektedir. Bkz. Nazmî, s. 233.

almış, fakat buna rağmen onları öldürme yoluna gitmemiş, elebaşları olan Üstüvânî ile Türk Ahmet, Küçük Emir ve Dîvâne Mustafa gibi tahrik edici vâizleri yakalatıp Kıbrıs'a sürgün ettirmişti¹⁶⁷. Böylece şeyhleri ve tekkeleri bunların elinden kurtaran Köprülü, Kadı-zâdeliler hareketinin fiilen sona ermesini sağlamış oldu. (1066/1656)

Osmanlı'nın kurulduğu dönemden beri meslek ve meşreb farklılığı sebebiyle medrese ulemâsı ve tasavvuf mensupları arasında sâdece fikrî planda kalmak üzere anlaşmazlık ve rekabet olmuşsa da, bu durum hiçbir zamân bu devirde görüldüğü kadar fiilî sâhaya intikal edip, tehlikeli bir hal almamıştı. Daha önce de belirttiğimiz gibi yıllarca âhenk içinde yan yana varlığını sürdüren bu iki sınıf zamân zamân işbirliği dahi yapmışlardı.

Bu olaylarda ilmiye sınıfından olup da, Kadı-zâdeli vâizleri desteklemeyen, onlardan farklı düşünen bir sınıfın olduğu da görülür. Nitekim Naîmâ *Tarih* 'inde bu hususla alakalı olarak şunları anlatmakatadır:

“Devrin ileri gelenlerinden Bolevî Mustafa Efendi, Minkarî-zâde Yahyâ Efendi (ö. 1088/1677) ve bazı alimler biraraya gelmişler, Kadı-zâdelileri konuşuyorlarmış. Orada bulunanlardan Hanefî Efendi, “Kadı-zâdeliler bu devlete dalbudak salmış bir köklü ağaca benzer. Bir dalı bostancılar ocağına, bir dalı baltacılar ocağından ta saray-ı hümayuna, bir büyük dalı bütün çarşı esnafına sirayet ederek sağlamlaştırmıştır. Güzellikle nasihat kabul etmiyorlar, ne suretle defedelim?” demiş. Bolevî Mustafa Efendi de: “Ey azizler, Allah dostlarının kılıçları keskin-dir. Onları bununla intikama havale etsenize.” deyince, orada bulunanlardan Gafur Efendi başını kaldırıp, “Sultanım, biz zahir emriyle iş bitsin diyoruz, yoksa iş Allah'a kalırsa Allah müntakimdir.” dedi. Arkasından Allahü Teâlâ'dan bu fitneleri ortadan kaldırması için duâ ettiler ve dağıldılar.”¹⁶⁸

Burada dikkat çekici bir durum ortaya çıkıyor. O da, alimlerin Kadı-zâdeli vâizlerin yaptıklarından rahatsız olmalarına rağmen çözüm üretecek kudretten yoksun olmalarıdır.

Nitekim kaynaklar iki gurup arasındaki mücâdelede tasavvuf çevreleri ile irtibatlı olduğu söylenen ve Kürt Mollâ diye tanınan Mehmet Efendi ile, Tatar İmâm diye tanınan Kefeli Hüseyin Efendi'den başka Kadı-zâdelilere karşı çıkan başka isimlerden bahsetmemek-tedirler. Bu da gösteriyor ki, ya ulemâ durumun vehâmetini farketmekten aciz kalmışlardı, ya bu dönemdeki ulemâ ilmî yönden gerekli donanıma sahip değildi veya Kadı-zâdeliler'in nüfuz ve baskısından korkmuşlardı. Kadı-zâdelilerin ilmî tenkidlerden kaçınacak kadar aciz olduklarına dair rivayetler dikkate alınacak olursa bu son hususun kuvvetle muhtemel olduğu düşünülebilir.

¹⁶⁷ Naîmâ, VI/2723-2725; Uzunçarşılı, III/364; Yurdaydın, *İslâm Tarihi*, s. 71.

¹⁶⁸ Naîmâ, VI/2729-2730.

Gerçekte çıkarıcı ve kurnaz bir gurubun koyu bir taassup ve yaygara ile din perdesi altında ortalığı karıştırarak menfaat temin etme çabasından başka maksat gütmeyeceği görülen bu harekete karşı ulemâ ortak bir cephe tesis ederek cesur davranışlılar veya Tatar İmâm ve Kürt Mollâ'yı bu konuda yalnız bırakmasaydılar, Kadı-zâdeliler'in yıpratılması, hiç olmazsa tâcizkâr hareketlerinin engellenmesi bu safhaya gelmeden mümkün olabilirdi.

Bundan dolayı diyebiliriz ki, tarikatleri şeriat dışı sayan kürsü vâizleri ile tarikat ehli arasındaki uzlaşmazlıktan ortaya çıkan bu çatışmaların asıl sebebini, yaşanan iç sorunların ağırlığı ve idârenin acziyeti yanında, bilgi birikimleri ve yetkinlikleri giderek zayıflayan ulema sınıfının yarattığı boşluğu, halk üzerinde etkili bağnaz vâizlerin doldurması oluşturmuştur.

Bütün bu olaylar bu açıdan ele alındığında Sivâsî Efendi'nin Kadı-zâde'ye karşı cephe alışında haksız olduğunu söylemek zordur. Belki de o Kadı-zâde'ye karşı çıkıp fikirlerini yaymasına engel olmasaydı daha o günden bu vahim hâdiselerin meydana gelmesi mümkün olabilirdi.

İki taraf arasında tartışma konusu yapılan meseleler günümüzden bakıldığında zaman, basit ve yavan konular olarak karşımıza çıkmaktadır. Fakat bu tür tartışmalar Tarihçi Mehmed Murad'ın da ifade ettiği gibi din oldukça devamı tabii bulunmuş bir muammadır. Tartışma-larda her iki taraf da hem haklı hem de haksızdır. Haklılar çünkü her iki tarafın esâs emelleri meşrû' ve nisbeten makbuldur. Münevverlerinin takrirlerinde itiraz edilecek cihet bulunmaz. Ne çare ki, her iki tarafın cahil mensupları tartışmaları çirkin vâdilere hatta küfre kadar götürmüş, ortalığı izlâl etmişlerdir. İşte bu şekil taassub, Osmallılığı terakkî ve tekemmülden meneden amillerin başlıcalarından biridir¹⁶⁹.

Netice olarak bu konuda görüşlerine tamamen iştirak ettiğimiz Yaşar Ocak şu değerlendirmeyi yapmaktadır:

“Kadı-zâdeliler hareketi XVII. yüzyılda Osmanlı Devleti'nin buhranlı döneminin ortaya çıkardığı dînî bir hareket gibi görünmektedir. Hareketin maksadı görünüşte devletin içinde bulunduğu bozukluğun dinde yapılacak tasfiye ile gerçekleştirilebileceği anlayışına dayanıyordu. Ancak Kadı-zâdelilerin genel tavrı dikkate alındığında bu hareketin müsâit ortamdan yararlanarak dinde tasfiyeciliği paravan yapıp dînî çevrelerin mevcut nüfuz ve iktidar mücâdelesine katılması ve bundan menfaat sağlama gâyesi güden bir hareket olduğu görülmektedir.”¹⁷⁰

Sonuç olarak ifade edelim ki, günümüzde belli bir döneme ait Kadı-zâdeliler - Sivâsîler tartışmalarına bakarak, tüm tarih boyunca alimlerle mutasavvıfların hep çatışma halinde olduklarını söylemek doğru değildir. Yani bu hususta bir genellemeye gitmek de

¹⁶⁹ Mehmed Murad, VII/53-54.

¹⁷⁰ Bkz. Ocak, “Kadı-zâdeliler Hareketi”, s. 225.

doğru olmaz. Kaldı ki, Kadı-zâdeliler - Sivâsîler tartışması da İstanbul ve çevresi ile sınırlı kalmış mevzî bir hareket olup, ne Kadı-zâde medrese ulemasını, ne de Sivâsî tekke erbabını bütü-nen temsil konumunda değillerdir. Neticede bu hareket mevzî olmakla birlikte, Osmanlı devletinde daha sonraki dönemlerde de Kadı-zâdeliler ve Sivâsîlerin anlayışını paylaşan zümreler dâimâ mevcut olmuş, günümüzde de bunun uzantılarını görmek mümkün hâle gelmiştir. Zira ilimsiz, adet ve örflere saygısız bir taassuba hissiyatın da karışması halinde önu alınamayacak olayların vuku'u her zaman için imkân dahilindedir.

BİBLİYOGRAFYA

- Abdülmecîd Sivâsî, *Bidâ'atü'l-Vâizîn*, Süleymâniye Ktp., Kılıç Ali Paşa, 1032/2.
 , *Dürer-i Akâid ve Ğurer-i Külli Sâikin ve Kâid*, Süleymâniye Ktp., Mihrişâh Sultan, 300/1.
 , *Firavn'ın İmânına Dâir Risâle*, Süleymâniye Ktp., Mihrişâh Sultan, No: 294/5.
 , *Letâifü'l-Ezhâr ve Lezâizü'l Esmâr*, Süleymaniye Ktp., Mihrişâh Sultan, No: 255.
 , *Mi'yâr-ı Tarîk*, Süleymaniye Ktp. Mihrişâh Sultan 300/3.
 , *Miskâlu'l-Kulûb*, İst. Üniv. Merkez Ktp. Türkçe Yazmalar No: 2311.
 , *Tefsîr-i Sûre-i Fâtiha*, Süleymâniye Ktp., Mihrişâh Sultan, 300/2.
- Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfü'l-Hafâ*, nşr. Ahmet Kalaş, Müessesetü'r-Risâle, (III. Baskı), Beyrut, 1983.
- Ali Emiri, "Kadı-zâde Şeyh Mehmed Efendi'nin IV. Murad'a Sunduğu Kaside", *Osmanlı Tarih ve Edebiyatı Mecmuası*, Yıl: 2, Sayı: 14 (30 Nisan 1335).
- Ankaravî, Rusuhî İsmail, *Hüccetü's-Semâ'*, Süleymâniye Ktp., Pertev Paşa Kitaplığı No: 255/2.
- Arslan, A. Turan, "İmam Birgivî ve Tasavvuf", *Büyük İslâm ve Tasavvuf Önderleri*, Vefa Yayıncılık, İst., 1993.
 , *İmam Birgivi, Hayatı Eserleri ve Arapça Tedrisatındaki Yeri*, Seha Neşriyat, İst., 1992.
- Aynî, M. Ali, *Türk Ahlakçıları*, Kitabevi Yay., İst., 1993.
- Baltacı, Cahid, *XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri*, İrfan Matb., İst., 1976.
- Birgivî, Muhammed b. Muhammed, *Tarikat-ı Muhammediyye*, trc. Celal Yıldırım, Demir Kitapevi, İst., 1979.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâîl, *Sahih*, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, İst., ts.
- Bursalı Mehmed Tahir, *Meşâyih-i Osmâniye'den Sekiz Zâtın Terâcim-i Ahvâli*, Kütüphanesi İslâm, İst., 1318.

- Câmî, Mevlânâ Abdurrahmân, *Nefehâtü'l-Üns min Hadarâti'l-Kuds*, trc. ve Şerh, Lâmi'î Çelebi, Marifet Yay., İst., 1980.
- Demirci, Mehmed, “Birgivî ve Tasavvuf”, *İmam Birgivî*, TDV Yay., Ank., 1994.
- Ebû Davud, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistanî, *Sünenü Ebî Dâvud*, Müessesetü'l-Kütübî's-Sakâfiyye, Beyrut, 1409/1988.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Mısır, 1939.
- Gölpınarlı, Abdalbaki, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, İnkilab ve Aka Yay., İst., 1983.
- Gündoğdu, Cengiz, *Abdülmeccid-i Sivâsî Hayatı Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, (Basılmamış Doktora Tezi), Erzurum, 1997.
- Gündüz, İrfan, *Osmanlılarda Devlet-Tekke Münasebetleri*, Seha Neşriyat, İst., ts.
- Hammer, B.J. Von., *Büyük Osmanlı Târîhi*, trc. Mehmed Ata, Yayına haz. Mümin Çevik, Erol Kılıç, Üçdal Neşriyat, İst., 1990.
- Hocazâde Ahmed Hilmi, *Ziyâret-i Evliyâ*, Dârü'l-Hilâfeti'l-Aliyye, İst., 1317.
- Hulvî, Mahmut Cemalettin, *Lemazât-ı Hulvîyye ez Lemeât-ı Ulvîyye*, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmut Efendi., No; 4536., vr. 202.
- Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ-ı Ebrâr (Şerh-i Esmâr-ı Esrâr)*, Süleymaniye Ktb., Yazma Bağışlar, No; 32307.
- İbn Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, Dârü Sâdır, Beyrut, ts.
, *Fusûsu'l-Hikem*, çev. Nuri Gençosman, MEB. Yay., İst., 1992.
- İbn Mâce, Ebî Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvinî, *Sünen*, nşr. Muhammed Fuad Abdalbâki, Mektebetü'l-İslâmiyye, İst., ts.
- İsmail Ankaravî, “*er-Risâletü'l-Tenzihîyye fî Şe'ni'l-Mevlevîyye*”, Süleymâniye Ktp. Nafiz Paşa 397/2.
- Kadî-zâde Mehmed Efendi, *er-Risaletü'l-Kâmi'a li'l-Bid'a Nâsiratün li's-sünneti Dâmi'atün li'l-Bid'ati*, Süleymâniye Ktp., Serez, No: 3876.
- Kara, Mustafa, *Din Hayat Sanat Açısından Tekkeler ve Zaviyeler*, Dergâh Yay., İst. 1990.
, *Niyazi-i Mısri*, TDV Yay., Ank., 1994.
, “Bâlî Efendi, Sofyalı”, *DİA*, V, 21.
- Karaman, Hayreddin, *Başlangıçtan Zamanımıza Kadar İslâm Hukuk Tarihi*, Nesil Yay., İst., ts.

- Kâtip Çelebi, *Fezleke-i Kâtip Çelebi*, Ceride-i Havâdis Matbaası, İst., 1310.
, *Mîzânü'l-Hak fî İhtiyari'l-Ahak*, Haz.: Orhan Şaik Gökyay, MEB Yay., No: 2122, İst., 1993.
- Lekesiz, M. Hulusi, “Osmanlı İlim Zihniyeti: Teşekkülü Gelişmesi ve Çözülmesi Üzerine Bir Tahlil Denemesi”, *Türk Yurdu Dergisi*, c. XI, sayı: 49, Eylül 1991.
- Mehmed Murad, *Tarih-i Ebu'l-Fâruk*, Matbaa-i Amidi, İst., 1329.
- Mehmet Süreyya, *Tezkire-i Meşâhir-i Osmaniyye (Sicilli-i Osmanî)*, Matbaa-i Âmire, 1308-1311.
- Mekkî, Muhammed b. Ebi'l-Hasan Ali b. Abbas, *Kûtü'l-Kulûb*, Matbaatu'l-Meymeniyye, Mısır, 1306/1888.
- Muallim Cevdet, *Mekteb ve Medrese*, haz.: Erdoğan Erüz, Çınar Yay., İst., 1978.
- Muttakî el-Hindî, *Kenzü'l-Ummâl*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1989.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyin Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî, *Sahihu Müslim*, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, İst., ts.
- Naîmâ, Mustafa Efendi, *Tarih-i Naîmâ, (Ravzatü'l-Hüseyin fî Hülasâti Ahbâri'l-Hafikîn)*, çev. Zuhuri Danişman Zuhuri, Danişman Yay., İst., 1967.
- Nazmî, Muhammed, *Hediyetü'l-İhvân*, (İnceleme ve Edisyon Kritikli Metin, Doktora Tezi İkinci Kısım) Haz.: Osman Türer, Ankara, 1982.
- Nesâî, Ebû Abdîrrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali, *Sünen* (Suyûtî Şerhi ve Sindî Haşiyesi'yle birlikte), nşr. Abdulfettah Ebû Gudde, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut, 1988.
- Ocak, A. Yaşar, XVII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğunda Dinde Tasfiye (Pürütanizm) Teşebbüslerine Bir Bakış, “Kadıızâdeliler Hareketi”, *Türk Kültürü Araştırmaları*, c. XIX, Sayı:1-2, Ankara (1979-1983).
, “İbn Kemal'in Yaşadığı XV ve XVI. Asırlar Türkiye'sinde İlim ve Fikir Hareketi”, *Şeyhülislam İbn Kemal* (Sempozyum Bildirisi), TDV Yay., Ankara, 1989.
- Sakaoğlu, Necdet, “Kadıızâdeliler-Sivasîler”, *DBİA*, İst. 1994.
- Sakıb Dede, *Sefîne-i Nefîse-i Mevleviyân*, Matbaa-i Vehbiyye, Mısır, 1283/1866.
- Suhreverdî, Ebû Hafs Şihâbüddîn Ömer, *Avârifü'l-Ma'ârif*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1966.
- Şeyhî Mehmed Efendi, *Vakâyi'ü'l-Fuzalâ*, Neşre haz: Abdulkadir Özcan, Çağrı Yay., İst., 1989.

- Taşköprüzâde, 'İsâmüddin Ebü'l-Hayr Ahmet b. Mustafa, *eş-Şakâiku'n-Nu'mânîye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmaniye*, nşr. Ahmet Subhi Furat, Edebiyat Fak. Basımevi, İst., 1985.
- Turan, Osman, *Türk Cihân Hâkimiyeti Mefkûresi Târîhi*, Boğaziçi Yay. İst., 1993.
- Tûsî, Ahmed b. Muhammed b. Muhammed, *Bevâriku'l-İlmâ' fî Tekfîri Men Yuharrimü's-Semâ'*, Süleymâniye, Esad Efendi Kitaplığı, No: 1314.
- Türer, Osman, *Türk Mutasavvıf ve Şairi Muhammed Nazmî*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., No: 957, Ankara, 1988.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Tarihi*, TTK Basımevi, Ankara, 1973.
- Yahya Efendi, *Divan-ı Yahyâ*, Neşre haz: Mehmed Çavuşoğlu, İÜEF Yay., No: 2233, İst., 1977.
, *Divan-ı Yahyâ*, Millet Ktp., Ali Emirî, No: 517.
- Yetik, Erhan, *İsmail Ankaravî, Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, İşaret Yay., İst., 1992.
- Yılmaz, Hasan Kamil, *Aziz Mahmûd Hüdâyî ve Celvetiyye Tarikatı*, MÜİF Yay., İst., 1980.
- Yurdaydın, H. Gazi, "Türkiye'nin Dinî Tarihine Umumi Bir Bakış", *AÜİFD*, c. IX, Ankara, 1961.
, *İslâm Tarihi Dersleri*, AÜİF Yay., No:182, Ankara, 1988.
- Yüksel, Emrullah, "Birgivi", *DİA*, İst., 1992.

İLK İSLAM RASYONALİSTLERİ MU'TEZİLE ve SÜNNET

Ayhan TEKİNEŞ*

Hicrî I. yüzyılın sonlarına doğru İslâm dünyasında yaşanan sosyal ve kültürel değişimin tesiriyle itikadî konularla ilgili tartışmalar gündeme gelmeye başlamıştır. Bu tartışmalar neticesinde ilk itikadî fırkalar ortaya çıkmıştır. Hicrî II. yüzyılın sonlarına doğru ise antik Yunan felsefesinin mantık, metafizik ve ilahiyat gibi itikadî konulardaki tartışmalara yeni bir hüviyet kazandıran bahisleri tercüme edilmiştir¹. Mu'tezile bu tercümelerin en fazla tesirinde kalan gruplardan birisidir². Özellikle Ebu'l-Huzeyl el-Allâf (ö.235/849) ve İbrahim b. Seyyâr en-Nazzâm'ın (ö.231/845) Yunan felsefesi ile Mu'tezile düşüncesini mezcetmesi sonucunda sistematik Mu'tezile kelâmı ortaya çıkmıştır³. Bunun sonucunda fikrî ve itikadî sistemlerini geliştiren; yeni bilgi ve yaklaşımlarla fikirlerini destekleme imkânına kavuşan Mu'tezile bilginleri, nasları tenkid ve tevilde daha cesur davranmaya başlamışlardır⁴.

Mu'tezile bilginlerinin en karakteristik yönlerinden birisi, akla verdikleri önemdir. Onlar, akılcı İslâm kelâmının kurucularıdır. Ancak Mu'tezile'nin gayesi sadece kelâmî meseleleri açıklamak değil, dinî-dünyevî bütün ilimleri düzenlemek, sistemleştirmek, yani rasyonalleştirmektir⁵. Bu nedenle onlara, "İlk İslâm rasyonalistleri" denilmesi uygun bulunmuştur⁶. Zira Mu'tezile'nin hadis kabul şartları incelenirken görüleceği üzere, onların yaklaşımını anlamada bu terim oldukça açıklayıcı olacaktır. Hadisçiler ise inançları ve meslekleri

* Yrd. Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

¹ bk. Ali Mustafâ, s. 139-147 ayrıca bk. s. 263.

² Kutluay, s. 73; Ülken, s. 100.

³ Ahmed Mahmûd Subhî, I/190.

⁴ bk. Danışman, s. 31-39.

⁵ Rasyonalleştirme (rasyonalizasyon) kavramının izahı için bk. Weber, s. 371, 372.

⁶ Ess, Mu'tezile'nin hadis karşısındaki tutumunu anlatırken onları "akılcı tenkitçi" şeklinde tanımlamaktadır. bk. *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*, Band III/383

açısından, o dönemde geleneğin en güçlü temsilcileri ve savunucuları konumundaydı. Bunun tabii bir sonucu olarak Mu'tezile ve Ehl-i hadis birbirlerini karşı cephelerde bulmuşlardı. Bu cepheleşme zannedildiği gibi Mu'tezile'nin sünnetin bağlayıcılığını reddetmesinden veya hadis ilmini bilmemesinden kaynaklanmıyordu. Yukarıda işaret ettiğimiz gibi Mu'tezile'nin İslâmî ilimlerde gerçekleştirmeyi hedeflediği yapı değişikliğinin, hadisçiler tarafından benimsenmemesi bu karşıtlığın önemli sebeplerinden birisiydi. Ayrıca muhaddis-lerin dinî esaslarla çelişen yeni fikirlere karşı ciddi bir muhalefeti ve hassasiyeti vardı. Bunların yanı sıra zamanla oluşan grupçuluk ve birbirinden uzaklaşma iki taraf arasındaki ihtilafları daha da artırmıştır.

Mu'tezile mezhebi, hadis kitaplarının en önemlilerinin tasnif edildiği hicrî II. ve III. asırda İslâm dünyasındaki en etkili fikir hareketlerinden birisidir. Farklı kültürlerle münasebetlere önem veren, yeni fikirlere açık bu mezhep mensupları arasında felsefenin, gnostik (irfanî) akımların ve o güne kadar dünya tarihinin tanıdığı düşünce sistemlerinin bir çoğunun izlerini görmek mümkündür. Mu'tezile'nin fikirlerindeki çok renklilik, ahlâkî tutumlarına da yansımış; içlerinde âbid ve zâhidlerin yanında dinî naslara kayıtsız hatta saygısız kişiler de bulunmuştur. Bu dönem mu'tezilîleri kendi devirlerindeki her konu ile ilgilenmişler, sosyal olaylardan din felsefesine, hadis rivâyetinden hadislerin nasıl yorumlanması gerektiğine kadar bir çok konu hakkında görüş beyan etmişlerdir. Dolayısıyla söz konusu dönem üzerine yapılan çalışmalarda Mu'tezile'nin ihmal edilmemesi ve fikirlerinin dikkate alınması gerekmektedir. Bu düşünceyle Mu'tezile kelâmcılarının hadis ilmindeki yeri, sünnetin bağlayıcılığı hakkındaki görüşleri ve hadislerin kabulü için öne sürdükleri şartlar, mu'tezilî kaynakları dikkate alarak, bir makale çerçevesinde belirlenmeye çalışılmıştır.

I. MU'TEZİLE KELÂMCILARININ HADİS İLMİNDEKİ KONUMU

Mu'tezile kelâmcıları ile muhaddisler ilk hicrî asırlardan itibaren karşı karşıya gelmiş iki karşıt gruptur⁷. Bu, yalnızca bazı itikâdî konularda görülen bir karşıtlık değil, ilim anlayışı, bilgi kaynaklarına yaklaşım ve metod bakımından da söz konusu olan bir karşıtlıktı. Dolayısıyla karşılıklı ihtilaflar ve birbirlerini kınamalar hiç eksik olmamış, bu muhalefet her iki tarafı duygusal tepkilere kadar götürmüştür⁸. Meselâ muhaddisler her vesile ile Mu'tezile'yi kınamış⁹, çocuklarına ve talebelerine mu'tezilî âlimlerle görüşmeyi yasak-

⁷ Bu konudaki bir araştırma için bk. Koçyiğit, *Kelâmcılarla Hadisçiler Arasındaki Münakaşalar*, Ankara 1984. Emîn es-Sâdık da konuyla ilgili araştırmasında Mu'tezile ile muhaddisler arasındaki en önemli ayrılık noktasının Mu'tezile'nin akli esas kabul etmesi olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca o, Mu'tezile'nin hadisleri mütevâtir-âhâd şeklinde ayırması nedeniyle, Mu'tezile ile Ehl-i hadis arasında, haberî sıfatlar, rû'yetullah, kulların fiillerinin yaratılması (halku ef'âli'l-'ibâd), mürtekibü'l-kebîre, şefaât ve kabir azabı gibi altı temel meselede ihtilaf bulunduğunu belirtmiştir. bk. Emîn es-Sâdık, I/95-415.

⁸ Muhaddislerin kelâmcılar, kelâmcıların da hadisçiler hakkındaki görüşleri için bk. Koçyiğit, s. 234-258.

⁹ Meselâ, kaderi kabul etmeyen bir şahıs, ünlü hadisçilerden Şu'be b. el-Haccâc'ın yanına gelerek "Ey Ebû Bistâm! Bize de hadis rivâyet etmez misin?" şeklinde istekte bulununca, Şu'be bu zata hemen kaderi ispat eden bir hadis rivâyet etmiştir. bk. Zehebî, *Siyer*, VII, 210, 211.

lamış¹⁰; Mu'tezile de hadisçileri küçük düşürücü lakaplarla anmış¹¹, ashâbu'l-hadisın avam gibi taklitçi olduğunu, akli delillere dayanarak iyiyi kötünden ayırmayı bilemediklerini iddia edebilmiştir¹². Ayrıca Mu'tezile bilginleri fazla hadis bilmenin bir değerinin bulunmadığını ispat etmek için ünlü muhaddis Şu'be b. el-Haccâc'ın (ö.160/776) muhtemelen hadis ilminin önemini anlatmak maksadıyla söylediği "Beni cehenneme atılmaktan hadisten daha çok korkutan hiçbir şey yoktur" sözünü delil getirmişlerdir¹³.

Mu'tezile ve muhaddislerin birbirlerini itham etmelerine rağmen hadis ve kelâm hicrî III. yüzyılın gözde ilimleri arasındaydı. İlim meclislerinde her iki ilim de talebelerin ilgi odağıydı. Bu nedenle bazı muhaddislerin kelâm ilmi tahsil etmiş olması kadar, kelâmcıların bir çoğunun hadis eğitimi almış olmalarında şaşılacak bir şey yoktur. Meselâ, Ehl-i hadis ekolünün önde gelen bilginlerinden İbn Kuteybe (ö.276/889) gençliğinde kelâm ilmiyle ilgilenmiş¹⁴; ünlü Mu'tezile bilgini Câhız (ö.255/869) da gençliğinde hadis meclislerine katıldığından övgüyle bahsetmiştir¹⁵. Hatta akla verdiği önemle birlikte eserlerinde çok sayıda nakilde bulunması, bir çok eserini geçmiş dönemlere ait haber, şiir, kıssa, mesel ve konu ile alakalı hadisleri naklederek telif etmesi haklı olarak Câhız'ın "allâme tarihçi"¹⁶ diye nitelendirilmesine sebep olmuştur. Ayrıca o, içlerinde Haccâc b. Muhammed el-A'ver (ö.206/821) gibi ünlü hadisçilerin bulunduğu bir çok muhaddisten hadis rivâyet etmiştir¹⁷. Hatta Ebû Dâvud'un oğlunun ondan, hadis dinlemek için ricada bulunduğu ve bir hadis rivâyet ettiği de nakledilmiştir¹⁸. Câhız'ın, eserlerinde zaman zaman bazı ünlü muhaddislerin yorumlarını¹⁹ bazen de râviler hakkındaki değerlendirmelerini naklettiği görülmektedir. Meselâ, Câhız, Ebû Davûd et-Tayâlisî ile Yahyâ b. Sa'îd el-Kattân'ı mukayese ederek, ikisinin de hadis hâfızı olduğunu belirtmiş; "ancak Yahya hadis ilminde et-Tayâlisî'den üstündür ve hadis ashâbının nazarında da halinin güzelliğiyle bilinmektedir"²⁰ diyerek anılan iki muhaddisi hadisçilerin bakış açısından değerlendirmiştir.

10 Dârakutnî, s. 12.

11 Dârakutnî, s. 14.

12 Câhız, "Halku'l-Kur'ân", III/297-298. Nazzâm'ın, ezberledikleri metinlerin muhtevassından habersiz oldukları gerekçesiyle muhaddisleri kınayan bir şiiri için bk. Ebû Rîde, s. 31.

13 bk. Kadî Abdülcebbâr, *Fadlu'l-i'tizâl*, s. 193-194.

14 bk. İbn Kuteybe, s. 59.

15 Câhız, *el-Hayevân*, V/421.

16 Zehebî, *Siyer*, XI/530

17 İbn Hacer, *Lisânu'l-Mizân*, IV/355-357.

18 Zehebî, *Siyer*, XI/530

19 Câhız, *el-Hayevân*, I/340.

20 Câhız, *el-Bursân*, s. 355.

Mu'tezile bilginleri, hadisçiler içinde Mu'tezile mezhebini benimseyenlerin sayısının az olduğu iddiasını kabul etmemiştir. Nitekim ünlü Mu'tezile bilgini İbnü'l-Murtezâ (ö.840/1437), bu iddianın doğru olmadığını göstermek maksadıyla Mu'tezile tabakâtına dair yazdığı eserde mu'tezilî muhaddislerin bir listesini vermiştir²¹. Muhammed b. Şeddâd (ö.278/891) ve Ebu'l-Huseyn el-Hayyât (ö.300/912) da hadis ilmi tedris etmiş ünlü Mutezile kelâmcılarından. Muhammed b. Şeddâd, Yahyâ b. Sa'îd el-Kattân, Ebû Zükeyr Yahyâ b. Muhammed el-Medenî ve Abbâd b. Suheyb'den hadis rivâyet etmiştir²². Hayyât ise, Yusuf b. Mûsa el-Kattân'dan ve onun tabakasındaki hadiscilerden rivâyette bulunmuş, kendisinden de Abdülvâhid b. Muhammed el-Huseynî gibi bazı muhaddisler hadis almışlardır²³. Kezâ muahhar dönem Mu'tezile kelâmcılarından Kâdî Abdülcebbâr b. Ahmed (ö.415/1024), ünlü hadisçilerden ilim tahsil etmiş; ayrıca *Nazmu'l-fevâid* adında bir de emâli telif etmiştir²⁴. Görüldüğü gibi Mu'tezile bilginleri ile hadisçiler arasındaki münasebetler her zaman çatışma ve tartışma çerçevesinde sürmemiş; gittikçe düzelmiş hatta hicrî III. asrın sonlarına doğru karşılıklı hadis öğrenim ve öğretimi önceki dönemlere göre daha rahat gerçekleşmeye başlamıştır.

Mu'tezile, genelde muhaddislerin rivayet metodunu benimsemiştir. Mu'tezile mezhebi mensupları, yazmaya ve yazılı metinlere önem vermişlerdir. Onlara göre Hz. Peygamber, yazılı metinlerde hata ve değiştirme ihtimalinin daha az olduğunu bildiği için Kısra, Kayser ve diğer meliklere elçi göndermekle iktifa etmemiş, beraberlerinde mektup da göndermiştir²⁵. Nitekim Câhız "Kişinin sema'ı çok olmadıkça bilgisi olmaz. Yazması ise dinlemesinden daha fazla olmalıdır"²⁶ diyerek yazının önemine dikkat çekmiştir. Zira o, kitaplarında naklettiği hadisleri daha çok yazılı kaynaklardan almıştır. Bu durum Câhız'ın eserlerinde rivâyet sıgası kullanmadan doğrudan "dedi ki" şeklinde hadisler nakletmesinden anlaşılmak-tadır. Muhtemelen bu nakiller yazılı kaynaklardan yapılmıştır. Meselâ o, ilk musanniflerden Abdülmelik b. Abdülazîz b. Cüreyc'den (ö.150/767)²⁷ sık sık "İbn Cüreyc dedi ki" diye-rek²⁸, kezâ bir hadis kitabının müellifi olduğu bilinen Hanzala b. Ebî Süfyân el-Mekkî'den²⁹ de "Hanzala b. Ebî Süfyân (ö.151?/768?) dedi ki" şeklinde hadis nakletmiş-

21 bk. İbnü'l-Murtezâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, s. 133-140. İbnü'l-Murtezâ, ayrıca Câhız'ın verdiği 13 kişilik bir mu'tezilî muhaddisler listesini de nakletmiştir. bk. *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, s. 139.

22 Zehebî, *Siyer*, XIII/148-149.

23 İbn Hacer, *Lisânu'l-Mizân*, IV/8-9; Zehebî, *Siyer*, XIV/220

24 bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 19-23 (mukaddime).

25 Câhız, *Hayevân*, I/98.

26 Câhız, *Hayevân*, I/55. Yine bir başka yerde o, "Tedvin edilmiş kitaplar, tarihî (muhalles) haberler ve yazılmış hikmetler olmasaydı, ilmin çoğu bâtil olurdu" diyerek bu hususa dikkat çekmektedir. bk. *Hayevân*, I/47. Yazının, kitabın ve ilmin fazileti hakkında ayrıca bk. *Hayevân*, I/33, 45, 47-102.

27 bk. İbn Hacer, *Tehzibu't-Tehzîb*, VI/403-406.

28 Câhız, *Hayevân*, V, 269; IV/17.

29 İbn Hacer, *Tehzibu't-Tehzîb*, III/61.

tir³⁰. Öte yandan o, kitabı olduğu bilinmeyen râvilerden rivâyet sîgaları kullanarak veya en azından "huddise" ve "yurva" şeklinde temrîz sîgalarıyla hadis nakletmiştir³¹. Câhız'ın yazılı kaynakları bu şekilde belirtme gereği duyması, onun muhaddislerin rivâyet usûlünü benim-sediğini göstermesi açısından önem arz etmektedir. Yazılı kaynakları kullandıkları halde Mu'tezile bilginleri, metnin güvenilirliği için rivâyetin yazılı olması gerektiğini öne sürme-miş, bir çok açıdan muhaddisleri tenkit etmesine rağmen hadisleri sözlü naklettikleri gerek-çesiyle onları itham etmemiştir. Bu durum muhaddislerin hadis rivâyetinde hem yazılı hem sözlü metodu, güvenilir bir şekilde uyguladığının önemli bir göstergesidir.

Mu'tezile bilginlerinin hadis ilmiyle ilgisi rivâyetle sınırlı kalmamış, bu sahada eserler yazmışlar hatta bazı hadis kitaplarını şerh etmişlerdir. Ne yazık ki bu eserlerin en önemlileri günümüze ulaşmamıştır. Mu'tezile mezhebine mensup hadisçilerden İbrâhim b. Ebî Yahyâ el-Medenî'nin (ö.184/800) *el-Muvattâ* adında geniş hacimli bir hadis kitabının olduğu nakledilmiştir³². Kezâ, Ebû Alî el-Cubbâ'î (ö.303/915), Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe'nin (ö.235/849) *Müsned*'ine bir şerh yazmıştır³³.

Bunun yanı sıra bazı Mu'tezile bilginleri hadis uydurmakla itham edilmekten kurtula-mamıştır. Şu'be (ö.160/776), Yûnus b. Ubeyd el-Abdî'den (ö.139/756) Amr b. Ubeyd'in (ö.144/761), hadis konusunda yalan söylediğini nakletmiştir³⁴. İbnü'l-Esîr ise, Amr b. Ubeyd'in bilerek hadis uydurmadığını, ancak bazı yanlış düşüncelerle asılsız rivayetlere itibar ettiğini ifade etmiştir³⁵. Hadisçilerden İbrâhim b. Ebî Yahyâ el-Medenî (ö.184/800), Mu'tezile mezhebini benimsediği için tenkit edilmiş, hatta hadis uydurduğu bile iddia edilmiştir. Buna rağmen Şâfi'î ve Süfyân es-Sevrî gibi önde gelen bir çok âlimin bu zattan hadis rivâyet ettiği bilinmektedir³⁶. Kezâ Câhız'ın hadis uydurduğu iddia edilmişse de, İbn Hazm "başkalarının yalanlarını nakletmiştir, ancak yalan söylediğine kitaplarında rastlama-dım" demiştir³⁷.

30 Câhız, *Hayevân*, V/507.

31 Câhız, *Hayevân*, IV/276; V/422; 508.

32 bk. Zehebî, *Mizân*, I/182-186.

33 Ahmed Mahmûd Subhî, söz konusu şerh hakkında "Bu şerh, muhtemelen bildiğimiz anlamda bir şerhten ziyade, hadislerin Mutezile mezhebine göre tevil edildiği bir eserdir" der. bk. *Fî ilmi'l-keîlâm*, I/291-292 (dipnot); 333, 336.

34 Dârakutnî, s. 13.

35 İbnü'l-Esîr, III/232.

36 Zehebî, *Mizân*, I/182-186. Bu zat Mâlik b. Enes'in çağdaşıdır. Kendisinden hadis dinlemek isteyen bir talebeye otuz hadis yazdırmış ve "sana otuz hadis rivâyet ettim, şu ahmak adama (yani Mâlik'e) gitsen sana üç hadis rivâyet eder; sen yine de onun hadislerini benimsersen" diyerek kızgınlığını dile getirmiştir, a.mlf., *Mizân*, I/185. Şâfi'î bu zat hakkında "İbrahim yalan söylemektense yüksek bir yerden düşmeyi tercih ederdi" demiştir. bk. Şehâvî, I/358.

37 İbn Hacer, *Lisân*, IV/357.

Muhaddisler, itikâdî konularda aykırı (bid'ât) fikirleri bulunduğu ve yalan söylediklerini iddia ederek Mu'tezile mezhebini benimseyen veya Mu'tezile'nin bazı görüşlerini kabul eden râvilerden hadis rivâyeti konusunda ihtilaf etmişlerdir³⁸. Ancak genelde yalan söylediği bilinmeyen ve mezhep taassubu bulunmayan bu tür râvilerden hadis alınmasında mahzur olmadığı görüşü benimsenmiştir. Buna delil olarak da Kütüb-i sitte râvileri arasında Mu'tezile mezhebine mensup râvilerin bulunduğu gösterilmiştir³⁹.

II. MU'TEZİLE VE SÜNNETİN BAĞLAYICILIĞI

Mu'tezile kelâmcıları sünnetin delil olduğunu kabul etmişlerdir⁴⁰. Mu'tezile'den Ebû Ali b. el-Hallâd, sünnetin yalnızca ibadet konularında delil olabileceğini öne sürmüştü de, onun görüşü Mu'tezile içinde bile benimsenmemiştir⁴¹. Câhız'ın, sünnî bir muhatabına söylediği "Bizi, sizi tekfir ettiğimiz ve size karşı Kur'ân ve Sünnet'le delil getirdiğimiz için ayıpladınız"⁴² sözü, onun sünnete verdiği önemi göstermesi açısından manidardır. Câhız, bu sözleriyle Kur'ân ve Sünnet'i bağlayıcı delil kabul ettiklerini, hatta sünnetten delil getirdik-leri için kınandıklarından bile yakınmaktadır. Bu durum söz konusu dönemde her fırkanın diğerine karşı Kur'ân ile delil getirdiği gibi sünnetle de delil getirdiği, sünnete bağlılığı üstünlük ve haklılık vesilesi saydığını göstermektedir.

Mu'tezile peygamberlerin ismeti konusunda oldukça titiz davranmıştır. Onlara göre, peygamberlerin bildirdiği haberlerin hiçbirinin hatalı olması mümkün değildir⁴³. Onlara göre Peygamber'in bazı dünyevî fiillerde hata yapması mümkünse de peygamberlik vazifesiyle ilgili hususlarda yanılması söz konusu değildir; onun haber verdiği bütün bilgiler doğrudur. Hatta peygamberler bir mu'cize olarak insanların hatırandan geçen şeyleri bilebilir; gelecekle ilgili haberlerinde de asla yanılmazlar. Bu bağlamda Mu'tezile, peygamberlerin geleceğe yönelik haberlerini nübüvvetin en önemli delillerinden birisi kabul etmiştir⁴⁴. Ancak Mu'tezile bilginleri sünnetin bağlayıcılığı konusunda dinî-dünyevî ayrımı yapmış-lar, peygamberlerin dünyevî meselelerde hata yapabileceğini ama bu hataların peygamberle-rin dinî otoritesini zedelemeyeceğini öne sürmüşlerdir⁴⁵.

³⁸ Bu konudaki ihtilaflar için bk. Sehâvî, I/356 vd. Koçyiğit, muhaddislerin Mu'tezile'den hadis rivâyet etmediğini öne sürmüştür. Ona göre, Mu'tezile'nin bazı görüşlerini benimsediği iddia edilen veya kaderî olmakla itham edilen râvilerin Mu'tezilî kabul edilmesi isabetli değildir. Zira bu dönemde "kaderî" kelimesi daha kapsamlı bir anlamda kullanılmaktadır.. bk. Koçyiğit, s. 263-267.

³⁹ Kütüb-i sitte ve diğer hadis kitaplarında rivayetleri bulunan çeşitli itikadî fırkalara mensup râvilerin bir listesi ve haklarında bilgi için bk. Kâsımî, s. 109-166.

⁴⁰ Ahmed Mahmûd Subhî, I/229-230.

⁴¹ Ebu'l-Hüseyn, I/354; bu görüşün tedkik ve tenkidi için bk. Ali b. Sa'd, s. 323-332.

⁴² Câhız, "Halku'l-Kur'ân", III/296.

⁴³ Câhız, "Hücecu'n-nübüvve", III/261.

⁴⁴ Câhız, "Hücecu'n-nübüvve", III/267-269. Nazzâm'ın da bu görüşü benimsediği nakledilmiştir bk. Hayyât, s. 68.

⁴⁵ Hayyât, s. 147.

Mu'tezile'nin üzerinde durduğu hususlardan birisi de haber ile elde edilen bilginin güvenilirliğidir. Mu'tezile kelâmcıları haberin doğruluğunun belirlenmesinin insanların kesbî ve ihtiyarî fiillerinden olduğunu söylemişler⁴⁶; ancak doğru haberin "zarurî" bilgi ifade edeceğini kabul etmişlerdir⁴⁷. Onlara göre, haberler (naklî bilgi) tefekkür ve ilmin vazgeçilmez temel unsurlarındandır⁴⁸; bu nedenle dinin öğrenilmesi için hadisler vazgeçilmez bir kaynak durumundadır. Hatta onlar, bazı dinî konuların yalnızca sahih rivâyetlerle bilinebileceğini ifade ederek aklın sınırlılığını itiraf etmişlerdir. Meselâ, Hazreti Peygamber ve Hazreti Hasan'ın sünnetli doğduğu iddiasını değerlendiren Câhız, bu gibi hususların yalnızca rivâyetle bilinebileceğini söyleyerek; anılan meselede haberlere başvurma'nın daha isabetli olduğunu belirtmiştir⁴⁹.

Mu'tezile, peygamberlerin ismetini ve haberin doğru bilgi temin ettiği görüşünü benimsemiş; buna bağlı olarak sünnetin delil olduğunu da kabul etmişlerdir. Ancak onlar, sünneti sıralamada önem ve değer açısından akıl ve Kur'ân'dan sonraya yerleştirmişlerdir. Şer'î delillerden sistemli bir şekilde ilk bahseden kişinin, Mu'tezile'nin kurucusu Vâsıl b. Atâ (ö.131/748) olduğu öne sürülmüştür⁵⁰. Mu'tezile'ye göre bir şeyin haram olduğu ancak Kitab, icmâ, akıl veya Kitab ve icmâda bulunan bir asla dayanılarak yapılan kıyas ile bilinebilir⁵¹. Mu'tezile bilginleri kesin delilleri, "akıl, Kur'ân ve haber"⁵² şeklinde sıralamışlardır. Onlar, aklın önceliği bulunduğunu, zira bütün delillerin gerçekte akıl ile bilineceğini öne sürmüşlerdir⁵³. Onlar, diğer bütün delilleri naklî delil kabul etmişler; bunlar içinde önceliği de Kur'ân'a vermişlerdir. Câhız naklî delilleri önem sırasına göre, "Kur'ân, me'sûr hadis, doğru şiir, yaygın mesel, felsefî bilgi ve tecrübe" şeklinde sıralamıştır⁵⁴.

İtikâdî konularda Mu'tezilî görüşleri benimsediği öne sürülen İmâm Zeyd b. Alî (79-122/698-740)⁵⁵, Kur'ân'da zikredilmediği gerekçesiyle tenkit edilen bir meseleyi izah ederken "Onların vacib olması Resûlullah'ın (s.a) emri iledir. Onun emri Allah'ın emridir. Bu husus "Rasûl size neyi veriyorsa onu alın"⁵⁶ âyeti ile sabittir"⁵⁷ demektedir. Onun bu

46 Câhız, "el-Mesâil ve'l-cevâbât fi'l-ma'rife", IV/47.

47 Câhız, "el-Mesâil ve'l-cevâbât fi'l-ma'rife", IV/51.

48 Câhız, "Hüceci'n-nübüvve", III/239.

49 Câhız, *Hayevân*, VII/27.

50 Alî Mustafâ el-Gurâbî, s. 103.

51 Câhız, *Hayevân*, VI/84.

52 Câhız, "Makâletü'l-Osmâniyye", IV/42. krş. Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu Usûli'l-hamse*, s. 88.

53 Kâdî Abdülcebbâr, *Fadlu'l-i'tizâl*, s. 139.

54 Câhız, *Hayevân*, V/156.

55 Mezhepler tarihi yazarları Zeyd b. Alî'nin itizâlî fikirleri Vâsıl b. Atâ'dan aldığını söylemişlerdir. bk. Muhammed Imâra, s. 119; Ziriklî, III/59.

56 el-Haşr, 59/7.

57 Zeyd b. Alî, s. 51.

sözlerinden Kur'ân'da bulunmadığı gerekçesiyle bir hükmün reddedilemeyeceği ve dinî hükümlerin sünnetle tespitinin mümkün olduğu görüşünü benimsediği anlaşılmaktadır. Kezâ Zeydî ve Mu'tezilî Kâsım b. İbrahim er-Ressî (169-246/785-860) de, her delilin bir aslı ve bir de fer'i bulunduğunu ifade etmiş ve sünnet hakkında da "Resûlullah'ın (s.a) sünnetinin asıl (sahih) olanları ehl-i kıblenin icmâ ile kabul ettiği haberler olup, Rasûlullah'dan (s.a) gelen ihtilafî hadisler ise fer'idir; bu hadislerin Kitâb, akıl ve icmâ delillerinin asıllarına ırcâ edilmesi gerekir"⁵⁸ demiştir. Bu ifadeyi "mu'tezilî bir âlimin" sözü kabul etmemiz durumunda, Mu'tezile'nin şer'î delillerin kabulü konusunda en azından teoride Ehl-i sünnet ile aynı çizgide olduğu söylenebilir. Ancak esas problem Mu'tezile'nin "akıl delili" diye tanımladığı delil ile diğer deliller arasındaki münasebetin tayininde ortaya çıkmaktadır.

III. MU'TEZİLE'YE GÖRE HADİSİN KABUL/SİHHAT ŞARTLARI

Hadisleri delil kabul eden, hatta bazı hususlarda rivâyetin tek delil olduğunu öne süren Mu'tezile'nin hadisleri kabul şartlarında muhaddislerden ayrıldığı noktalar vardır. Zira onlar, haberlerin tashihinin de kelâmcıların vazifesi olduğuna inanıyorlardı⁵⁹. Bu nedenle Mu'tezile, hadislerin delil olması için bazı şartlar öne sürmüştür. Nazzâm'a göre bir habere güvenilebilmesi için ya haber, muhatabı kabule zorlamalı ya nakledenin hatasız naklettiğini gösteren bir delil bulunmalı ya da söz konusu haberi destekleyen bir kıyas olmalıdır⁶⁰. Câhız ise haberlerde bulunması gereken şartları şöyle sıralamaktadır:

1. Hadisin ilk kaynağı ve isnâdı ittifakla sahih kabul edilmelidir.
2. Hadisten çıkarılan hükümde ve hadisin tevilinde ihtilaf edilmemelidir.

Câhız bu şartın gerekçesini, isnâdı icmâ ile benimsenen ve ilk kaynağı sahih olan bir hadis metninin farklı şekillerde tevil edilmesi durumunda hasmı kabule mecbur etmeyeceği, şeklinde açıklamıştır⁶¹. Bu nedenle Mu'tezile, farklı şekillerde tevil edilmesi mümkün olan hadislerin delil kabul edilemeyeceğini öne sürmüştür. Bir başka ifadeyle Mu'tezile kelâmcıları, önce hadisin isnâd ve kaynağının araştırılmasını, isnâdı tenkid edilmeyen ve kaynağı "sahih" olan hadislerin kabul edilmesi gerektiğini söylemişlerdir⁶². Hadis metninin farklı şekillerde yorumlanmaması şartıyla da, muhtemelen metnin akli delillere uygunluğunu ve kendi ilkeleriyle çelişmemesini kastetmişlerdir. Bu durumda Mu'tezile'nin hadisin dinî delil olması için öne sürdüğü şartları rivâyetle ve metinle ilgili şartlar olmak üzere iki kısımda ele almak mümkündür. Ancak onların râvilerle ilgili kendilerine mahsus bazı görüşlerinin

⁵⁸ Kâsım b. İbrahim er-Ressî, I/97.

⁵⁹ Câhız, "Hücecu'n-nübüvve", III/224.

⁶⁰ Nazzâm, s. 171.

⁶¹ Câhız, *Osmâniyye*, s. 148.

⁶² Câhız, *Hayevân*, I/164.

bulunduğu da bilinmektedir. Bu nedenle konunun üç ana başlık altında ele alınması uygun görülmüştür.

A. RÂVİYLE İLGİLİ ŞARTLAR

1. Râvinin kelâmcı olması

Mu'tezile kelâmcıları, kendi mezheplerine mensup muhaddislerden hadis nakletmeye özen göstermişlerdir. Nitekim Muhammed b. Şeddâd (ö.278/891) gibi aynı zamanda Mu'tezile kelâmcısı olan bazı muhaddisler, yine kendileri gibi Mu'tezile mezhebine mensup hocalardan rivâyet etmeyi tercih etmişlerdir. Muhammed b. Şeddâd'ın, kaderî olduğu öne sürülen Abbâd b. Suheyb'den (ö.212/827)⁶³ hadis rivâyet ettiği nakledilmiştir⁶⁴. Câhız da Abbâd b. Suheyb ile mizân ve kaderi kabul etmeyen Osmân b. Mıksem⁶⁵ gibi râvilerin hadislerini rivâyet etmeyi tercih etmiştir. Ayrıca o, bir hadis hakkında "bizim Basralı ashâbımızın hocaları arasında meşhur bir hadistir" diyerek Basralı mu'tezilîler arasında bilinen hadisleri tercih ettiğini açıkca vurgulamaktadır⁶⁶. Câhız'ın Mu'tezile'ye mensup olduğunu iddia ettiği muhaddislerin adını bir liste halinde anması da bu hususu teyit etmektedir. Nitekim söz konusu listeyi nakleden İbnü'l-Murtezâ, "Mu'tezilî muhaddislerden nakledilen hadislerin güvenilirliğinden emin olunması için bu hadisçilerin adını zikrettim" demektedir⁶⁷.

Mu'tezile bilginlerinin râviye yönelik şartlarından bir diğeri de onların râvileri avam-havas (halk-seçkin bilginler) şeklinde ayırarak akâid konularında ancak havassın rivâyet ettiği haberlerin delil olabileceğini ileri sürmeleridir. Onların, havas ile kastettikleri kendi mezheplerine mensup râvilerdir. Onlara göre, itikadî konuları ancak kelâm ilmini bilen mu'tezilî râviler doğru nakledebilir. Çünkü bu râviler naklettikleri hadislerin mânasını bilirler. Bu nedenle Mu'tezile bilginleri, kelâmcıların rivâyet ettiği haberlerin, diğerlerinin rivâyetine tercih edileceğini, hatta rivâyet açısından tenkit edilse de kelâmcıların naklettiği haberlerin bozulma ve değiştirilme ihtimalinin daha zayıf olduğunu öne sürmüşlerdir⁶⁸. Bunun gerekçesini ise, "havassın havastan naklettiği hadislerdeki anlaşılması zor hususları, halk bilemez"⁶⁹ şeklinde açıklamışlardır. Bu bağlamda Câhız, haberleri konuları açısından iki gruba ayırmıştır. Birinci grup, boşanma, alışveriş yeme-içme gibi mu'amelatla ilgili sünnetleri bildiren haberlerdir. Bu haberlerin nakledilmesinde, halk ile âlimler arasında bir

⁶³ Zehebî, *Mizân*, IV/28-29.

⁶⁴ Zehebî, *Siyer*, XIII/148-149.

⁶⁵ Zehebî, *Mizân*, V/72.

⁶⁶ Câhız, *Hayevân*, II/155.

⁶⁷ İbnü'l-Murtezâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, s. 140.

⁶⁸ Câhız, "Hücecu'n-nübüvve", III/223; krş. Hayyât, s. 96.

⁶⁹ Câhız, "Makâletü'l-Osmâniyye", IV/39.

fark yoktur. İkinci grup ise, Allah Teâlâ'nın sıfatları, va'd ve va'id ile ilgili haberlerdir. Halk, bu tür haberlerdeki yanlış anlaşılması mümkün olan yerleri ya hatalı anlar ya da olduğu gibi kabul ederek "haşv"e düşer⁷⁰. Bu gerekçeyle Mu'tezile, kendi ilkeleriyle çelişen hadisleri nakleden râvileri, rivâyetle ilgili bir kusurlarını belirtmeksizin, tenkit etmekte sakınca görmemiştir. Meselâ onlar, "Vefat ettiğinde Hazreti Peygamber'in zırhının bir yahudinin yanında rehin bulunduğunu" rivâyet eden A'meş'i (ö.148/765) sırf bu hadisi naklettiği için itham etmişlerdir⁷¹.

2. Sahâbenin tenkidi

Mu'tezile, sahâbeyi kişilik, bilgi, aklî düzey ve siyasi açıdan tenkit etmiştir⁷². Mu'tezile içinde sahâbeyi tenkit konusunda en ileri gidenlerden birisi Nazzâm'dır⁷³. Hatta Mu'tezile, bütün sahâbileri âdil kabul ettikleri için muhaddisleri eleştirmiştir. Nitekim Mu'tezile'ye yöneltilen tenkileri cevaplamak maksadıyla telif ettiği eserinde Hayyât, tenkit edilmesi gereken sahâbileri de âdil kabul ettikleri için Ehl-i hadis'i kınamıştır⁷⁴. Mu'tezile, prensip olarak bütün sahabîlerin tenkit edilebileceğini öne sürmüş, özellikle iç savaflara (fitne) katılan sahâbilerin adaletinin tamamen kalktığını iddia etmiştir⁷⁵. Mu'tezile imam-ları, özellikle Cemel ve Sıffîn olaylarına katılan sahâbileri tenkit etmişlerdir. Nitekim Amr b. Ubeyd, "Ali, Osman, Talha ve Zübeyr bir nalın bağı için dahi şahitlik etselerdi, şahitliklerini kabul etmezdim" demiştir⁷⁶.

Mu'tezile'nin sahâbeye yaklaşımında dinî hassasiyyet bulunduğunu söylemek oldukça zordur⁷⁷. Onlar, sahâbeyi hiçbir dinî meziyetleri ve öncelikleri bulunmayan insanlar gibi görmüşler ve onlar hakkında sıradan bir kimseymiş gibi aklî tenkit metodlarını uygulamışlardır. Bu nedenle Ahmed Emîn, sahâbileri tenkit hususunda en cür'etli fırkanın Mu'tezile olduğunu söyler⁷⁸. Ayrıca onlar, ashâbın söz ve uygulamalarını da delil kabul etmemişlerdir. Kendisine Hazreti Osman'ın bir uygulaması hatırlatılan Amr b. Ubeyd (ö.144/761), "Osmân('ın uygulaması) sünnet değildir" demiştir⁷⁹. Keza onlar kendi mezheplerinin temel esaslarıyla çelişen rivâyetleri nakleden sahâbileri de eleştirmişlerdir. Nitekim kader hakkın-

⁷⁰ Câhız, "Makâletü'l-Osmâniyye", IV/39-40.

⁷¹ İbn Kuteybe, s. 104.

⁷² Mu'tezile'nin sahâbe hakkındaki görüşleri için bk. Koçyiğit, s. 237-240.

⁷³ Ebû Rîde, s. 31. Hatta Nazzâm'ın sahâbenin kusurlarını *en-Nüket* adlı bir eserinde sırayla andığı nakledilmiştir. bk. a.mlf., s. 22-23.

⁷⁴ Hayyât, s. 213.

⁷⁵ Ahmed Emîn, s. 301; Bağdâdî, *Usûlu'd-dîn*, s. 20.

⁷⁶ Dârakutnî, s. 15; Hatîbü'l-Bağdâdî, XII/178.

⁷⁷ Ebû Lübâbe, s. 104.

⁷⁸ Ahmed Emîn, s. 294.

⁷⁹ Dârakutnî, s. 15.

daki hadisi rivâyet eden İbn Mes'ûd'u (r.a) yalancı olmakla itham etmişlerdir⁸⁰. Konuyla ilgili anılan bütün rivâyetlere rağmen onlar, sahâbeyi tekfir ettiklerini asla kabul etmemişlerdir. Nitekim Hayyât, Mu'tezile önderlerinin sünneti reddetmediğini, muhâcir ve ensârı tekfir etmediğini; bu tür iddiaların iftira olduğunu söylemiştir⁸¹. Onun bu samimi sözlerinden hareketle, Mu'tezile'nin ashâbı tekfir etmediğini ancak cerh ve ta'dîl açısından sahâbe ile diğer râviler arasında fark bulunmadığı görüşünde olduklarını, tenkitlerinde de zaman zaman aşırıya kaçtıkları söylenebilir. Ancak onların râviler hakkındaki değerlendirmelerinde metni esas alması, kendi ilkeleriyle çeliştiği için kabul etmedikleri hadis metinlerini naklettiğinden dolayı râvileri ve sahâbeyi tenkit etmesi ilmî açıdan isabetli bir metod gibi gözükme-mektedir.

B. RİVÂYETLE İLGİLİ ŞARTLAR

Mu'tezile, rivâyette şöhet ve tevâtüre önem vermiş, ravilerin sika olmasından çok, tarıkların adedi üzerinde durmuştur. Onlara göre, amelle ilgili hadislerin meşhur, itikadî konulardaki rivâyetlerin ise mütevâtir olması gerekmektedir.

1. Hadisin meşhur olması Mu'tezile'nin önemle üzerinde durduğu hususlardan birisi rivâyetlerin yaygın ve bilinir olmasıdır. Bu nedenle Mu'tezile kelâmcıları "bilinmeyen sözler kabul edilmez, kıymetsiz-dir"⁸² demişlerdir. Ayrıca onlar, sünnetin yaşanır olması üzerinde de durmuşlar ve "me'sur rivâyetler, sahih haberler ve uygulanan hükümlerin (el-ahkâmü'l-müstamele)" delil kabul edilmesi gerektiğini söylemişlerdir⁸³. Teorik olarak haberlerin şöhetinin önemini benimseyen Mu'tezile, uygulamada bu ilkedden istifade etmiştir. Câhız, Ebû Bekr'in (r.a) faziletiyle ilgili rivâyetleri değerlendirirken "Ebû Bekr'in üstünlüğüyle ilgili haberler daha umumi, râvileri daha çok, isnâdları daha sahih, ifade ettikleri anlamlar daha meşhur ve haberlerin lafızları ise daha açıktır"⁸⁴ diyerek şöheti, tercih sebebi gördüğünü açıkca belirtmiştir⁸⁵. Ancak Mu'tezile meşhur rivâyetleri itikadî konularda delil kabul etmemiştir. Zira onlara göre, bir haberin ilk kaynağı sahih olduğu halde daha sonra çeşitli sebeplerden dolayı zayıf-laması veya isnadı zayıf bir haberin intişar edip yayılması aklen mümkündür⁸⁶.

Meşhur rivâyetleri tercih eden, hükümlerin uygulanmasına önem veren Mu'tezile bilginleri, haberlerin itikadî konular dışında delil olması için gereken şöhetin sınırını belir-

⁸⁰ İbn Kuteybe, s. 104.

⁸¹ bk. Hayyât, s. 35, 164.

⁸² Câhız, "Makâletü'l-Osmâniyye", IV/33.

⁸³ Câhız, *el-Bursân*, s. 340.

⁸⁴ Câhız, "Makâletü'l-Osmâniyye", IV/19.

⁸⁵ Haberlerin meşhur olması ve ilim ehli tarafından bilinmesi Mu'tezile'den önce Hanefî âlimlerinin de üzerinde durduğu hususlardan birisidir. bk. Kâdî Ebû Yûsuf, s. 31.

⁸⁶ Câhız, "Hücecu'n-nübüvve", s. 254, 256.

leme hususunda ihtilaf etmişlerdir. Onlar, bir haberin yeterli şöhrete ulaşması ve delil kabul edilmesi için gerekli râvi sayısı hakkında değişik rakamlar öne sürmüşlerdir. Ebü'l-Hüzeyle göre "bir haberin "hücciyeti", içlerinden en az birisinin cennetlik (yani mu'tezilî) olması şartıyla yirmi kişinin rivâyetiyle sabit olur. Dörtten az kişinin rivâyet ettiği haber ise bir "hüküm" bildirmez. Dörtten yirmiye kadar olan kişilerin haberiyle ilim meydana gelmesi ise bazan mümkündür⁸⁷. Ebû Ali el-Cübbâî ise, bir tek râvisi olan haberin ibadetle ilgili hususlarda dahi delil kabul edilemeyeceğini, bir haberin delil olması için en az iki râvisinin bulunması gerektiğini öne sürmüştür⁸⁸. Bazı Mu'tezile âlimleri, tek kişinin rivâyetinin kabul edilebilmesi için, başka bir nassın zahirinin veya sahabe amelinin veya içtihadın bu haberi desteklemesini ya da haberin yaygın (müntezir) olması gerektiğini öne sürmüşlerdir⁸⁹. İbn Kuteybe, akla önem veren bazı grupların, haberlerin delil kabul edilmesi için gerekli râvi sayısı konusunda Kur'ân-ı Kerim'den delil getirerek üç, dört, yirmi ve yetmiş gibi birbirinden oldukça farklı rakamlar ortaya attığını belirttikten sonra, "insanların akılları farklı olduğu gibi, bu sayılar hakkında da değişik öneriler vardır; herkes aklının durumuna göre tercihte bulunmuştur"⁹⁰ diyerek, bu iddianın ciddi bir delile dayanmadığını belirtmiştir.

2. Hadisin mütevâtir olması

Hadislerin ameli hususlarda delil olmasında şöhreti bir tercih sebebi sayan Mu'tezile, akâid konusundaki haberlerin kesin ilim (yakîn) ifade etmesi gerektiğini belirtmiştir. Mu'tezile kelâmcıları, farklı grup ve din mensuplarıyla yaptıkları tartışmalar sonucunda oldukça erken bir dönemde kesin bilgi içeren haber kavramını tanımlama lüzumunu hissetmişlerdir. Haberin bağlayıcılığını kabul etmeyenler, haberin insanın bir fiili olduğunu, bu nedenle insanların diğer fiillerinde hata yaptıkları gibi haber konusunda da hata yapmasının aklen mümkün olduğunu söylemişlerdir. Câhız bu iddiayı kabul etmeyerek, (mütevâtir) haberin geliş şeklinin kesinlik ifade ettiğini, bunun irâdî bir şey olmadığını öne sürmüş; böylece mütevâtir haber kavramınının bağlayıcılığını delillendirmeye çalışmıştır. O bu konuda şöyle der:

"Biz haberlerin geliş şeklinin delil olduğunu iddia ediyoruz. Haberin geliş şekli, insanların iradeleriyle sunî bir şekilde belirleyebilecekleri bir husus değil-dir. Şayet bu mümkün olsaydı her istediklerinde bunu yaparlardı, hakta yaptıkları gibi batılda da yaparlardı. Yine haberin geliş şekli, insanın aczinin veya kudre-tinin etkileyebildiği türden bir iş de değildir. Meselâ bir insan Basrahlılarla karşı-laşır onlar Mekke'de bir şey gördüklerini söylerler, sonra Kûfelilerle karşılaşır onlar da aynı şeyi söylerse buradan anlaşılır ki onlar doğru söylemişlerdir. Çünkü gaybı bilmeyen,

⁸⁷ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, s. 127-128; Zühdi Cârullah, s. 127.

⁸⁸ Ebu'l-Hüseyn, II/138; krş. Ali b. Sa'd, s. 333 vd.

⁸⁹ Ebu'l-Hüseyn, II/138.

⁹⁰ İbn Kuteybe, s. 60, 61.

tabiatları, gayretleri ve gerekçeleri de farklı olan insanların böyle bir haberde ittifak etmeleri mümkün değildir"⁹¹.

Mu'tezile'ye göre, farklı hususlardan etkilenen, değişik tabiatlara sahip, bir haberi kabul ve reddetme gerekçeleri muhtelif birtakım insanların, aralarında haberleşmeden bir olay hakkında ittifakla aynı şeyleri anlatmaları, söz konusu haberin doğruluğunun delilidir⁹². Câhız, bir çok insanın aynı anda yalan bir haber üzerinde birleşmesinin imkânsızlığını şu şekilde izah etmiştir: "Bu mümkün olsaydı, şairler aynı kasideyi söyler, hatipler aynı hutbeyi okur, yazarlar aynı tip eserler yazar, hatta bütün insanlar sanki ittifak etmişler gibi aynı sözü söylerlerdi"⁹³. Buna dayanarak Mu'tezile bilginleri, kesin ilim ifade edecek şekilde nakledilmiş olan sahih şiirler, meşhur meseller ve sahih hadisler arasında delil olma açısın-dan bir fark bulunmadığını öne sürmüşlerdir⁹⁴.

Mu'tezile kelâmcıları, hadisin gelişinin yani rivâyetin kesin bilgi meydana getirecek şekilde olması gerektiğini öne sürdükleri için, haber-i vâhid'in itikâdî konularda hücciyetini kabul etmemişler⁹⁵, hatta haber-i vâhidin delil olduğunu kabul edenleri tenkid maksadıyla kitaplar telif etmişlerdir⁹⁶. Mu'tezile bilginleri, görüşlerine aykırı buldukları haber-i vâhidleri tevil etmek için fazla çaba sarfetmemişlerdir. Kâdî Abdülcebbar, (ö.415/1025) "bizim üstadlarımız âhâd haberleri yorumlamak için aşırı davranmayı uygun bulmamış; doğru olma ihtimali az ise bu çeşit haberleri reddetmişlerdir" demiştir⁹⁷. Öte yandan onlar, Kur'an'ın yaratılmış olduğunu ispatlamak için bazı haber-i vâhidleri delil getirmişlerdir⁹⁸. Bununla birlikte onlar, amelle ilgili konularda, insanların ihtiyacı olduğu ve zaruret bulunduğu gerekçesiyle, haber-i vâhidle amel edilmesine müsamaha göstermişlerdir. Muahhar dönem Mu'tezile bilginlerinden Kâdî Abdülcebbar, rü'yettullah ile ilgili haberleri kabul etmeme gerekçesini dile getirirken bu durumu şöyle izah etmektedir:

"Bu konuda zikrettiğiniz bütün haberler, haber-i vâhiddir. İlme taalluk eden hususlarda bunların kabul edilmesi mümkün değildir. Zira râvilerin her biri-nin rivâyet ettiği haberde hata yapma ve yalan söyleme ihtimali bulunmaktadır. Herhangi bir açıdan hata ihtimali bulunan bir şeyi dinde delil kabul etmemiz ve kesin olduğuna inanmamız uygun değildir... Dinin furuâtıyla ilgili hususlarda ise, haber-i vâhidlerle amel edilmesi mümkündür. Zira zann-ı gâlib ile amel edilmesi sahihtir. Ancak amel dışındaki konularda haber-i vâhidlerin kabul edilmesi müm-kün değildir. Bu nedenle tevhi'd, adl ve usûlû'd-dînin diğer konularının bilinmesin-de haber-i vâhidlere itibar

91 Câhız, "Hüceû'n-nübüvve", III/260.

92 Câhız, "Hüceû'n-nübüvve", III/241.

93 Câhız, "Hüceû'n-nübüvve", III/248.

94 Câhız, "Makâletü'l-Osmâniyye", IV/19.

95 bk. Kâdî Abdülcebbar, "Muhtasar", I/191; a.mlf., *Şerhu Usûli'l-hamse*, s. 481.

96 Meselâ Hayyât, *er-Redd 'alâ men esbete habere'l-vâhid* adlı bir eser telif etmiştir. İbn Nedîm, s. 221.

97 Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, IV/233.

98 Câhız, "Halku'l-Kur'an", III/298-299.

edilmez. Binaenaleyh senedleri sahih, râvileri cerh edilmemiş olsa da anılan haberlerin, muhaddisler tarafından bu konuya delil gösterilmesi isabetli değildir. Kaldı ki söz konusu haberlerin râvileri tenkit edilmiştir..."⁹⁹.

C. METİNLE İLGİLİ ŞARTLAR

Mu'tezile çoğu zaman haber-i vâhidleri gerekçesini zikretmeden reddetmişse de özellikle ilk dönem Mu'tezile bilginleri, hadis metinlerini değişik açılardan tahlil etmişlerdir. Bu tahliller incelendiğinde onların hadisleri kabul için ileri sürdükleri bazı ilkeleri belirlemek mümkündür. Bunlar şöyle sıralanabilir: Hadis Kur'ân'a aykırı olmamalı. Hadis, bir diğer hadise aykırı olmamalı; yani rivâyetler arasında ihtilaf bulunmamalı. Hadis, akla aykırı olmamalı. Hadis, gözlem (iyân) ile çelişmemeli. Öte yandan Mu'tezile bilginleri, tıp ve tabiat bilimlerinin verileriyle çelişkili gibi görünen hadisleri kabul etmekten çekinmemiş; bu kabil haberlerin mânâsının tam olarak anlaşılmamış olabileceği ihtimaline binaen hekimlerin ve felsefecilerin iddialarına öncelik vermemişlerdir. Zira onlar, fen ve tabiat bilimleri ile ilgili de olsa "tecrübî" bilgiyi bir çeşit haber gibi kabul ettikleri için, delillerin sıralanışında tecrübî bilgiyi "me'sûr haber/hadis"den sonraya yerleştirmişlerdir.

1. Hadisin akfî delillerle çelişmemesi

Mu'tezile bilginleri, haberlerin akıl ile çelişmesi durumunda ya hadisin reddedileceğini veya akla uygun bir şekilde yorumlanacağını söylemişlerdir¹⁰⁰. Mutezile, haber ve duyularla kazanılan bilgiyi akıl yürütme için gerekli görmüş, ancak akı, bu iki yolla kazanılan bilgiyi değerlendiren "hâkim" konumuna yerleştirmiştir¹⁰¹. Bu durumda haberler ve duyularla kazanılan bilgi, istidlal için akla gerekli malzemeyi temin etmekte, akıl da nihâî neticeyi tayin etmektedir¹⁰². Câhız, dinî konularda delil olarak akı, Kur'ân ve haberleri kabul etmektedir. Ona göre "göz aldanır, hisler yanılır; kesin karar verme yalnızca zihnin, sahih hüküm çıkarma da aklın vazifesidir"¹⁰³. Bu sebeple konuları işlerken önce ilgili âyetleri, akfî delilleri ve konunun muhtevasına uygun haberleri sıralamaktadır. O, şiir ve meselleri de haber bilgisinin içinde değerlendirmekte, isnadları sahih, kaynakları sağlam ise bunların da bir hükmün isbatında kullanılabileceğini ifade etmektedir. Bilginin haber ve tecrübe ile elde edildiğini, aklın ise bu iki yolla elde edilen verileri değerlendirdiğini kabul etmekle o, akı,

⁹⁹ Kâdî Abdülcebâr, Mu'tezile mezhebinin bu genel yaklaşımını ortaya koyduktan sonra, rü'yet konusunda delil olarak zikredilen haberleri tek tek ele alarak sened yönünden tenkit etmektedir bk. *Muğnî*, IV/225 vd.

¹⁰⁰ Ebu'l-Hüseyn, II/641-642.

¹⁰¹ Yavuz, "Akıl" md. DİA., II/245.

¹⁰² bk., Muhammed el-Abde, s. 81-90.

¹⁰³ Câhız, "et-Terbî ve't-tedvîr", III/58. Nâye'f, s. 54.

haber ve tecrübenin önünde bir üst konuma yerleştirmektedir. Yine de bu çok net bir ayırım değildir. Çünkü ona göre, aklın haber ve tecrübeye, bu ikisinin de akla ihtiyacı vardır. Bu konuda o, şöyle demektedir:

"Hüccet, ikidir: Açık müşahade ve kabule mecbur eden (kâhir) haber. Müşahade ve onun teferruatı hakkında konuşunca, onun aslını ve ondan ayrılanları bilmek gerekir. Aslını kabul, fer'i olanları da tanımak gerekir. Akıl, delil getirendir; müşahade ve haber ise istidlalin illeti ve aslıdır. Asıl olmadığında fer'in bulunması, delil olmadığında da istidlal imkansızdır. Akıl delili, delil akli içermektedir. Her biri diğerini gerektirir"¹⁰⁴.

Mu'tezile kelâmcıları, akılla çelişen hadisleri kabul etmemiştir. Nitekim onlar, Allah Teâlâ'nın sıfatlarıyla ilgili bazı hadisleri akla aykırılık gerekçesiyle reddetmişlerdir. Meselâ, âhiret gününde mü'minlerin Allah Teâlâ'ya bakacağı ve onu göreceğini bildiren hadisler, "bir yönde bulunan şeye bakılır; Allah Teâlâ için ise yön söz konusu değildir" denilerek, reddedilmiştir¹⁰⁵.

2. Hadisin Kur'ân'la çelişmemesi

Mu'tezile bilginleri her vesileyle Kur'ân'ın önemi üzerinde durmuşlar¹⁰⁶, "en faziletli kitap, Allah'ın Kitabı'dır"¹⁰⁷ diyerek Kur'ân'ın önceliğine işaret etmişler ve Kur'ân ile çelişen haberlerin reddedilmesi gerektiğini söylemişlerdir. Zira Kur'ân tevâtür ile sabit olmuştur. Dolayısıyla "ilmi-i yakîn/kesin bilgi" ifade etmektedir. Hadis, Kur'ân ile çelişmez; şayet aralarında bir çelişki görülürse; bu durum hadisin râvisinin hata yaptığını gösterir¹⁰⁸. Bu nedenle onlara göre zannî bilgiler içeren haber-i âhâd Kur'ân'a aykırı ise reddedilmelidir. Nitekim Kâdî Abdülcebâr, yanlışlığı mümkün râvilerin haberine (haber-i vâhid) dayanılarak Kur'ân'a itiraz edilemeyeceği görüşündedir¹⁰⁹. Câhız da Kur'ân ile çelişen haber-leri kabul etmemiştir¹¹⁰. Keza ünlü Mu'tezile kelâmcısı Ebû Alî el-Cübbâî, (ö.303/916) isnâdı sahih de olsa Kur'ân ve akıl ile çelişen hadisin kabul edilmeyeceğini söylemiştir¹¹¹. Nitekim Nazzâm, hiç kimsenin başkasının günahını çekmeyeceğini bildiren âyetle¹¹², "Kabirdeki ölünün ailesinin ağlamasından dolayı azap çektiğini"¹¹³ bildiren

¹⁰⁴ Câhız, "Hüccetü'n-nübüvve", III/225-226.

¹⁰⁵ Kâdî Abdülcebâr, *Muğnî*, IV/223.

¹⁰⁶ bk. Câhız, *Hayevân*, II/205.

¹⁰⁷ Câhız, *Hayevân*, I/86.

¹⁰⁸ Ebu'l-Hüseyn, II/642-643.

¹⁰⁹ Kâdî Abdülcebâr, "Muhtasar", I/191.

¹¹⁰ Örnek için bk. Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, I/174 vd.

¹¹¹ İbnü'l-Murtezâ, *el-Münve ve'l-emel*, s. 69.

¹¹² en-Necm, 53/38-39.

hadisin¹¹⁴, ayrıca Allah'ın peygamberlerini insanlar içinden seçtiğini bildiren âyetlerle¹¹⁵, Hazreti Peygamber'in kırk yıl kavminin dini üzere olduğunu bildiren haberin¹¹⁶ çeliştiğini öne sürerek söz konusu hadisleri reddetmiştir¹¹⁷.

3. Rivayetlerin ihtilaflı olmaması

Mu'tezile kelâmcılarının önemle üzerinde durduğu hususlardan birisi de, haberler ve deliller arasındaki çelişkilerdir. Bu konuya ilk ilgi duyanlardan birisi kıyas kabiliyetiyle temayüz etmiş ünlü Mu'tezile bilgini Nazzâm'dır. Nitekim Nazzâm'a ait olduğu öne sürülen bir metinde, onun hadislere yönelik tenkitlerinde ısrarla rivâyetler arasındaki ihtilaflar üzerinde durduğu görülmektedir¹¹⁸. Hatta o, bu metnin girişinde "Eğer fakîhler, muhaddisler ve salih ve makbul râviler haberleri naklederken yalan söylemeseler, rivâyetlerde hatalar yapmasalardı, rivâyetler arasında tenâkuz bulunmaz, haberler birbirinin hükmünü iptal etmezdi"¹¹⁹ diyerek hadisler arasındaki ihtilafların rivâyet hatalarının en önemli göstergesi olduğunu iddia etmektedir. Ayrıca o, söz konusu hususun çok karşılaşılan bir durum olduğunu iddia ederek, bu nedenle muhaddislere güvenmenin mümkün olmadığını öne sürmek-tedir¹²⁰. Nazzâm'ın ihtilafla neyi kastettiğinin anlaşılması için bir örnek vermek uygun olacaktır. Hazreti Peygamber, "Ben Ademoğullarının efendisiyim, övünmek için söylemi-yorum"¹²¹ buyurmuştur. Nazzâm bu hadisin "*Peygamberlerin bir kısmını diğerlerine üstün tutmayın*"¹²² hadisiyle çeliştiğini iddia etmiştir¹²³.

Mu'tezile, mantıkçılar tarafından aklın temel ilkelerinden olduğu öne sürülen çelişmezlik ilkesinden hareketle, haberlerin kabul edilebilmesi için birbiriyle çelişmemesi

113 Buhârî, "Cenâiz", 32, 33; Müslim, "Cenâiz", 16, 18. İbn Kuteybe, bu hadisi "Kur'an'ın yalanladığı bir haber" başlığı altında ele almış ve incelemiştir. bk. s. 225-233.

114 bk. Nazzâm, "Risâle fi'l-ahbâr", s. 175-176.

115 bk. ed-Duhân, 44/32; el-En'âm, 6/124.

116 Bu haber ve yorumu için bk. İbn Kuteybe, s. 104-106.

117 bk. Nazzâm, s. 175-176

118 Nazzâm'ın bu metnini Josef van Ess, 5 Nisan 1966 tarihli *Der Orient in der Forschung*'da "Ein unbekanntes Fragment des Nazzâm" adıyla neşretmiştir. Bu metin 9 sayfalık küçük bir risaledir. Bu makalede, söz konusu metin "Risâle fi'l-ahbâr" şeklinde gösterilecektir. Nazzâm'ın bu risaleki iddialarının bir çoğu İbn Kuteybe tarafından *Te'vilu muhtelifi'l-hadis* adlı eserinde incelenmiştir. Bu metnin *Te'vil*'in anlaşılması ve o dönemdeki hadislerle ilgili tartışmaların doğru tahlil edilebilmesi açısından son derece önemli olduğu açıktır. Söz konusu risâlenin metni ve değerlendirmesi için bk. Nazzâm, "Risâle fi'l-ahbâr" (Ein unbekanntes Fragment des Nazzâm), s. 171-201.

119 bk. Nazzâm, s. 172.

120 Nazzâm, bu metinde daha çok hadisler arasındaki ihtilaflara örnekler vermektedir. bk. Nazzâm, s. 172-178.

121 Müslim, "Fedâil", 3; Tirmizî, "Menâkıb", 1; Ahmed b.Hanbel, I/281.

122 Müslim, "Fedâil", 159, 166-167.

123 bk. Nazzâm, s. 177. İbn Kuteybe, Nazzâm'ın bu iddiasını isim vermeden nakletmiş ve eleştirmiştir. s. 108, 109.

gerektiğini iddia etmiştir. Onlar, haberler arasında ihtilaf bulunması durumunda her iki rivâyetin birden geçersiz olacağını öne sürmüşlerdir. Zira onlara göre, "Muzdarib olanda yakînî mâna yoktur"¹²⁴. Nitekim Câhız, "İhtilaflı haberler, birbirlerini iterler, biri diğerinin hükmünü uzaklaştıran, aralarında bir denklik olan haberlerin ise açıklama özelliği ve birini diğerine tercih ettirecek üstünlüğü yoktur"¹²⁵ demiştir. Onlara göre, kaynağı ve isnâdı açısından birbirinin benzeri iki hadis metni arasında ihtilaf varsa, biri diğerine tercih edilemeyeceği için her ikisi de geçersiz olur. Bu gibi hadislerden delil olarak istifade edilemez¹²⁶. Hatta Ebu'l-Hüseyn el-Basrî bu durumun birbirleriyle çelişen bütün şer'î deliller için geçerli olduğunu öne sürmüştür¹²⁷. Mu'tezile kelâmcıları rivâyetler arasındaki ihtilafların çözü-münde de, akılcı bir metod benimsemişlerdir. Onlara göre, ihtilaflı iki rivâyetin kıyas yapı-larak ortası alınır ve ihtilaf böylece çözümlenir. Meselâ, Hz. Ali'nin müslüman olduğunda-ki yaşıyla ilgili rivâyetler ihtilaflıdır. Bu ihtilaflı rivâyetlerde bildirilen rakamların ortası alınarak, ihtilaf çözümlenir¹²⁸.

4. Hadisin gözleme aykırı olmaması

Mu'tezile, tecrübî bilgiye me'sûr haberlerden daha az değer vermiş; ancak açık gözlem ('ıyânu'z-zâhir) delil kabul etmiştir. Zira onların döneminde tıp, ziraat ve benzeri tecrübî bilgiler çoğunlukla nakle dayalı idi. Nitekim Mu'tezile'den tabiî bilimlerle ilgilenen özellikle Nazzâm ve Câhız gibi bilginler gözlemlerine aykırı buldukları bazı hadisleri tenkit etmişlerdir¹²⁹. Buna rağmen onlar, hekimlerin tıbbı aykırı buldukları için bazı hadisleri tenkit etmesine itibar etmemiş¹³⁰; diğer tabiî bilimlere ve tecrübî bilgilere aykırı görünen hadisleri de tenkit hususunda ihtiyatlı davranmışlardır¹³¹. Nazzâm'ın tecrübeye aykırı olduğu iddia edilen bir hadis hakkındaki şu yorumu manidardır:

"Peygamber (s.a.)'in 'Kırbanın ağzını kısıyarak su içilmesini yasakladığı' rivâyet edildi. Ben, 'Bu sözün anlamı nedir; kırbanın ağzından su içmekte ne var ki, yasaklandı?' diyordum. Sonra bana 'adamın birisi kırbadan su içerken yılan onu sokmuş ve ölmüş' diye söylediler. Meğerse yılanlar, kırbaların içine ağızlarından

¹²⁴ Câhız, "Makâletü'l-Osmâniyye", IV/32.

¹²⁵ Câhız, "el-Cevâbât ve istihkâku'l-imâme", IV/290-291

¹²⁶ Câhız, "Hücecu'n-nübüvve", III/251.

¹²⁷ Ebu'l-Hüseyn, II/685.

¹²⁸ Câhız, "Makâletü'l-Osmâniyye", IV/20-21.

¹²⁹ Örnekler için bk. Câhız, *Hayevân*, II/153-154; V/422-423.

¹³⁰ bk. Câhız, *el-Bursân*, s. 358-359.

¹³¹ Örnekler için bk. Câhız, *Hayevân*, V/269.

girermiş. Neticede, hadislerde yorumunu bilmediğim her şeyin, ben bilemesem de, bir açıklama yolunun (mezhep) bulunabileceğini anladım"¹³².

SONUÇ

Hadis râvileri içinde Mu'tezile'nin bazı görüşlerini benimseyenler olduğu gibi, tamamen Mu'tezile mezhebine mensup râviler de vardır. Hatta Mu'tezile mezhebinin taraftarları içinde İbrâhim b. Ebî Yahyâ el-Medenî gibi kitap telif etmiş muhaddisler bile bulunmaktadır. Öte yandan Câhız ve Hayyât gibi Mu'tezile kelâmcıları, gençlik dönemlerinde hadis eğitimi almış, hatta bazıları hadis rivâyetine daha sonraları sınırlı da olsa devam etmişlerdir. Bütün bunlar, Mu'tezile'nin hadis ilmine hiç itibar etmediği, muhaddislerin rivâyet metodu-nu benimsemediği şeklindeki iddianın isabetli olmadığını göstermektedir.

İslâm düşünce geleneği içinde mülhidler dışında Sünnet'in delil oluşunu hiçbir fırka inkâr etmemiştir. Mu'tezile kelâmcılarının bir çoğu, sünnetin önemi ve bağlayıcılığı konu-sunda Ehl-i sünnet'le aynı fikri paylaşmaktadır. Ancak ilk dönem Mu'tezile bilginleri, muhaddislerle aralarında soğukluk bulunduğu için, muhaddislerden uzak durmuşlardır. Daha sonra hadisle ilgili eserlerin tasnif edilmesi ve yayılması neticesinde hadislere ulaşmak kolaylaşmış; dolayısıyla Mu'tezile bilginleri hadisler hakkında değerlendirmeler ve yorumlar yapmaya başlamışlardır. Bunun neticesinde bazı hadis metinlerini kendi ilkelerine uygun bir şekilde yorumlamış bir kısım hadisleri ise tamamen reddetmişlerdir. Mu'tezile'nin hadis metinlerini yorumlama tarzı ayrı bir çalışma gerektirdiğinden, bu makalede yalnızca hadis metinlerini kabul ve redde esas aldıkları temel ilkeler belirlenmeye çalışılmıştır.

Mu'tezile daha çok hadislerin kabulü ve değerlendirilmesi üzerinde durmuş, doğru sözlü ve güvenilir kişilerin bazı durumlarda hata yapmasının veya yalan söylemesinin aklen mümkün olduğundan hareketle âhâd haberlere güvenilemeyeceğini iddia etmiştir. Ayrıca onlar, hadisler arasındaki ihtilafların, sika râvilere güvenilemeyeceğinin kanıtı olduğunu öne sürmüşlerdir. Bu iddiaları Mu'tezile içinde ilk defa gündeme getiren kişi şüpheli ve tenkitçi tavrıyla temayüz etmiş Nazzâm'dır. O, teabbüdî emirler dışındaki hemen her meselede akla başvurulması gerektiği üzerinde durmuş; akılla tenkit edilmeyen hiçbir haberin kesin bilgi ifade etmeyeceğini öne sürmüştür. Onun açtığı şüphe ve tenkit çıkışı bir kısım talebeleri tarafından devam ettirilmiş; böylece İslâm dünyasındaki ilhâdî hareketlere zemin hazırlanmıştır. Câhız ve Hayyât gibi bir kısım izleyicileri ise onun ortaya attığı hususlar üzerinde durmuşlar ve üstatlarının bazı görüşlerini tadil etmişlerdir. Nitekim Nazzâm, aklî delile başvurmaksızın hiçbir haberin kabul edilemeyeceğini iddia etmiş, Câhız ise bu iddiayı cevaplamak maksadıyla mütevâtir haber kavramını ortaya atmıştır.

¹³² Câhız, *Hayevân*, IV/267; muhaddislerin bu yasağın hikmetiyle ilgili açıklamaları için bk. İbn Manzûr, II/146 (HNS md.).

Rivâyet tekniği açısından daha çok muhaddislerin metodunu benimseyen Mu'tezile, hadis metinlerinin kabul ve reddinde akılcı bir yaklaşım ortaya koymuştur. Bu prensiplerin bir kısmı, muahhar dönem Ehl-i sünnet kelâmcıları tarafından tadil edilerek kısmen benimsenmiştir. Mu'tezile bilginleri, diğer din mensupları ve mülhidlerle yaptıkları tartışmalarda delillerin kesinliğini belirlemek maksadıyla "kesin bilgi ifade eden haber" kavramını ortaya atmışlardır. Bunun sonucunda onlar, hadislerin büyük çoğunluğunu kelâm tartışmalarının dışında tutmuşlardır. Daha sonra Ehl-i sünnet kelâmcıları, muhtemelen en önemli rakipleri Mu'tezile ile ortak bir tartışma zemini temin etmek düşüncesiyle hadis metinlerini itikâdî meselelerde delil getirmemişlerdir. Böylece hadis, kelâm ilminin dışına itilmiştir. Bunun neticesinde kelâmî konular, zamanla canlılığını yitirmiş, hayatın dışında kalmış, az sayıda uzmanın ilgisini çeken teknik bir hüviyete bürünmüştür. Nitekim muahhar dönem kelâm kitaplarında Câhız ve Hayyât gibi ilk dönem Mu'tezile bilginlerinin eserlerindeki kadar bile hadisin bulunmaması bu açıdan oldukça manidardır.

Hadis metinlerinin kabulü için Mu'tezile'nin öne sürdüğü hadisin Kur'ân'a, akla ve müşahadeye uygunluğu gibi bazı şartlar, Ehl-i sünnet kelâmcıları ve bazı fakîhler tarafından benimsenmişse de, uygulamada Mu'tezile ile aralarında önemli farklılıklar vardır. Mu'tezile, bu ilkelerin uygulanmasında oldukça aşırı ve cüretli davranmış, diğerleri ise, ihtiyatlı davranılması gerektiğini, hadisin akıl ve Kur'ân ile çelişmesinin mümkün olmadığını, bu tür çelişki iddialarının yanlış anlamadan kaynaklanabileceğini savunmuşlardır. Bu farklılığın önemli sebeplerinden birisi de Mu'tezile ile Sünnî âlimler arasındaki gaye ve metod farklılığıdır. Mu'tezile hadis metinlerine aklî/fikrî bir açıdan yaklaşırken; diğerleri hadis metinlerini geçmişin doğru anlaşılmasını temin eden bir bilgi kaynağı olarak değerlendirmişlerdir. Hatta Câhız gibi bazı Mu'tezile bilginleri, tarihçi gibi yaklaştıkları yerlerde hadise önem vermişler; hadisi, nakille bilinen tıp, ziraat, botanik ve zooloji gibi tecrübî ilimlerden ve şiir, kıssa ve mesel gibi diğer bütün naklî bilgilerden öncelikli bir konuma yerleştirmişlerdir. Öte yandan o, akla dayalı soyut konularla ilgili tartışmalarda hadise itibar etmediği gibi, bazen âyet-i kerimeleri de delil kabul etmemiştir. Ancak âyetlerin sübûtunu reddetmemiş, mânalarını tevil ederek uzak anlamlara hamletmiştir. Sonuç olarak Mu'tezile'yi hadis karşıtı veya düşmanı gibi görmenin doğru olmadığı kanaatindeyiz. Onlar, benzerleri tarih boyunca ve günümüzde görülen rasyonalist akımlar gibi akla dayalı bir sistem kurarak her şeyi bu açıdan değerlendirmeye çalışmışlardır.

BİBLİYOGRAFYA

Ahmed Emîn, *Fecrû'l-İslâm*, Beyrut 1975.

Ahmed Mahmûd Subhî, *Fî 'ilmi'l-kelâm, dirâsa felsefiyye li ârâi'l-fırakâ'l-İslâmiyye fî usûli'd-dîn*, Beyrut 1985.

Ali Mustafâ el-Gurâbî, *el-Fıraku'l-İslâmiyye ve neş'etü ilmi'l-kelâm inde'l-müslimîn*, Kahire 1959.

Ali b. Sa'd b. Sâlih, *Ârâu'l-Mu'tezile el-usûliyye*, Riyâd 1995.

Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdulkâhir b. Tâhir, *el-Fark beyne'l-firak*, Kahire, ts.
, *Usûlû'd-dîn*, İstanbul 1928.

Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr, *el-Beyân ve't-tebyîn* (nşr. Hasan es-Sendûbî), Tûnus 1990.
, *Kitâbü'l-Hayevân* (nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârun), Beyrut 1969.
, *el-'Osmâniyye* (nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârun), Kahire 1955.
, *el-Bursân ve'l-'urcân ve'l-'umyân ve'l-hulân*, Beyrut 1990.
, "Hücecu'n-nübüvve" (*Resâilü'l-Câhız* içinde), Kahire 1979.
, "Makaletü'l-'Osmâniyye" (*Resâilü'l-Câhız* içinde), Kahire 1979.
, "el-Mesâil ve'l-cevâbât fi'l-ma'rife" (*Resâilü'l-Câhız* içinde), Kahire 1979.
, "Cevâbât ve istihkâku'l-imâme" (*Resâilü'l-Câhız* içinde), Kahire 1979.
, "Halku'l-Kur 'ân" (*Resâilü'l-Câhız* içinde), Kahire 1979.
, "et-Terbî' ve't-tedvîr", (*Resâilü'l-Câhız* içinde), Kahire 1979.

Danışman, Nafiz, *Kelâm İlmine Giriş*, Ankara 1955.

Dârakutnî, Ali b. Ömer, *Ahbâru 'Amr İbn 'Ubeyd* (nşr. Josef Van Ess), Beyrut 1967.

Ebu'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed fî usûli'l-fikh* (nşr. Muhammed Hamîdullah), Dimaşk 1964.

Ebû Lübâbe Hüseyin, Ali eş-Şâpî, Abdülmecîd en-Neccâr, *el-Mu'tezile beyne'l-fikri ve'l-amel*, Tunus 1979.

Ebû Rîde, Muhammed Abdulhâdî, *Min Şuyûhi'l-mu'tezile İbrâhîm b. Seyyâr en-Nazzâm ve ârâuhu'l-keâmîyyeti'l-felsefiyye*, Kahire 1989.

el-Emîn es-Sâdik el-Emîn, *Mevkıfu'l-medreseti'l-akliyye mine's-sünneti'n-nebeviyye*, Riyâd 1998.

Ess, Josef van, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*, Berlin 1992, Band III.

Hatîbü'l-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali, *Tarîhu Bağdâd*, Kahire 1349.

Hayyât, Ebu'l-Hüseyn, *el-İntisâr ve'r-redd 'alâ İbn Râvendî el-mülhid*, Kahire ts.

İbnü'l-Esîr, *el-Lübâb fî tehzîbi'l-ensâb*, Beyrut 1980.

İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânu'l-Mizân*, Beyrut 1987.
, *Tehzîbu't-Tehzîb*, Haydarâbâd 1325 -----> Beyrut 1968.

İbn Kuteybe, Abdullah b. Müslim, *Te'vilü muhtelifi'l-hadîs* (nşr. Muhammed Abdürrahîm), Beyrut 1995.

İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, Beyrut ts.

İbnü'l-Murtazâ, Ahmed b. Yahyâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile* (nşr. Susanna Diwald-Wilzer), Beyrut 1961.
, *el-Münye ve'l-emel*, İskenderiyye 1985.

İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (nşr. İbrahim Ramazan), Beyrut 1994.

Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl* (nşr. Muhammed Alî en-Neccâr-Abdulhalîm en-Neccâr), Kahire 1965.
, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse* (nşr. Abdülkerîm Osmân), Kahire 1384/1965.
, "el-Muhtasar fî usûli'd-dîn" [*Resâilu'l-adl ve'tevhîd* içinde, (nşr. Muhammed Imâra)], Kahire 1971.

Kâdî Ebû Yûsuf, *er-Redd 'alâ Siyeri'l-Evzâ'i* (nşr. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî), Haydarâbâd-----> Kahire ts.

Kâsım b. İbrahim er-Ressî, "Usûlü'l-'adl ve't-tevhîd" [*Resâilu'l-adl ve'tevhîd* içinde, (nşr. Muhammed Imâra)], Kahire 1971.

Kasımî, Cemalüddîn, *el-Cerh ve't-ta'dîl* (Muhammed Abdulhakîm el-Kâdî), Kahire 1988.

Koçyiğit, Talat, *Kelamcılarla Hadisçiler Arasındaki Münakaşalar*, Ankara 1984.

Kutluay, Yaşar, *İslâmiyette İtikadî Mezheplerin Doğuşu*, Ankara 1959.

Muhammed el-Abde, Târik Abdulhalîm, *el-Mu'tezile beyne'l-kadîm ve'l-hadîs*, Birmingham 1987.

Muhammed 'Imâra, *Teyyârâtu'l-fikri'l-İslâmî*, Kahire 1991.

Nâyef Ma'rûf, *el-İnsân ve'l-'akl*, Beyrut 1995.

Nazzâm, İbrahim b. Seyyâr, "Risâle fî'l-ahbâr", Josef van Ess tarafından "Ein unbekanntes Fragment des Nazzâm" adıyla *Der Orient in der Forschung* (Wiesbaden 1967)'de neşredilmiştir.

Sehâvî, Şemsüddîn, *Fethu'l-muğîs şerhu Elfiyeti'l-hadîs*, Beyrut 1993.

Ülken, Hilmi Ziya, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, İstanbul 1935.

Weber, Max, *Sosyoloji Yazıları* (trc. Taha Parla), İstanbul 1998.

Yavuz, Yusuf Şevki, "Akıl", DİA, II, 242-246.

Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed, *Mîzânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl* (nşr. Ali Muhammed Mu'avvez-Âdil Ahmed Abdulmevcûd), Beyrut 1995.
, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ* (nşr. Şu'ayb el-Arnaûd), Beyrut 1993.

Zeyd b. Alî, *Müsnedu'l-İmâm Zeyd*, Beyrut ts.

Ziriklî, Hayreddîn, *el-A'lâm, Kâmûsu terâcîm li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ'*, Beyrut 1990.

Zühdî Cârullah, *el-Mu' tezîle*, 1987

KLASİK BİR KELÂM PROBLEMİ OLARAK İSİM-MÜSEMMÂ MESELESİ

İlyas Çelebi*

I. PROBLEMİN İLK OLARAK ORTAYA ÇIKIŞI

Ulûhiyyet meselesi kelâm ilminin temel konularından biri, belki en esaslı olanıdır. Asr-ı saadette ashap, diğer dinî konularda olduğu gibi Allah Teâlâ hakkında da kalplerini mutmain kılacak bilgilere sahiptiler. Onlar, bu bilgileri Kur'ân-ı Kerîm'den ve onu kendilerine tebliğ eden Resûlullah'tan öğrenmekteydiler.

Efendimizin vefatından sonra vuku bulan ve İslâm dünyasını derinden etkileyen Hz. Osman'ın şehid edilmesi, Harre olayı, Kâbe baskını, Cemel ve Sıffîn savaşları ve Hz. Hüseyin'in şehid edilmesi gibi hadiseler önce ef'âl-i ibâd ve mürtekeb-i kebîre konularını, sonra da bunların kaderle ilgisini gündeme getirmiştir. Bunca fitne ve melhameye karışan insanlar, bu işleri kaderin bir cilvesi olarak mı yoksa bilinçli tercihleri ile mi yapmışlardı? İnsan iradesi ile kader arasındaki ilişkiyi sorgulayan ilk İslâm düşünürleri ilâhî bilgi, küllî irade ve yaratma gibi konuları ele alma ihtiyacı duymuşlar, bunun sonucunda birçok kelâm okulunun oluşmasında belirleyici meselelerden biri olan ulûhiyyet (sıfâtullah) meselesi ortaya çıkmıştır.

Sıfâtullah meselesinde önemli tartışma noktalarından biri zât-sıfat ilişkisidir. Kelâmcılar bir taraftan sıfatların zâtın aynı mı gayrı mı olduğunu tartışırken; bir taraftan da sıfatlar için kullanılan bazı kelimelerin aynı zamanda Allah'a isim olarak verildiğini dile getirerek isim-sıfat ilişkisini ve zât-sıfat ilişkisine paralel olarak isim-müsemma ilişkisini tartışmaya başlamışlardır.

Sıfat tartışmalarını olduğu gibi isim-müsemma tartışmalarını da ilk başlatanların Gaylan ed-Dımaşkî ve öğrencisi Cehm b. Safvan olduğu ve Mu'tezile'nin onların arkasın-

* Doç. Dr., Marmara Ü. İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

dan gittiği bilinmektedir. Bu tartışmaları ilk başlatanın Suriyeli olması, burada müslümanlarla hristiyanların ulûhiyyet üzerine yaptıkları tartışmalarda hristiyanların, teslisi savunmak için üç uknumu, tek vücudun üç ayrı varlık şeklinde isimlendirilmesi veya nitelendirilmesi şeklinde ifade etmeleri, müslümanları ilahî isim ve sıfatlarla zât arasındaki ilişkiyi irdelemeye sevk etmiş, bunun sonucu olarak da isim müsemma meselesinin de içinde bulunduğu uluhiyyet tartışmaları ilk olarak bu bölgede ortaya çıkmıştır. Selefiyye ise bunlara cevap vermek ve görüşlerini reddetmek üzere konuya taraf olmuştur. Bir kelâm problemi olarak İsim-müsemma meselesi hicri ikinci asrın ortalarından itibaren tartışılmaya başlanmıştır. Darimî, Cehmiyye mezhebine mensup olduğunu kaydettiği Bişr el-Merîsî'yi reddetmek üzere yazdığı *er-Redd alâ Bişr el-Merîsî* adlı risalede “Allah’ın isimlerine ve onların gayri mahluk olduklarına iman” şeklinde bir başlık atmıştır. Burada Bişr el-Merîsî’nin görüşlerini paylaşan bir kişi ile tartıştığını, bu kişinin Allah’ın isimlerinin, zatının gayri olduğunu iddia ettiğini kaydetmektedir¹. Buhârî ise Halku ef’âlî’l-ibâd’da Cehmiyye’nin halku’l-Kur’ân meselesinde olduğu gibi Allah’ın isimlerinin de mahluk olduğunu söylediğini belirtmektedir². Bişr’in, hicri ikinci asrın ikinci yarısında yaşadığı tahmin edilmektedir. Cehmiyye’nin de aynı yüzyılın ilk yarısında şekillendiği hesaba katılırsa problemin ortaya çıkışı ile ilgili tahminimizin isabetli olduğu kabul edilebilir.

II. PROBLEMİN MAHİYETİ

A) SEMANTİK AÇIDAN

Bilindiği üzere semantik kelimelerin anlamlarının ilmini yapar, bu anlamların dışarıdaki nesnelere (müsemmalara) uygunluğunu söz konusu eder. Kelamcılar bu metodu âlemin hudûsü, Allah’ın sıfatları, imanın tanımı gibi konuları tartışırken sıkça kullanmışlardır. İsim-müsemma ilişkisi de bu konulardan biridir. İsimlerin varlıklarla ilişkisi semantik yönden ele alındığında söz konusu lafızların Allah’a hangi manalarda nisbet edildikleri gündeme gelmektedir. Bu nispet lûgat kitaplarında yazılı olduğu ve duyuların müşahede ettiği anlamlarda mı yoksa daha başka manalar yüklenerek mi yapılır? Örneğin “sabûr” ve “şekûr” isimleri Allah’a da, insanlara nispet edildiği manalarla mı yoksa daha başka anlamlar yüklenerek mi nispet edilir?

Problemi bu boyutu ile ele alabilmek için önce konu ile ilgili terimlerin anlamlarına bir göz atalım: Bu terimlerin biri isimdir. İsim, kelimeyi meydana getiren üç temel unsur-dan (isim, fiil, harf) biri olup her hangi bir zamana taalluk etmeksizin bir mefhuma delalet eden sözcüktür³. “s.m.v.” veya “v.s.m.” kökünden türediğine dair değişik görüşler bulunmaktadır. Dilciler her ne kadar ismi “fiil ve harfin dışında kalan ve münferid bir mânaya delalet eden lafız” olarak tarif etmekteyseler de lûgatta o, kelime çeşitlerinin hepsini içine

¹ Darimî, s.7.

² Buhârî, s.36.

³ Cürcanî, *Ta’rifât*, s.15.

almakta olup, cevher ve araz türünden bütün nesne ve mânalar için konulmuş lafız olarak tanımlanır⁴. Bu yönü ile isim, herhangi bir mâna için konulmuş bir lafız, bir kavramı zihne taşıyan söz, fiil veya nitelik türünde sembollerden ibarettir. Nitekim Kur’ân-ı Kerîm’de “Âdem’e bütün isimleri öğretti”⁵ ifadesinin mutlak olarak geçmesi cevher ve araz-ların tümünün isimlerini kapsadığına işaret sayılmaktadır.

İsim-müsemma meselesinde “isim” kelimesi yanında “müsemma” ve “tesmiye” kelimeleri de sıkça kullanılmaktadır. Bu üç kelimenin anlamlarını ve birbirleri ile ilişkisini şu şekilde ifade etmek mümkündür: İsim, zihinde oluşan kavram; müsemma, ismin namına konulduğu hariçteki varlık; tesmiye de zihindeki isimle hariçteki varlığı birbirine bağlama, isimlendirme işlemidir. Başka bir ifade ile isim bir hakikate delalet eden “mutlak lafız”, müsemma bu hakikatin kendisini oluşturan “şey” ve tesmiye de isim ile müsemma arasındaki irtibatı sağlayan “mâna” demektir.

Ünlü müfessir ve dilci İbn Atiyye’ye göre zat, ayn, müsemma ve isim kelimeleri aynı mânaya gelmektedirler. Ancak isim kelimesi bunlara ilave olarak sıfat mânası da taşır. Ona göre isim, müsemmayı delalet etmek üzere onun hizasına konulan bir mânadır. Tesmiye ise, bu işlemi yapma yani ismi müsemmanın hizasına koyma işidir. Bazan ise isim ile medlül, müsemma ile mahiyet olarak zat ve tesmiye ile de lafızlar kastedilir.

İsmi, bir hakikate delalet eden lafız; müsemmayı ise bu hakikatin kendisi olarak tanımlayan dilciler, isim ile müsemmanın ayrı şeyler olduklarını söylemektedirler. Onlara göre bu iki kavram birbirinin aynı olacak olsaydı, ismi müsemmaya izafe etmek caiz olmazdı. Çünkü bir şey kendi kendine izafe edilemez. Halbuki bizzat Allah Teâlâ bu izafeti kullanmıştır⁶. Ayrıca isimler seslerden meydana gelmekte olup devamlılığı olmayan arazlardır. Halbuki müsemma bazan kalıcı, hatta vacibi’l-vucûd olur.

Lafızların delaleti, hariçte olan varlıklara değil onların zihindeki sûretleri olan mânalar-dır. Bu yüzden zihnî tasavvurlarımız değiştikçe, isimler de değişebilmektedir. Nitekim uzak-tan bir cisim görüp de onu taş zannettiğimizde, bu cismin taş olduğunu, biraz daha yaklaşıp hareket ettiğini gördüğümüzde kuş olduğunu, büsbütün yaklaşıp insan olduğunu anlayınca da insan olduğunu düşünürüz. Demek ki isim ile müsemma arasındaki ilişki her zaman birbirinin mütelağını değildir. Zaman zaman bunları tek başına düşünmemiz de mümkün-dür. Ayrıca bazı kavramlar sadece zihnî sûrete sahip olup haricî varlıkları yoktur, bazı kavramlar ise harici varlıkları mevcut olmakla beraber lafızlarla ifade edilemezler. Birinciye örnek Kaf dağı ve anka kuşu, ikinciye örnek de bal ile şekerin tatları arasındaki farklar verilebilir. Zira biz bu farkı tat alma duyusu ile idrak ederiz de onları sözcüklere dökmek mümkün olmaz. Ayrıca lafızların hangi mânayı ifade etmek üzere

⁴ Ebû’l-Beka, s.56.

⁵ el-Bakara 2/31.

⁶ bk. M. Fuad Abdülbaki, s.361-362.

konulduklarını bilmedik-çe, onlar kendi kendilerine hiçbir şey ifade etmezler. Bir lafzın hangi mânaya kullanıldığını bilmek de söz konusu lafız ile medlûlü arasındaki özel nispeti ifade için sembol olduğunu bilmeye bağlıdır. Bu nispet ise bazan doğru, bazan da yanlış olabilir.

Kullandığımız lafızların temel itibarıyla kesbî mî, yoksa talimî mi olduğu hususu hem dil felsefesi yapanlarca hem de müfessirlerce tartışmalı bir konudur. Hz. Âdem'e bütün isimlerin öğretilmesini haber veren ayetten hareketle bunun talimi olduğunu söyleyenler yanında aksini iddia edenler de bulunmaktadır.

B) ONTOLOJİK AÇIDAN

İsim-müsemma ilişkisinde kelâmcıların ilgisi isimlerin semantik mânaları veya bu mânaların nasıl ortaya çıktığı üzerinde değil; bunlarla asıl varlıklar arasındaki ilişki üzerinde yoğunlaşmıştır. Konu bu yönü ile ele alındığı zaman “isimler delaletleri ile varlıkların aynı mı ifade ettikleri yoksa bu varlıkları insan zihnine yaklaştıran bir fonksiyonu mu icra ettikleri” gündeme gelmektedir. Örneğin lafız olarak kullandığımız insan kavramı zihnimizin dışında var olan insan gerçeğini ne ölçüde ifade etmektedir?Örneğimizi Allah ile isimleri arasındaki ilişkiye tatbik ettiğimizde yani O’nu esmâ-i hüsnâ ile isimlendirdiğimiz-de bunlar, yalın isimler olarak mı kalmakta yoksa gerçek varlıklara mı delalet etmektedirler? Başka bir ifade ile Allah, bu isimlerin delalet ettikleri mânalardan ayrı bir şey midir yoksa bu gerçeklerin bütünü müdür? Konuya ontolojik boyuttan yaklaşanlar bu sorulara “evet” veya “hayır” deyişlerine göre “ayniyyet” veya “gayriyyet” iddiasında bulunmaktadır. Kelâmcıların burada asıl tartıştıkları mesele, felsefecilerin yaptıkları gibi fenomenler âlemine ilişkin varlıklar, örneğin “at” veya “duvar” gibi isimler ile bunların müsemmaları olan malum hayvan ve yüzey arasındaki ilişki değil; Allah’ın zatı ile isim ve sıfatları arasındaki ilişkidir.

Bütün bu tartışmaların temelinde insanın harici varlıklarla ilgili bilgisinin nasıl oluştuğu, insan zihni ile zihindeki mânaları ifade eden isimler arasındaki ilişkinin mahiyeti yatmaktadır. Bu ilişki duyulur âlemle ilgili hususlarda daha kolay kurulabilmekle beraber metafizik alanda aynı ölçüde kolay olmamaktadır. Normal şartlarda dil, duyuların konusu olan objelerden yola çıkar, duyularla algılanmayan gerçeklerle karşı karşıya gelince ise bu gerçeklerle algılanabilen fenomenler arasında gizli veya açık bir takım benzetmeler yapması kaçınılmaz olur. İşte bu gayretler zaman zaman konunun vuzuha kavuşması yerine daha fazla anlaşılmaz hale gelmesi sonucunu doğurabilmektedir.

III. PROBLEMİN KELÂM LİTERATÜRÜNE GİRİŞİ

Tamamen bir mantık ve dil problemi olarak görünen isim-müsemma ilişkisinin dinî literatürde yer alması da dinin metafiziği izah ederken karşılaştığı güçlüklerden doğmaktadır. Meselâ insan, Allah’ın zatını anlamak istediği zaman nasıl hareket edecektir?

O’nu birçok maddî varlığın veya putun tanrı diye kabul edildiği fenomenler âlemine benzeterek mi tanıyacaktı? Eğer insan kelimelerle bunların işaret ettikleri mânalar arasındaki münasebeti sorgulamaz, yani kelimelerin lügat anlamları ile mecazî anlamları arasında herhangi bir fark görmezse fenomenler âlemindekine paralel bir tanrı düşünmüş olur. Bu tarz bir düşünce sığ ve hatalı olmakla beraber kategorik olarak somut ve kolay anlaşılabilir bir düşüncedir. Halbuki tanrının zatı ile O’nun isimlendirilmesinin farkına varıp sorular sormaya başlandı-ğında problemler zuhur etmeye başlamaktadır. Nitekim Allah Teâlâ’dan söz ederken kullan-dıkları kelimelerin lügavî anlamları ile mecazî anlamları arasında bir fark görmeyenler teşbih ve tecsime düşmekten kendilerini kurtaramamışlardır. Tam aksini iddia ederek Allah’ın zatının dış âlemdeki bilgilerimizle ve bunlara dayanan isimlerle hiç bir ilgisinin olmadığını söyleyenler ise; O’nun gerçek bir varlığının olmadığı sonucuna varmak gibi bir tehlikeyle karşı karşıya kalmışlardır. Zira mecazî olarak anlatılan bir varlığın, belli bir noktaya kadar gerçek olmadığını kabul etmeksizin mecaz hakkında konuşmak zordur. Bu nedenle ismi müsemmanın aynı kabul eden bu görüşün devamı olarak bazı kelamcılar “bilâ keyf” (keyfiyetsiz olarak) ifadesini kullanırlarken; söz konusu görüşe karşı çıkanlar da Allah’ın zaman ve mekândan münezze (fenomen üstü) olduğunu vurgulamaktadırlar.

Görülüyor ki kelâm ilminde isim-müsemma meselesinin tartışılmasının temelinde İslâm akaidinin en önemli esasını oluşturan Allah Teâlâ’yı beşerî akıl ve anlayışa yaklaştırmak için, insanların hakkında az çok bilgi sahibi oldukları bazı isimleri kullanma teşebbüsü vardır. Kur’ân-ı Kerim’de “isim” kökü fiil ve isim halinde altmış dokuz defa geçmektedir. Bunlardan yirmi beşinde “Allah” ve “Rab” lafzına izafet, yirmi birinde “müsemma” tarzında, bir defa da “tesmiye” şeklinde bir kullanım söz konusudur. Ancak bu kullanımların hiçbirinin kelâm kitaplarındaki isim-müsemma tartışmasıyla doğrudan bir ilgisi yoktur. Kur’ân Allah Teâlâ’nın birçok isminin bulunduğunu, bunların yüce olduklarını beyan etmekte ve onları yüceltmeyi emretmekle yetinmektedir⁷. İsimlerle müsemma arasındaki ayniyet-gayriyyet ilişkisine temas etmemektedir. Kur’ân’da Allah için kullanılan isimlerin en azından bir kısmını cahiliye Arapları bilmekteydi. Kur’ân, bu isimlerin Araplar tarafından yanlış kullanıldıklarını ortaya koyarak bir tashih yapmış ve onlara bazı ilavelerde bulunmuştur.

Hadis kaynaklarında ise Allah’ın isimlerinin sayısı ve onları okumanın fazileti dile getirilmekte, bunun ötesinde kelâm kitaplarında geçtiği şekilde bir tartışmaya rastlanmamaktadır.

Kelâm kaynaklarına gelince; Allah’ın zatının kadim olduğunda kelâm alimlerinin tam bir ittifakı vardır. Sıfatları konusunda ise ihtilaf söz konusudur; bazıları kadim, bazıları hadis olduklarını söylemektedirler. İsim-müsemma meselesi de bu konunun bir devamı olarak kelâm kitaplarında yer almıştır. Kelâm alimleri isim-müsemma ilişkisi konusunda

⁷ bk. M. Fuad Abdülbaki, s.361-362.

farklı yollar tutmuşlardır. Kimi, ismin müsemmanın aynı olduğunu fakat tesmiyeden ayrıldığını söylerken kimi de ismin tesmiyenin aynı olup müsemmadan ayrıldığını ileri sürmektedir.

A) İSMİN MÜSEMMANIN AYNI OLDUĞUNU SÖYLEYENLER

Bu görüşü Ehl-i Sünnet kelâmcıları savunmakta olup; bunlara göre Allah'ın isim ve sıfatları zatına nispet edilen mânalar olup birden fazla isim veya sıfatın O'na verilmesi tevhîd inancına zarar vermez. Aksine isimler müsemmanın gayrı olarak düşünülecek olursa o zaman tevhîd inancı zedelenmiş olur. Çünkü o takdirde Allah'ın zatı değil de isimleri birleşmiş olur. Bunlar söz konusu görüşleri için Kur'ân-ı Kerîm'den hayır ve bereket lütfetmede erişilmez demek olan “tebareke”,⁸ mutlak mânada aşkınlık ifade eden “tesbih”⁹ ve anma anlamına gelen “zikir”¹⁰ ifadelerini hem doğrudan doğruya Allah ve Rab kelimelerine hem de bunlara muzaf olan “isim” kelimesine nispet edilmesini ve Allah Teâlâ'nın insanların kendi kendilerine taktığı kuru isimlere tapmalarını kınayan¹¹ ifadelerini delil getirirler. Eğer isim müsemmanın gayrı olsaydı söz konusu ayetlerde Allah'ın zâtı değil ismi birleşmiş olurdu ve putların kendilerine değil, isimlerine tapınılmış olurdu¹² demek; Arap dili ve edebiyatından da söz konusu görüşü destekleyen deliller getirmektedirler. Şöyle ki eğer isim müsemmanın gayrı olacak olsa “Muhammed Allah'ın resûlüdür” denildiğinde “risalet” Muhammed'in kendine değil, ismine nisbet edilmiş olur. Aynı şekilde zevcesinin adı diyelim ki Zeynep olan birisi “Zeynep boştur” diyecek olsa, boşama kadının ismine değil, kendisine vaki olur. Arap dilini kullananlar da bu istimalde anlaşmıştır. Örneğin ünlü Arap şairi Lebîd b. Rebîa bir beytinde kızlarına hitap ederek “ölümüne bir yıl matem tutmalarını, ondan sonra matemden emin olabileceklerini”¹³ söylerken “selamet ismi” ifadesini kullanmakta fakat selametini kendisini kastetmektedir.

Birçok eserinde isim-müsemma meselesine değinen Eş'arî Nakdu Usûlî'l-Cübbâî isimli eserinde “İsim müsemmanın aynıdır” diyen ilk Sıfatiyye taraftarlarına karşı çıkan Mu'tezile'den Cübbâî ve Belhî'yi eleştirirken Allah'ın isimleri ile sıfatlarının aynı, sıfatları ile zâtının ise ayrı olduğunu kaydetmektedir. Kitabü't-Tefsîr'de ise, “isim müsemmanın aynıdır” dedikleri için ilk Sıfatiye yanlılarını tenkit eden Cübbâî'yi eleştirirken şöyle demektedir: “Ben onu, ismin müsemmanın aynı olduğuna inandığım için değil, bu görüşü kendi mezhebine uygun düşmeyen bir şekilde tenkit ettiği için eleştirdim”¹⁴. İbn Fûrek bu eserde

⁸ er-Rahman 55/78.

⁹ el-Vakıa 56/74, 96; el-Hâkka 69/52; el-A'lâ 87/1.

¹⁰ el-Mâide 5/4 ; el-En'âm 6/118,119,121,138;el-İnsan 76/25;el-Müzemmil 78/8;el-A'lâ 87/15.

¹¹ el-A'raf 7/71; Yusuf 12/40; en-Necm 53/23.

¹² Cüveynî, s.141-142; Teftazanî, IV/337-341.

¹³ Lebîd, s.79.

¹⁴ İbn Fûrek, s.38-39.

sadece Eş'ârî'nin görüşünü nakletmekle yetinmiştir. el-Esmâ ve's-sıfât'ta ise isim ile müsemmânın birbirinin aynı ve müteradifi olduğunu ileri sürmüştür¹⁵. İbn Hazm'ın kaydettiğine göre İbn Fûrek ve Bakıllânî "isim müsemmânın gayridir" diyenlerin "teaddüdü kudemâ" ithamlarından kaçmak için Lafza-i celâl dışındaki isimlerin aslında sıfat olduklarını ve Allah Teâlâ'nın bir tek isminin bulunduğunu söylemişlerdir¹⁶. Abdülkahir el-Bağdâdî isimlerin taksimini kelâmcıların ve nahivcilerin taksimi olmak üzere iki başlık halinde topladıktan sonra kelâmcılar bölümünde daha çok Eş'arîlerin görüşüne yer vererek bunların, ismi mevcut mânasına kullandıklarını, varlıkta olduğu gibi isimleri de Allah'ın zatına, ezeli sıfatlarına, cevherlere ve arazlara ait olmak üzere dörde ayırdıklarını kaydettikten sonra müsemmâyı esas alan taksime göre isim, müsemmâ, tesmiye ilişkisinin sekiz gruba; tesmiyeyi esas alan taksime göre ise altı gruba ayrıldığını beyan etti¹⁷.

Ebü'l-Hasan el-Eş'ârî isim-müsemmâ yönünden isimleri üç gruba ayırmaktadır: Birinci gruba "şey, zât, mevcûd" isimleri gibi müsemmânın aynı olan lafızları dahil etmekte olup bunlara örnek olarak "Allah" lafzını göstermektedir. Ona göre bu lafız kendisinde hiçbir itibarî mâna olmaksızın zât için kullanılan ve onun aynı olan bir isimdir. İkinci gruba "hâlik, râzık" lafızlarında olduğu gibi müsemmanın gayrı olan isimleri koymaktadır. Çünkü ona göre bu isimlerin başkasına da nispeti caizdir ve bu durumda söz konusu nispet müsemmanın gayrı olur. Üçüncü gruba ise Allah'ın zatıyla kaim, hakiki sıfatlar olan "âlim, kadîr" lafızları gibi müsemmanın ne aynı ne de gayrı olan isimler girdirmektedir¹⁸.

Eş'arîler ismin tesmiye mânasına kullanıldığı zamanlar müsemmanın gayrı olacağını kabul etmektedirler. Buna şöyle bir örnek verirler: Adı Muhammed olan birine "İsmin nedir?" diye sorulacak olsa "Muhammed" der. Halbuki "Muhammed kimdir?" diye sorulacak olsa bu defa "Ben" diye cevap verir. Sorunun birinde "ne", diğerinde "kim" edatları kullanılmaktadır. Bu edatların kullanılmasından da anlaşılıyor ki burada "Muhammed" ismi, şahıs olan Muhammed'den farklı bir anlamda kullanılmıştır. Bu görüş sahipleri Peygamber Efendimiz'den rivayet olunan "Allah Teâlâ'nın doksan dokuz ismi bulunduğu" ilişkin hadisi delil getirerek "şayet isim ile müsemmâ aynı olsaydı Allah'ın zâtı da doksan dokuz olurdu" şeklinde ileri sürülen itirazı da bu çerçevede cevaplamakta ve "doksan dokuz"un ismi değil, tesmiyeyi nitelediğini, tesmiyenin ise ismi söyleyene bağlı bir iş olduğunu ve müsemmanın gayrı olduğunu kaydetmektedirler¹⁹. Cüveynî, tesmiye ile isim arasındaki farka dikkat çekerek tesmiyenin isme delalet eden müsemmanın lafzına raci olduğunu, ismin ise müsemmanın lafzı ile ilgili değil, tesmiyenin delalet ettiği şey olduğunu kaydetmekte; "Zeyd" kelimesi söylendiğinde bu söz tesmiye, bundan anlaşılan ise isim olur,

¹⁵ Abdülkahir el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, s. 114; Âlûsî, I/53.

¹⁶ İbn Hazm, *el-Fasl*, V/32.

¹⁷ Abdülkahir el-Bağdâdî, *el-Esmâ ve's-sıfât*, s.27-28

¹⁸ Abdülkahir el-Bağdâdî, a.e. 26-27; Gazzâlî, *el-Maksadü'l-esnâ*, s.7; Cürcanî, *Şerhü'l-Mevakıf*, II/403; Teftazânî, *Şerhü'l-Makasid*, IV/337.

¹⁹ Sabûnî, I/297-307.

demektedir. İsim ile müsemmânın aynı mânaya geldiğini belirten Cüveynî, isim ile tesmiyenin aynı mânaya geldiğini söyleyen Mu'tezile'nin bu görüşü ile meş'um bidatları olan Allah'ın ezeli isim ve sıfatının olmadığını iddia ettiğini kaydetmekte Eş'ârî'nin görüşünü teyit eden delillere yer vermektedir²⁰.

Kendisi bir Eş'ârî olmasına rağmen, bu konuda onun görüşlerine katılmayan Gazzalî *el-Maksadü'l-esnâ*'da isim-müsemmâ konusundaki temel görüşleri özetledikten sonra isim, müsemmâ ve tesmiye lafızlarının tariflerini yapmış, meselenin özünde ismin tesmiye ve müsemmânın aynı olup olmadığı tartışması bulunduğunu kaydederek, hiçbirinin doğru olmadığını, bunların ayrı ayrı tabirler olduğunu kaydetmektedir. Varlığın a'yanda (aslında), zihinde ve lafızda olmak üzere üç merhalesinin bulunduğunu, birincisinin hakiki, diğerlerinin ise izafî varlıklar olduğunu kaydetmektedir. Bu üç tür varlığın birbirlerinden ayrı şeyler olduklarını, birbirleri ile yakın ilişkileri bulunduğu için bazı insanların bunları birbirinden ayıramadıklarını dile getirmektedir. Halbuki bunların her birinin, diğerlerinden ayrı özellikleri vardır. Gazzalî isimler ile varlıklar arasındaki aynılık, ayrılık ilişkisini, hakikatleri ortaya koymak için bir yöntem kabul etmektedir. Lafızları müteradif (şarap ve bade gibi), muhtelif ve mütedahil (Hind kılıcı ve keskin kılıç gibi) ve sıfatları çok, vücudu tek (kar beyaz, soğuktur gibi) olmak üzere üçe ayırmakta; müteradif isimler arasındaki ilişkiye baka-rak ismin müsemmânın aynı olduğunu söylemenin yanıltıcı olduğunu, ikinci tür lafızlar arasındaki ilişkinin de tedahülden öteye gidemeyeceğini, üçüncü ihtimalin ise isim müsemmâ ve isim tesmiye ayniliğinden uzak olduğunu kaydetmektedir. Gazzalî daha sonra Eş'ârî'nin üçlü taksimini ele alarak burada da bazı hataların bulunduğunu beyan etmekte ve bu lafızların mânaları tevîl edilmeden söz konusu taksimi yapmanın doğru olmayacağını ifade etmektedir²¹. Fahreddin er-Râzî Mu'tezile ve Gazzalî'nin görüşlerini haklı bulur²². Teftazânî de aynı görüşü paylaşır²³. Adudüddin el-Îcî ve Seyyid Şerif Cürcânî ise tartışmanın lafız hâlindeki isim ile müsemmâ arasında değil, ismin medlûlü ile asıl varlık arasındaki ilişkide söz konusu olduğunu söylerler. Cürcânî konuyu "ismin medlûlü mahiyet itibarıyla mı yoksa ona arız olan ve uygun düşen bir mâna itibarıyla mı zatın aynıdır?" diye soru şeklinde ortaya koyduktan sonra Eş'ârîlerin "isim müsemmânın aynıdır" derken lafız hâlindeki ismi değil, bunun medlûlünü kastettiklerini, lafız hâlindeki isim için ise "tesmiye" tabirini kullandıklarını kaydeder²⁴.

Matüridilere gelince, İmam Madüridî *Kitabü't-Tevhîd*'de Allah'ın isimlerinden söz etmekle beraber isim-müsemmâ meselesine girmemiştir. İnsanların ancak duyularla idrak ettikleri şeyler hakkında bilgi sahibi olabildiklerini, duyular ötesi olan Allah Teâlâ'yı da duyular âlemin kavramlarıyla tanıdıklarını, bu durumun onları Allah ile diğer varlıklar

²⁰ Cüveynî, s.131-144.

²¹ Gazzâlî, s. 6-23.

²² Fahreddin er-Râzî, *Levâmiü'l-beyyinât*, 18-26.

²³ Teftazânî, IV/337-342.

²⁴ Cürcânî, *Şerhü'l-Mevakıf*, II/403.

arasında bir benzerlik kurmaya götürmemesi gerektiğini; zira Kur'ân-ı Kerîm'in Allah Teâlâ hakkında her türlü yaratılmış özelliği bertaraf ettiğini²⁵ kaydetmektedir²⁶. Onun bu ifadelerinden isimlerin Allah Teâlâ'nın zatına delalet eden ve medlûlû hatırlatan vasıtalar olduklarını, asıl maksadın zaten kendisi olduğunu anlıyoruz. İmam Matürîdî'den sonra bu mezhepte ikinci kişi olan Ebü'l-Muîn en-Nesefî ünlü eseri *Tebşîrâ*'da isim-mâna (sıfat) ilişkisine genişçe yer vermesine karşın isim-müsemmâ konusunda Matürîdî benzeri bir tavır sergilerken, *Bahrü'l-keîlâm*'da "Ehl-i Sünnet'e göre isim müsemmânın aynıdır" demektedir, bu görüşü sahiplenerek delillerini sıralamaktadır²⁷. Daha sonra gelen Ebü'l-Yûsî Muhammed el-Pezdevî ve Nûreddin es-Sâbûnî gibi Matürîdîler de bu görüşün Ehl-i Sünnet'in ortak kanaati olduğunu kaydederek dayandığı delillere yer vermişlerdir²⁸. Bu konuda Matürîdîler için farklı bir görüşü Şemsüddin es-Semerkandî dile getirmektedir. O, "isim müsemmânın aynıdır" görüşünün Eş'ârilere ait olduğunu kaydettikten sonra bunun doğru olmadığını zira isim sözcüğünü söyleyip müsemmâyı kastetmenin bir mecaz kullanım olduğunu, birinin diğerinin aynı olmasını gerektirmediğini beyan etmektedir. Eş'ârielerin görüşünün, "Allah Teâlâ'nın birçok isminin bulunduğu" bildiren ayetlere²⁹ ve Allah Teâlâ'nın doksan dokuz isminin bulunduğu haber veren hadîse³⁰ aykırı olduğunu belirtmekte; bu tartışmanın lafzî bir tartışma olduğunu; zira isim ile bir şeye delalet eden lafız kastedildiği takdirde bunun elbette müsemmânın gayrı olacağını; başka bir şey kastedilmesi durumunda ise müsemmânın aynı olabileceğini kaydetmektedir³¹.

Ahmed b. Hanbel, İbn Şihâb ez-Zührî, Ebû Zûr'a Ubeydullah b. Abdülkerim, Ebu Hâtîm Muhammed b. İdris el-Hanzalî başta olmak üzere ileri gelen selef alimleri "isim müsemmânın aynıdır" dediler³². İbn Teymiyye ismin müsemmâyı ait olduğunu, Ahmed b. Hanbel'in Allah'ın isimlerinin mahluk olduğunu söyleyen Cehmîyye'yi reddetmekle beraber kendisinin bir kanaat belirtmediğini, bu tartışmaların ondan sonra ortaya çıktığını kaydetmekte³³, İmam Şafîi'nin "İsim müsemmânın gayrıdır" diyenin zındık olduğunu söylediğini beyan etmektedir³⁴. İbn Batta ise Allah'ın isimleri konusunda "ne aynı ne gayrıdır" denilemeyeceğini söylemektedir³⁵. Allah'ın isimlerinin zatının gayrı olduğunu iddia eden Bîşr b. Gıyas el-Merîsî'yi reddetmek üzere bir kitap kaleme alan Darîmî,

25 bk. eş-Şûrâ 42/11.

26 Matürîdî, s. 93-96.

27 Nesefî, s.19.

28 Pezdevî, s. 88-90; Sabûnî, s.28-29.

29 bk. el-A'raf 7/180; el-İsrâ 17/110.

30 bk. Wensinck, Miftahu künûzi's-sünne, "ism" md.

31 Semerkandî, s.395-398.

32 İbn Hazm, *el-Fasl*, V/35; Lalekâî, I/204-205; II/378.

33 İbn Teymiyye, VI/185-188; XII/168-169.

34 İbn Teymiyye, VI/186-187.

35 Sefârinî, I/122.

Allah'ın isimlerini mecaz kabul etmenin O'na acz ve ihtiyaç nispeti anlamına geleceğini, halbuki O'nun isim ve sıfatlarının hakiki olduğunu, yaratılmışların isimlerinin müsemma'ya muhalif olabileceğini, örneğin cahil bir insana hakîm adı verilebileceğini, Allah için ise böyle bir isimlendirmenin söz konusu olamayacağını çünkü O'nun isim ve sıfatlarının birbirle-rine muhalif olmadığı gibi zatına da aykırı olmadığını kaydetmektedir³⁶. O, Cehmiyye ve Mu'tezile'ye cevap verirken ise lafız ile isimleri birbirinden ayırır lafızların harflerden oluşmasına karşın isimlerin böyle olmadıklarını beyan eder ve nasıl bir insanın resmi zatından ayrı olduğu için bu resim yakıldığında kişi bundan bir zarar görmezse, lafız halindeki ismin de zatın haricinde olduğu için onu bağlamayacağını kaydeder. İsmi kendisi veya medlûlünün böyle olmadığını söyler³⁷. Mûteahhir selef alimlerinden olan İbn Teymiyye isim-müsemma meselesinin Halku'l-Kur'an tartışmalarının sonucunda doğduğunu, Kur'an'ın mahluk olduğunu söyleyen Cehmiyye'nin onda geçen ilahî isimlerin de mahluk olduğunu, dolayısıyla müsemmanın gayrı olduğunu söylediklerini, Ehl-i Sünnet alimlerinin ise bunları reddetmek üzere "isim müsemmanın aynıdır" dediklerini, aslında ismin müsemmanın aynı olduğu iddiasını ilk olarak Lafziyye'nin ortaya atıp sonra Ahmed b. Hanbel'e nispet ettiklerini, halbuki onun bu tartışmalardan uzak durduğunu kaydetmektedir. İbn Teymiyye'ye göre bu konuda doğru olan, her iki ifadeden de uzak durarak Allah ve Resûlü'nün ifade ettikleri gibi "isim müsemma'ya aittir" ³⁸ demek ve nassa teslim olmaktır³⁹.

Aynı ekolün ileri gelenlerinden olan İbn Kayyım el-Cevziyye ise lügat açısından isim ve müsemmanın birbirinin aynı olmadığını, ünlü dilci Sibeveyh'in de bu görüşte olduğunu belirttikten sonra "isim bir lafız, müsemma ise şahıstan oluşmaktadır, nasıl birbirinin aynı olabilirler?" diye sormakta; "eğer isim müsemmanın aynı olacak olsa isim yerine müsemma'yı koyarak örneğin "bismillah" yerine "bi müsemmallah" demenin uygun olması gerekirdi, halbuki böyle bir kullanım hiçbir zaman söz konusu olmamıştır" demektedir. Mahlukat için kullanıldığında isim müsemmanın gayrı olmakla beraber Kur'an'da zikredilen ilahî isimlerin gayr-i mahluk olduklarını, zatın aynı veya gayrı olarak nitelenemeyeceklerini söyleyerek bu konuda hem Mu'tezile hem de Lafziyye'den ayrı bir görüşe sahip olduğunu ortaya koymaktadır⁴⁰.

Sıfatiyye'nin önde gelen isimlerinden olan İbn Küllab el-Basrî tesmiyenin müsemmanın gayrı, ismin ise ne aynı ne de gayrı olduğunu beyan etmekte, isimlerin gerçekte Allah'a nispet edilen sıfatlar olduklarını ve bu sıfatlardan türetildiklerini kaydetmektedir⁴¹.

³⁶ Darimî, s.6-9.

³⁷ Muhammed Mahmud Ebû Rahîm, s.108-112.

³⁸ İbn Teymiyye "Ve lehü'l-esmâü'l-hüsnâ", "Ve lilâhi'l-esmâü'l-hüsnâ" şekillerinde geçen ayetlere işaret ediyor. Bu ayetler için bk. M. Fuad Abdûlbaki, s.362.

³⁹ İbn Teymiyye, VI/185-210; XII/168-169.

⁴⁰ İbn Kayyım, I/16-18; Ahmed b. İbrahim, I/68-71.

⁴¹ Pezdevî, s.89.

B) İSMİN MÜSEMMA'DAN AYRI OLDUĞUNU SÖYLEYENLER

Bu görüşü ise Cehmiyye, Mu'tezile ve Şia'ya mensup bilginler savunmakta olup bunlara göre isim müsemmanın gayrı, tesmiyenin ise aynıdır. Darimî Cehmiyye'yi reddetmek ve Selef inancını savunmak üzere yazdığı *er-Red âlâ Bîşr el-Merîsî* isimli risalede Bîşr'in, Allah'ın isimlerinin zatının gayrı olduğunu, isimlerin kişilerde bir ziyade ve noksanlık oluşturmadıklarını, Allah Teâlâ'nın mahlukatı yaratmadan önce herhangi bir isimle isimlendirilmediğini, aksine mahlukat yaratıldıktan sonra isimlendirildiğini, iddia ettiğini kaydetmektedir⁴². İsim ile müsemmanın aynı olduğunu söyleyenlerin ileri düzeyde bir cehalet içinde bulunduklarını kaydeden Kadı Abdülcebbar: Şayet isim müsemmanın aynı olsaydı, o takdirde necaset kelimesini telaffuz edenlerin ağzının pislenmesi, helvadan bahsedenlerin ağzının tatlanması ve ateşten bahsedenlerin ağzının da yanması gerekirdi, halbuki gerçek böyle değildir, demektedir. Ayrıca isimlerin araz, müsemmaların ise cisim olduklarını, binaenaleyh aynı şey olmalarının mümkün olmadığını kaydetmektedir. Öte yandan isim ile tesmiyenin aynı şey olduğunu, tesmiyenin müsemma'dan ayrı olduğunu iddia edenlerin ismi de böyle değerlendirmeleri gerektiğini söylemektedir. Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf ile Hanbelî bir alim arasında geçen münazarayı nakleden Kadı Abdülcebbar: Hanbelî alimin, eline bir kağıt alarak üzerine "Allah" lafzını yazıp; "bunun Allah olduğunu inkâr mı ediyorsun?" diye sorduğunu, bunun üzerine Ebü'l-Hüzeyl'in, bu zatın elindeki kağıdı alıp yanına ikinci bir "Allah" kelimesini yazarak "Peki bunların hangisi Allah?" diye karşılık verdiğini, bu cevap karşısında mahcup olan Hanbelinin tartışmadan vazgeçtiğini kaydeder⁴³. Kadı Abdülcebbar el-Muğnî'de ise isimlendirmenin tevkiî olmayıp aklî olduğunu, isimlerin müsemma'ya taallukunun haber verme, delalet etme ve bilgilenme şeklinde olduğunu, müsemma'yı doğru tanımaya yardımcı olacak farklı isimlerin kullanılmasında bir mani olmadığını ileri sürmekte, bu noktada Allah Teâlâ ile diğer varlıklar arasında bir fark olmadığını söylemektedir⁴⁴. Mu'tezile'yi bu şekilde düşünmeye sevkeden, isimlerin müsemmanın aynı olması halinde birden fazla kadîm varlığın bulunduğunu kabul etme gibi bir durumla karşı karşıya gelineceği endişesidir ki onlar sıfatlar konusunda ve Kur'an mahluktur derken de bu endişeyi taşımaktadırlar.

İsmi, muayyen bir sıfat ile nitelenen zâta delalet eden lafız olduğunu kaydeden Şîfî alimlerden Molla Muhsîn el-Kaşânî⁴⁵ bunun bazan İmam Rıza'nın tanımladığı gibi⁴⁶ herhangi bir varlığa ait niteliği bildiren bir sıfat olabileceğini, bu durumda varlık itibarıyla ismin, müsemmanın aynı olabileceğini, bazan da lafızdan anlaşılan mâna için kullanılabileceğini, bu durumda ise isim ile müsemmanın ayrı olduklarını kaydetmekte ve Küleynî'nin eserine aldığı şu rivayeti delil getirmektedir: Hişam b. Hakem Cafer-i Sadık'tan ilahî

⁴² Darimî, s.7-13.

⁴³ Kadı Abdülcebbar, *Şerhu'l- Usûli'l-hamse*, s. 542-543.

⁴⁴ Kadı Abdülcebbar, V/173-185.

⁴⁵ Kaşânî, I/97-98.

⁴⁶ Küleynî, el-Usûl mine'l-kâfî, I,113.

isimleri sormuştur da o: “İsim müsemâmâdan ayrıdır, kim müsemâmâsız isme veya isim ve müsemâmâyâ beraberce taparsa küfre girmiş olur; kim de isim olmaksızın sadece müsemâmâyâ tapınacak olursa işte tevhid budur” demiştir⁴⁷. Cafer-i Sadık ise isim-müsemâmâ ilişkisi konusunda aynı veya gayrı yerine bazı selef alimleri gibi “el-İsmu li'l-müsemâmâ” ifadesini tercih etmiştir⁴⁸. Bu konuda Mu'tezile ve Şia ile paralel düşünen İbn Hazm, Allah'ın isimlerinin birden fazla, zatının ise bir olduğunun bizzat Kur'an'la sabit olduğunu, binaenaleyh bunların Allah'ın zatının aynı sayılması halinde birden fazla kadimin varlığının kabul edilmiş olacağını söyleyerek isimlerin müsemâmâdan ayrı olduğunu çünkü müsemâmâ'nın kadim olmasına karşın isimlerin hadis olduklarını kaydetmektedir⁴⁹. Ebu Nasr b. Eyyüb, kendisi Ehl-i Sünnet'e mensup olmakla beraber ismin, tesmiye ve müsemâmâ kelimeleri ile ortak mâna taşıyan bir lafız olduğunu ileri sürmekte, bu mânaların karine ile tercih edildiğini söylemekte ve ismin müsemâmânın gayrı olduğunu iddia etmektedir.

İsim ve sıfatlardan soyutlanmış bir tanrı ile, O'nun yokluğu aynı anlama gelir. Allah'tan söz edebilmemiz ancak O'nu çağrıştıran isim ve sıfatları kullanmamızla mümkündür. Nitekim Kur'an da bu usulü takip etmektedir. Kur'an bir taraftan Allah'ı tenzih ederken bir taraftan da haberi sıfatlar dediğimiz müteşabih ifadelerle bize O'nu tanıtmaya çalışmaktadır. Allah Teâlâ'yı kıyas yoluyla tanıma, zat ile O'na delalet eden isimler arasında bir ayniyet gayriyet ilişkisi olup olmadığı ve varsa bunun şirke düşürüp düşürmeyeceği problemini doğurmuştur. Halbuki Kur'an bu nevi tartışmalara girmemiş; daha önce belirttiğimiz gibi Allah'ın birçok isminin bulunduğunu ve bunların yüce olduklarını söylemiş, onları yüceltmeyi emretmekle yetinmiştir.

Son olarak sûfilerin konuya yaklaşımına temas edecek olursak şunları söyleyebiliriz: Sûfiler, Allah Teâlâ'nın yaratıklarla münasebetinin zat mertebesinde değil, ulûhiyet (esmâ ve sıfât) mertebesinde gerçekleştiğini iddia etmekte ve isim ile müsemmanın aynı olduğunu söylemektedirler. Nitekim Allah'ın isimleri ile varlıklar arasında ontolojik bir münasebetin bulunduğunu söyleyen İbn Arabî, ilahî isimlerden her birinin, yaratıkların yokluktan varlığa geçişi için bir müreccih konumunda olduğunu kaydetmektedir⁵⁰. Sûfiler buradan hareketle ilâhî isimlerin ontolojik ve semantik yönleri yanında ahlâkî bir boyutunun bulun-duğuna da dikkat çekmekte, kulun bu isimler vasıtasıyla ilâhî ahlakla ahlaklanabileceğini, hatta ittisale erişebileceğini söylemektedirler. Nitekim Gazzalî *el-Maksadü'l-esnâ*'nın birinci bölümünün dördüncü faslında: “Kulun mükemmellik ve mutluluğunun, Allah'ın ahlakı ile ahlaklanmaya, O'nun isim ve sıfatlarının manaları ile bezenmeye bağlı olduğunu” kaydetmektedir. Bu yaklaşım onların ontolojisi ile de örtüşmektedir. Ancak meseleye inanç açısından bakınca haberi sıfatlar örneğinde görüldüğü gibi Haşviyye'nin Allah'ı insana yaklaştırmak için yere indirmeye çalışmasının karşısında, sûfilerin aynı kurbîyyeti sağlamak için

47 Küleynî, I/114.

48 Lalekâî, I/204.

49 İbn Hazm, *el-Fasl*, II/128-129; V/27-36; *el-Usûl ve'l-furû*, II/201.

50 Bk. Karadağ, s.96-101.

insanı Allah katına yükseltmeyi tercih ettikleri görülmektedir. Onlar, ilâhî isimlerle zikir yapmayı bunun vasıtası olarak görmektedirler. Zira onlar kulun, ilâhî isimleri zikrederek Allah'ın ahlakı ile ahlaklanılabileceğini ve bu isimlerin ifade ettiği mânalarla bütünleşilebileceğini savunmaktadırlar.

İnsan, Allah'ı tanımak için bazı isim ve sıfatlardan istifade etmek zorundadır. Bu maksatla kullanılan lafızlar insanların ortak sembolleridir. Ne var ki bu sembollere zaman zaman farklı mânalar yüklenmiştir. İşte İsim-müsemmâ tartışmalarının temelinde de terimlere yüklenen bu farklı mânalar ile, lafız-mâna ve dil-mantık ilişkisinin gereği şekilde anlaşılammış olması yatmaktadır. Konu bu boyutu ile ele alınmayınca kuru lafız tartışmasına dönüşmektedir. Zira bütün taraflar zat olarak Allah'ın bir ve sonradan olmuş olan her türlü nitelenmeden münezzeh olduğunu kabul etmektedirler. Fakat isim, tesmiye, müsemmâ kelimelerine farklı anlamlar yükleyerek karşı tarafı itham etmektedirler. Bu tartışmanın tarafları eğer lafızlar yanında mânaları da aynı olan bir terminoloji kullanmış olsalardı, isim-müsemmâ meselesi bu kadar tartışılacak bir problem olmayabilirdi.

BİBLİYOGRAFYA

- Abdülkahir el-Bağdadî, *el-Esmâ ve's-sıfât*, thk. Muhammed Aruçî, (MÜSBE İstanbul 1994).
 , *Usûlü'd-dîn*, Beyrut 1981.
- Ahmed b. Ali el-Kalkaşendî, *Subhu'l-a'ş'a*, Beyrut 1987.
- Ahmed b. İbrahim, *Tavdihü'l-makasid ve tashihü'l-kavaid fî şerhi Kasideti'l-İmam İbn Kayyım*, Beyrut 1986.
- Âlusî, *Rûhu'l-meânî*, Beyrut ts.
- Bekir Topaloğlu, "Esmâ-i Hüsnâ" *DİA*, İstanbul 1995.
- Buhârî, *Halku'l-ef'âli'l-ibâd*, İstanbul 1992.
- Cürcanî, *Şerhü'l-Mevakıf*, İstanbul ts. (Dairetü'l-tıbaati'l-Amira).
 , *et-Ta'rîfat*, İstanbul 1327.
- Cüveynî, *Kitabü'l-İrşâd*, Kahire 1950.
- Dârimî, *Reddü'l-imam ed-Darimî Osman b. Saîd alâ Bişr el-Merîsî el-anîd*, Beyrut 1358.

Ebu Nasr Abdulvehhab b. Ali es-Subkî, *es-Seyfû'l-meşhûr fî şerhi akîdeti Ebî Mansûr*, İstanbul 1989.

Ebü'l-Beka, *Külliyat*, Bulak 1870.

Fahreddin er-Râzî, *Levâmiü'l-beyyinât*, Kahire 1976.
, *el-Muhassal*, Ankara 1978.

Gazzalî, *el-Maksadü'l-esnâ*, Beyrut ts.

Halife Keskin, *İslâm Düşüncesinde Allah-Âlem İlişkisi*, İstanbul 1996; "İsim", *Dâiretü'l-mearif Teşeyyû'*, Tahran 1368.

Hasan Hanefî, *Mine'l-akîde ilâ's-sevra*, Beyrut 1988.

İbn Fûrek, *Mücerredü Makalâtü'l-Eş'arî*, Beyrut 1987.

İbn Hacer, *Fethü'l-bârî*, Kahire 1987.

İbn Hazm, *el-Fasl*, Kahire 1321.
, *el-Usûl ve'l-furû*, Beyrut 1984.

İbn Kayyım el-Cevziyye, *Bedâiü'l-fevâid*, Beyrut 1994.

İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, Riyad 1381.

İbnü'l-Vezîr, *İsâru'l-hak ale'l-halk*, Beyrut 1983.

Kadı Abdülcebbar, *el-Muğnî*, Kahire ts.
, *Şerhü'l-Usûli'l-hamse*, Kahire 1988.

Karadaş, Cağfer, *İbn Arabî'nin İtikadî Görüşleri*, İstanbul 1997.

Kâşânî, Molla Muhsin, *İlmü'l-yakîn*, Kum 1979.

Küleynî, *el-Usûl mine'l-kâfi*, Beyrut 1401.

Lalekâî, *Şerhu Usuli Ehli's-Sünne ve'l-Cemâa*, Riyad ts.

Lebîd, *Divanu Lebîd b. Rabîa el-Âmirî*, Beyrut ts.

M. Fuâd Abdülbâki, *el-Mu'cemü'l-müfehres lielfâzi'l-Kur'an*, İstanbul 1984.

Matüridî, *Kitabü't-Tevhîd*, İstanbul 1979.

Metin Yurdağür, *Ayet ve Hadislerde Esmâ-i Hüsnâ*, İstanbul 1996.

Muhammed Arûcî, "el-Esmâ ve's-sıfat fimâ beyne's-selef ve ehli'l-i'tizal", *İslam Araştırmaları Dergisi*, İstanbul 1997.

Muhammed Mahmûd Ebû Rahîm, *el-İmam Osman b. Saîd ed-Darimî ve difâuhu an akîdeti's-selef*, Beyrut 1990.

Nesefî, *Bahrü'l-keâm*, Konya 1327.

Pezdevî, *Usûli'd-dîn*, Kahire 1963.

Sâbûnî, *el-Bidâye fî usûli'd-dîn*, Dımaşk 1979.

Sâbûnî, *el-Kifâye*, (thk. M.Aruçî, Yayınlanmamış Yüksek lisans Tezi, Kahire 1986).

Sefarînî, Muhammed b. Ahmed, *Levâmiü'l-envâri'l-behiyye*, Beyrut ts.

Semerkindî, Şemsüddin, *es-Sahâifü'l-ilâhiyye*, Kuveyt 1985.

Sırrı Giridî, *Sırr-ı Kur'an*, İstanbul 1886.

Teftazanî, *Şerhü'l-Makasid*, Beyrut 1989.

Wensinck, *Miftâhu Künûzi's-sünne*, Beyrut 1983.

Ziyaüddin el-Cemmas, *el-Tefekkûr fî'l-esmâ*, Beyrut 1990.

MÜSLÜMAN-HİRİSTİYAN MÜNASEBETLERİ SÜRECİNDE HİRİSTİYANLARIN İSLAM'A VE MÜSLÜMANLARA BAKIŞI

Ali ERBAŞ*

GİRİŞ

Müslüman-hıristiyan münasebetleri İslam'ın doğuşundan itibaren başlamış ve günümüze kadar süregelmiştir. Bu iki inanç mensupları arasındaki ilk karşılaşma, İslam'ın ilk yıllarında Mekkelilerin zulmünden kurtulmak için müslümanların Habeş kralı Necâşî'ye sığınmalarıyla gündeme gelmiştir. Müslümanların Mekke'den Medine'ye hicretinden sonra bu münasebetler daha da sıklaşmış, Hz. Ömer devrinde Necran hıristiyanları başta olmak üzere, Mısır kıptileri ve daha sonra Bizanslılarla uzun yıllar devam etmiştir. Müslümanların İspanya'yı fethederek orada Endülüs İslam medeniyetini yedi asır boyunca sürdürmeleri ve bu meyanda oradaki hıristiyanlarla beraber yaşamaları, münasebetlerin hangi boyutlara ulaştığının en belirgin göstergelerindendir. İslam toprakları genişledikçe yine en fazla muhatap oldukları inanç temsilcileri hıristiyanlar olmuştur. Zira İslam'ın en fazla yayılma gösterdiği bölgelerde çoğunluk olarak hıristiyanlar yaşamakta idi. Bunun için asırlar boyu süregelen bir beraberlik söz konusuydu. Bu münasebetler bazen karşılıklı anlaşmalarla barış içerisinde götürülmüş, bazen de Haçlı seferleri gibi kanlı savaşlarla tarih sayfalarına geçmiştir. İstan-bul'un müslüman Türkler tarafından fethedilişi, Hıristiyan Bizans'ın tarihe gömülmesine sebep olmuş, ancak münasebetler bitmemiş, aksine daha da artmıştır. Çünkü Müslümanlar fethetmiş oldukları topraklardaki başka inançtan olan insanları yerlerinden çıkarmadan ve müslüman olmaya zorlamadan, birtakım anlaşmalarla kendilerine tâbi olarak yaşamalarına müsaade ediyorlardı. Dolayısıyla bu durum münasebetlerin daha da artmasına vesile oluyor-du. Fetihten sonra halk bazında normal seyrinde devam eden münasebetler, devletler arası ilişkilerde diplomatik özellikler kazanmaya başlamıştır. Bu özelliğini günümüzde de devam ettirmekle birlikte, yirminci yüzyılın ortalarında müslüman ve

* Doç. Dr., Sakarya Ü. İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

hristiyan cemaatleri arasın-daki münasebetler, “Müslüman-Hristiyan Diyalogu” şekline dönüşmüş ve bu minval üzere devam etmektedir.

Çalışmamızda hristiyanların bu münasebetler çerçevesinde İslam’a ve müslümanlara nasıl yaklaşıtlarını izah etmeye çalışacağız.

A- İSLAM’IN İLK DÖNEMLERİNDE HİRİSTİYANLARIN MÜSLÜMANLARA YAKLAŞIMI

İslam’ın zuhurundan önce Arap Yarımadası’nda hristiyan topluluklarının bulunduğu belli başlı merkezler Tağlib, Gassân, Eyle, Dumetü’l-Cendel, Tay kabîlelerinin yaşadığı bölgelerdi. Ayrıca Yarımada’nın güneyinde Necran, hristiyan merkezlerinin en güçlüsü ve en etkilisi idi¹. Habeşistan ise, başındaki kralı da dahil, hristiyanların en fazla yaşadığı ülke idi. Bu belli merkezlerin yanında Mekke’de köle, tüccar veya misyoner olarak yaşayan bir hristiyan cemaatinden, ayrıca Ehâbiş ve Hîre hristiyanlarından da bahsedilmiştir².

Görüldüğü gibi İslam’ın ilk dönemlerinde hristiyanlar yoğun olarak Mekke dışındaki bölgelerde yaşadıkları için, müslümanlarla hristiyanların bazı meseleleri yüz yüze görüşme imkanları yoktu. Bu tür görüşmeler ancak mektuplar, elçiler ve heyetler aracılığı ile yürütülmekteydi. Bu manada ilk müslüman-hristiyan görüşmesi, İbn İshâk’ın rivayetine göre, yirmi kadar Habeşli hristiyanın Kabe’de Hz. Peygamber’le karşılıklı olarak konuşup, tartışması şeklinde başlamıştır. Bunlar Kur’an-ı Kerim’i dinledikten sonra, kendi kitaplarında geleceğı tavsif edilen peygamber’in Hz. Muhammed olduğunu kabul ederek müslüman olmuşlardır. Bu yaklaşımlarından dolayı Ebû Cehil onlarla münakaşa etmiştir³. Bazı kaynaklarda bu rivayetin Necranlı hristiyanlara ait olduğu belirtilmektedir⁴. Yapılan bu tartışma ve Kur’an’ı dinledikten sonra müslüman olan bu kimseler, belki de müslümanlığı kabul eden ilk hristiyanlar vasfını da kazanmış olabilirler. Çağdaş yazarlardan müsteşrik Caetani, İbn İshâk’ın bu rivayetini aynen zikretmekle yetinmiş; M. Hamidullah ise bununla ilgili olarak, “... oldukça müphem bir rivayet...”⁵ demiştir.

Mekke dönemine ait müslüman-hristiyan münasebetleri için verilebilecek en dikkat çekici örnek, 615 yılında yapılan Habeşistan hicretidir. Mekkelilerin zulmünden kurtulmak için Hz. Peygamber’in Habeşistan’a hicret etmelerini tavsiye ettiği müslümanlara, Hristiyan dinine mensup olan Habeş kralı Necâşî sahip çıkmıştı. Kureyşliler yurdu terkeden müslümanların gittikçe artması üzerine eziyetlerini çoğaltmışlar, muhacirlerin Habeş top-

¹ Carl Brockelmann, s. 3.

² Cevad Ali, VI, 185-210.

³ İbn Hişam, I, 391-392.

⁴ Bk. İbn Hacer, VIII, 67.

⁵ Caetani, II, 313-314; M. Hamidullah, I, 411.

raklarında emniyet içerisinde olduklarını öğrenince muhacirleri geri çevirmek için bir heyet göndermeye karar vermişlerdi⁶. Necâşî'ye giden heyet, mültecilerin suçlu olduklarını, kendi dinlerinden çıktıklarını ve üstelik Hıristiyan Dini'ne de girmediklerini belirterek, müslümanları kendilerine iade etmesini istediler. Fakat Necâşî, kendisine iltica etmiş olanları bir kere dinlemeden bunu kabul etmeyeceğini belirtti. Bunun üzerine müslümanlar izahat vermek üzere Necâşî'nin huzuruna çağırıldılar. Hz. Peygamber'in yeğeni Cafer b. Ebî Tâlib, arkadaşları adına söz alarak, İslam'ın ilk tebliğlerini yansıtan ve müşrik Arap hayatı üzerinde Hz. Muhammed'in gerçekleştirdiği ferdi ve toplumsal değişiklikleri gösteren etkileyici bir konuşma yaptı⁷. Sonra Necâşî bu ilahi tebliğden Cafer'in bazı parçalar hatırlayıp hatırlamadığını sordu. Cafer Meryem suresinin baş kısımlarını⁸ okudu. Kaynaklar, bu ayetleri dinleyen Necâşî ve papazların kendi açılarından mukaddes olan bütün hususların ayetlerde ululanması karşısında ağladıklarını ifade ederler⁹. Ayrıca Necâşî Ashama'nın Nasturî veya Aryan olduğu için İsâ hakkında müslümanların görüşlerini garip karşılamamış olabileceğini söyleyenler de¹⁰ vardır.

Necâşî bu konuşmalardan sonra Mekkelilerin planını anlar ve kendisine getirilen hediyeleri iade ettirir. Müslüman mültecilere tanıdığı himayeyi yenileyerek, ülkesinde emin olarak kalabileceklerini belirtir¹¹.

Necâşî'nin, müslümanların Bedir Savaşı'nı kazanmasına çok sevinmesi ve "Allah, Rasulüne Bedir'de yardım etmiştir, bundan dolayı Allah'a hamdederim" demesi de kaynaklar-da zikredilen hususlardandır¹². Onun ilk müslümanlara bu şekilde davranmasını, Müslüman-Hıristiyan münasebetlerinin tarihî süreci içerisinde en sıcak yaklaşım olarak değerlendirmek mümkündür.

Müslümanların hıristiyanlarla daha sonraki karşılaşmaları artık Medine'ye hicretten sonra ortaya çıkmış ve farklı şekillerde süregelmiştir. Hz. Peygamber'in Mekke'den Medine'ye yapmış olduğu Hicret'in, önündeki engelleri kaldırarak İslam'ın yayılmasına ivme kazandırdığı, ayrıca bu safhadan sonra müslüman-hıristiyan münasebetlerinin vazgeçilmez bir özellik kazandığı düşüncesine Batılı yazarlar da tereddütsüz bir şekilde katılmaktadırlar¹³.

⁶ İbn Hişam, I, 333.

⁷ Trimmingham, s. 45.

⁸ Meryem, 18/1-40.

⁹ İbn Hişam, I, 336; İbn Esîr, II, 81.

¹⁰ Muir, s. 372.

¹¹ İbn Hişam, I, 338.

¹² Vâkıdî, s. 90.

¹³ Bu konuda müracaat edilebilecek eserler: T. Andrae, *Mohamet, sa vie et sa doctrine*, Paris 1945; E. Dermenghem, *La vie de Mohamet*, Paris 1950; W.M. Watt, *Mahomet à La Mecque*, Paris 1958; *Mahomet à Medine*, Paris 1959; Maxime Rodinson, *Mahomet*, Paris 1976.

Hız. Peygamber Medine’de İslam devletinin temellerini attıktan ve Medine halkını bu devlet yapısı içinde teşkilatlandırdıktan sonra komşu kabilelerle birtakım temaslar kurmayı hedef almıştı. Bu münasebetle bir çok devlet ve kabile reislerine mektuplar göndererek, onları İslam’a davet etmişti. Bu davetlere onların yaklaşımları hep farklı olmuştur. Mesela hristiyan reislerinden Mısır mukavkısı Hatip İbn Ebî Belta Hız. Peygamber’e verdiği cevapta, beklenen peygamberin Araplar arasından çıkmayacağına işaret ederek, teklifini reddetmiştir. Aynı şekilde Hız. Peygamber Hicri VI. yılda Gassânî hükümdarı Hâris b. Ebî Şâmir’e de bir mektup göndermiştir. Bir hristiyan olan Hâris böyle bir davet karşısında hid-detlenmiş ve Medine’ye hücum edeceğini bildirmiştir. Gassânîlere bunlardan başka birçok mektup daha yazılmış, ancak onlar bütün mektuplara menfi cevap vermişler, müslümanlığa yaklaşımları hep soğuk olmuştur. Rumların reisi Heraklius’a da bir kaç sefer İslam’a davet mektubu göndermesine rağmen, müsbet bir cevap alamamıştır¹⁴.

Hız. Peygamber ayrıca Necran hristiyanlarıyla da ilgilenmiş, İslam’ı tebliğ etmek üzere Muğîre b. Şu’be’yi göndermişti. Necran hristiyanları ise, Kur’an-ı Kerim’e karşı bazı itirazları ileri sürmüşlerdi. Neticede Hız. Peygamber Necran keşişlerine hitaben bir mektup yazmıştır. Bu mektuptan sonra Necran hristiyanları altmış kişilik bir heyet göndermişlerdir. Bu heyetin, Hız. Peygamber’e sorduğu bazı sorular ve yapılan tartışmalar neticesinde Al-i İmran Sûresi’nin ilk seksen âyeti nâzil olmuştur. Necran heyetinin menfi tutumlarına karşı Kur’an’ın bu kesin emirlerini alan Hız. Peygamber, nihayet davasında haklı olduğunu daha kesin göstermek için Allah’ın emri gereğince onları *Mübâhale*’ye (Lanetleşme) davet etmiştir. Çünkü yapılan tartışmaların sonu gelmiyordu. Böylece davasında haksız olanın üzerine Allah’ın laneti yağacaktı. Ancak Necran heyeti kendi aralarında yaptıkları istişare ile *Mübâhale*’yi kabul etmediler ve Hız. Peygamber’e, herkesin kendi diniyle başbaşa kalmasını teklif ettiler. Hız. Peygamber de onların bu teklifini kabul ederek, cizye karşılığında maddî ve manevî güvenliklerinin İslam devletine ait olduğunu bildirmiştir¹⁵.

Hız. Muhammed’in Necranlı hristiyanlarla yaptığı bu münakaşalar, Dinler Tarihi’nin konuları bakımından mühim unsurlar ihtiva etmektedir. Ayrıca Hız. Muhammed’in İslam Dini’ni tebliğ ettiği yirmi üç seneye yakın bir zaman içerisinde, kendisiyle bu şekilde konuşan ve münakaşa eden ne hristiyan ve ne de yahudi başka bir heyet gelmiştir¹⁶.

Hız. Peygamber’in vefatından sonra her dört halife zamanında da hristiyanlarla münasebetler sürdürülür. İlk halife Ebû Bekir (632-634) Arabistan’da muvaffak olduktan sonra İran’a doğru yönelir. 633’te Hîre’yi, 634’te ise Suriye’yi fetheder. Bizans ve İran bu şoktan artık belini doğrultamaz olur. Hız. Ebu Bekir’den sonra halife olan Hız. Ömer (634-644) 637’de Kudüs’ü ve tüm Mezopotamya’yı fethederek, 642’de Mısır’a hakim olur. Vergi

¹⁴ Bu mektuplar için bk. Kalkaşendî, VI, 376-380.

¹⁵ Mehmet Aydın, *Reddiyeler*, s. 27-30; ve bk. Fayda, II, 144.

¹⁶ Fayda, II, 147.

(cizye) ödeme karşılığında hristiyan ve yahudi dinlerine toleranslı davranır¹⁷. Bu dönemde kiptî hristiyanlar Bizans İmparatorluğu'nun baskı ve zulmü altında varlığını sürdürmekteydi. Kiptîlerin, inanç yönünden İstanbul ve Roma kiliselerinden ayrı oluşu millî kimliklerini koruma arzuları, imparatorluğun onlar üzerine ağır vergiler yüklemesine ve hürriyetlerini sınırlamasına sebep olmuştur. Bu durum kiptîleri Bizans idaresinden kurtulma arayışları içine itmiştir. Kiptîlerin içinde bulunduğu bu olumsuz şartlar ve efendilerinin onlara uyguladığı katı tutum karşısında, İslam'ın hoşgörü ve adalet anlayışı, Mısır'ın müslümanlar tarafından fethini kolaylaştırmıştır. Nitekim Kiptîler müslümanları kurtarıcı olarak karşılamışlar, onların kendilerine sağladığı hürriyet ve imkan sayesinde kuvvetlenmişlerdir¹⁸.

Monofizit olmayan hristiyan yazarlar bile Kiptîlerin Bizans işgali altında karşılaştıkları zulüm ve işkenceyi doğrulamışlardır. Fakat her halükârda, bir hristiyanın müslümanlara sıcak yaklaşmasını ve onların idaresinde yaşamayı tercih etmesini hazmedememiş, Kiptîlerin müslümanları kurtarıcı olarak görmesini yadırgamışlardır. O dönemde Mısır mukavkısı olan Cyrus'un Bizanslılara karşı müslümanlar tarafını seçmesini ihanet olarak nitelemişlerdir¹⁹.

Hiz. Ömer'in gayri müslimlere has uygulamaları, İslam devletleri içerisine giren bu insanları çok kısa süre sonunda, bir taraftan müslümanları tanımak, diğer taraftan İslam Dini'nin esaslarını öğrenmek suretiyle, yeni dine karşı sıcak bir yaklaşım içerisine girmelerini ve benimsemelerini bütünüyle kolaylaştırmıştır.

Hulefâ-i Râşidinden Hiz. Osman ve Hiz. Ali dönemi genellikle iç çekişmelerle geçer. Halife Muaviye (661-680) Emevî hanedanlığını ?am'a taşır ve Batılı tarihçilerin tabiriyle, büyük bir dinî hoşgörü uygular. Fakat Medineli müslüman âlimler bu tür bir politik hoşgörü yaklaşımını pek iyi karşılamazlar. Ancak Hristiyan Bizans İslam'a ve müslümanlara husûmet içerisinden yaklaşır ve 699'da İslam'ın yayılışı Bizans ile durdurulmaya kalkışıldığı zaman zorluklar başgösterir. Aynı yaklaşım içerisinden olan Ermeni Kilisesi'ne karşı da sert çatışmalara girilir. Aynı şey Suriye ve Mısır'da da vuku bulur. Ömer b. Abdülaziz ve Yezid II (720-724) keşişlere ve hristiyanlara karşı sertlik politikasını sürdürür. Fakat bu gergin ortam bile müslümanlarla hristiyanlar arasındaki fikrî ve dinî tartışmaları engellemez. Kendini hristiyanlardan üstün hisseden ve Kur'an'da verilen öğütlerle yüreklendirilen entellektüel müslümanlar, hristiyanlarla her ortamda dinî bir tartışma zemini oluşturmaya çalışırlar²⁰.

¹⁷ Khoury, *Les Theologiens Byzantins*, s. 31-44.

¹⁸ Leroy, II, 896-97.

¹⁹ Erdem, XXXVI, 158.

²⁰ Khoury, *Les Theologiens Byzantins*, s. 31-44.

Bu yıllarda müslümanların başlatmış olduğu dînî tartışmalara hristiyanlar, polemikçi bir tavır ve üslup ile yaklaşır. İlk önce Kur'an'ın kendileri ile ilgili verdiği bilgilere itiraz ederler ve tartışma konusu yaparlar. Hristiyanlık ile İslam arasındaki en bariz farklılığın, Hz. İsa'nın Kur'an'da Tanrı değil, bir peygamber²¹ olarak tanıtılmış olmasını gösterirler. Kur'an'ın bu tutumuna hristiyanlar menfî bir tavırla yaklaşmışlar ve bu bilgilerin, önceki yüzyılların kristolojik tartışmalarının bir yansıması olduğunu ve Hz. Peygamber'in bu doneleri, gnostik incillerden veya marjinal hristiyan mezhep mensuplarından öğrenmiş olabileceğini iddia etmişlerdi. Bazı hristiyan yazarlar ise, Yahudi-Hristiyanların Yakın-Doğu ülkelerinde çok yaygın olduğunu belirterek,²² Kur'an'daki bu tutumu, Yahudi-hristiyanlığın bir muhafazası olarak değerlendirmişlerdir²³.

B- VIII.-XIII. YÜZYILLAR ARASI SURIYE VE BİZANS HİRİSTİYANLARININ İSLAMA BAKIŞI

İslam ülkeleri içerisinde hristiyan nüfusun en kalabalık olduğu yerlerden biri de Suriye'dir ve müslümanlarla asırlarca birlikte yaşamışlardır. Hristiyan tarihçilere göre müslümanlar, dînî tartışmalara düşkün gözükmekte ve bunun için uygun fırsatlar aramaktadırlar. Hristiyanlar ise, tartışmalar boyunca kendilerini rakiplerine cevap vermek zorunda hissetmektedirler. Bu sebeple dialogdan ziyade sert bir polemik ortamı meydana gelmektedir. Jean Damascene'in *Sapkınlar Kitabı* isimli eseri, genel olarak müslümanların hristiyanlara yönelttiği eleştirilere cevap bulmaya çalışmakta ve kendisi de müslümanlığı eleştiriye tabi tutmaktadır. Bizans'ta ise apolojistler ve polemikçiler eleştirilerini Kur'an'ın bizzat kendisi üzerinde yoğunlaştırırlar. Zaten apolojetik ve polemik metodunu ilk olarak başlatan da Bizanslı Nicetas'dır. Çok sert bir karaktere sahip olan bu metod, şahıslardan ziyade metinler üzerinde durur ve bu metinleri İslam'a karşı saldırgan hristiyanların gözle-riyle okurlar. Kendi politik ve teolojik perspektifleri ışığında Kur'an metnini çürütmeyi hedeflerler. Böylece, müslüman teolojisi ve hristiyan polemiği arasında yavaş yavaş bir uçurum meydana gelir. Müslümanların hristiyan teolojisi noktasındaki itirazlarının da her yerde aynı olduğu ileri sürülür. Yani bunların, *İsa'nın tanrılığı*, *Teslis sırrı*, *çarmıh hadisesi* ve *ikonların yüceltilmesi* gibi hususlardan ibaret olduğu belirtilmektedir. Bizans ise, Kur'an'a saldırır ve İslam'ı, puta tapar bir din olarak tanıtır²⁴.

²¹ Bk. en-Nisâ, 4/171.

²² Ries, V, 227.

²³ Bk. Schoeps, s. 342-343. Ayrıca şu kaynaklara da bakılabilir: T. Andrae, *Les Origines de l'Islam et le Christianisme*, Paris 1955 ve Denise Masson, *Le Coran et la revelation judeo-chretienne*, Paris 1959; R. Arnaldez, *Jesus, fils de Marie, Prophete de l'Islam*, Paris 1980. Yahudi-Hristiyanlık konusunda bir bibliyografya çalışması olarak bk. F. Manns, *Bibliographie du Judeo-Christianisme*, Kudüs 1979.

²⁴ Khoury, *Polemique byzantine contre l'Islam* (VIII.-XXIII. yüzyıllar), Leiden, Brill, 1972. Yazar bu eserinin bir cildini sırf bu soruna tahsis eder ve Hz. Peygamber'e, Kur'an'a ve İslam'a karşı polemikçilerin argümanlarını sırasıyla incelemeye tabi tutar.

Hristiyanların müslümanlara karşı savunmacı ve polemik şeklinde ortaya çıkan tavrını ayrı ayrı ele almakta fayda vardır.

1. Hristiyan Savunmacılığı

Hristiyanlar bir taraftan, Kur'an'ı ve İslam'ı eleştirirler, diğer taraftan da kendi dinlerinin savunmasını yaparlar²⁵. Müslümanlar hristiyanları "tevhid"i terketmekle suçlarlar, buna karşın Hristiyan savunmacıları ilginç bir yola başvurarak, teslis doktrini ve İsa'nın tanrılığı hususlarını isbat etmek için Kur'an'dan delil gösterirler. Nisa Suresi'nin 171. ayetinin, Mesih'i "Allah'ın Kelimesi" ve "Ruh" olarak vasıflandırmasını, Allah ile İsa'nın aynı cevherden gelmiş olduğunu ispatladığını ileri sürerler.

Hristiyanlar bu gibi yollarla bazı müslümanları hristiyanlaştırmaya teşebbüs ederler. Bu yönetime özellikle 750 civarında Edesse'de doğan Suriyeli melkit Theodore Ebu-Qurra (750-825) tarafından başvurulmuştur. Theodore Ebu-Qurra bir takım kelime oyunları ile İsa'nın, Tanrı'nın Oğlu olduğunu ve Teslis'in açıkca bir politeizm manasına gelmediğini isbatlamaya çalışmıştır²⁶.

Müslümanlar İslam'ın Hristiyanlık gibi değil, tamamen eksiksiz bir din olduğunu belirterek hristiyanları İslam'a ihtidaya çağırırlar. Hristiyanlarsa savunmacı bir metot izleyerek, Mesih'in dininin eksiksizliği konusunda müsbet cevaplar vermek için deliller bulmaya çalışırlar. Delillerinden biri olarak Kur'an'ı Kerim'i gösterirler ve Mâide suresi'nin 43, 47 ve 51. ayetlerinin, Kur'an'ın mesajının sadece Araplar'a tahsis edildiğini ve evrensel olmadığını te'yid ettiğini ileri sürerler. Bu sebeple müslümanların Hristiyanlığa ihtida etmek zorunda olduğunu savunurlar²⁷.

2. Hristiyan Polemiği

Hristiyan polemiği, Hristiyanlığın İslam'a nazaran daha üstün bir din olduğunu ispatlamak için deliller arama gayesi üzerine kurulmuştur. Polemik konusu yaptıkları hususlar, İslam'ın vahiy, peygamberlik ve mucize konularında yoğunlaşır. Hristiyan polemikçileri İslam'ın bu üç önemli değerini polemik konusu yapmakla kalmaz, Hz. Peygamberin evliliklerini ve ümmiliğini de bu konu içine dahil ederek bizzat şahsiyetine saldırırlar. Hz. Peygamber'den sonra sıra Kur'an'a gelir ve onun da Allah'ın kitabı değil, eskilerin hikayeleri ve efsanelerden müteşekkil, kurtuluşu sağlamaktan uzak ve bir insan eseri olduğunu iddia ederler. İsa'nın kendisini Çarmıh'ta feda ederek bütün insanlığın kurtuluşunu gerçekleştirdiği tezi, polemikçilerin üzerinde ısrarla durduğu bir konudur ve onlar, Kur'an tarafından inkar edilen bu tür bir kurtuluş karşısında müslümanların sadece iman itirafının,

²⁵ Bu konuda bk. A.Th. Khoury, sy. 116, s. 11-16 ve Zananiri, *L'Eglise et L'Islam*, s. 142-254.

²⁶ Khoury, *Les Theologiens Byzantins*, s. 83-105. Ayrıca bk. Abel, s. 61-85.

²⁷ Zananiri, *L'Eglise et L'Islam*, s. 143-254.

sünnetinin, namazının ve cihadının olduğunu belirtirler. Polemikcilerin ele aldığı bir başka husus ise, ahlâkî bir konudur ki, burada da özellikle çok eşlilik ve şiddeti öne çıkarırlar. Bu iki husu-sun gerçek bir dine yakışmadığını ifade ederler. Sonra daha da ileri giderek, müslümanların, Allah'a ibadetlerinde şeklen ince bir pagan putçuluğu mevcut olduğunu öne sürerler. Ka'be'deki Hacerü'l-Esved'in ta'zîm edilişini de buna delil gösterirler. Haccın, Arabistan'ın eski yıldızlara tapanların dinlerinden, özellikle de ay ve güneş kültünden kalma bir ritüel olduğunu iddia ederler²⁸.

Hristiyan polemikçilerini yaşadıkları bölgelere göre iki şekilde ele almak gerekir.

a) İslam Topraklarında Yaşayan Polemikçiler

İslam topraklarında yaşayan polemikçilerin başında **Jean Damascène** (675-750) gelir. 675 yıllarında Şam'ın Melkit hristiyanlarına mensup bir aile içinde doğan Jean Damascène, ilk önceleri halife Muaviye'nin çevresinde yer alır. 717-720 yılları arasında uygulanan Anayasa, zimmîlerin, devletin üst kademelerinde görev yapmalarını yasaklar. Bunun üzerine Jean, ünlü Saint-Sabbas manastırına gider, keşiş olur ve birçok eser kaleme alır. Bu eserlerinden sadece, 742'den sonra kaleme aldığı *Source de la Connaissance* (Bilginin Kaynağı) ve *Livre des Heresies* (Sapkınlar Kitabı) isimli iki eseri muhafaza edilebilmiştir. Halifelerin çevresinde geçen uzun bir ikameti sayesinde İslam'ı tanıma imkanı bulmuş ve sıralamış olduğu 103 yanlış doktrin arasında İslam'ı da saymıştır. O, İslam'ın akâidi ve uygulamaları içinde zayıf noktalar aramaya çalışmıştır. İlk önce Hz. Peygamber'in Kitab-ı Mukaddes ve Aryuscu bir keşiş ile kontakt halinde olduğu iddiasını gündeme getirir. Hz. Peygamber'e uyku halinde iken gelen vahiy ile alay eder. Sonra, Kur'an'ın bazı tutarsızlıklar ve yanlışlar ihtiva ettiğini iddia eder. İsa'nın annesi Meryem, İsa'nın çarmıhı olayı ve İbrahim'in kurban kıssası ile ilgili açıklamalarının yanlış olduğunu söyler. Allah'ın İsa'yı çarmıhtan kurtararak göğe yükselttiği meselesinin tamamen uydurma olduğunu ileri sürer. Özellikle Hz. Muhammed'in ahlâkî hayatı ve evlilikle ilgili olarak Kur'an'ın talimatları üzerinde durur²⁹.

İslam topraklarında Jean Damascène'den başka bir çok polemikçi daha vardır. Harran Melkit papazı Suriyeli **Theodore Ebû Kurrâ** (750-825) bunların en tanınmışlarından ve Hz. Muhammed'i cinlerin emrinde bir sahte peygamber olarak takdim eder. Ayrıca *el-Muhâvera beyne'l-Halife el-Mehdî* ve *Timutavus el-Baslik* isimli eserler kaleme almış olan Bağdat Nasturî katolikosu **Timothee I** (728-823), Tekrit Yakubî papazı **Ebû Râita** (IX. asır), Bağdat Felsefe Okulu başkanı **Yahya b. Adi** (893-974), Bağdatlı Yakubî filozof **İbn Zur'a** (943-1008) ve bir de **Paul d'Antioche** (XII. asır) İslam topraklarında yaşa-yan diğer polemikçilerdir³⁰.

²⁸ Ries, V, 233.

²⁹ Khoury, *Les Theologiens Byzantins*, s. 47-67.

³⁰ Caspar, *Traite de Théologie Musulmane*, s. 76.

Doğu'daki hristiyan vaiz (Jean Damascene gibi) ve bilginlerin tek amacı, hristiyanların İslam'dan ve müslümanlardan etkilenmelerine mânî olma³¹.

b) Bizanslı Polemikçiler

Bizanslı Basileus Michel III (842-867), Tanrı ile cevher birliğine sahip ve Baba'da ebedileşmiş bir Oğul Tanrı inancını reddeden müslümanlardan iki mektup alır. Basileus, akılcılık adına, hristiyanlığı yıpratmaya çalışan bu eleştirileri cevaplandırma işini **Nicetas de Byzance**'a (842-912) verir. Bunun üzerine Nicetas şu kitapları yazar:

1. *Exposé de la Doctrine Chretienne et Réponse à la Premiere Lettre des Agaréens* (Hristiyan Doktrininin İzahı ve Müslümanların İlk Mektubuna Cevap).
2. *Réponse et Refutation de la Dexieme Lettre des Agaréens* (Müslümanların İkinci Mektubuna Cevap ve Red)
3. *Refutation du Coran* (Kur'an'ın Reddi).

Müslümanların mektupları ve Nicetas'ın cevabı muhtemelen 855-856'dan önceki bir tarihe aittir. Nicetas'ın cevabı iki kısımdan oluşur: Birinci kısım "hristiyan doktrininin tanıtımı"nı, ikinci kısım ise, "müslümanlara verdiği cevap"ı ihtiva eder³².

Nicetas daha önce apolojist (savunmacı) iken bu aşamadan sonra polemikçi olur. Batılılara göre onun, müslümanların mektuplarına verdiği cevap İslam için bir şok etkisi yapar. Bundan böyle o, tüm polemikçiler ve Bizanslı tartışmacıların tümüne ilham kaynağı olur. Nicetas ortaya atmış olduğu tartışma konularını analiz eder ve İslam'ın sistematik doktrinal bir kritiğini yapar. Öncelikle, kendi tartışmacılarına faydalı olması için, müslümanlar tarafından açılan tartışmalara cevap niteliği taşıyacak bir doküman hazırlar. İslam'ın yegane gerçek din olduğu, müşriklerin öldürülmesi kanunu ve Hristiyanlığa yapılan eleştirileri açısından İslam'ı ele alır. Kur'an metninin sistematik bir analizini yapar. İlk on surenin her birine tam bir bölüm ayırır, sonra daha kısa cevaplarla yetinir. Burada Kur'an'ın vahiy mahsulü olmadığını, şeytânî bir ilhama dayandığını, sanattan ve güvenilirlikten yoksun bir kitap olduğunu belirtir. Neticede Ona göre Muhammed sahte peygamber, Kur'an sahte kitap, İslam da sahte ve bâtıl bir dindir. Muhammed ve müslümanlar ise Tanrı'ya değil, şeytana tapmaktadırlar³³.

Bizanslı polemikçilere öncülük eden Nicetas'tan sonra bu hareketin arkası gelir ve başka polemikçiler de ortaya çıkar. Bunlar genellikle birbirlerinin yazılarından etkilenmiş ve aşağı yukarı aynı konuları ele almışlardır. **Evhode** (IX. asır), *Passion des Quarante-deux Martyrs d'Amortium* (Amortiumlu 42 Şehid'in Izdırabı) ve Bizanslı keşiş **Georges**

³¹ Rodinson, s. 17.

³² Khoury, *Les Theologiens Byzantins*, s. 110-162.

³³ Ries, V, 230-231.

Hamartolos (IX. asır), *Chronique Breve* (Kısa Tarih) isimli eserlerinde İslam'a ve onun kitabıyla peygamberine iftiralara devam etmiştir. Ayrıca **Euthyme Zigabene**, **Théophane le Confesseur** (IX. asır), Urfalı keşiş **Barthélemy d'Edesse**, **Jean III. Cantacuzene** (1290-1383), **Manuel II. Paleologue** (1350-1425) gibi yazarlar genel-likle Jean Damascene, Nicéas ve Hamartolos'un yazılarından faydalanmışlar ve İslam'a karşı reddiyeler yazmışlardır. Bunların İslam'la ilgili ortak görüşü şu idi: Muhammed bir hastaydı. Hastalığı eşi Hatice'yi o kadar üzmüştü ki, o eşini teselli etmek ve sakinleştirmek için, yakın bir yerde sürgün hayatı yaşayan râfîzî bir rahibin yardımına başvurmuş ve bu rahibin müdahalesi Muhammed'i sahte peygamberlik macerasına itmiştir³⁴.

c) Batı Avrupalı Polemikçiler

Aynı dönemde Batı Avrupa'da da İslam'a karşı iftiralarla dolu eserler yazılmıştır. Bunların başlıcaları **Alexandre du Pont**'un *Le Roman de Mahomet'si* ve **Jacques de Voragine**'in *Légende Doré*'sidir. *Le Roman de Mahomet*'de Hz. Muhammed geometri, musiki, astronomi, dilbilgisi, aritmetik, mantık ve hitabette kuvvetli ve çok bilgili bir kimse olarak gösterilir. Ticari seyahatlerinden birinde o, Rahip Bahîra'ya rastlar. Bahîra ona: "Mahon, sen tamamen şeytana aitsin ve onun malısın. Senin yapacağın büyük karışık-lıklar sebebiyle İsa'nın şeriatı yıkılacak ve kötü bir şeriat ortaya çıkacak" vb. şeyler söyler. Yazar ayrıca Hz. Muhammed'in saralı olduğunu iddia eder. Jacques Voragine ise "*Légende Dorée*"de Hz. Muhammed'i papa seçilemediği için hayal kırıklığına uğrayan ve sarhoş bir şekilde domuzlar arasında ölen, Roma kilisesinin bir kardinali olarak takdim eder³⁵. **Oliver de Paderborn**'un (ö. 1227) *Historia Daiatina* ve *Historia Regum Terrae Sactae* isimli eserleri ile **Thomas d'Aquin**'in (ö. 1274) *Summa Contre Gentiles* ve *De Rationibus Fidei Contra Saracenos, Graecos et Armenos ad Cantorem Antiochenum* isimli eserleri bu dönemde İslam'a karşı yazılmış reddiyelerden sayılır. XV-XVI. yüzyıllarda İslam'a karşı reddiyeler devam etmiştir. **Nicolas de Cuse**, 1461'de *Cribratio Alcorani*'yi yazmış, **Ludovico Maracci**, *Alcorani Textus Universus* adıyla Kur'an'ı Latince'ye çevirmiş, tercümeyle bir önsöz ekleyerek Kur'an'ı tenkit etmiştir. Protestan reformcular, başta Luther olmak üzere **Mélanchton**, **Bibliander**, İslam'a düşmandırlar. **Luther** "Kur'an Tanrı'yla ve insanlarla alay etmekten hoşlanan şeytan tarafından yazılmıştır" demektedir³⁶.

C- İSPANYA'DA VIII-XII. YÜZYILLARDA MOZARAB³⁷ HİRİSTİYANLARIN İSLAM'A KARŞI TUTUMU

³⁴ Harman, s. 100, 101.

³⁵ Arnaidez, s. 45-46.

³⁶ Caspar, *Traité de Théologie Musulmane*, s. 107.

³⁷ Endülüs Arapları'nın egemenliği altında bulunan hristiyanlar.

Müslümanlar zaman zaman İspanya'ya sefer açarlar. Bu seferlerinde bazen zafere, bazen de hezîmete uğrarlar. Provans³⁸ kıyılarına, Korsika'ya, Sardinya'ya saldıran müslümanlarla Galya'da savaş yapılır. Nihayet 711'de müslümanlar ülkeyi fethederler ve burada sosyal, kültürel ve dînî açıdan yeni bir organizasyon gerçekleştirirler. Hristiyanlara bu durumu kabul etmek zor gelir ve I. Muhammed'in (852-886) hakimiyeti altında iki kültür arasında düşmanlıklar başgösterir. Hristiyanlar, kilise çanları çalınması, kilise dışında halka ait bazı törenler düzenlenmesi ve bir takım ayin alayı törenleri organize edilmesi noktalarında yapılan bazı yasaklamaları hoş karşılamazlar. Ülke nüfusu çok karışır ve yerli halkın kullandığı dille beraber başta Arapça olmak üzere, Roma dili, klasik Arapça, Latince, İbranice gibi diller konuşulmaya başlanır. Hristiyanların bir çoğu İslam'a ihtida eder. Bunlara *muwalladun* veya *musalima* ismi verilir. Hristiyanlar bölünür, bir kısmı Arap kültürünü bütünüyle reddeder, diğerleri ise bu kültürü benimseyenler tarafında yer alırlar. İspanya'da ayrıca sabellianizm, priscillianizm, adoptianizm ve nestorianizm gibi bazı sapık hareketler ortaya çıkar. Burada hristiyanlar müslümanları yahudilere nazaran çok daha aktif bulurlar. Camileriyle, minareleriyle, müezzinleriyle ve adeta İslam'ın propagandası olan günlük beş vakit ezanlarıyla İslam kültürü hızla yükselirken, Latin kültürü çökmeye başlar. O ancak manastırlarda tutunmaya çalışır duruma düşer. Mozarablar bir taraftan hristiyan geleneklerini devam ettirmelerine rağmen diğer taraftan Araplar gibi yaşamaya ve düşün-meye başlayarak araplaşırlar. İslam'a karşı çıkanlar ise, hristiyan manastırları etrafındaki köylerde yaşayan bir grup azınlıktan ibaret kalır³⁹.

Bu azınlık Mozarablardan bazıları belli sebeplerden dolayı müslümanlarla daha yakından ilgilenirler. Zira, idaresi altında yaşadıkları müslümanların siyasi hakimiyeti Arap kültürünün hristiyan imanının aleyhine serbestçe yayılmasına yol açmıştır. Bunun için efendileri ve efendilerinin düşünceleri hakkında daha doğru ve daha aydınlık bir bilgi edinmek ihtiyacını duyarlar⁴⁰. Bu sebeple **Alvarus** 851'de *Documantum martyriale* isimli eserini, 854 yılında, *Indiculus Luminosus* isimli kitapçığını yazar. Bu kitapçığı ile hristiyanları dinlerine bağlı kalmaya teşvik eder. 851'den 856'ya kadar *Memoriale sanctorum'u* yazar. Bu kitabın muhtevası, Hz. Muhammed'in getirdiği mesaja karşı Kurtuba hristiyanlarını uyarmaktır. Son olarak yazmış olduğu *liber apologeticus martyrum* isimli eserinde, Hz. Peygamber'i -hâşâ- fantaisist (canının istediği gibi davranan, keyfince iş yapan) biri olarak tanıtır⁴¹.

³⁸ Eski Fransa'da bir bölge.

³⁹ Ries, V, 236.

⁴⁰ Rodinson, s. 19.

⁴¹ Millet-Gerard, s. 211-215; Ayrıca bk. Garaudy, *L'Islam en Occident, Courdoue, capitale de l'esprit*, Paris 1987; İspanya'da İslam ve Hristiyanlık konusunda şu eserlere müracaat edilebilir: E. Levi-Provençal, *Histoire de l'Espagne musulmane*, 3. cilt, Paris 1950-1953; *L'Islam Christianisé. Etude sur le Soufisme d'Ibn 'Arabi de Murcie*, trc. B. Dubant, Paris 1982; C.E. Dufourcq, *La vie Quotidienne dans l'Europe Medievale sous Domination Musulmane*, Paris 1978; H. Didier, "Le biconfessionalisme en Espagne", *Islamochristiana*, 7, Roma 1981, s. 79-126.

XI. yüzyıla kadar münasebetler genellikle birbirlerini tanıma ve bazen de fikrî mücadeleler tarzında süregelir. Ancak bu tarihten sonra müslüman dünya tüm hristiyan dünyası tarafından tek düşman olarak ilan edilir. İspanya'da, Güney İtalya'da ve Sicilya'da İslam'a karşı sürdürülen savaşlar sadece savunma amacı gütmeyiz. Hristiyanlığın ağır ve dalgalı olan ilerleyişi, fetihler yapan kavimlerle siyasi ve kültürel açıdan artık daha sürekli münasebetler kurmayı gerektiriyordu. Mahallî savaşlar sona ermişti. İspanya'nın hristiyanlar tarafından yeniden fethi uğrunda bütün Avrupa İspanyollarla omuz omuza döğüşmek için seferber olmuştu. Normanlar İngiltere'den İtalya'ya geçiyordu. Ülkeler küçük parçalara bölünmüştü. Papalık ideolojisinin kuruluş ve yükselişine bağlı olarak beliren Cluny akımı her yanda itibar görüyordu. Kıta Avrupası üzerinde yoğunlaşan Karolenj imparatorluğunun ideolojisinin yerine baştan başa dinî değerler üzerine kurulmuş Papalık ideolojisi geçiyordu. Papa 1077 tarihinde Canossa'da, imparatoru sembolik de olsa küçük düşürmüştü. Papaların yücelttiği hristiyan birliğini kurmak için Papa'nın rehberliğinde gerçekleştirilecek muhte-şem emellere ihtiyaç vardı. "Reconquista" (yeniden fetih) bütün Akdeniz dünyasına yayıla-bilse, Hristiyanlık için ne coşturucu bir gaye olurdu. Nitekim arzuları gerçekleşti ve İspanya müslümanları başta olmak üzere tüm müslümanları ortadan kaldırmaya yönelik mücadelelerini "Haçlı Seferleri" ismi altında yüzyıllar boyu sürdürdüler. Bir çok yazarın altını çizdiği gibi, hristiyan dünyasının ideolojik ve politik bir yapı olarak müslüman dünyaya karşı davranışı, bugünün kapitalist dünyasının eski komünist dünyaya karşı davranışına benzemektedir⁴².

D- HAÇLI SEFERLERİ

Haçlı seferi kelimesi (*croisade*) XIII. yüzyıl Latin ortaçağında ortaya çıkar. Bu seferler hristiyanlar ve müslümanlar arasında asırlarca süregelen çatışma ve savaşlara sebep olmuştur. Doğuluların gözünde haçlı seferleri, üzerinde haç işareti (*crucesignati*) bulunduran hacılar tarafından yapılan savaşlardır. Hac düşüncesinin Ortaçağ boyunca çok önemli bir yeri vardır. XV. yüzyıldan itibaren bu savaşların tarihini kaleme alan yazarlar, bunları, müslümanlar tarafından işgal edilen Kutsal Yerleri kurtarmak için, Papa tarafından kararlaştırılmış askerî hacılar olarak değerlendirmektedirler⁴³.

1. Askerî Olaylar ve Kilise

Haçlı seferleri bir anlamda Akdeniz havzasının yarısının 400 yılda müslümanların eline geçmesine hristiyan dünyasının göstermiş olduğu tepkidir. Kendisinden sonraki seferlere

⁴² Rodinson, s. 17-18, 20.

⁴³ Bu konuda şu eserlere bakılabilir: Grousset, *Histoire des Croisades et du royaume franc de Jerusalem*, Cilt, 3, Paris 1934-1936; *Les Croisades*, Paris 1955; *L'Épopée des croisades*, Paris 1957; P. Alphandry-A. Dupront, *La Chrétienté et l'idée de croisade*, 2 cilt, Paris 1954-1959; M. Villey, *La Croisade*, Paris 1942; Cecile Morrisson, *Les Croisades*, Paris 1969, 1984; E. Sivan, *L'Islam et la Croisade*, Paris 1968; A. Maalouf, *Les Croisades vues par les Arabes*, Paris 1983; A. Dupront, *Du Sacré Croisades et Pelerinages*, Paris 1987.

örnek olan Birinci Haçlı Seferi'nin hıristiyan hükümdarların İslam'a karşı açtığı "kutsal savaşlar"dan farkı, hem bir hac yolculuğu ve hem de bir savaş olmasıdır. Gregorius VII'nin tasarısını yeniden ele alan Papa Urbanus II, Selçuklu Türkleri karşısında aciz kalan Bizans İmparatorluğu'nun yardımına Batılı savaşçılar göndermek ister. Clermont Konsili'nde (1095) Doğu hıristiyanlarının çektiği acılar üzerine vaaz verir ve onların yardımına koşacak-lara, İsa'nın mezarını ziyaret eden hacılar gibi, tüm günahlarının bağışlanacağını vadeder. Kutsal yerleri ziyaret ve İslam'a karşı verilecek savaşla tüm günahların bağışlanması, Haçlı Seferi'nin hem Kudüs'ü ve hem de Doğu hıristiyanlarını müslüman egemenliğinden kurtar-mayı amaçladığı düşüncesini uyandırdığı için Papa'nın çağrısı büyük ilgi görür, ama bu ilgide dîni duyguların yanı sıra Doğu'nun zenginliklerinden pay alma tutkusu da etkili olur. Elbiselerinin üstüne, yeminlerinin bir simgesi olarak kumaştan bir haç dikip "haçı alanlar", Kudüs'e hac yolculuğu yapmaya söz vermiş sayılmışlardır. Çok geçmeden Haçlı Seferi için hukukî bir karar hazırlanır. Buna göre Kilise, yemininin gereklerini yerine getirdiği sürece haçlının canını ve malını himayesi altına alacağını vadeder⁴⁴.

Haçlı seferleri, genel olarak, 1096'dan 1291'e kadar, müslümanlar tarafından işgal edilmiş Kutsal Yerleri kurtarmak, hacıların korunmasını sağlamak ve daha sonraları ise Suriye Latin Devleti'ni muhafaza etmek gayeleriyle Batı tarafından organize edilmiş askerî seferlere ad olmuştur. Doğu'ya doğru yapılan bu seferlerin sayısı sekizdir. İlk seferde Pierre l'Ermite ve Yoksul Gautier'in yönetimindeki disiplinsiz topluluk daha Macaristan ve Balkanlar'ı aşarken, geçtikleri yerleri yağmalarlar. İstanbul önlerine geldiklerinde yağma ve tahribatı sürdüren haçlıları, imparator hemen karşı kıyıya çıkartır. Anadolu'da Türkler tarafından kılıçtan geçirilen bu ilk haçlıların ancak küçük bir bölümü İstanbul'a geri döner. Bu haçlı seferi 1099'da Boillon'lu Godefroid tarafından Kudüs'ün alınmasıyla son bulur. Bu tarihten itibaren, Roma Kilisesi ve Doğu kiliseleri arasındaki bölünme süreci daha da hızlanır ve Kutsal Toprak'a bir papaz sınıfı yerleştirilir. Diğer seferler de hep aynı gayeye ulaşmak için düzenlenir ve son olarak sekizinci haçlı seferi 9 Mayıs 1271'de gerçekleştirilir. Bu sefer sonunda S. Jean d'acre müslümanların eline geçer. Bu da, Doğu'ya karşı düzenlenmiş haçlı seferlerinin sonu olur⁴⁵.

Ancak haçlı ruhu daha uzun süre devam eder. 1291'den başlayarak kutsal yerleri yeniden fethetme düşüncesi canlanır. Ayrıca ayakta kalan Latin devletlerini de savunmak gereki-yordu (Kıbrıs, Ege adaları, Frank Yunanistanı). XIV. yüzyılda bir çok hıristiyan hükümdar haçlı elbiselerini kuşanır. Başarılı haçlı seferlerinden biri 1344'de İzmir'in Türkler'den (Aydınoğulları) geri alınması, diğeri ise, Kıbrıslı Pierre I'in 1365'de İskenderiye'yi yağma-lamasıyla sonuçlanır. Osmanlılar'ın Batı'da ilerlemeleri, dikkatin kutsal yerlerden uzaklaş-masına yol açar. XIV. yüzyıl sonlarından başlayarak haçlı seferlerinin başlıca amacı Osmanlı yayılmasını durdurmak olur. Osmanlılar'a karşı

⁴⁴ Büyük Larousse, X, 4915.

⁴⁵ Ries, V, 238-239.

düzenlenen ve bozgunla sonuçlanan Birinci Kosova (1389), Niğbolu (1396), Varna (1444), İkinci Kosova (1448) seferleri de haçlı seferi niteliğindeydi. Osmanlılar'a karşı XVI. yüzyılda İnebahtı savaşı ve XVII. yüzyılda da II. Viyana kuşatması gibi başka haçlı seferleri de düzenlenmiştir. Ancak sürekli haçlı seferi, özellikle hacıları korumak için kurulan ve gerçek bir güç durumuna gelen askerî-dinî tarikatler tarafından yürütülmüştür⁴⁶.

2. Haçlı Seferleri'nin Sonuçları

Batılı tarihçiler Haçlı Seferlerinin, İslam'ın *cihad* uygulamasına bir cevap niteliği taşıdığını, XI. yüzyılın sonunda *cihad*'ın zaten müslümanlar arasındaki cazibiyetini kaybettiğini ve müslümanların, farklı dinî toplulukların varlığını tanıma eğiliminde olduklarını ifade etmektedirler. Haçlılar geldiğinde müslüman Ortadoğu'nun parçalanmış ve birbirine düşmüş olması, Haçlıların ilk andaki başarılarının sebeplerinden biridir. Müslümanlar Haçlılar'ı, İslam'a saldıran hristiyan savaşçılar olarak görmüşler ve geldikleri ülkelerin daha uzak olması dışında, bu savaşçıları iki yüz yıldır uğraştıkları hristiyan Bizanslılar'dan ayırt etmemişlerdir. Haçlılar'ın zaptettiği toprakların tümü müslümanların egemenliğinde değildi; kaybedilmiş olanlar da müslümanlar tarafından yavaş yavaş geri alınmış ve Haçlı fetihleri Suriye ve Filistin'de bile büyük İslam merkezlerine ulaşamamıştır. Bununla birlikte Ortadoğu'daki müslüman ülkelerin hayâtî kara ve deniz bağlantılarının tehdit edilmesi, Frankların egemenliği altına giren müslümanların içine düştükleri kötü durum, seferlerin tekrarlanması ve Doğu Latin devletlerinin kurulması Haçlı Seferleri olgusuna Ortadoğu İslam tarihinde şüphe götürmez bir önem kazandırmıştır. Müslümanların tepkileri ortamlara ve dönemlere göre farklı olmuştur. Ancak bu savaşlar müslüman devletleri birlikte hareket etmeye teşvik etmiş, moral güçlenmenin yanı sıra daha derin ve geniş değişikliklere yol açmıştır. Kuzeyde yaşayan Ermeniler dışında yerli hristiyanlar haçlı seferlerine ilgisiz kalmışlar, müslümanlar da onlarla olan ilişkilerinde değişiklik yapmamışlardır. Bu hoşgörü Frank egemenliğindeki bölgelerde müslümanların karşı karşıya kaldığı davranışlarla çelişiyordu. Buralardaki müslümanların camileri ve kadıları yoktu, burada onlar muhtemel düşman ya da ihbarcı muamelesi görüyorlardı⁴⁷.

Haçlı seferleri boyunca müslümanlarla hristiyanlar arasında defalarca karşılaşmalar olmasına rağmen bu iki dinin kültürleri arasındaki mesafe devam etmiştir. Belki de böyle bir kültür farklılığı sebebiyle Batı'da İslam imajı hep olduğundan farklı biçimde gösterilmiştir. Haçlı savaşlarından sonra misyonerlerin Asya'ya doğru gönderilmesi XIV. yüzyıl boyunca Batılıların bu seferleri misyonerlik faaliyetlerine dönüştürerek hristiyanlaştırmayı devam ettireceği şeklinde yorumlanmıştır⁴⁸.

E- HİRİSTİYANLAR VE MÜSLÜMANLAR ARASINDA YAKINLAŞMA

⁴⁶ *Büyük Larousse*, X, 4917.

⁴⁷ *Büyük Larousse*, X, 4917.

⁴⁸ Ries, V, 239. Ayrıca bk. F. Gabrieli, *Chroniques Arabes des Croisades*, Paris 1977.

İslam'ın doğuşundan itibaren yüzyıllar boyunca hristiyanlar ve müslümanlar arasındaki ilişkiler sadece zıtlık, polemik, savunmacılık veya çatışmalardan oluşan olaylardan ibaret görülmemelidir. Müslüman ve hristiyan dünyaları arasındaki işbirliğinin önemini anlamak için, Doğu ve Batı arasındaki olağanüstü kültür alışverişine bakmak yeterlidir. Bu tür bir kültür olgusunun muhtevasını matematik, sanat, mimarlık, coğrafya, tıp, felsefe gibi müsbet bilimler oluşturmaktadır. Mozarab İspanya'nın tarihi ve uygulamaları, iki kültür arasındaki müsbet karşılaşmanın en iyi kanıtını teşkil etmektedir⁴⁹. Ortaçağ boyunca Doğu'nun ve Batı'nın, birbirlerinin bilgi ve görgüsünü arttıran karşılaşma ve görüşmelerini incelemek gerekir.

1. Hristiyanların İslam'a Kapılarını Aralamaları

Ortaçağ'da bazı hristiyan düşünürleri ve ilahiyatçıları, eski peşin fikirli ve iftiraya dayalı tutumları biraz aşarak, İslam'a, tartışma ve polemik noktasında biraz daha yumuşak yaklaşıma karar verirler. Bu meraklı insanlar Arapların, eski medeniyetlerden kalan eserleri kendi dillerine çevirdiklerini öğrenirler. Sonra yavaş yavaş bu eserleri Latince'ye çevirmeye başlarlar. Arap ilminin hazineleri İngiltere'ye, Loren'e, Salerno'ya ve bilhassa temasların daha kolay gerçekleştiği İspanya'ya yayılır. Tercüme işi gelişir ve entellektüel faaliyetin belli başlı merkezlerinden biri olan Toledo'nun 1085'de düşüşünden sonra artık bir bilim dalı haline gelir. Bu vesileyle hem müslümanlarla da daha iyi tanışılmış olunur. Eserle-rinden faydalanan mütercimlerle de yakın bir tanışma sağlanır. Mütercimler genelde mozarablardan, bazen de müslüman dünyayı iyi tanıyan yahudilerden müteşekkildi. İslam dünyası hakkında daha sıhhatli bir bilgi ister istemez bu yollardan yayılacaktı. Nitekim XIII. yüzyılın ilk yarısında objektif bazı müşahedelere rastlanılmaktadır⁵⁰.

Bu akıma öncülük edenlerden bazıları şunlardır:

a) Pierre le Vénérable (Muhterem Peter) (1092-1156)

Cluny'li baş papaz Pierre le Vénérable 1134'de İspanyol manastırlarını gezmek için yola koyulur ve İspanya'ya vardığında orada müslümanlarla karşılaşır. Müslümanlarla çeşitli konularda tartışmalara giren Pierre le Vénérable⁵¹, İslam'la ilgili iki eser kaleme alır. Bunlardan birisi İslam doktrininin bir özetini veren *Summa Totios Haeresis Saracenorum*, diğeri ise İslam'a karşı yazılmış Latince ilk sistematik eser olan *Liber Contra Sectam Sive Haeresim Saracenorum*'dur. Pierre yazılarında ortaya şöyle bir soru atar: Müslümanlar bir

⁴⁹ Watt, s. 7-41, 297, 327; Ayrıca bk. G. Marçais, *L'Architecture musulman d'occident*, Paris 1954; E. Levi Provençal, *Histoire de l'Espagne Musulmane*, c. 3, *Le siecle du califat de Cordoue*, Paris 1967; A. Abel, *Le monde arabe et musulman*, Buruxelles 1968.

⁵⁰ Rodinson, s. 22-23.

⁵¹ Bk. Séjourné, XII, 2065-2081; d'Alverny, s. 60-131; M. Eliade-I.P. Couliano, *Dinler Tarihi Sözlüğü*, trc. Ali Erbaş, İstanbul 1998, s. 126, Leclercq, s. 243-252.

sapkın mezhep (heretik) mensupları mıdır, yoksa İslam gerçekten müstakil bir din midir? Pierre le Vénérable silaha ve askere dayalı herhangi bir haçlı seferine girişmeden, müslümanlarla diyaloga yönelmeyi düşünür ve sonra İslam ile Hristiyanlığı birleştirmeye niyetlenir. Bu düşünce yirminci yüzyılın başlarında yazılan bazı eserlerde bile gündeme getirilir ve İslam Dini, Hristiyan Kilisesi'nin Doğu kolu olarak tanıtılmaya çalışılır⁵². Pierre le Vénérable Kur'an'ın, Yahudi Şeriati, İnciller ve Mesih konusunda ihtiva ettiği bilgileri, kendi görüşleri için referans olarak kullanır⁵³.

Burada bir yandan İslam'a karşı duyulan merak, diğer yandan da İslam'ın ilmî mirasına karşı gösterilen ilgi sözkonusudur. Bu ilgiyi uyandıranların başında Pierre le Vénérable gelir. "İslam'a ait ciddî bilgilere neden bu zatın yazılarında rastlanılmaktadır?" sorusuna verilecek cevap şudur: O önce İspanya'daki manastırları ziyaret ederek İslam dünyası ve mütercimlerin faaliyeti hakkında dolaylı da olsa bilgi edinmişti. Sonra Yahudilik ve İslamiyet gibi heretik (mezhep sapkınlığı) inançlarla savaşmak, onun göreviydi. Bunun için geçerli ilmî delillere ihtiyacı vardı. Kiliseyi tehlikelerden korumak istiyordu. Pierre le Vénérable İspanya'da bir tercüme heyeti oluşturdu. Kur'an'ı Kerim'i, 1143'de İngiliz Robert de Ketton, Hermann, Pierre de Toledo ve bir Arap'a tercüme ettirdi. Öyleki XVII. yüzyıl boyunca Kur'an'ın sadece bu tercümesi ile yetinildi. Tercüme heyeti bir çok Arapça metinler çevirdi. Bu seçme metinlerin hepsine "*Chuny Corpus*" adı verilir. *Corpus/Külliyat* geniş bir kitleye hitap ediyordu. Daha çok polemik amaçlar güden metinler tercüme edildi ve tercümeye hiçbir yorum katılmadı. Ancak koleksiyondaki malzeme daha sonra İslam Dini ile ilgili yapılacak olan araştırmalarda temel olarak kullanılmadı. Böyle bir işe kimse girişmedi. Bu metinlerin gündelik mücadelede bir yararı yoktu. Dinî polemiklerin muhatabı hayâlî müslümanlardı. Mesele hristiyanların kendi imanlarını destekleyecek birtakım deliller uydurmaktı. Kaldı ki, Latin Batı'nın kafa yapısı da İslam dünyasındaki inanç sistemini bir inanç sistemi olarak incelemeğe elverişli değildi⁵⁴.

b) François d'Assise (1182-1226)

24 Haziran 1219'da François, haçlıların deniz flosuyla Ancôna'ya⁵⁵ hareket eder ve 1217 yılında oraya elçi olarak gönderilmiş olan Saint-Jean-d'Acre kardeşlere katılır. Daha sonra sultan Malik el-Kamil ile görüşmek için Mısır'a geçer. Görüşmelerinin sonunda sultan, müslüman bölgelerde serbestce dolaşabilmesi için yanına bir rehber verir. François, Saint-Jean d'Acre kardeşlerin Kuzey Afrika müslümanları (Sarrasinler) arasına gitmek istediklerinden söz eder. 1220'de Fas'da beş fransisken öldürülür. O, müslüman ülkelere

⁵² Bk. Stanley, s. 5.

⁵³ Zananiri, *L'Eglise et L'Islam*, s. 171-178; Leclercq, s. 243-252.

⁵⁴ Rodinson, s. 23-24.

⁵⁵ İtalya'da bir liman kenti.

giden kardeşlerine, katolik imanından asla vazgeçmemelerini, alçak gönüllülük içinde İncil'i onlara tanıtmalarını, hoş, barışçı, ılımlı ve ölçülü olmalarını emreder. François d'Assise, 1219'dan itibaren devam eden Müslüman-Hristiyan yakınlaşmasının ilk adımını atanlardan biri olarak kabul edilmektedir⁵⁶.

c) Penafort'lu Raymond (1180-1275)

Arapça ve İbranice uzmanı, Bologna'da profesör olan Raymond, müslüman ülkeler için havariler (hristiyanlığı yayacak kimseler manasında) yetiştirme gayesiyle Barselona'ya gider. 1250'de Tunus'da bir *studium/medrese* açar. Arkasından 1259'da Barselona'da ikincisi-ni, 1265'de ise Murcie'de üçüncüsünü açar. Dominiko tarikatına bağlı olan bu zât, müslümanlarla ve İspanya'dan Suriye'ye kadar ayrılıkçı hristiyanlarla tartışmalara girişebilecek kardeşler yetiştirmek ister. Bu yeni organizasyon, Haçlı Seferleri'nin yanlışlarını ve kötülüklerini onarmaya çalışır ve Haçlıların yaptığı yolsuzluk ve haksızlıkları kınayarak, onun yerine artık "misyon" kavramını gündeme getirir, faaliyetlerini bu isim altında yürüt-meyi sürdürür⁵⁷. Raymond'un isteği üzerine 1261-1264 yıllarında Hristiyanlığın iddialarını yalnız akıl yoluyla ispat etmek için "*Summa contra Gentiles*" isimli bir kitap kaleme alınır. Raymond İspanya'daki misyonerlik faaliyetinde *Summa*'dan yararlanmayı düşünen koyu bir hristiyandır⁵⁸.

d) Tripoli'li Guillaume (XIII.yy)

1220'de Orient'de doğan ve Dominiko tarikatına bağlı olan Guillaume, 1273'e doğru Filistin'de, Hz. Muhammed'in hayatı, Meryem ve İsa ile ilgili Kur'ânî metinler ve XIII. yüzyıla kadar İslam'ın yayılışı hususunu inceleyen bir kitap kaleme alır. Enkarnasyon ve Teslis'in İslam bilginlerinin düşüncesiyle çelişmediğini özetlemeye çalışır. Bu kitap bir iyimserlik tablosu çizmektedir. Bu çalışma İslam dünyasında çok büyük bir başarı sağlar. Haçlı seferlerinin yerini basit ve dostça bir yakınlaşma süreci alır⁵⁹.

Guillaume, Kudüs hükümdarlarının müşavirlerinden olan bir başpiskopostu. Çok defa diplomatik görevler yüklenmişti. Sünnilerle Şiiiler arasındaki çekişmeyi, Araplarla Türkler arasındaki ayrılıkları çok iyi bilirdi. Müslüman yöneticiler arasındaki geçimsizliğin farkındaydı. Musul Atabek'i Mevdûd'un 1113'te Şam'da katledilişiyle ilgili olarak, "bu işi Şam hükümdarı Tuğteğîn yapmıştır, hiç değilse onun başının altından çıkmıştır" şeklinde bir yorumda bulunmuştur⁶⁰.

⁵⁶ Ries, V, 241; Daha geniş bilgi için bk. François d'Assise, *Documents*, Paris 1968; E. Leclercq, *François d'Assise. Le Retour à l'Évangile* 1981.

⁵⁷ Teetart, XIII, 1806-1823; Ayrıca bk. Rodinson, *La fascination de l'Islam*, Paris 1982.

⁵⁸ Rodinson, s. 25.

⁵⁹ Ries, V, 242.

⁶⁰ Rodinson, s. 20.

e) Monte Croce'lu Ricoldo (1243-1320)

1243 yılına doğru Florance'da doğan Ricoldo, iyi bir üniversite formasyonu alır ve 1267'de dominikenlerin papazı olur. Ardından Pise Üniversitesi'nde rektör olur, fakat sonra Doğu ülkelerine gitmek ister. 1290'da Bağdat'a varır, Orta Doğu'nun gerçek bir entellektüel ve dinî merkezi olan bu büyük şehrin hristiyanları ve müslümanları ile irtibat kurar. Oradaki hristiyanlar arasında birbirleriyle çatışma içerisinde olan Maroniler, Yakubîler ve Nasturiler gibi hareketlerle karşılaşır. Ricoldo, Asya Kilisesi'ni büyük bir kaos içinde bulur ve kendisini daha iyi karşılayan müslümanlara doğru yönelmeye karar verir. Kur'an-ı Kerim'i Latince'ye tercüme etmek ister fakat sonra bu zor teşebbüsten vazgeçer. 1291'de Saint Jean d'Acre'in düşüşünden sonra iki eser yazar. Birincisi, İsrail peygamberlerinin uslubu içinde "*Ağlamalar, sızlamalar, iniltiler*" kitabıdır. Bu kitabında o, binlerce hristiyanın hayatına malolan ve Saint Jeanne d'Acre'in (1412-1431)⁶¹ katline sebep olan kardeş katili savaşın trajedisini tasvir eder. *Contra legem Saracenorum* isimli eserinde ise Kur'an'ın analizini yapar. Mesela, Kur'an'da metot, muhteva, doktrinler ve surelerin düzensiz kompozisyonu gibi çelişkilerin mevcut olduğunu iddia eder. Diğer taraftan Ricoldo, müslümanlarla görüşmelerinde tercüman kullanmamak, kendini kutsal kitap metinlerini anlamaya vermek, aşk, şevk ve metanet içinde yaşamak gibi prensiplerinin olduğunu açıklar⁶².

Yakın-Doğu XIII. yüzyılın sonunda, Kilise'nin en büyük kaygılarından biri haline gelir. Haçlı seferlerinin başarısızlığı, bir metot yanlışlığının mevcut olduğunu ortaya koyar. Bundan sonra gerçek bir hristiyanlaştırma noktasında kafa yorulmaya başlanır. Ricoldo'nun orijinal denemesi, bu yeni metot çerçevesinde anlaşılmalı çalışılır⁶³.

f) Raymond Lulle (1233-1316)

"Aydınlatılmış, Tanrı'dan ilham almış doktor" diye isimlendirilen ve olağanüstü aktivitesiyle meşhur olan Raymond Lulle, "Katalan (Catalane) dilinin ve doğu dillerinin öğrenilmesi için gerekli olan kolejlerin kurucusu, üçyüz kadar yazının yazarı, büyük bir seyahatçı ve mistik literatürün gerçek devî" diye tanıtılmaktadır. Hristiyan, Arap ve Yahudi kültürlerini çok iyi bildiği ve hayatını, bunları birbirine uygun hale getirmek için vakfettiği ifade edilmektedir. Majorque'da⁶⁴ Katalan asıllı bir aileden dünyaya gelen Raymond Lulle, Aragon kralı sarayında parlak bir kariyer sahibi olur ve evlenir. Otuz yaşına bastığında

⁶¹ Fransa'yı İngiliz saldırısından kurtarmak için Tanrı'nın sesini duyduğuna inanılan Fransız köylü kızı. İngiliz engizisyonu tarafından önce diri diri yakılıp, sonra da *ermiş* adı verilen Jeanne'in tanrısal bir kurtarıcı olduğuna inanılır günümüz Fransa'sında bile halk arasında yaygındır.

⁶² Ries, V, 243.

⁶³ Mandonnet, s. 44-61, 182-202, 584-607; Zananiri, "*Ricoldo de Monte Croce et le Proche-Orient*", s. 41-42.

⁶⁴ İspanya'da bir yer.

ailenin bütün sorumluluğunu karısına bırakır ve tüm zamanını yazmaya, araştırmaya, dil kolejleri açmaya ve müslümanları hıristiyanlaştırmaya tahsis eder. Kendi entellektüel haçlı seferi projelerine kralların ve Kilise'nin dikkatini çekmek için bütün Avrupa'yı dolaşır. Katolik misyonların temel metinleri olarak kabul edilen bir çok metnin yazarıdır. Celestin V (1294) ve Boniface VIII'e (1296) verdiği dilekçelerinde, onlardan, yanlış kullandıkları Kilise hazinelerini açmalarını ister. 1311'de Vienne Konsili'ne katılır ve Paris, Oxford, Bologne ve Salamanque gibi bölgelerde doğu dilleri eğitimi yapmak için kolejler açma hakkını elde eder. Raymond Lulle, hıristiyan, yahudi ve diğer din mensupları arasında kendi çağında önem verilen sınıflandırma düşüncesini reddeder. Onun çağında müslümanların, Asya'nın çeşitli dinlerine bağlı halkların ve paganların, imansızlar grubunu oluşturduğu kabul edilmektedir. Fakat onun gözünde müslümanlar imansız kimseler değillerdir. Bu yüzden onlarla müstekillen diyalog kurulmasını ister. Yazıları sayesinde daha sonraki kuşaklar üzerinde etkisi devam eder. Kilise onun doktrinlerinin değerinin farkına ancak 1594'de varır⁶⁵.

Bu faaliyetlerin dışında Latinlerin merakını çeken bir başka alan daha vardı. Onların dinî peşin hükümlerini doğrular nitelikte olan bu alan “felsefe” idi. Önceleri felsefe ve tabiat ilimleri pek farklılaşmamıştı. Tabiat ilimleri hakkındaki makbul el kitaplarının ilmi diyebileceğimiz bir metodolojiyle, mantık ile, kosmos ve insan hakkındaki eserlerle desteklenmesi gerekiyordu. Aynı yazarlar Aristo'ya ve İbn Sina'ya yöneldiler. Latin Batı ise Aristo'yu zamanla ve parça parça tanıyacaktı. Cremonalı Gerrard (1114-1187) Toledo'ya gidip Yunanca metinlerin Arapça tercümelerini aradı. Maksadı onları Latince'ye çevirerek Batı'nın felsefe hazinesini zenginleştirmekti. Aynı yıllarda İbn Sina'nın Büyük Felsefî Ansiklopedisi “*Kitabü's-Sıfâ*” da Latince'ye çeviriliyordu. 1180'de İbn Sina'nın felsefî eserleri tamamlanmış ve Avrupa'da yayılmağa başlamıştı. Abelard, Pierre le Venerable'in dostuydu; 1142'de öldü. Onun yaşadığı dönemde filozof denince “müslümanlar” akla geli-yordu. XII. yüzyılda Viterbolu Godfrey (Alman imparatorunun sır kâtibi) yazdığı “*Cihan Tarihi*”nde Hz. Muhammed'in oldukça sahih bir hal tercemesini yayımladı. XIII. yüzyılın başlarında Toledo başpiskoposu kardinal Rodrigo Ximenes, Batı'da yazılan ilk “*Arap Tarihi*”ni kaleme aldı. Kitap Hz. Muhammed ve ilk halifeler ile başlamakta ve daha çok Arapların İspanya'daki faaliyetlerini vurgulamaktadır. Böylece Batı mütefekkirleri arasında yeni bir müslüman imajı doğdu. İslam dünyası, felsefenin heybetli bir beşiği idi. Halkın kafasında yaşayan gülünç ve iğrenç İslam imajıyla, aydınların kafasındaki bu hürmetkar imajı bağdaştırmak pek güçtü. Filozof ilahiyatçılar İbn Sina'nın müslüman dünyasına ait atıflarını hıristiyan dünyaya aktarıyordu. Mesela Roger Bacon (1214-1292) İbn Sina'nın imamlar için söylediklerini papalık müessesine uygulamaya çalışıyordu. Artık hiç değilse belli çevrelerde yavaş yavaş kaba polemik görüşlerden, daha ılımlı görüşlere geçilmeğe başlanıyordu. Çünkü sokaktaki insan hâlâ ortaçağda yayılmış bulunan eski imajın etkisi altındaydı. Henüz ideolojilerin göreceliği gibi bir anlayışa

⁶⁵ Lonpré, IX, 1072-1141; Zananiri, *L'Eglise et L'Islam*, s. 212-222. Ayrıca bk. Llinares, *Raymond Lulle, Philosophe de l'Action*, Paris 1963.

varılmış değildi. Böyle bir anlayışa yükselenler ilk zamanlarda yalnız bir kaç kişiden ibaretti. Mesela imparator İkinci Frederik bunlardan biriydi. Müslümanlara olan yakınlığı dolayısıyla Papa Dokuzuncu Gregoire 1239'da onu afaroz etmişti. İkinci Frederik'in döneminde bu davranışın en tanınmış temsilcilerinden biri de Eschenbachlı Wolfram'dı (1170-1220). *Willehalm* isimli eserinde o her iki cemaati de anlamağa çalışır. Böylece İslam ideolojisini daha yakından tanıma ve anlama temayülü çok uzun sürmez. Roger Bacon ve Raymond Lulle, "askerî gücün yerine misyoner gücü geçirmeliyiz" diyorlardı. Bunun için de doktrini iyi bilmek ve dilleri adamakıllı öğrenmek lazımdı. Bu sebeple entelektüel bakımdan büyük İslam yazar-ları yavaş yavaş özümlemeye ve ortak kültüre katılmaya başlandı. Artık asırlarca felsefede İbn Sina, İbn Rüşd, Ali Abbas, Râzî, tıpta İbn Masiveyh vs.'nin eserleri istinsah edilecek, basılacak, yorumlanacak ve incelenecekti⁶⁶.

Batılılar, öteden beri sözünü ettiğimiz asırlarda müslümanların her devirde çok büyük ilmî ve fikrî çalışmalarının olduğunu ve Bağdat'ın XIII. yüzyıl boyunca, 1258'de Moğollar tarafından yıkılınca kadar bu noktada olağanüstü bir prestije sahip bulunduğunu kabul etmektedirler. Bu şehirde yetişmiş olarak onların en çok dikkatini çeken ve kendilerinden etkilendikleri entelektüellerin başında iki büyük Arap tarihçi İbn Nedîm (ö. 987) ve Şehristânî (ö. 1153) geliyordu. Onlara göre bu iki dinler tarihçisi, kendi çağlarının dinî düşüncelerinin gerçek ansiklopedilerini meydana getirmişlerdir. Kurtuba'da ise İbn Hazm'ın (994-1064), dinlerin mukayeseli araştırılması noktasında yapmış olduğu çalışmalarla bu sahanın öncüsü olduğunu kabul ediyorlardı⁶⁷.

Batılılara göre İslam düşüncesinin bir başka önemli akımı da Gazâlî (1058-1111) Sûfîzmidir. Kur'an-ı Kerim'in yoğun bir meditasyonundan ve yegâne ve her şeye kadir Allah doktrininden müteşekkil bu mistik akım, İslam içinde "insan sevgisi ve Allah sevgisini elde etme"yi amaçlayan yeni bir yolun meydana gelmesine sebep olmuştur. Gazalî'ye göre, *muhabbet* içinde doruk noktasına ulaşan tasavvuf, Allah ve insanın birbirlerini karşılıklı olarak sevmesidir. Kur'an-ı Kerim sadece Allah'a ibadet edip boyun eğmeyi emreder. Tasavvuf sayesinde İslam nice manevi değerler ortaya çıkarmıştır. İbn Arabî'nin (1165-1241) tasavvufî düşüncesi İspanya'nın büyük mistikleri nezdinde etkisini göstermiş ve hristiyan mistiği ile İslam tasavvufunun tanışmasını sağlamıştır⁶⁸.

2. Yakınlaşmadan Bir Arada Yaşamaya Geçiş

⁶⁶ Rodinson, s. 24.

⁶⁷ Gaudy, s. 63-77.

⁶⁸ Bu konuyla ilgili olarak bk. M. Asin Palacios, *L'Islam christianisé. Etude sur le soufisme d'Ibn Arabi de Murcie*, Paris 1982. Tasavvuf konusunda aşağıdaki eserlere bakılabilir. L. Gardet, *Experiences mystiques en terres non chretiennes*, Paris 1953. M.J. Molé, *Les mystiques musulmans*, Paris 1965. J. Chevalier, *Le soufisme ou l'ivresse de Dieu dans la tradition de l'Islam*, Paris 1974. J. Anawati, L. Gardet, *Mystique musulmane. Aspects et tendances*, Paris 1976.

Ondördüncü asrın sonlarından itibaren Osmanlı İmparatorluğu Hristiyan Balkanlar Avrupası aleyhine genişler. Bu büyüme ilahiyatla uğraşan çevrelerde İslam'a karşı gösterilen alâkayı bir anda canlandırır. Hristiyanlığın içinde bulunduğu çözülüş döneminde haçlı zihniyetinin dirilmesi pek kolay görünmüyordu. İlahiyatçılar, “acaba askerî mücadele bir işe yarar mıydı? Misyonerlerin giriştiği barışçı çaba yeterli miydi, bu çabaların alışılan tarzda sürüp gitmesi bir fayda sağlar mıydı? Aslında Hristiyanlık dünyasındaki ile aynı olan bu yeni mesajı taşıyanlarla yakınlaşmak kabil olamaz mıydı?” gibi tereddütler içerisindediler. İstanbul Türkler tarafından alınmıştı. Osmanlı Türkleri Batı için artık büyük bir tehlike idi. Ne var ki, XV. asrın yeni iklimi içinde ideolojik bir tehlikeden çok dünyevî ve kültürel bir tehlike olarak görünüyorlardı. Hristiyanlığı savunmak için yola çıkanlar bile çok defa dinî bir gayretten fazla şövalyelik ideali içinde hareket ediyorlardı. Bir çokları hâlâ haçlı seferlerinin rüyası içinde idiler. Müslüman topraklarını, öncelikle de son zamanlarda elden çıkan Balkanları ele geçirmek istiyorlardı. Bu bölgelerde Türkler aleyhine bir ayaklanma olacağını zannediyorlardı. Ancak durum hiç de böyle olmaz ve şartlar hristiyanları müdafaaya geçmeye zorlar. Dolayısıyla Türklerle artık siyasî münasebetler kurmaya mecbur olduklarını anlarlar. Bundan sonra Avrupa'da Osmanlı elçileri boy göstermeye, Venedik'te olduğu gibi Avrupa'da da uzun süre kalmaya başlarlar. Türklerle anlaşmalar yapılır. Hayalperest VIII. Şarl bir haçlı seferi için üs olarak kullanmak emeliyle İtalya'yı fethetmeyi düşünedursun, Papa, 1490-1494 arasında II. Beyazıt'tan kardeşi ve rakibi Cem Sultan'ı bırakmamak için yıllık tahsisat alır. Papa VI. Alexandr Borgia 1493'de Roma'da gizli ruhaniler meclisi toplantısında kardinaller, piskoposlar ve Avrupalı elçiler arasında Osmanlı Padişahının elçisini şâsaalı bir şekilde karşılar. İslam denince akla Türk geliyordu. Türk kelimesi İslam kelimesiyle artık özdeşleşmişti. Avrupa, İranlıları da tanımaya başlamıştı. Uzaktan uzağa Hint müslümanları ve onların dillere destan hükümdarları ile de ilişki kurulmuştu. Arapların ise siyasi bakımdan hiç bir önemleri kalmamıştı. Müslüman Türkler Avrupa'nın en güçlü devletinin sahibi olmakta devam ediyorlardı. İstanbul dillere destan güzellikleri ile onların elindeydi. Bâbîâlî'nin debdebesi Avrupalı'nın gözlerini kamaştırı-yordu. Osmanlı Devleti'nin gücü dizlerinin bağına çözüyordu. Bütün bu şartlar altında Hristiyan Batı'nın bir arada yaşamayı kabullenmekten başka yapacağı bir şey yoktu⁶⁹.

3. Oryantalizm'in Doğuşu ve Gelişmesi

Oryantalizm, Yakındoğu'dan başlayıp Uzakdoğu'ya kadar uzanan, Kuzey Afrika'yı da içine alan ülkeleri ve bu bölgelerde yaşayan ulusların niteliğini, dil, tarih ve kültürlerini tanıma ve tanıtmaya amacıyla kurulan araştırma koluna verilen isimdir. Batı'da Doğu ülkelerini bilinçli olarak tanıma isteği M.Ö. IV. yüzyılda Büyük İskender'in seferleriyle başlar. İskender Doğu'yu ele geçirmek için harekete geçtiği zaman aldığı yerleri incelemek

⁶⁹ Grenard, s. 130; Rodinson, s. 36-42.

üzere yanında bir bilginler topluluğu da götürür⁷⁰. Bu olay Oryantalist faaliyetlerin ilk şekli olarak kabul edilebilir.

Oryantalizm'in doğuşuna etkisi olan bir çok genel faktör bulunmaktadır. Papalık ve bir çok hristiyan, kiliselerin birleşmesinden yanaydılar. Doğu hristiyanlarıyla anlaşmak istiyorlardı. Bunun için de onların dillerini ve kitaplarını tanımak lazımdı. İngiltere, Fransa ve Birleşmiş Provanslar için önemli olan daha çok Doğu ticareti ile Doğu'daki siyasi emelleri idi. Artan ulaşım kolaylıkları sayesinde Marunî⁷¹ alimler Avrupa'ya geliyordu. Nitekim Erpenius 1611'de Conflans'da müslüman bir Faslı tacirle karşılaşacaktır. Katolik ve Protestanlar arasındaki tartışmalarda ön safta yer alan Kitab-ı Mukaddes yorumu da Doğu dillerinin incelenmesine zemin hazırlar. "Arap Dünyası" aleyhindeki tepkiye rağmen tabipler hep İbn Sina ile ilgilenirler. Türk tehlikesi yüzünden Osmanlı Devleti ve İslam'ı daha yakından tanıma ihtiyacı duyulur. Doğu saraylarında sayıları yavaş yavaş çoğalan Avrupalı seyyahlara karşı duyulan tecessüs gittikçe artar. Bu seyyahlar henüz sınırlı alanlarda, bilhassa askerlik sanatında pratik reçeteler getirmektedir. Gittikçe sıklaşan bu ilişkiler ve şartlar günden güne güçlenen bir oryantalistler ağının doğuşunun zeminini oluşturur⁷². Doğu'daki ülkelerin Arap-İslam egemenliği altına girmeleri, bu ülkelerin Batı ile ilişkisinin kesilmesine yol açar. Bu ülkeler hakkında bilgi edinme isteği Rönesans ile birlikte yeniden uyanır. Bu istek başlangıçta Batı'yı yakından ilgilendiren bir çok Yunan felsefecisi ve bilim adamının kaybolan eserlerinin Yunanca asılları yerine Arapça çevirilerinin bulunması, bunlar üzerinde çalışılması sonucunu verir⁷³.

Bu teşebbüsten sonra Batı ülkelerinde İslam Dini'ni yakından tanıma çalışmaları gelişir. İslam dünyasında oldukça ilerlemiş bulunan tıp alanındaki çalışmalar ayrıca araştırma konusu olur. Daha önce bireysel olarak sürdürülen çalışmaları bir bilim dalı haline getirmek amacıyla Papa'nın emri üzerine 1250'de Paris Üniversitesi'nde bir Arapça kürsüsü kurulur. Arkasından da Oxford, Bologna, Salamanco ve Roma'da Arapça öğretilmesini konu edinen çalışmalar yapılır. Bu çalışmalar sonucunda başta Kur'an-ı Kerim olmak üzere, Yunan felsefecilerinin eserlerinin Arapça tercümeleri Latince'ye tercüme edilir⁷⁴. Yüzde yüz ideolojik bir itişle misyonerlerin hizmetinde bir faaliyet olarak önce diller öğrenilir ve malzemeler toplanır. Daha ortaçağda, İspanya'da Arapça tetkikleri böyle başlamıştı. Bu misyonerlerin hizmetinde bir faaliyet idi. 1492'de Granada düşünce bu çalışmalar da anlamlarını kaybetti. Ortada Romanca konuşan Mağribli bir azınlık kaldı. Faaliyet, İbrânî tetkikleri içinde kaynaştırılarak Roma'da devam edecekti. Zira Papa hükümeti Doğu kiliselerinin birleştirilmesini istiyordu. Evrensel bir kültür peşinde koşan

⁷⁰ *Büyük Larousse*, VII, 3277.

⁷¹ Ermiş keşiş Marun'un (III.yy) sır tarikatı mensubu. Merkezi Suriye'dir. Günümüze kadar gelmiştir.

⁷² Rodinson, s. 48.

⁷³ *Büyük Larousse*, VII, 3277.

⁷⁴ *Büyük Larousse*, VII, 3277.

hümanizmle siyasi ve ticari çıkarlar, bu çalışmaları İslâmî tetkikler bütünü olarak genişletti⁷⁵.

Oryantalizm faaliyetleri çerçevesinde bir çok bilim adamının gayretleri olmuştur. Guillaume Postel (1510-1581) bunlardan biridir. Dillerin ve kavimlerin incelenmesine onun büyük yardımı olmuştur. Ayrıca Doğu ülkelerinde çok önemli yazmalar toplamıştır⁷⁶. Onun öğrencisi olan Joseph Scaliger (1540-1609) de ansiklopedik bilgileri olan bir alimdir. Misyonerlik faaliyetlerini bırakarak oryantalizmle uğraşmaya başlamıştır. Yine Oryantalizm faaliyetlerinin daha kolay yürütülebilmesi için 1586'da Avrupa'da, bir Arapça matbaa kurulmuştur. Matbaayı kuran Toskanya büyük dükası kardinal Medicisli Ferdinand'dır. Bu matbaa misyonerlik faaliyetlerine hizmet ediyordu ama, başlangıçtan itibaren İbn Sina'nın tıbbî ve felsefî eserlerini, nahiv, coğrafya ve matematik kitaplarını da basıyordu. Aynı faaliyet onaltıncı asrın sonlarında ve onyedinci asrın başlarında bilhassa İbn Sina tıbbının daha iyi öğrenilmesi için Paris'te, Hollanda'da ve Almanya'da başlar. İlk Arapça kürsüsü 1539'da Paris'te College de France'da kurulur. Gerçek bir Rönesans adamı olan Guillaume Postel bir takım ders kitapları yayımlar. Ama asıl hizmeti yetiştirdiği öğrencilerdir. Mesela Joseph Scaliger'in kütüphanelerde bulunan yazma koleksiyonları sayesinde alimler ciddi bilgiler elde ederler. Daha ziyade Arapça harfler kullanan matbaa sayesinde, bu konular üzerinde çalışanlar birbirlerinin eserlerinden de kolayca yararlanabilmişlerdir. Bir uzmanlar grubu gramerler, lügatler ve ana metinler gibi vazgeçilmez çalışma araçlarını hazırlar. Bunların başında Hollandalı Erpenius (1584-1624) gelir. İlk Arapça grameri ve sağlam filolojik yöntemlere dayanarak ilk ana metinleri yayımlayan odur. Sonra onun öğrencisi Jakop Golius (1596-1667) gelir. 1680'de Avusturya'da Lorrainli Franz Meninski büyük Türkçe lügatini yayımlar. Doğu bilimlerini inceleyen kürsüler çoğalır. Paris bu alanda tek şehir değildir. F. Ravlenghien (1539-1597) 1593'lerden itibaren Leiden'de Arapça okutur. VIII. Urbain 1627'de Roma'da faal bir araştırma merkezi olan bir propaganda koleji kurar. Edward Pocock 1638'de Oxford'da bir Arapça kürsüsü açar. Uzmanlar çalışma araçlarını, malzemeleri, az çok sınırlı incelemeleri toplarlar. Bazen bu eserlerde toplumda egemen olan ideolojinin etkisiyle yerleşmiş genel görüşle çatışan unsurlar bulunsa da bilginler işlerini sürdürürler. Amaçları şuurlu olarak yerleşmiş imajı düzeltmek veya egemen ideolojiyi yık-mak değildir. Çok defa tutucudurlar. Ama XVII. asrın sonlarıyla XVIII. asrın başlarındaki genel hava onları da etkiler. Artık Hıristiyanlığı göklere çıkarmak ve ne pahasına olursa olsun İslam'a çatmak gibi bir zorunlulukları yoktur. Hıristiyan ideolojisine sadık olduklarına dair samimi veya yalandan bir takım beyanlarda bulunmakla yetinebilirler. Bu da araştırmalarının muhtevasını bozmaz ve tarafsızlıklarına hâlel getirmez. İdeolojik görecelik bilginlerden önce aydınlarla aydın okuyucuları etkiler. Ama artık hava elverişlidir. Bilginler rahat rahat çalışabilirler. Müslüman Doğu'ya, karşı konmaz bir merak duyanlar gönüllerine göre iş görebilir. Barthelmy d'Herbelot (1625-1695) topladığı oldukça bol malzemeye dayanarak *İslam Ansiklopedisi*'nin ilk taslağı olan *Doğu Kütüphanesi* adlı eserini yayımlar. Barthelmy d'Herbelot'un ölümünden sonra Gallant (1646-1715) XVII. asrın başlarında "*Binbir Gece Masalları*"nın tercümesini yayımlıyarak

⁷⁵ Rodinson, s. 46.

⁷⁶ Bk. Secret, s. 171; Moubarac, s. 45.

(1704-1717) Doğu'ya karşı beslenen merakı bir tutku haline getirir⁷⁷. Artık İslam dünyası Deccal'in at koşturduğu bir âlem olarak görülmez; Doğu ise, şâirâne ve egzotik bir medeniyetin vatanıdır⁷⁸.

Bütün bu ayrıntılardan sonra Oryantalizm'in anlamını ve gayesini Edward Said'in şu cümleleriyle özetlemek mümkündür: "Anlaşıldığına göre Oryantalizm, kültür, bilim ve kurumlar tarafından sessizce meydana çıkarılmış basit bir tema yahut politik bir alan değildir. Doğu üzerine yazılmış eserlerin geniş ve yaygın bir koleksiyonu da değildir. Batı'nın Doğu Dünyası'nı ezmeğe yönelik hâin bir "emperyalist komplosu" da sayılmaz ve bu görüşü temsil etmez. Oryantalizm estetik, bilimsel, ekonomik, sosyolojik, tarihe ait ve filolojik metinler aracılığı ile "aktarılmaya" çalışılan bir cins jeo-ekonomik görüşler bütünüdür. Oryantalizm coğrafi bir ayırım değil (Dünya Doğu ve Batı olmak üzere eşit olmayan iki bölüme ayrılmıştır), bir seri "çıkarlar" toplamıdır. Bu çıkarlar bilimsel keşifler, filolojik çalışmalar, psikolojik analizler, manzara tarifleri ve sosyolojik açıklamalarla ayakta tutulmaya çalışılan müesseselerdir. Bu sistem açıkça ayrı bir dünyanın yönlendirilmesi, kullanılması, hatta eritilmesi için gösterilen gayretlerin tamamını kapsar"⁷⁹.

Burada Edward Said'in düşüncesine katılmakla birlikte, Oryantalistlerin ideolojik tavırlarının ve faaliyetlerinin bilinç altlarından hiçbir zaman eksik olmadığını belirtmemiz gerekir.

4. Oryantalizm'den İslam Müdafaasına ve Hayranlığına

Onyedinci yüzyılda bir çok yazar Ortaçağ'ın peşin hükümlerine ve aşırı hücumlarına karşı İslam'ın müdafaasını yüklenir ve İslam dininin değerini ispat etmeye çalışır. Bu yazarların başında Richard Simon (1638-1712) gelir. Simon samimi bir katoliktir. Ancak sağlam bir ilmî temeli vardır. Bunun için hem İncil'in tefsirinde hem de Doğu hristiyanlarının yazılarında gördüğü dogmatik tahriflere savaş açar. İslam itikatlarını ve ibadetlerini inceler. Bir müslüman kelimcının eserine dayanarak açıkça ve veciz bir şekilde konuyu izah eder. Ne hakarete başvurur ne de tezyife. Zaman zaman yerinde değerlendirmelerden, hatta hayranlıktan bile geri durmaz. Arnauld, "İslam konusunda fazla tarafsızsın" diye suçlayınca, "İslam ahlakçıları okursan meseleyi anlarsın" cevabını verir. İslâmî konularda Simon'dan daha çok ve daha derin bilgisi olan Hollandalı A. Reland 1705'de İslam dininin sırf islâmî kaynaklara dayanarak tarafsız bir izahını yapar. Fransız Filozof Pierre Bayle (1647-1706) İslam'ın insafına hayrandır. Kâmus'unun birinci baskısında (1697) Hz. Muhammed'in haya-tını olduğu gibi anlatır. Daha sonraki baskılarında yeni çıkan ilmî eserlerin ışığından faydalanarak Hz. Peygamber'in hal tercemesini zenginleştirecektir. Bir

⁷⁷ Bk. M. Abdülhalim, *Antoine Galland, Sa Vie et son Oeuvre*, Paris 1964.

⁷⁸ Rodinson, s. 46-50; ve bk. M.L. Dufrenoy, *L'Orient Romenesque en France (1704-1789)*, Montreal 1946-47, I-II cilt, III. cilt Amsterdam 1975.

⁷⁹ Said, s. 31.

sonraki nesil tarafsızlıktan vazgeçip hayranlığa yönelecektir. Osmanlı Devleti'nin her türlü dinî düşünceye gösterdiği müsamaha Bayle ve diğer birçok yazar tarafından hristiyanlara örnek diye sunulacaktır. İki asır önce de İspanya yahudileri Osmanlı imparatorluğuna sığınmışlardı. Şimdi de Macaris-tan ve Transilvanya kalvanistleri, Silezya protestanları, Rusya'nın eski dinine bağlı Kazak-lar, Katolik veya Ortodoks zulmünden korunmak için Osmanlı Devleti'ne sığınıyorlardı. İslam, akla uygun (rasyonel) bir din olarak görülüyordu. Oysa Hristiyanî nasslar akla açıkça aykırı idi. Üstelik İslam, bir yandan insanları ahlâkî bir yaşantıya çağırırken, bir yandan da bedeninin, duyuların, toplum hayatının ihtiyaçlarını da kabul ediyordu. Kısaca İslam, Aydınlanma Dönemi'nde birçok insanın benimsemiş olduğu deizme çok yakındı. Tarih düzeyinde İslam'ın medenileştirici rolü bir kat daha yükeliyordu. Belli ki medeniyet, manastırlardan çıkmamıştı ve kaynağı Eski Yunanlılar ile Romalıları idi. Avrupa'ya ise Araplar tarafından getirilmişti. Leibniz'in (1646-1716) kanaatı da bu merkezdeydi. 1720'de "*Hz. Muhammed Bir Yalancı Değildir*"⁸⁰ başlıklı bir risale neşredildi. Bu risaleyi yazan belli değildi. 1730'da Boulainvillers'li Henry, İslam Peygamberi'ni yücelten "*Muham-med'in Hayatı*" isimli kitabı yayımladı. Voltaire (1694-1778), İslam medeniyetinin hayranı idi. Çağın zihniyeti üniversite dışındaki yazarları da etkileyecekti. Hukukçu ve Arabist George Sale (1697-1736) bunlardan biridir ve 1734'de Kur'an'ın İngilizce tercümesini yayımlar. Eserin başına da, daha sonra bir çok yazarın faydalanacağı uzunca bir giriş koyar. Öncülerden biri de Alman âlimi Reiske'dir (1716-1774). Kendi kendini yetiştiren bu zat, Arap edebiyatı ve tarihinin -zamanında benzeri olmayan- parlak bir araştırmacısıydı. Yorulma nedir bilmeyen J.J. Reiske, hocaları Schultens ve Michaelis tarafından çok hırpalanır, çünkü onlar Arapça ile ilgili incelemeleri "dini filoloji" ve Kitab-ı Mukaddes tefsirleri içinde tutmak istiyorlardı. O büyük ilim adamı da İslamın temelinde ilahi bir yönün olduğunu anlamıştı. Oxford'da hoca olan Simon Ockley (1678-1720) "*Arapların Tarihi*"ni yazarken (1708) Müslüman Doğu'yu Batı karşısında göklere çıkarıyordu⁸¹. Eser, Oryan-talizm araştırmalarının neticelerini geniş okuyucu kitlelerine tanıtmak için girişilen ilk teşebbüs idi. Bu alimler derin araştırmalarıyla ortaya yeni düşünceler getirmişlerdi. Voltair gibi yazarlar bu yeni düşüncelerin terkiibini yaptılar. Edward Gibbon (1737-1794) insanlığın fikir ve kültür tarihinde İslam dünyasına yüksek bir yer ayırmıştı. Yavaş yavaş bir gelenek kuruluyordu. Hz. Muhammed insafli ve bilge bir yönetici ve bir kanun koyucuydu. A. Galland (1646-1715) gibi yazarlar Avrupa'ya Müslüman Doğu'nun egzotik ve büyüleyici görünüşünü sunmuşlardı. Bu romantizm öncesi eğilim hâlâ o kadar güçlüydü ki, William Beckford'un "*Vathek*"i (1781) gibi yeni bir şaheserin doğuşuna yol açmıştı. Bu dönemin temsilcisi "büyük kıpti" Cagliostro'dur (1743-1795). Cagliostro, Doğu'da uzun zaman seyahat etmiş olmakla övünürdü. Voltaire ve daha birçok yazar gibi William Jones de Arapça şiirleri klasik Greko-Latin vezinleriyle aktarmış, şekil ve muhtevayı elinden geldiği kadar Avrupa ölçülerine uydurmağa çalışmıştır. Bununla beraber ansiklopedistlerin temsil ettiği gerçekçi, pozitivist ve evrenselci temayül canlılığını henüz korumaktaydı ve Volney (1757-1820) gibi yazarların düşüncesini biçimlendiriyordu.

⁸⁰ Daniel, s. 288.

⁸¹ Bk. Hazard, I, 22.

Volney'in "*Suriye'de ve Mısır'da Seyahat*" (1787) adlı eseri titiz tahlillerle dolu bir şaheserdir. Sosyal ve siyasi konularda dikkate layık bir uzak görüşlülük içerir. Volney Doğu dillerini biliyordu. İlmî hamulesine diyecek yoktu. Fakat çalışmalarını zamanındaki meseleler üzerinde yoğunlaş-tırdı. Mısır seferinin planlanışında önemli bir rol oynayacaktı. Bu sefer, bu güne kadar bir benzerine rastlanmayan coğrafi, arkeolojik, demografik, tıbbî, teknolojik ve sosyolojik çalışmalar koleksiyonu olan "Mısır'ın Tasviri" (1809-1822) gibi muhteşem âbidenin hazır-lanmasıyla sonuçlanacaktı. Volney Doğu tarihini de çok iyi tanıyordu. Bununla beraber Doğu tarihini anlamak için en emin yolun çağdaş Doğu'dan başlamak olduğunu ileri sürüyordu. Konuşulan Arapça'yı daha iyi öğrenmeye çalıştı⁸².

Rodinson'a göre onsekizinci asrın Müslüman Doğu'ya bakışı kardeşçe olmuştur. İyimserlik bu asrın hakiki dinidir. Bu zinde optimizm şöyle bir inanca yol açmıştı: İnsanlar fitrî kabiliyetleri bakımından eşittirler. Bu itibarla Batı, İslam dünyası aleyhinde söylenen şeyleri artık tenkitçi bir bakış açısıyla ele alabilirdi. "Doğu'da gaddarlık ve yabanîlik var" diyorlardı. Bu doğrudu... Ama Batı "sütten çıkmış ak kaşık" mıydı sanki... Esirlik Osmanlılar'da başka ülkelerdekinden çok daha yumuşaktı. Hristiyanların da korsanlıkta onlardan geri olduğu söylenemezdi. İstibdat yüz karası bir siyasi idareydi, ama incelenmesi de lazımdı. Her yöntem gibi ekolojik ve sosyal sebeplerle izah edilebilirdi. Doğu'nun içinde bulunduğu coğrafi şartlar despotizmi geliştirmişti belki, ama bu, zaman zaman başka ülkelerde de görülmekteydi. Müslümanların cinsiyet konusundaki nisbî hoşgörüsü, Ortaçağ-larda hristiyanları dehşete düşürmüş yahut anlayamadıkları için hayranlık uyandırmıştı. Şimdi ise en büyük kaygısı erotizm olan Batı toplumu için cinsî hürriyet çok cazip hale gelmişti. Aydınlanma Çağı'nda müslümanlar öteki insanlardan farksız görünüyordular. Hem de çoğu, Avrupalılardan üstündü. Asrın sonlarına doğru çeşitli vesilelerle Doğu'yu ziyaret eden Thomas Hope (1770-1831) şöyle yazacaktı: "Türkler yobazlığın etkisinde kalmadıkları zaman hem dürüst hem de iyi kalplidirler"⁸³.

6. İslam Dünyası'nda Batı Hayranlığının, Batı'da ise İslam Dünyasına Karşı Emperyalizm Sürecinin Başlaması

Ondokuzuncu asrın ortalarından itibaren, Avrupa'nın Doğu hakkındaki görüşünü belirleyen olay emperyalizmdir. Avrupa'nın iktisadî, teknik, askerî, siyasî ve kültürel üstünlüğü gittikçe ezici bir mahiyet alır. Doğu ise az gelişmişliğini sürdürmektedir. İran ve Osmanlı İmparatorluğu bir gün işe yarar ümidiyle Avrupa'nın himayesi altına girmişlerdir. Doğrudan doğruya sömürge olan bölgeler ise, Orta Asya'da Rusların, Mağrip'te ve Osmanlı İmparatorluğunda İngiliz, Fransız ve İtalyanların eline geçmiştir. Bu durum, zaten mevcut olan Avrupa-merkezciliği daha da güçlendirir, ayrıca etrafını küçümser bir davranış içine girmesini de kolaylaştırır. Oysa, onsekizinci asırda şuuraltı olan Avrupa-merkezcilik, o çağın evrenselci ideolojisi tarafından yönlendirilmekteydi: Avrupa dışındaki medeniyet ve

⁸² Krş. Rodinson, s. 56.

⁸³ Rodinson, s. 54.

kavimleri saygıyla karşılıyor, onların tarihi gelişmesinde yahut o günkü yapılarında evrensel insanlığa ait özellikleri ortaya çıkarıyordu. Avrupa kültürünün temelleriyle Doğu kültürünün temelleri aynıydı, farklı özellikler varsa da bunlar çok sathî bir düzeydeydi. Ondokuzuncu asrın şuurlu ve nazarîleşen Avrupa-merkezciliği, onsekizinci asrınkiyle taban tabana zıt bir yanlışa düşer: Doğu ile Batı arasında giderilmesine imkan olmayan başkalklar vardır. Evrensel özellikler gözardı edilir yahut küçümsenir. O kadar ki, mümkün olan tek evrensellik vardır, o da Avrupa modelini bütün yönleriyle benimsemektir. Bu benimseyiş zorunludur, denir; hemen arkasından da, zorunludur ancak Avrupa dışı kavimler için mümkün değildir; çünkü, onları Avrupalılardan ayıran çok belirgin özellikleri vardır. Öyle olunca da Avrupa modelini benimseme ihtimalleri belirsiz bir geleceğe bırakılır, şimdilik yozlaşmış egzotik kültürleriyle siyasi hakimiyetimiz altında kalsınlar, denir. Doğulular da bu teşhisi haklı çıkarır gibidirler. Bazıları Avrupa modelini en sudan yönleriyle benimser. Bazıları bu modele tamamen karşı çıkıp kültürlerinin en köhne değerlerine takılıp kalır. Bu kültür içten içe gelişmekte de olsa onları ilgilendirmez. Avrupa'nın hakimiyetine karşı yığınların şiddetli tepkisi, İslam fanatizminin belirtisi diye vasıflandırılır ve küçümsenir. Bilginler uzmanca çalışmalarını klasik çağlar ve bu çağların kültürüne en bağlı unsurlar üzerinde yoğunlaştırır ve bu alanda derinleşir, eser üzerine eser yazarlar, klasik çağın bütün etkinliklerini zamanımıza aktararak çok kere bilerek veya bilmeyerek böyle bir görüşü ilimleriyle desteklemiş olurlar⁸⁴.

İslam dünyasının artık kendinden utanma süreci başlar. Bu da hristiyan misyonerlerine cesaret verir, onlara faaliyet imkanı hazırlar, saldırıya geçmeye çabalarlar ve dinî gayretleri şahlanır. Zamanlarının ilmi de, normal beşerî eğilimler de onlarla beraberdir. Avrupa milletin başarısının Hristiyanlık'tan ileri geldiğini, İslam dünyasının felaketlerinin sebebinin ise İslam Dini olduğunu yaymaya çalışırlar. Onlara göre Hristiyanlık mahiyeti icabı gelişmeye elverişli, İslam ise gerilemeye ve durgunluğa mahkumdur. İslam'a karşı saldırı elden geldiği kadar sertleşir, Ortaçağ'da ileri sürülen iddialar tekrar ele alınır, çağdaştırma gibi bahaneler de bu iddiaları süsler. Böylece ikide bir İslam'ın şeytandan esinlendiğini iddia eden birtakım ayrıntılar sergilenir. Mesela, Fransız Katoliklerine göre terakkiye karşı bir cephe açılmıştır: Bir yanda kilisenin temsil ettiği hakikat vardır; öbür yanda Müslümanlarla el ele vermiş Protestanlar, İngilizler, Fran-masonlar ve yahudiler hepsi de şeytanın askerle-ridir. Bilhassa İslâmî tarikatlar medeniyete karşı barbarca kin besleyen tehlikeli birer teşkilât olarak görülmektedir⁸⁵. Ne kadar garip ve ne kadar mânâlıdır ki kilise aleyhtarlarının vardıgı hükümler de kiliseninkilerden pek farklı değildir. Oysa bunlar hellenizmi, düşünce hürriye-tine dayanan medeniyeti, akla ve güzelliğe perestişi göklere çıkaran birer Voltairci idiler. Vedalar'da ifadesini bulan Asya ruhunu benimserler. Bu ruh Avrupa üstünlüğünün kayna-ğıdır. Karşısında sâmi ruh vardır: İnsaf nedir bilmeyen bir katılık amili olan sâmi ruhun insanlığa armağanı skolastik doğmatizm, kör bir taassup, tembel bir kadercilik, plastik sanatlardan nefrettir. Yahudiliğın,

⁸⁴ Rodinson, s. 68-69.

⁸⁵ Bk. Rouquette, *Les Societes Secretes chez les Musulmans*, Paris-Lyon 1899.

Hristiyanlığın ve İslamiyetin ne kadar kötü yanı varsa, hepsi de bu kafanın eseridir. Aynı dönemde Panislamizm (İslam Birliği Akımı), sarı tehlike gibi sık sık ortaya çıkartılan bir korkuluktur. Muzaffer Avrupa'nın gözünde kendi hâkimi-yetine karşı koymaya çalışan her kıpırdanış bozguncu bir faaliyet olarak değerlendirilir. İdeolojilerin tarihinde sık sık rastladığımız değişmez bir mekanizmaya burada da rastlarız. Avrupa bütün bu faaliyetlerin tek elden yönetildiğini vehmeder. Bu karanlık emeller en ince noktalarına kadar programlanmıştır. Haince, gaddarca, makyavelce bir takım metotlar kullanılmaktadır. Emperyalizm aleyhinde her tepki, yüzde yüz mahalli sebeplerden de olsa, Panislamizm'e yükletilmektedir⁸⁶. Panislamizm kelimesi bile bir tahakküm teşebbüsü, saldırgan bir ideoloji, dünya ölçüsünde bir kötü niyet belirtir. Böyle bir görüş, Avrupalı yığınların bilincine basın, halk edebiyatı veya çocuk kitaplarıyla yerleşir. Yerleşmekle kalmaz, bilginleri de etkiler. Hele bu bilginler hükümetlerinin sömürge siyasetini yönetenlere öğütler vermeye kalkışınca durum daha da kötüleşir. Çağdaş incelemelerle en çok ilgilenen Hollandalı Snouck Hurgronje (1857-1936) veya Alman C.H. Becker (1876-1933) gibi bilginler Panislamizm hayaletinden bir türlü kurtulamazlar. Küçük nüanslarla incele-dikleri Panislamizm onlara göre geriye dönük bir tepkidir⁸⁷. Sokaktaki adamın kolayca inandığı bütün masallara inanmazlar, ancak yine de geniş ölçüde birbiriyle uyuşmayan ve hemen hemen hiç bir teşkilata bağlanmayan eğilimlerde bir uyuşma ve teşkilat görmekten de vazgeçmezler. Bilgileri geniş olmasına geniştir, ne var ki bu bilgi yüzünden mazideki teokratik düzene dönmek gibi bir tehlike olduğunu ileri sürerler. Kısaca XIX. yüzyılda Batı'lı bilginler ortaçağdakini hatırlatan bir görüşe kapılırlar⁸⁸.

7. Misyonerlik Faaliyetlerinin Hız Kazanması

Ondokuzuncu yüzyılın sonlarına kadar devam eden emperyalizm süreci, yirminci yüzyılda misyonerlik faaliyetlerine hız verme şekline dönüşür. İngiltere'de 1646'da İngiliz parlamentosunda Hristiyanlığın neşri için bir cemiyetin ve 1662'de Vatikan'da Propaganda Bakanlığı'nın kurulmasıyla başlayan misyonerlik faaliyetleri, artık yeni propaganda metotlarıyla mensuplarını artırma çalışmalarına ağırlık verir. Misyonerlik, Kilise'nin tüm görevlerini yerine getirme anlamında kullanılmaktadır. Ancak özel olarak "İncil'i yayma" ya da "hristiyanlaştırma/evangelizasyon" manaları ön planda tutulmaktadır. Önceleri Misyonerlik, "uzak milletlere İncil'i götürme faaliyeti" diye tarif edilirken, XVIII. yüzyılın sonlarında ve XIX. yüzyılda gruplar halinde "*Misyonerlik Topluluğu*" isimli teşkilatlar kurmuşlardır. Hristiyanlığı Avrupa kıtasının dışındaki bölgelerde, özellikle de İslam ülkelerinde yaymakla görevli olan bu teşkilatlar, 1921'de "*Uluslararası Misyonerlik Konseyi/Conseil International des Missions*" bünyesinde yeniden bir araya gelmişlerdir. 1961'de ise Yeni

⁸⁶ Bk. Rodinson, s.71.

⁸⁷ Bk. Waanderburg, s. 102-106.

⁸⁸ Krş. Rodinson, s. 71.

Delhi'de "Kiliselerin Ekümenik Konseyi/Conseil Œcumenique des Eglises" ile birleşmişlerdir⁸⁹.

Kilise tarihi boyunca, Hristiyan dînî müesseseleri, klerje sınıfı ve Hristiyan devletlerinin bir çoğu hep bu kutsal misyon faaliyetlerine kendilerini adanmışlar ve İncil'in "imdi siz gidip bütün milletleri şakirt edin, onları Baba-Oğul-Ruhulkudüs ismiyle vaftiz eyleyin"⁹⁰ sözünü yerine getirebilmek için her türlü yola başvurmuşlardır. Hristiyan kilise medeniyetinin her türlü düşüncüyü baskı ve terör altında tuttuğu Ortaçağ skolastiği döneminde Hristiyan misyonu Haçlı Seferleri adı altında en barbar şekilde kendini göstermiştir. Sadece Müslüman dünyasında, Hristiyan misyonu için şehid olabilme vecdi ve heyecanı, o dönem Avrupasında estirilen en korkunç rüzgardı⁹¹.

Katolik dünyada günümüzde hâlâ adları ve müesseseleri yaşayan, faaliyet gösteren Dominikler, Fransiskanlar, Cizvitler ile⁹² Ortodoks dünyada faaliyet gösteren "Ortodoks Gençlik Hareketi", Paris'teki "Saint-serge İlahiyat Enstitüsü", New York'taki "Saint Wiladmir Papaz Okulu", Protestanlık dünyasında ise "Genç Hristiyanlar Evrensel İttifakı" (1855'te Paris'te kurulmuştur), "Genç Kızlar Hristiyan Birliği İttifakı"⁹³ gibi bazı hristiyan teşkilatları bugün bir yandan Hristiyan birliği için faaliyet gösterirken, diğer yandan Hristiyan misyonunun gereği için çaba göstermektedirler⁹⁴.

Hristiyan misyonerlerinin gayesi, yeni hristiyanlar kazanmak, en azından kendi mensuplarını birlik içerisinde tutabilmek ve Batı emperyalizminin nüfuz alanını genişletmektir. Misyonerlerin, müslümanları Hristiyanlığa kazanamadıkları takdirdeki taktiği, dinlerinden soğutmak ve dinsiz yapmaktır. Bunun için gizli çalışma metotları geliştirilmiş, insanlara ve yaşadıkları yerlerin özelliklerine göre taktikler bulunmuştur. Kongrelerin birisinde İslam alemindeki tasavvuf ve tarikat anlayışı ve bu anlayışlara olan bağlılık üzerinde durulup tartışılmış; şeyhleri veya ileri gelen müritleri kandırıp kendilerine alet etmek ve onları yanıltmak, bu gayeye ulaşabilmek için de eleman yetiştirip bu teşkilatlara sokmak suretiyle müslümanları ikna edebilecekleri kararına ulaşılmıştır. Çünkü açık düşmanlık, aynıyla mukabeleyi gerektirir. Bu konuda en tesirli silah, ondan gözükmekle sinsice yapılanıdır⁹⁵.

⁸⁹ Paupard, II, 1333. Ayrıca bk. J. Daniélou, *Le Mistere du Salut des Nations*, Paris 1945; A. Rétif, *Initiation à la Mission*, Paris 1960; A. Roux, *Missions des Eglise, Mission de l'Eglise, Histoire d'une Longue Marche*, Paris 1984.

⁹⁰ Matta 28: 19; Markos 16: 15.

⁹¹ Besnard-Clement-Mehl, s. 41.

⁹² Besnard-Clement-Mehl, s. 43.

⁹³ Besnard-Clement-Mehl, a.g.e., s. 78-80.

⁹⁴ Aydın, "Misyonerlik Faaliyetleri", s. 11-12.

⁹⁵ Tümer- Küçük, s. 383.

Misyonerler taktiklerini her ne kadar sinsice yürütseler de, fırsatını buldukları an İslam'a, müslümanlara ve Hz. Peygamber'e çok insafsız iftiralarda bulunmaktan çekinmemektedirler. Hz. Muhammed'e "Mekke'nin yalancısı" lakabını takmışlar⁹⁶, onun Hıristiyanlığı iyice anlayamadığı, zihninde Hıristiyanlık hakkında karma karışık bir fikir kırıntısı olduğu ve Araplar'a getirdiği dini böyle bir hâleti rûhiye içinde tesis ettiği iddialarını ortaya atmışlardır⁹⁷. Misyonerlere göre müslümanlar hiçbir dini anlamıyorlar ve onların kıymetini takdir edemiyorlar⁹⁸, İslam bir takım yanlış anlayış ve görüşlerden meydana gelmiş çirkin bir karışım⁹⁹, müslümanlar hırsız, katil ve gericidir¹⁰⁰. Onları medenileştirmek için misyonerler bütün gayretini sarfedeceklerdir¹⁰¹. İslam'ın rûhî cephesi eksiktir ve maddeci bir dindir. Aslında maddeci bir kimlik taşıyan Yahudilik bile maddeci değildir¹⁰². Müslümanlar dilediği gibi dört kadınla evlenir ve sonra sebepli veya sebepsiz istediği şekilde boşar¹⁰³. Misyonerlere göre özetle İslam eksik bir sistemdir; kadın ise bu sistemde bir köle muamelesi görmüştür¹⁰⁴.

Hıristiyan misyonerleri bu iftiraları içeren faaliyetlerini, dinî teşkilatlar kurarak, dinî yayınlar yaparak, okul ve çeşitli müesseseler açarak, yardımlar yaparak, maskeli teşkilatlar kurarak yürütürler. Geçmişte olduğu gibi, bugün de aynı metotlar yürürlükte. Bunlar Hıristiyanlığı yaymak için gittikleri ülkenin önce dinî, ictimâî ve kültürel durumunu incelerler. O ülkenin kültürünü yozlaştırmaya, milleti millet yapan maddi ve manevi değerleri yıkmaya, İslam ülkelerindeki faaliyetlerinde genç neslin dinden ve milli değerlerden uzak yetişmesine çalışırlar. Bundan sonra hiçbir değer tanımayan kişilere, bunalmış devrelerinde kurtarıcı din olarak Hıristiyanlığı sunarlar. Hıristiyanlığın kolay, İslam'daki namaz, oruç gibi ibadetlerin zor olduğunu ileri sürerler. Hıristiyanlığın sevgi ve kolaylık, İslam'ın ise zahmet ve şiddet dini olduğunu işlerler. Savaş, yangın, deprem vb. anlarını seçip yardımlarda bulunurlar. Şarkiyatçılar yetiştirip ilmî inceleme adı altında müslüman aydının zihnini bulandırmaya ve kafasına bazı fikirleri sokmaya çalışırlar. Siyasi işleri çok iyi takip edip müslüman ülkelerdeki bazı gelişmeleri gayelerine göre yönlendirmek isterler. Dünya siyasetini, siyasi gelişmeleri yönlendirip, müslüman ülkeleri birbirine düşürüp müslüman sayısını azaltmaya veya müslümanların ellerindeki imkanları heder etmeye çalışırlar. Müslümanların her meselesine el atıp bunları kendileri çözümlemek isterler. Bundan gayeleri, gelişmeleri kendi kontrollerinde tutmak ve menfaat

⁹⁶ Hâlidî, s. 45.

⁹⁷ Hâlidî, s. 45.

⁹⁸ Ernest Hocking s. 16.

⁹⁹ Hâlidî, s. 45.

¹⁰⁰ Hâlidî, s. 45.

¹⁰¹ Milligan, s. 171-173.

¹⁰² Beowne, s. 111-116.

¹⁰³ Cash, s. 98.

¹⁰⁴ Milligan, s. 20-21.

elde etmektir. Tarikatlere adam yetiştirerek veya bazı aşırılarını destekleyerek, onları şu veya bu şekilde tahrik ederek, birtakım gayelerini gerçekleştirmeyi düşünürler. Müslümanların arasına ajan yerleştirmeye özen gösterirler. İlmî, edebî eserlerde, özellikle filmlerde konunun içine ustalıkla Hristi-yanlığa ısındırıcı, hoş gösterici sahneler yerleştirerek kafa ve gönüllere girmeye çalışırlar. Haçlı seferlerinde gerçekleştiremediklerini, modern, ileri bir hayat görüntüsü altında (müzikten tiyatroya, spora, siyasete kadar) çeşitli vesilelerle gerçekleştirmeye, turistik geziler vesilesiyle gittikleri yerlerde kitap dağıtım, iyilik yapma ve benzeri yollarla propaganda yaparak, Hristiyanlığı sevdirmeye ve benimsetmeye çalışırlar. Çeşitli yardım kuruluşları kurar veya kurulmuş olanlara girerler. Böylece yoksul ve fakir kimselerle temas kurarlar. Maddi yardım, yakınlık gösterisi, şefkat ve merhamet duyguları altında sempati toplar, insan çalmaya gayret ederler. Zaman zaman diyalogdan bahsederek barışçı bir görünüş altında karşı tarafı pasifleştirmek, yanıltmak isterler¹⁰⁵.

Misyonerlerin çoğu yaptıkları propagandalarda insanları hristiyanlaştırmada başarılı olduklarını iddia etmektedirler. Bütün bunlar misyonerlik gibi teşkilatlara yardım elini uzatan kimselerin ve derneklerin daha fazla parasını çekmek içindir. Bunlardan Boldevin adlı bir İngiliz misyoneri, bir grup müslümanı hristiyan yaptığını iddia etmiş, ancak denetimi altında çalıştığı kurum bu iddianın gerçekliğini ortaya çıkarmak amacıyla bir heyet göndermiştir. Heyet, Boldevin'in çalışmalarıyla dininden dönmüş tek bir müslümana rastlamamıştır¹⁰⁶.

8. Misyonerlikten Diyaloga Geçiş

1962 yılında başlayan İkinci Vatikan Konsili'nde, kiliselerarası diyalog yanında, diğer din mensuplarıyla da diyaloga girmenin önemi üzerinde durulmuş ve 1964 yılında "Hristiyan Olmayanlar Sekreteryası" kurulmuştur. Bu sekreteryaya üst seviyede bir kardinal başkanlık etmektedir. Sekreteryaya devamlı olarak Roma'da bulunan bir ekiple, bölgesel piskoposlar ve çeşitli uzmanlarla işbirliği yaparak çalışmasını sürdürmektedir. İlk başkanlığını Kardinal Marella (1964-1973) yapmıştır. Daha sonra sırayla Kardinal Pignedoli (1973-1980) ve Mgr. Jean Jadot (1980-1984) başkanlık görevinde bulunmuştur. Daha sonra bu görevi Kardinal Arinze üstlenmiştir.

Sekreteryanın Hristiyan-Müslüman diyalogu programı çerçevesinde gerçekleştirdiği ilk en önemli faaliyet 2-6 Şubat 1976 tarihlerinde Libya'nın Tripoli kentinde yapılan İslam-Hristiyan Diyalogu Semineri'dir. Seminere konuşmacı olarak her iki taraftan onikişer kişi katılmıştır. Ayrıca muhtelif ülkelerden gözlemci olarak, çok sayıda din adamı da bulunmuştur. Türkiye'den de yedi kişilik bir heyet yer almıştır. Bu seminerin neticesinde Vatikan istediğini elde etmiş ve Bingazi'de bir Katolik Kilisesi açılmıştır. Bu gelişmeden kendi

¹⁰⁵ Tümer-Küçük, s. 389-394.

¹⁰⁶ Hâlidî, s. 46.

payına bir başarı elde ettiği düşüncesine inanan Hristiyan dünyası, diyalog amacıyla sık sık bu tür toplantılar düzenlemeye başlar. Ancak hristiyanların müslümanlara yönelik diyalog çalışmalarında art niyetlerinin olduğu farkedilir ve müslümanlar bu faaliyetlerden endişe duyar. Hem Katolik hristiyanların, hem Ortodoks hristiyanların ve hem de Protestan hristiyanların birdenbire ve yoğun bir şekilde ortaya çıkıp, “Diyalog” adı altında müslümanlara yaklaşması şüphe ve ihtiyatla karşılanmaya başlar. Hristiyanların Haçlı Seferleri denemesi ve başlangıcı miladî ilk asra kadar geri giden, Anadolu’nun ve İstanbul’un Türkler tarafından fethedilmesiyle de modern bir anlayışa kavuşan “Misyonerlik” faaliyetlerinden sonra birdenbire dönüş yapıp, “Diyalog”a yönelmeleri bu şüphenin kaynağı olur. Çünkü İkinci Vatikan Konsili’nde bir taraftan “Diyalog” gündeme gelmiş, diğer yandan Kilise’nin görevinin yeryüzünde herkesin Hristiyanlığı kabul edinceye kadar süreceği kararlaştırılmıştır. Buna göre Kilise’nin görevini hakkıyla yapması, bütün insanların hristiyan olmasına bağlıdır. Bu görev İncillerin ifadelerinden¹⁰⁷ ve Pavlus’un “Vaaz etmez isem vay bana”¹⁰⁸ vb. sözlerinden çıkarılmaktadır. Diyalog’da şüpheyi yol açan diğer bir husus ise, diyalog çalışmalarında görev alan kimselerin, daha önceleri bizzat misyonerlik görevlerinde bulunmuş olmalarıdır. İkinci Vatikan Konsili’nde oluşan “Hristiyanlık Dışı Dinler Sekreteryası”nın başkanlığına getirilen Kardinal Pignedoli bu göreve getirilmeden önce, “Halkları Hristiyanlaştırma Cemaati”nin sekreterliğini yapmıştır. Sekreteryanın İslam Bölümü başkanlığını üstlenen Fr. Couq, Afrika Misyoner Topluluğu (Beyaz Babalar) üyeliğinde bulunmuştur¹⁰⁹. Bunun yanında müslümanlar arasında “Diyalog” adı altında ve “tolerans” yolları denenerek hristiyanlaştırma çalışmalarının yapıldığı, hristiyanların sayısını artırma gayreti içerisinde bulundukları dikkati çekmektedir¹¹⁰.

Katolik Hristiyanlar yanında Ortodoks ve Protestan Hristiyanların da tavrını ve “Diyalog”daki samimiyetlerini değerlendirmek lazımdır. Ortodoks Hristiyanlar 1984’lerde müslümanlarla diyalog sürecini başlatmışlardır. Ortodoks Hristiyanların temsilcisi sıfatıyla “Diyalog Toplantıları”nı organize eden İsviçre Ortodoks Merkezi Başkanı Metropolit Prof.Dr. Damaskinos Papandreou’dur. Yunanistan’da müslüman Türklere karşı takip edilen dinî siyaset karşısına, öncelikle diyalog çalışmalarının faydasına inanmış gibi görünen Metropolit Damaskinos’un çıkması beklenirdi. Çünkü Yunanistan’da müslüman Türklere karşı başlatılan siyasette başrolleri bizzat rahipler ve metropolitler oynamıştır. Bunlar ve gelişen olaylar karşısında ne Damaskinos, ne de İstanbul’da yapılan “Diyalog Toplantısı”na Yunanistan’dan katılan ve aralarında hukukçuların da bulunduğu tebliğcilerin müsbet bir tavrına rastlanılmamaktadır¹¹¹. Protestan kiliselerine gelince, “Dinlerarası Diyalog” deyimi XIX. yüzyıl Protestan misyonerlerinin ortaya çıkardığı bir ifadedir. 1910’da Edinburg’da gerçekleştirilen misyonerler konferansı temel olarak “Dünya Çapında bir Misyon Anlayışı”

¹⁰⁷ Bk. Matta 28:19-20; Markos 13:9-11, Yuhanna 17:18-21.

¹⁰⁸ Korintoslulara Birinci Mektup, 9:15.

¹⁰⁹ Bk. Küçük, s. 55.

¹¹⁰ Bk. Küçük, s. 55.

¹¹¹ Tümer-Küçük, s. 396-414’dan özetle.

düşüncesini ele almıştır. Protestan Kiliseler ve kurumlar tarafından 1928'de Kudüs'te, 1938'de Tambaram'da, 23 Ağustos 1948'de Amsterdam'da bu manada birçok toplantılar organize edilmiştir. 1961 yılında "Dünya Kiliseler Konseyi" öncülüğünde Mexico City'de yapılan "Dünya Misyonu ve Evangelizm" konulu toplantıda dinlerarası diyalog konusunda bir fikir birliği sağlanamamakla birlikte, diyalog, misyon çatısı altında değerlendirilmiştir¹¹².

"Diyalog"un misyonerlik faaliyetlerinin devamı olduğunu Batılı yazarlar da ifade etmektedirler. *Vatican II* isimli kitapta konuyla ilgili şöyle denilmektedir: "Misyonerlik, diyalogo gerektirir. Gerçek diyalog, zaten aynı zamanda Hristiyanlığı yaymaktır"¹¹³.

R. Arnaldez, "hristiyanlar normal olarak misyonerdirler. Zira hristiyan, başka insanlardan dolayı kendini mesul bilir"¹¹⁴ demektedir.

Stieglecker, misyonerlik faaliyeti ve Diyalog arasındaki münasebeti şöyle ortaya koyar: "Şimdiye kadar hristiyanlar, İslam'a hücum etmek yahut ona karşı kendini savun-mak için kılıç çektiler. Çoktan beri kılıcı kınına koyduk ve müslümanlara Hristiyanlığı sevdirmeye gayreti sergiledik... Önce Efendimiz'in (İsa) bize bıraktığı silah olan sevgiye dönmeliyiz. Müslümanların kalplerine ulaşabilmemiz ancak bununla mümkün olacaktır. Şu halde İslam Dini'nin inançlarını derinlemesine bilmek ve müslümanın dinî psikolojisini kavramakla işe başlamak gerekir"¹¹⁵.

J. Garrido bu konudaki görüşünü şu cümlelerle dile getirmektedir: "Müslümanlar, hristiyanların nazarında kâfir bir millet olup, İncil'in, Pavlus'un, kilise büyüklerinin ve hristiyan geleneğinin talimlerine ihtida ettirilmeleri gerekir. Onlar hakkında altın kaide şudur: Müslümanları seviniz, zira onların kurtarılması gereken ruhları vardır. Ama onların gerçek dini tanımalarına engel olan İslam'ı reddediniz. Bu günahkarları ve dalalette olanları da sevmeyi tavsiye, Hristiyanlık prensibi icabıdır. Ama bu prensip aynı zamanda dalâletten ve günahattan nefret etmeyi ve onların kökünü kazımayı da emretmektedir"¹¹⁶.

J. Bichon, "ben diyalogo İncil'i yaymanın bir vasıtası olarak arzu ediyorum"¹¹⁷ demektedir. R. Caspar da "İslam Ülkelerinde Kur'an'ın Yeni bir Yorumuna Doğru" isimli makalesinde benzer görüşler ileri sürmektedir¹¹⁸.

112 Bk. Güngör, s. 182.

113 Caspar ve Heyet, s. 18.

114 Yıldırım, s. 25.

115 Yıldırım, s. 25.

116 Yıldırım, s. 26.

117 Yıldırım, s. 26.

118 Caspar, s. 115-139.

Lumen Gentium (Tanrı'nın Ailesi) isimli eserde, "Kilise bir yandan diyalog derken, öteki yandan misyonerleri göndermeye ve onları desteklemeye devam etmektedir"¹¹⁹.

İslamo-Christiana dergisindeki bir makalesinde J.B. Taylor şöyle demiştir: "Müslümanlar arasındaki misyonerlik çalışmaları, diyalogun önemini ortaya koymuştur. Burada sözkonusu "diyalog", misyonerliğe bir alternatif değil, bizzat şartlara uygun misyonerliktir"¹²⁰.

SONUÇ

Müslümanlarla hristiyanlar arasındaki münasebetler, asırlar boyunca dînî, siyasî ve ticarî alanlarda süregelmiştir. Bu süreç daha Hz. Peygamber'in hayatında müslümanların hristiyan cemaatlerle karşılaşmasıyla başlamış, Hz. Peygamber'in vefatından sonra ise, fetihler yoluyla İslam topraklarının sınırlarının genişlemesi sebebiyle irili ufaklı bir çok hristiyan topluluklarıyla gerek İslam devletinin teb'ası olmaları dolayısıyla ve gerekse daha sonraki dönemlerde devletler arası münasebetler şeklinde devam etmiştir. İlk devirlerde müslümanlarla hristiyanlar arasında ilişkiler oldukça sıcak götürülmüştür. Müslümanların yaptığı fetihler sonunda hristiyanlar teb'a olmayı kabul etmiş, direnerek kan dökülmesine sebep olmamışlardır. Emeviler ve Abbasiler döneminde de aynı durum devam etmiştir. Ancak daha sonra özellikle Bizans kaynaklı olarak müslümanlara karşı apolojetik (savunma-cılık) ve polemik dönemi başlatılmıştır. Apolojetik dönemde daha çok müslümanlar tarafından hristiyanlığın bazı yönlerine yapılan eleştirileri cevaplandırma konusuna ağırlık vermelerine rağmen, daha sonra sadece bununla kalmayıp polemik yapmaya başlamışlardır. Polemikçiler insanların İslam'a olan temayülünü yoketmek için doğrudan doğruya Kur'an-ı Kerim'e, Hz. Peygamber'e ve İslam'ın temel prensiplerine hakarete varan ifadelerle saldırı-maya başlamışlardır. Müslümanların kendi doktrinlerini kılıç yoluyla geliştirdiğini ve hristiyanların, müslümanların hakimiyeti altında iken özgürlüklerinin kısıtlandığını iddialarını, Batılıların her zamanki peşin fikirli üslupları içerisinde değerlendirdikleri müşahede edilmiştir. Bu manada Bizanslı ve Suriyeli bir çok polemikçiler ortaya çıkmıştır. Bunlar müslüman alimlerle yüz yüze tartışma ortamına girmeden, genelde yazarak ve müslümanların olmadığı topluluklarda konuşarak polemik yapmayı tercih etmişlerdir.

İslam devleti içerisinde teb'a olarak yaşamakta olan Suriyeli hristiyanlar, tartışma ve ihtilaflar noktasında fazla aşırıya gitmeden kendilerini sınırlamasını bilmişler, ancak Bizanslı polemikçiler, bunun aksine sözlü ve eyleme yönelik saldırıları aşırı bir şekilde artırarak, anti-müslüman bir polemik ortamı meydana getirmişlerdir. Ayrıca VIII. ve IX. yüzyıllar arasında İspanya'daki mozarab manastırlarında İslam'a karşı bir mukavemet hareketi organize edilmiştir. Ancak X. yüzyılın sonlarında başlayarak dört yüz yıl devam

¹¹⁹ Küçük, s. 51.

¹²⁰ Küçük, s. 55.

eden Haçlı seferleri, müslümanlarla hıristiyanlar arasında o tarihe kadar çeşitli boyutlarda tartışmalar halinde devam eden soğuk savaşı bir anda sıcak savaşa dönüştürmüş ve artık din adına kan dökülme safhası devreye girmiştir. Esasında tarihin sayfalarına kara bir leke olarak geçen Haçlı Seferlerini Batılılar, kutsal topraklarda yaşayan hıristiyanların zor zamanlarında Batı'nın yardımlarına koşması ve düşmanlarına karşı mücadele etmesi şeklinde yorumla-maktadırlar. Haçlı seferleri fikri ilk olarak İspanya'da ortaya çıkar, neredeyse bütün İslam dünyasına yayılır ve yine müslümanların İspanya'dan çıkarılması ile son bulur. Kutsal Toprağı (La Terre Sainte) kurtarmak için 1096'dan 1291'e kadar hac orduları şekli altında organize edilmiş sekiz haçlı seferi gerçekleştirilir. Bu arada Kilise de devamlı bir şekilde Haçlı Seferleri'nin kudsiyetini anlatmayı kendisine vazife edinir. Çok geçmeden politik ihtiraslar ve ekonomik gayeler dînî düşünceye egemen olur.

Haçlı seferlerinin sona ermesinden kısa bir müddet önce Batı'da İslam dünyası ile bir barış görüşmesi noktasında dînî bir hareket teşekkül eder ve Pierre le Vénérable'in (1092-1156) bu konuda faaliyete geçmesiyle hareket somut bir veche kazanır. Pierre le Vénérable İslam-hıristiyan yakınlaşmasının öncülüğünü yapar ve kendisinden sonra öğrencileri Aziz François ve Aziz Dominique onun yolunu devam ettirir. Raymond Lulle'ün (1233-1316) gayreti ile müsbet manada bir Ortaçağ İslam-Hıristiyan yakınlaşması gelişir. Onun mistik yazıları Râbiatü'l-Adeviyye'den (713-801) itibaren İslam'daki tasavvuf hareketini ele alır. Hallâc (858-922), Gazâlî (1058-1111) ve İbn Arabî (1115-1241) gibi büyük mutasavvıf ve kelimcilerin hayatlarını ve fikirlerini inceleyerek İslam tasavvufu ile hıristiyan mistisizmi arasında bağ kurmaya çalışır. Sonra diğer yazarlar benzer faaliyetlerde bulunur.

Hıristiyanlar ile müslümanlar arasındaki yakınlaşma artık bir arada yaşamaya dönüşür. Bu safhada Oryantalizm ortaya çıkar ve bu hareket İslam'ın ve İslam Dünyası'nın daha yakından tanınmasını sağlar. Hatta İslam'ı müdafaa edip, hayranlık duyduğunu ifade eden cereyanların oluşmasına yardımcı olur. Bu gelişme onsekizinci yüzyıla aittir. Ondokuzuncu yüzyılda tam tersine İslam Dünyası'nda Batı hayranlığı'nın başlaması, Batılıların emperyalizm duygularının uyanmasına vesile olur ve bu duygu yirminci yüzyılda hıristiyanların, müslümanları hıristiyanlaştırmak için "Misyonerlik Faaliyetleri"ne hız vermesi ve ardından "Misyonerlik Faaliyetleri"nin değişik bir metodu olarak "Diyalog Çalışmaları" şeklinde devam etmektedir.

Müslüman-Hıristiyan münasebetlerinin târihi akışına baktığımızda sonuç olarak şunu söyleyebiliriz: İster yakınlaşma amacıyla olsun, isterse diyalog gayesini gütsün, müslümanların ve hıristiyanların birbirleriyle karşılaşmasında, bir taraf diğer tarafa kendi inancını anlatmak, en azından tanıtmak için azâmî gayret göstermektedir. Zira her iki dinin özünde de kendi inancını başkalarına tebliğ etme ruhu yatmaktadır. Hangi taraf yakınlaşmayı başlatırsa, olay onun lehinde ve arzusu istikametinde gelişmektedir. Bu yüzden, diyaloga çağırılan taraf her zaman tedirgin vaziyette kalır ve çağıranın niyetini anlamaya çalışır. Tarihte olduğu gibi, günümüzde de aynı durum söz konusudur.

BİBLİYOGRAFYA

- Abel, A. “La Polemique Damascenienne et son Influence sur les Origines de la Théologie Musulmane”, *Elaboration de L'Islam*, Paris 1961.
 , *Le Monde Arabe et Musulmane*, Buruxelles 1968.
- Arnaidez, R. “L’Image du Prophete Muhammad dans la Culture Français”, *Uluslararası Birinci İslam Araştırmaları Sempozyumu*, İzmir 1985.
- Aydın, Mehmet, *Müslümanların Hristiyanlığa Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları*, Konya 1989.
 , *Misyonerlik Faaliyetleri ve Türkiye (Türkiye’de Misyonerlik Faaliyetleri İçinde, Ankara 1996)*.
- Beowne, E. Lawrence, *The Prospect of Islam*, London 1944.
- Bernard, A.M.-Clement, O.-Mehl, R., *Hristiyan İlahiyatı*, terc. Mehmet Aydın, Konya 1983.
- Brockelmann, Carl, *İslam Milletleri ve Devletleri Tarihi*, Çev. Neşet Çağatay, Ankara 1964.
- Büyük Larousse, Milliyet yy., İstanbul, ts.
- Caetani, *İslam Tarihi*, terc. Hüseyin Cahid, I-X, İstanbul 1924-27.
- Cash, W, Wilson, *The Moslem World in Revolution*, London 1926.
- Caspar, R., “Vers Une Nouvelle Interpretation du Coran en Pays Musulmans”, *Studia Missionalia*, 20, 1971, Roma.
 , *Traité de Théologie Musulmane*, Roma 1987
- Caspar, R. ve Heyet, *Vatican II. Les Relations de l'Eglise avec les Religions non Chrétiennes*, Paris 1966.
- Cevad Ali, *Tarihu'l-Arab*, Bağdad 1956.
- d’Alverny, M. Th., *Deux Traduction Latines du Coran au Moyen Age*, Ahdhma 1947-48.
- Daniel, N. *Islam and The West*, Edinburg 1980.
- Didier, H., “Le Biconfessionalisme en Espange”, *Islamochristiana*, 7, Roma 1981.
- Eliade, M.-Coulano I.P., *Dinler Tarihi Sözlüğü*, Trc. Ali Erbaş, İstanbul 1998.
- Erdem, Mustafa, “Kiptî Kilisesi Üzerine Bir Araştırma”, *AÜİFD*, XXXVI.

- Fayda, Mustafa, "Hz. Muhammed'in Necranlı Hristiyanlarla Görüşmesi ve Mübâhale", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi*, II/1975, Ankara.
- Garaudy, Roger, *L'İslam en Occident*, Paris 1987.
- Grenard, F., *Grandeur et Decodence de l'Asie*, Paris 1939.
- Güngör, A. İsa, "Katolik Kilisesi'nin Çağdaş Misyon Anlayışında Diyalog Kavramı", *Dinler Tarihi Araştırmaları-I, Sempozyum 8-9/11/1996*, Ankara.
- Hâlidî, Mustafa, *İslam Ülkelerinde Misyonerlik ve Emperyalizm*, trc., Osman Şekerci, İstanbul 1998.
- Hamîdullah, Muhammed, *İslam Peygamberi*, trc. Salih Tuğ, 5. Basım, İstanbul 1993.
- Harman, Ömer Faruk, "Hristiyanların İslam'a Bakışı", *Asrımızda Hristiyan-Müslüman Münasebetleri*, İstanbul 1993.
- Hazard, Paul, *La Crise de la Conscience Européenne (1680-1715)*, Paris 1935.
- Hocking, Ernest başkanlığında Committee of Appraisal, *Re-thinking Mission*, London 1932.
- İbnü'l- Esîr, Ali b. Ebu'l-Kerem, *el-Kâmil fi't-Târih*, Beyrut 1965.
- İbn Hacer, Şihabüddin Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhari*, Mısır 1319-1329.
- İbn Hişam, Ebu Muhammed Cemaleddin Abdülmelik, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, Kahire 1955.
- Kalkaşandî, Ahmed b. Ali, *Subhu'l-A'sâ fi Sinâati'l-İnşâ*, Kahire 1913-1918.
- Khoury, A. Th., *Les Theologiens Byzantins et l'İslam*, Münster 1966.
, *Polemique Byzantine Contre l'İslam (VIII.-XIII. siecles)*, Leiden 1972.
, "L'İslam dans la Pensée Chrétienne Orientale au Moyen Age", *Concilium* 1976, Paris.
- Kitab-ı Mukaddes, Kitab-ı Mukaddes Şirketi, İstanbul 1985
- Küçük, Abdurrahman, "Müslüman-Hristiyan Diyaloğuna Genel Bir Bakış", *Asrımızda Hristiyan Müslüman Münasebetleri*, İstanbul 1993.
- Leclercq, J., *Pierre le Venerable*, Paris 1946.
- Leroy, Jules, "L'Eglise Copte", *Histoire des Religion, Belgique* 1972
- Llinarés, A., *Raymond Lulle, Philosophe de l'Action*, Paris 1963.

- Lonpré, E., “Lulle”, *Dictionnaire de la Théologie Catholique*, Paris 1945.
- Mandonnet, P., “Fra Riccoldo de Monte Croce, Pelerin en Terre Saint et Missionnaire en Orient, XIII. siecle”, *Revue Biblique* 1983.
- Millet-Gerard, D., *Chrétiens Mozarabes et Culture Islamique dans L'Espagne des VIII.-X. siecles*, Paris 1984.
- Milligan, Anna A., *Facts and Fals in Our Fids Abroad*, Philadelphia 1921.
- Moubarac, Y., *Recherches sur la Pensee Chrétienne et Islam*, Beyrut 1977.
- Muir, William, *The Life of Mohammad from Original Sources*, Edinburgh 1912.
- Paupard, Paul, *Dictionnaire des Religions*, Paris 1993.
- Ries, J., (Dore, Joseph başkanlığında), *Les Chrétiennes Parmi les Religions*, Paris 1987.
- Rodinson, Maxime, *Batı'yı Büyüleyen İslam*, trc. Cemil Meriç, İstanbul 1983.
, *La Fascination de L'Islam*, Paris 1983.
- Said, Edward, *Oryantalisme*, trc. Nezih Uzel, İstanbul 1982.
- Schoeps, H.J., *Theologie und Geschichte des Juden christientum*, Tübingen 1949.
- Secret, F., *Les Cabbalistes Chrétiens de la Renaissanc*, Paris 1964.
- Sejourne, P. “Pierre le Vénérable” *Dictionnaire de la Théologie Catholique*, Paris 1945.
- Stanley, Arthur Penrhyn, *Lectures on the History of the Eastern Church*, London 1908.
- Teetart, A., “Raymond de Penyafort” *Dictionnaire de la Theologie Catholique*, Paris 1937.
- Trimingham, J. Spencer, *Islam in Ethiopia*, Oxford 1952.
- Tümer, Günay-Küçük, Abdurrahman, *Dinler Tarihi*, Ankara 1993.
- Vâkıdî, *Meğâzî*, Mısır 1948.
- Wanderburg, Y.Y., *L'Islam dans le Miroir de L'Occident*, Paris 1963.
- Watt, W. Montgomery, “L'Influence de L'Islam sur L'Europe Médiévale”, *Revue des Etudes Islamique*, Paris 1972.
- Yıldırım, Suat, “Kilise'yi İslam ile Diyalog İstemeğe Sevk Eden Sebepler”, *Asrımızda Hristiyan-Müslüman Münasebetleri*, İstanbul 1993.
- Zananiri, G., *L'Eglise et L'Islam*, Paris 1969.
, “Riccoldo de Monte Croce et le Proche-Orient”, *L'Ami du Clergé*, Paris 1963.

İSLÂM'IN YAHÛDÎ KÖKENİ TEORİSİ İLE İLGİLİ İDDİALAR VE ÇALIŞMALAR

Özcan HİDİR*

Yahûdiliğin genel olarak İslâm'a, özel olarak da Kur'an ve hadislere olan etkisiyle ilgili iddiaları ihtiva eden eserler, daha çok Batı'daki istişrak çalışmalarının başlangıcı sayılan XVIII. yüzyılın başlarından sonra gündeme gelmiştir. Bu dönemde ve sonraki yıllarda müsteşrikler tarafından kaleme alınan sözkonusu çalışmalar¹, İslâm öncesi Arabistan'daki yahûdî nüfusu ve Hz. Peygamber'in bunlarla olan sözde kültürel ilişkilerini ele almakta; buradan hareketle de "yahûdî kökeni" teorisini öne sürmektedirler. Bu teorideki temel iddia, Kur'an'ın nazil olduğu dönemdeki Arapların cahil, okuma-yazma bilmeyen ve belli bir kültürel geçmişe sahip olmayan insanlar olması ve dolayısıyla bu insanların otantik/orijinal sayılabilecek herhangi bir kültürel yapı inşa etmelerinin mümkün olmayacağı varsayımı üzerine kurulmuştur. Bu argümana göre, Kur'an'ın kültürel arka planına inildikçe milâdî VI. yüzyılda Mekke'nin bakış açısına belli ölçüde eski yahûdî ve hristiyan fikirlerinin nüfuz ettiği görülecektir. Buradan hareketle Kur'an'ın, Arap toplumunun kabîle yaşamındaki eski semitik unsurlara ve yahûdî ibadet ve ritüellerine çok şey borçlu olduğu ileri sürülür.²

* İlâm Araştırma Görevlisi

- 1 Oryantalist çalışmalarının başladığı tarihlerden itibaren ortaya konan İslâm ve islâmî ilimlerle ilgili tedkiklerin neredeyse tamamında -özellikle klasik dönem- bir şekilde İslâm'ın kökenini diğer kültür ve dinlerde arama eğilimi görülmektedir. Biz bu çalışmamızda kurgusunu temel olarak "yahûdî kökeni" teorisi üzerine yapmış olan eser ve incelemeleri kronolojik bir sıra dahilinde sunmaya çalışacağız. Ancak hemen belirtelim ki bu eserlerde ortaya konulan fikirler, pekçok ortak paydada buluşsa da farklılıklar içermektedir. Yani hedeflenen amaç aynı olmakla birlikte sözkonusu amaca ulaşmak için ortaya konan, sebep, iddia ve deliller farklılık arz etmektedir.
- 2 Geiger'in eserinde ortaya koyduğu fikirlerle ilgili olarak, klasik oryantalistlerle çağdaş oryantalistler arasında belli bir yaklaşım tarzı farklılığı vardır. Buna göre, Geiger'in eserinin yayınlandığı tarihlerde oryantalistler arasında eserin olumlu yankıları oldukça fazla olmuştur. Öyle ki eser, XIX. yüzyıl ile XX. yüzyılın başlarında Heinrich Ewald (ö. 1875), H. L. Fleischer (ö. 1888), T. Nöldeke (ö. 1930) ve son olarak da Rudi Paret (ö. 1983) gibi klasik dönemin belli başlı müsteşrikleri ile sonraki dönemlerin bazı oryantalistleri arasında övgüyle ele alınmış, sitayişkar sözlerle değerlendirilmiştir. Sözkonusu bu müsteşrikler arasında semitik diller (Arapça, İbranice ve Arâmîce) ve Kur'an tarihi araştırmaları ile tanınan

Yahûdî kökeni teorisiyle ilgili ilk müstakil eser, Almanya’da reformist yahûdiliğin kurucularından olan Abraham Geiger’in (ö. 1810-1874)³ İngilizce ismi *Judaism and Islam* olan eseridir. Batı’daki islâmiyât çalışmalarının erken dönemlerinde (1832), ilk olarak Latin-ce basılan Geiger’in bu eseri, konuyla ilgili çalışmalar ve yazarları için hala ehemmiyetini korumaktadır. Temel itibarıyla filolojik karşılaştırmalarla bir takım varsayımlara ulaşma amacını taşıyan bu eserinde Geiger, Hz. Peygamber’in yahûdilikten etkilenip etkilenmediği sorusunu sorar ve Kur’an’daki cennet, cehennem, sekîne, furkân, maûn vb. bazı kavramların filolojik olarak İbranice’deki kökenlerini araştırarak, Kur’an’daki bu kavramlarla ilgili bilgilerin aslında Hz. Muhammed tarafından yahûdilikten tevârûs edildiği sonucuna varır. Kur’an’daki terminoloji, şahıs isimleri ve kıssaları inceleyip bunların büyük bir kısmının yahûdilikten alınmış olabilebileceğini söyleyen de yine Geiger’dır.

Temelleri ve iddia ettiği fikirlerin çoğunun kaynağı, merkezî Avrupa’nın geleneksel hümanist eğilimleri olduğu anlaşılan bu eser, ilk kez 1832 yılında Bonn’daki Felsefe Bölümünde açılan ödüllü bir yarışmaya sunulan makale olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu makalenin konusu Latince adıyla, *Inquiratur in fontes Alkorani seu legis Mohammedicae eos, qui ex Judaismo derivandi sunt*’tur (Yahûdilikten Tevârûs Edilip Müslümanların Hukûku Olan Kur’an’ın Kaynaklarına Yönelik Bir Araştırma). Frankfurt’ta katı bir

Nöldeke, Geiger’in bu eserinden “tarihe damgasını vuran bir eser” olarak bahsederken nisbeten çağdaş müsteşriklerden sayılan Rudi Paret ise sözkonusu eseri, İslâm’ın kökeni ile ilgili modern tenkitçilik yönü ağır basan tarih araştırmalarının ilki olarak görmektedir. Klasik döneme ait müsteşriklerin Geiger’in eserinde öne sürdüğü, İslâm’ın yahûdî kökeni ile ilgili iddialara karşılık çağdaş oryantalistler hem söylem hem de muhteva olarak farklı bir tutum içerisindeyler. Manchester Üniversitesi’nin *Middle Eastern Studies* bölümünde yahûdîlik kürsüsü başkanı olan ve yahûdî tefsiri (Targum) ve İslâm tefsirindeki paralelliklerine ait çalışmaları ile tanınan Prof. Dr. Philip Alexander’la yaptığımız sözlü mülakatta, “yahûdî kökeni” teorisinin önemli savunucuları arasında yer alan Geiger, Katsh, Goitein, Torrey ve benzerlerinin (sözkonusu bu oryantalistlerin ilgili çalışmaları aşağıda ele alınacaktır) üsluplarını çok sert ve insafsız bulduğunu ve bu teori ile ilgili fanatik sayılabilecek iddialarının artık bugün pek kabul görmediğini açıklaması bu farkın delili olsa gerektir. Öte yandan W. M. Watt gibi önemli bir oryantalist de yukarıda zikri geçen müsteşriklerin dile getirdiği, İslâm’daki bir çok aslî mefhumun yahûdîlik ve hristiyanlıktan alındığı şeklindeki iddiaları açıkça eleştirmektedir. (Bk. Watt, *Islamic Attitudes*, s. 142)

- 3 Abraham Geiger, aşağıda da değinileceği gibi Almanya’daki Reformist Yahûdiliğin kurucusu olup, fikirleriyle meşhur müsteşrik Goldziher’e öncülük ettiyse de Goldziher’in gölgesinde kalmıştır. Daha çok tarihçiliği ile tanınan Geiger, Almanya’daki geleneksel yahûdîlik içinde (rabbînik/ortodox) çeşitli dînî görevlerde bulunduktan sonra, Reformist Yahûdiliğin kurulmasına öncülük etmiştir. Yahûdiliğin millî bir din olması fikrine karşı çıkmış ve yahûdîliği sadece bir din olarak algılamıştır. Berlin ve Breslau’da yahûdî teolojisi ile ilgili kürsülerin kurulmasında rol oynamıştır. Ölümüne kadar da Berlin’de kendi kurduğu kurumun başında bulunmuştur. (Bilgi için bk. Levinger, “Geiger, Abraham”, *Encyclopedia Judaica*, VII, 357-360; Comay, *Who’s Who in Jewish History*, s. 138; Chon-Sherbok, *Dictionary of Judaism*, s. 59; Ayrıca Geiger’in *Judaism and Islam* adlı eserine Moshe Perlmann tarafından yazılan takdim yazısına da bakılabilir). Öte yandan yahûdî tarihinde önemli bir yere sahip olan ve adı geçen eseri sahasının ilki sayılan daha da önemlisi müsteşrikler denince akla gelen ilk isimlerden olan Ignaz Goldziher’i de fikirleriyle etkileyen isimlerin başında gelen Geiger’in, *T.D.V. İslâm Ansiklopedisi*’nde yer almamış olması bizce bir eksikliktir. Umarız eserin tamamlanmasından sonra yapılacak yeni baskılarında bu eksiklik giderilir.

Ortodox⁴ yahûdî aileye mensup olan Geiger, bu çalışmayı yaptığı sırada henüz yirmi iki yaşındadır ve gelecekte Almanya'daki Reform Yahûdiliği'nin önde gelen yazarı ve rabbileri⁵ arasında gösterilecektir. Kitabın, *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?* başlığı altındaki Almanca baskısı, 1833 yılında yapılmış ve 1834 yılında Marburg'da Geiger'in doktora tezi olarak kabul edilmiştir. İkinci baskısı ise, 1902 senesinde yapılmıştır. Kitabın bizim de kullandığımız İngilizce tercümesi, F. M. Young tarafından 1896 yılında Hindistan'ın Bangalore kentinde yayınlanmıştır. Dönemin Hindistan'ında oldukça yoğun olan hristiyan misyonerlerin müslümanlara karşı olan faaliyetlerinde yardımcı olması için, *The Society for Promoting Christian Knowledge* (Hristiyanlık Fikriyatını Sevdirmeye ve Geliştirme Cemiyeti) tarafından finansman sağlanarak basımı gerçekleştirilmiştir. Bu baskıdan sonra kitabın İngilizce baskısı piyasada oldukça nadir hale gelmiş; ancak daha sonra yapılan neşirlerle bu zorluk giderilmiştir.

Geiger'in bu kitabında zaman zaman polemiğin sınırlarını da aşan saldırgan bir üslup kullanmış olması bir yana, araştırma öncesi kurguladığı İslâm ve Kur'an'la ilgili düşüncelerini tarihî yanlışlarla ve peşin hükümlerle ortaya koyması dikkat çeker. *Muhammed yahûdilikten ne ödünç aldı?*, *Muhammed yahûdilikten ödünç alabildi mi?* ve eğer aldıysa *O'nun için bu ödünç alma işlemi nasıl oldu?* gibi soru üslubu içerisinde çeşitli varsayım ve önermelerle, XIX. yüzyılda Avrupa'daki müsteşriklerin İslâm'a ve Hz. Peygamber'e olan saldırgan tavırlarının tipik ve uç bir örneğini vermiştir. Zira sömürgeciliğin de tesiriyle, Batı'daki oryantalist çalışmaların başlayıp hız kazandığı bu asırdaki şarkiyât çalışmalarının hemen hemen her biri, değişik şekillerde de olsa, Geiger'in çalışmasındaki fikirleri içermektedir.

Ancak bu eserin bugün gerek müslüman ve gerekse müslüman olmayan araştırmacılar açısından taşıdığı anlam, belki de sözkonusu çalışmanın modern dönemde yahûdî kutsal kitapları ile Kur'an'ı mukayese eden çalışmaların ilki olması ve Kur'an'daki yahûdî

4 Ortodoks, yahudiliğin en etkin grubudur. Bunlar, yahudilik içerisindeki geleneksel görüşleri yansıtmaktadırlar. Ma'bed'in yıkılmasından sonra zamanımıza intikal eden asıl yahudiler diyebileceğimiz topluluktur ki, dünya yahudilerinin çoğunluğunu teşkil etmektedirler. Temel olarak, yazılı ve sözlü hukukun her ikisinin de Sina'da Hz. Musa'ya verildiğini savunurlar. Ortodoks terimi ilk kez 1795'te yahudiliğin yenilikçi kanadıyla geleneksel görüşleri savunan tarafını ayırmak için kullanılmıştır. Ortodokslar yenilikçi ve reformcu görüşleri savunan yahudilerin günahkar, rabbilerinin (din adamı) sıradan insanlar olduklarına ve mühtedilerinin de yahûdî olmadıklarına inanırlar. (Bk. Kutluay, *İslâm ve Yahudi Mezhepleri*, s. 139; Chon Sherbok, *Dictionary of Judaism*, s. 130)

5 Bilgili ve dinî kültürle donanımlı kimse mânâsına gelen rabbi, sözlük mânâsı olarak "benim efendim" mânâsına gelmektedir (Kelimenin bu şekliyle Arapça'daki "rabbim" manasına gelen "rabbî" kelimesine uygunluğu dikkat çekicidir). İlk defa, II. Ma'bed (Temple) döneminin önemli din adamlarından ve kendi adına bir okulun (Bet Hillel) sahibi olan Hillel zamanında kullanılmaya başlanan bu terim daha çok Filistin bölgesinde kullanılmıştır. Başlangıçta yahûdî yazılı ve sözlü hukukunu yorumlayan alimlere denirken Orta Çağ'da manevî ilimlere sahip kimselere de bu ad verilmiştir. Günümüzde ise, rabbinik yahûdiliğe ait okullarda belli seminerlere tabi tutulup başarılı olanlara bu ünvan verilmektedir. Bugün İsrail'de medenî hukuka ait önemli davalarda mahkemelerde rabbiler görev yaparlar. Geleneksel yahûdiliğin (rabbinik-ortodoks) dışındaki reformist ve liberal yahûdî akımları kadınların da rabbi olmasını kabul ederler. (Bilgi için bk. Chon- Sherbok, *Dictionary of Judaism*, s. 142)

kültürü-ne ait olduğu iddia edilen bazı kavram ve isimlerle ilgili olarak, yahûdî kitaplarından örnek-ler vermesidir. Geiger bunu hiç kuşkusuz Kur'an ve dolayısıyla İslâm'ın otantik bir yanının bulunmadığını, olsa olsa yahûdî kültürünün bir devamı olduğunu isbat etmek için yapar. Çünkü ona göre, yahûdî kültürü -Arabistan yahûdîlerinin bir uzantısı olarak-, İslâm öncesi Arabistan'ının hakim kültürü idi ve bu kültür havzasında yetişen Hz. Peygamber'in de bundan nasibini alması kaçınılmazdı. Kur'an ayetlerini sathî/yüzeysel bir şekilde inceleyen ve yahûdî kültürünü çağrıştıracak kavram ve isimlerin ne maksatla zikredildiğini araştırma-yacak kadar İslâm ve Kur'an kültüründen yoksun olduğu iddialarından anlaşılan yazarın bu eserindeki tavrı, akademisyen ve ciddi araştırmacı tavrından ziyade fanatik bir yahûdî din adamı tavrını akla getirmektedir.

Öte yandan, 1800'lü yılların başlarından itibaren Batıda devam eden, İslâm'ın kökünün yahûdîlik olduğunu isbata yönelik yer yer yanlış bilgilendirici, yer yer de saldırgan bir üslup taşıyan çalışmalar, maalesef İslâm araştırmacıları tarafından karşılık bulmamış ve bu iddialar cevapsız kalmıştır. Hatta İslâm dünyası ve Batı'daki modernist düşünceye sahip bazı müslüman araştırmacılar İslâm'ın zuhûru ve Hz. Peygamber'in yaşadığı dönemde kültürel anlamda bir yahûdî etkisinin kaçınılmaz olduğu fikrini benimsemişlerdir.⁶

Eserin İngilizce baskısına uzun bir takdim yazısı yazan ve daha çok müslüman-yahûdî polemikleri üzerine yazdığı yazı ve makaleleri ile tanınan Moshe Perlmann'ın, Batı'daki araştırmacılar arasında devam eden yahûdîliğin ve hristiyanlığın⁷ İslâm'a etkisiyle ilgili çalışmaların seyri ve geleceği üzerinde durması ve sözkonusu literatür hakkında bilgi vermiş olması son derece yararlıdır.

⁶ Mesela Fazlu'r-Rahman *İslâm* adlı eserinde, Hz. Peygamber'in kültürünün kaynağının bir hristiyan-yahûdî uzantısı olduğu meselesinin hala çözülme bekleyen bir problem olduğunu öne sürer. O'na göre dönemin hanifleri hristiyan geleneğinin bir uzantısıdır ve benzer bir argümanın yahûdîler için de düşünülmesi gerekir. Zaten teolojik olarak bakıldığında Kur'an'da yahûdîliğe ait unsurlar vardır ve bu unsurlar başından sonuna kadar Kur'an tarafından onaylanmıştır. Fazlu'r-Rahman'ın yaklaşımına benzer bir yaklaşım tarzı da Mısırlı araştırmacı Hüsnî Yusuf el-Atyar tarafından benimsenmiştir. O da, *el-Bidâyetü'l-ülâ li'l-israiliyyât* adlı eserinde benzer bir yaklaşım içinde olmuş; Hz. Peygamber'in okuma-yazma bilmediği ve Kitab-ı Mukaddes'in İslâm öncesi ve Hz. Peygamber döneminde Arapça'ya tercüme edilmediği ile ilgili genel menfî kanaatin aksine müsbet bir tutum sergileyerek özellikle dönemin Arabistan'ında yaygın olan yahûdî kültürünün israiliyyat adı altında islâmî eserlere girdiğini ve dolayısıyla kültürel anlamda bir yahûdî etkisinin varlığından söz edilebileceğini belirtmiştir.

⁷ Yahûdî kökeni teorisini, benzer bir üslupla "hristiyan kökeni" teorisi olarak işleyen en önemli çalışma, İngiliz oryantalist Richard Bell'in *The Origins of Islâm in Its Christian Environment* adlı eseridir. Daha çok İngilizce Kur'an tercümesi ile tanınan ve İbn İshak'ın *Sîre*'sinin İngilizce neşrini gerçekleştiren Bell bu eserinde, İslâm'ın yahûdîliğin bir uzantısı olmaktan ziyade hristiyanlığın bir uzantısı olduğunu iddia etmiştir. Bell'in yanısıra bu fikrin savunucusu Julius Wellhausen, Tor Andrea, Karl Ahrens ve Karl Brokelmann gibi ünlü oryantalistler de vardır. Bu zikri geçen müsteşrikler İslâm'ın doğuşunu Süryânî-Hristiyan'lardan gelen bilgi ve öğretilerin hazırladığını iddia ederler. Bu iddialar özellikle 1920 ve sonrası yıllarda yaygınlık kazanmıştır. Ancak Torrey'in aşağıda da zikredeceğimiz *Jewish Foundation of Islam* adlı eserinden sonra tekrar "yahûdî kökeni" fikri ağırlık kazanmıştır. Buradan hareketle şu sonuca da varmak mümkündür: Yahûdî ve hristiyan kökeni ile ilgili çalışma yapan oryantalistlerden her biri, kendi dinini İslâm'ın kökeni ve ilham kaynağı olarak takdim etmekte ve bununla ilgili olduğunu düşündüğü bilgileri ön plana çıkarmaktadır.

İslâm'a yahûdî etkisi iddiasının oldukça polemiğe yönelik ve saldırgan bir tarzda ele alındığı ve ne tarihî ne de ilmî hiçbir gerçeğe örtüşmeyen Geiger'in bu çalışması, Batı'daki istişrak çalışmalarının başlayıp hız kazandığı tarih olan XIX. yüzyıl oryantalistlerinin mantaliteyi ile ilgili çarpıcı bir örnek ve yahûdîliğin İslâm'a etki ettiği iddialarına ilk misal olmaktan öteye fazla bir anlam ifade etmemektedir. Ancak hemen belirtmek gerekir ki, Geiger'den sonraki yıllarda onun ortaya attığı fikirleri farklı üslup ve tarzda da olsa destekleyen çalışmalar artarak devam etmiştir.⁸ Biz bu çalışmamızda Geiger ile başlayan "yahûdî kökeni" teorisinin pratisyenlerini ve eserlerinde savundukları temel iddiaları ele alacağız.

Geiger'in eserinden tam yüz sene sonra kaleme alınan ve "yahûdî kökeni" teorisini yeniden ortaya atan diğer bir eser de Charles Cutler Torrey'in (ö. 1956) *Jewish Foundation of Islam* adlı çalışmasıdır. Torrey'in bu kitabı, esas itibarıyla VI. asırda Mekke'de gözle görülür, rabbinik yahûdî kültürüyle donanımlı, etkili bir yahûdî nüfusun varlığına ve yeni dini oluştururken Hz. Peygamber'in bundan âzamî derecede etkilendiği tezine dayanır. Torrey'e göre Hz. Muhammed, Mekke'deki bu yahûdî topluluğundan hem yahûdîliği hem de hristiyanlığı öğrenmiştir.

Eserinin isminden de anlaşılacağı üzere polemiğe açık bir isimle karşımıza çıkan yazar, 1933 yılında basımı gerçekleştirilen eserinde, Julius Wellhausen, Tor Andrea, Karl Ahrens ve Richard Bell gibi hristiyan asıllı oryantalistlerin aksine, Kur'an ve İslâm'a hristiyanlardan gelen etkiyi minimuma indirme gayretindedir. Çünkü ona göre, hristiyanlığın varlığından önce yahûdîler Arap yarımadasına göç etmişler ve orada bir kültür havzası oluşturmuşlardır. Buna göre, Arap yarımadasına yahûdî göçünün tarihini, M.Ö. VII. yüzyıldaki diasporanın (sürgün) başlangıcına veya biraz daha erken döneme götürmek mümkündür. Arap yarımadasına olan bu ilk göçten sonra, miladi 70. yılda II. Ma'bed'in (Temple) yıkılmasından sonra⁹ da göç olmuştur. Başlıca Medine, Teyma, Hayber ve Mekke¹⁰ gibi bölgelere yerleşen diaspora (sürgün) yahûdîlerinin başka bir din ve kültürün etkisi altına girdiklerini kabul etmeyen Torrey, bu yahûdîlerin kültür seviyelerinin de oldukça yüksek olduğu kanaatine sahiptir.

⁸ Batı'daki konuyla ilgili pekçok çalışmaya rağmen İslâm aleminde bunlara cevap sayılabilecek çalışmalar yok denecek kadar azdır. Konu son dönem İslâm alimleri arasında israiliyyat ile ilgili eserlerde, filolojik nitelikli çalışmalarda ve kültür tarihi ile ilgili kitaplarda ele alınmaktadır. Ancak tesbit edebildiğimiz kadarıyla, derinlemesine bu iddiaları ele alan müstakil bir eser yoktur.

⁹ Yahûdî tarihinde Kudüs'deki ana ma'bedin (Temple) iki defa yabancılar tarafından yerle bir edilmesi hadisesi yaşanmıştır. Yahûdî tarihinde çok önemli değişikliklere yol açan ve bir dönüm noktası sayılan bu hadiselerden ilki, milattan önce 586 yılında II. Nabukadnezar tarafından gerçekleştirilmiş ve Babilonya'ya toplu sürgün gerçekleştirilmiştir. Daha sonra ma'bed ikinci kez inşa edilmiş (m.ö. 515) ve bu sefer de milattan sonra 70 senesinde Romalılar tekrar ma'bedi yıkmışlardır.

¹⁰ Mekke'de o dönemde yahûdî nüfusun bulunmadığı oryantalistlerin pekçoğu tarafından da kabul edilmektedir. Buna rağmen Torrey'in yahûdîlerin yerleştiği yerler arasında Mekke'yi de sayması tarihi ve ilmî hiçbir temele oturmamaktadır.

Torrey daha sonra, Hz. Peygamber'in kültür seviyesi ile ilgili düşüncelerini açıklayarak Hz. Peygamber'in, gerek İbranice gerekse Âramice gibi dilleri bildiğini iddia eder. Hz. Peygamber Kitâb-ı Mukaddes'e ait bilgilerini, bu dilleri bilmesine rağmen, sözlü (oral) olarak almıştır.¹¹ Bu bilgi alışı sürecinde de herhangi bir aracı olmamış, doğrudan kendisi yahûdî mabedlerini ziyaret ederek elde etmiştir.¹² Yazara göre Hz. Peygamber, hristiyanlığa ve Hz. İsa'ya ait bilgilerini de yahûdîlerden edinmiştir. Hz. Peygamber'in İbranice ve Âramice gibi dilleri bildiği iddiası çok ciddi bir iddiadır ve kuvvetli delillere istinad etmesi gerekmektedir. Ancak Torrey'in eserine baktığımızda bu delilleri bulamıyoruz. Kaldı ki bu iddia bir yana Hz. Peygamber'in Arapça da dahil herhangi bir dilde okuyup yazmayı bildiği konusu bazı müsteşrikler tarafından da ihtiyatla karşılanmaktadır¹³. Hal böyle olunca, Hz. Peygamber'in İbranice ve Aramice gibi dilleri bildiği iddiası, hayal mahsulü bir iddiadır

Torrey'in bu eserinde öne sürdüğü iddiaları öylesine büyük yankı bulmuştur ki, bir yahûdî tarihçisi olan Salo Baron A *Social and Religious History of the Jews* adlı yahûdî tarihiyle ilgili onbir ciltlik önemli eserinde (C. III, s. 63-64, 257) VI. asırla ilgili bilgilerde Torrey'den önemli ölçüde etkilenmiştir. Torrey'in eserinde öne sürdüğü argümanlar gerek tarihî ve gerekse ilmî açıdan çelişki ve delilsiz iddialarla doludur. Nitekim kendisi de bir yahûdî olan Franz Rosenthal, Torrey'in eserinin yeni baskısının girişinde verdiği bilgilerde Torrey'in öne sürdüğü iddiaların zayıflığını vurgulama gereği duymuştur. Çünkü Torrey'in yaklaşım tarzının bel kemiğini oluşturan İslâm'ın doğuş döneminde Mekke'deki yahûdî varlığıyla ilgili elde mevcut kaynaklar Torrey'i desteklememektedir

Konuyla ilgili bir diğer önemli çalışma, Amerikalı bir yahûdî rabbisi olan Abraham Katsh'ın *Judaism in Islam* adlı eseridir. Katsh bu çalışmasında, başlangıçta Geiger ve Torrey tarafından ortaya atılan görüşleri tereddütsüz kabul etmektedir. Ancak hemen belirtilmesi gereken bir husus, Katsh'ın eserinin Kur'an'daki yahûdîlikle ilgili ayetlerin sık

¹¹ Hz. Peygamber'in Kitâb-ı Mukaddes'e ait bilgilerini sözlü olarak aldığı fikri konuyla ilgilenen oryantalistler arasında yaygındır. Ancak onların bu sözlü alışı nasıllığı konusunda öne sürdükleri deliller mukni' olmaktan uzaktır. Zira bu konuda kendi kaynaklarında bilgi olmadığı gibi İslâm kaynaklarında da bilgi yoktur.

¹² Hz. Peygamber'in Medîne'de bulunan yahûdî okul ve ma'bedi Bet-Ha Midraş'ı ziyaret ettiği İslâm kaynaklarında zikredilmektedir (Bk. İbn Hişâm, 388, 394). Oryantalistlerin her vesile ile yahudiliğin Hz. Peygamber'e etkisini isbat sadedinde dile getirdikleri bu konu (bk. Newby, *The Making*, s. 10; A. mlf., *The History*, s. 66; Abbot, *Papir*, II, 8; Adang, *Muslim Writers*, s. 5), ayrı bir çalışmada ele alınmayı gerektirecek kadar önemlidir. Zira Hz. Peygamber'den sonra Hz. Ömer, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Zeyd b. Sabit gibi önde gelen sahâbîlerin de bu ma'bedi ziyaret ettiği hatta Hz. Peygamber tarafından Zeyd b. Sabit'e öğrenilmesi emredilen İbranice'yi Zeyd'in bu ma'bedlerdeki yahûdî bilginlerinden öğrendiği iddia edilmektedir. Bu konu ileride yapmayı planladığımız "Hz. Peygamber'in Zeyd b. Sabit'e İbranice öğrenmesini emretmesi" ile ilgili rivâyetlerle birlikte Zeyd'in yahûdî asıllı olduğu şeklindeki müsteşriklerin dile getirdiği iddiaların ele alınacağı bir çalışmada incelenecektir

¹³ Mesela Teodor Nöldeke Hz. Peygamber'in okuyup yazması konusunun net olmadığını belirtenlerdendir. Kuşkusuz O, bu kanaatine bu konudaki delilleri inceledikten sonra varmıştır. (Bk. Zwemer, *The Illiterate Prophet*, s. 352-53)

sık geçtiği iki sûrenin yorumundan ibaret olmasıdır. Kısa ve problemin özüne yönelik bir giriş kısmından sonra Katsh ayrı bir kısımda Bakara ve Al-i İmran surelerindeki yahûdîlikle ilgili ayetlerin tefsirinde söylenen bilgileri rabbinik ve Talmud'a ait rivayetlerle karşılaştırır. Bu karşılaştırmada Kur'an müfessirlerinden Beydâvî, Taberî ve Zemahşerî'yi; muhaddislerden de Buhârî'yi çalışmasına esas almıştır. Katsh'ın bu çalışmasında niçin bu üç müfessiri esas aldığı açık olmadığı gibi, sadece Buhârî'yi esas alması da açıklanmamıştır. Öte yandan o, Kitab-ı Mukaddes'e ait bilgileri içeren Kısasu'l-Enbiya türü eserleri ve İbn Hazm, Şehristânî ve Gazzâlî gibi yahûdî ve hristiyanlara karşı polemik yazarlarının eserlerini de yeterli ölçüde kullanmamıştır.

Katsh'ın, Muhammed, İslâm'ı asla yeni bir din olarak ortaya koyma amacında değildi veya Muhammed yahûdîliğe ait rivâyetleri kendi amacına uygun olduğu için kullanması bir yana onları uygun şekillerde değiştirdi de gibi üslup ve iddiaları bir müslümanın kabul etmesi bir yana, zaman zaman kendi meslekdaşı diğer oryantalistlerin de itirazına yol açmıştır.¹⁴

Katsh'ın metodu bazı araştırmacılar tarafından şiddetle eleştirilmiş olup (bk. Gerson d. Cohen, Commentary, XIX (1955), 204-6), ulaştığı neticelerin de Hz. Peygamber'in dînî mânada yahûdîlikten etkilendiği teorisine herhangi bir katkıda bulunmadığı belirtilmiştir. Dropsie College'e doktora tezi olarak sunulan bu esere bir takdim yazısı yazan ve eserin danışmanlığını yapan Solomon L. Skoss, Katsh'ın eserini genel olarak biraz donuk bulduğunu belirtmiştir. Katsh'ın bu çalışmasındaki iddiaları, kendisinden öncekilerin aksine, genel ifadelerden ziyade daha dar ve özel bir kapsama indirgenmesi ve detaylandırması açısından dikkat çekmekte ve kapsamlı bir eser olarak karşımıza çıkmaktadır.

Yahûdî tarihinde önemli bir yere sahip Geniza dökümanları¹⁵ üzerine yaptığı araştırmalar neticesinde ortaya koyduğu *A Mediteranian Society: The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza* adlı altı ciltlik eseriyle tanınan Shlomo Dov Goitein (ö. 1984), *Jews and Arabs* adlı çalışmasında yahûdîlerle araplar arasındaki ilişkileri başlangıçtan bugünkü İsrail devletinin kurulduğu tarih (1948) sonrası döneme kadar inceler. Goitein, tarihte etnik olarak birbirine bağlı olan bu iki milletin nasıl olup da bugün tamamen birbirinden farklı iki taraf olduğunun sebeplerini

¹⁴ Bk. Katsh'ın eserine Leon Nemoy tarafından yapılan değerlendirme (review), *Jewish Quarterly Review*, XXXV-VI, s. 262, (1954-56)

¹⁵ Genîza, Sinagog'a bitişik eşya odasına verilen addır. Yahûdî hukukuna göre Allah'ın ismi bulunan bir şeyi imha etmek yasaktır. Dolayısıyla yahûdîler, yıpranmış ve kullanılmayan bu kabil Kitâb-ı Mukaddes ve ibadetle ilgili metinleri Geniza'lara koymakta idiler. Buraya konulan malzeme, daha sonra kutsal toprağa gömülüyordu. Eski Kâhire (Fustât) Sinagog'unun Genîza'sı ise, unutulduğu için bugüne kadar kalabilmiştir. 1864 yılından itibaren bu dökümanlar üzerine pekçok çalışma yapılmıştır. (Bilgi için bk. Harman, *Yahûdî Kutsal Kitapları* -Yayınlanmamış Doçentlik Tezi-, s. 13; Chon-Sherbok, *Dictionary of Judaism*, s. 60)

araştırır. Sebepleri araştırırken bugünkü güncel problemlerden ziyade tarihi bir perspektifte meseleyi ele alır. Ancak tarihî malzemeyi yer yer hissî ve ön yargılı olarak kullanır.

Kudüs'teki Hebrew Üniversitesi'nde Şarkiyât Araştırmaları bölümünün başkanlığını yürütmüş olan Goitein bu çalışmasında arapların ve yahûdîlerin kökenleri üzerine yapılan değişik teorilere ve tarihte bu iki milletin büyük oranda birbirlerinden ayrılmasının sebeplerine yer veren giriş kısmından sonra müteakip dört bölümde İslâm'daki yahûdîliğe ait unsurları, yahûdîlerin İslâm devletleri altında yaşadığı dönemlere atıflar yaparak ele alır. Ona göre, Hristiyanlığa ait unsurlarla Kur'an arasında belli benzerlikler olsa da Kur'an ve İslâm'ın ilk kaynağının hristiyanlığa ait unsurlar olması uzak bir ihtimaldir. Çünkü Kur'an'ın ilk inen 48 suresinde ne Hz. İsa'ya, ne de ciddî mânâda hristiyanlığa atıf vardır. Mekki surelerde Hz. İsa'ya yapılan altı atıfa karşılık Hz. Musa'ya 108 atıf vardır.

Yahûdîlerin İslâm devletleri hakimiyetinde yaşadığı yıllardaki kültürel ve ekonomik dönüşümlerini sebep ve sonuçlarını tahlil ederek, bu dönüşüm sırasında İslâm Dini'ne ve islâmî ilimlere yaptığı katkı ve etkiyi şu başlıklar altında ele alır: Orta Çağ boyunca İslâm'a yahûdî katkısı, Yahûdî-arap benzerliğinin filolojik yönü, İslâm-yahûdî felsefesi, İslâm-yahûdî mistisizmi, Orta Çağ'da yahûdî şiiri, mezhepler ve mesianik (mesihlik düşün-cesi) hareketler... vb. Son olarak da İsrail devletinin kurulmasından sonra ortaya çıkan yeni problemler ile bu iki millet arasındaki kültürel benzerlikleri ele almaktadır.

Goitein'in bu eserini akademik bir çalışmadan ziyade, genel bilgi vermeyi amaç edinen bir kitap olarak değerlendiren Bernard Lewis'e göre eserde bazı tarihî bilgi ihmalleri de söz konusudur.¹⁶ O, yahûdîlerin yakın ilişki içerisinde oldukları medeniyetleri, Filistin bölgesinde bin yılı aşkın bir süre beraber yaşadıkları helenistik Yunan medeniyeti, Merkezî Avru-pa'nın Roma-Germen medeniyeti ve müslüman Araplar'ın ortaya koydukları medeniyet olmak üzere üçe ayırmıştır. Goitein'e göre, bu üç medeniyetten yahûdîlerin katkısının olduğu İslâm medeniyeti dinamikleri ile ayakta durmaktadır, ancak diğer ikisi yokolmanın eşiğindedir. Goitein eserinin sonunda kemâle ermiş İslâm ile klasik dönem yahûdîliği arasındaki benzerlikleri de dile getirmektedir.

Yazarın yukarıda söz konusu ettiğimiz eserinden başka, "yahûdî kökeni" teorisini özel olarak ele aldığı bir çalışması vardır. Manchester'deki Yahûdîlik Araştırmaları Enstitüsü'nde konferans olarak sunduğu (1958) *Muhammad's Inspiration by Judaism* adlı çalışmasında¹⁷ yazar, bu konudaki bazı literatürü zikrettikten sonra Arthur Jeffrey'in Kur'an'daki ikiyüzün üzerinde kelime ve kavramın yabancı kültürlerdeki kökenlerini araştırdığı *Foreign Vocabulary of the Qur'an* adlı eserinden sonra bu sahada tatmin edici bir çalışmanın yapıl-madığını belirtmiştir. Goitein bu çalışmasında tıpkı Geiger gibi, *Muhammed Mekke'de peygamber olduğu zaman diğer din mensuplarıyla şahsî*

¹⁶ Bk. Lewis, *Review*, Journal of Semitic Studies, II, s. 307

¹⁷ Bk. Journal of Semitic Studies, IX, (1958)

münasebette bulundu mu?, O'nun danışmanları kimlerdi?, Eğer bu danışmanlar yahûdî ise, ne tür bir yahûdîliği temsil ediyorlardı? gibi birtakım sorularla Hz. Peygamber'in yahûdîlerle Mekke döneminde ilişkisi olduğunu ve yahûdî danışmanlara sahip olduğunu isbata çalışır. Bu isbat sırasında öne sürdüğü delilleri, yahûdî kaynaklarına özellikle de Talmud'a, şiir ve edebiyat malzemelerine, hristiyan kaynaklarına ve en önemlisi de İslâm kaynaklarına dayandırmaya çalışır. Ancak belirtilmesi gerekir ki, Geiger gibi Goitein de kurguladığı bir takım varsayımların doğruluğunu isbat etmek için ilgisiz delilleri öne sürmekten ve polemige açık bir üslup kullanmak-tan geri durmamıştır.

Buraya kadar sözkonusu ettiğimiz oryantalistlerin, farkedileceği üzere, yahûdîliğin İslâm'a etkisiyle ilgili olarak katı ve çoğu kere varsayımlarla donanımlı bir üslup içerisinde olduklarını söyleyebiliriz. Belli bir dönemden sonra artık bu üslup ve fikirler yerini daha ılımlı ve ayağını yere sağlam basmaya çalışan çalışmalara bırakmıştır. Aşağıda bahsedeceğimiz bu çalışmaların temel karakteristiği, artık yahûdîliğin kesin olarak İslâm'a etki ettiği değil, edebileceği düşüncesi etrafında yoğunlaşmaktadır. Ayrıca sadece yahûdîliğin değil, hristiyanlıkla birlikte diğer kültürlerin (İran, Hint ve Helen kültürleri gibi) de yahûdîlik gibi İslâm'ı etkilemiş olabileceğini ifade eden çalışmalar da ortaya çıkmıştır.¹⁸ Zaman zaman kitap zaman zaman da makale türü çalışmalar şeklinde karşımıza çıkan bu tedkiklerin en meşhurlarından biri, Erwin I. J. Rosenthal'ın *Judaism and Islam* adlı kitabıdır.

Rosenthal, sözkonusu eserinin ilk bölümünde tıpkı Goitein'in eserinin sonunda vurguladığı gibi klasik dönem yahûdîliği ile kemale ermiş İslâm'ın birbirine çok benzer olduğunu söyleyerek yahûdî kökeni teorisine aynı argümanlarla ancak farklı bir üslupla katkı sağlamaktadır. Rosenthal'ın Kuran'ın tamamlanması sonrası dönemde İslâm toplumdaki yahûdîlikle benzer unsurları zikretmesi kayda değerdir. Muhtemelen o, bu benzerliklerle hadis, tefsir ve tarih kitaplarındaki yahûdîliğe ait olduğu düşünülen unsurları kastetmektedir. Ancak Rosenthal'ın seleflerinden ayrı olarak, kategorik ayırmalara girmeyip doğrudan bir etkiden de söz etmemesi oldukça ilginçtir. Ona göre, iki dinin gelişiminde paralel gelişmeler söz konusudur ve bu paralel gelişmeler birbiriyle kesişebilir. Rosenthal eserinin ikinci bölümünde ise yahûdî toplumunun İslâm kültürüyle ilişkiye girmesi

¹⁸ Yahûdîliğin dışındaki diğer kültürlerin İslâm'a etkisiyle ilgili çalışmaları biz bu makalede sadece isim olarak belirtmek yetiniyoruz. Zira bu da ayrı bir tedkik konusu olabilecek kadar geniştir. Ancak hemen belirtmek gerekir ki, hristiyanlığın İslâm'a, Kur'an'a ve Hz. Peygamber'e etkisiyle ilgili iddiaların yoğun olarak ortaya atıldığı eser İngiliz müsteşrik Richard Bell'in *The Origins of Islam in its Christian Environment* adlı çalışmasıdır. Bell bu eserinde, İslâm'a herhangi bir yahûdî etkisinin olmadığını bilakis etkinin hristiyanlıktan geldiğini iddia etmektedir. Bu iddiaları biraz daha yumuşatarak ileri süren bir diğer isim de İslâm dünyasında eserleri pek yaygın olan Bell'in talebesi William Montgomery Watt'ır. O gerek *Islamic Attitudes to Cultural Borrowing* adlı makalesinde gerekse *Muhammad at Mecca* adlı eserinin sonuna eklediği *Arabian Monotheism and Judaeo-Christian Influences* adlı ekte bu fikirleri dile getirmiştir. Ancak Watt'ın Bell'den farklı olarak yahûdî etkisini de kabul ettiği unutulmamalıdır. Watt'a göre Hz. Peygamber, Kitab-ı Mukaddes'i asla okumamış ancak bu dinler hakkında bilgisi olan araplardan istifade etmiştir. Ayrıca Watt'ın vurgulanması gerken farklı bir yönü de, onun İslâm'ın vahiy ürünü olduğunu kabul etmesi ancak bu vahyin, dönemin kültüründen etkilendiği şeklinde bir kanaate sahip olmasıdır. (Bk. Watt, *Islamic Attitudes*, s. 142)

neticesinde ondan etkilenmesi üzerinde durarak yahûdîler ve araplar arasında karşılıklı bir etkileşimden sözeder.

Rosenthal'ın yahûdîliğin İslâm'a etkisini gözardı etmeden bu iki dinin paralel gelişmesinden bahsetmesi ve yahûdî toplumunun İslâm kültüründen etkilenmesinden bahsetmesi seleflerinden biraz farklı bir üslup ve bakış açısıyla konuyu ele aldığı ve bu konuda peşin hükümlü olmadığı görünümü vermektedir.

Julian Obermann'ın *Islamic Origins: A Study in Background and Foundation* adlı makalesi, Hz. Peygamber'in dînî kimliğinin oluşmasında yahûdîlik ve hristiyanlığın eşit şekilde rol oynadığını dolayısıyla da İslâm'ın bu iki dinin bir ürünü olduğunu iddia etmektedir. Ancak Obermann yine de düşünce planında ve vahiy gibi metafizik alanlarda yahûdîliğin etkisinin hristiyanlığa göre daha hissedilir olduğunu vurgulamaktadır. Obermann'ın bir diğer çalışması *Koran and Agada* ise, Kur'an'daki geçmiş ümmetlerle ilgili bazı kıssa ve bilgileri yahûdîliğe ait rivayetlerle karşılaştırır. Bu karşılaştırma neticesinde de Kur'an'daki bu kıssa ve bilgilerin kaynağının yahûdîlik olduğunu öne sürer.

Yahûdî kökeni teorisine hristiyanlığın da tesirini inkar etmeden katkıda bulunanlardan biri de Alfred Guillaume'dur. O, *The Influence of Judaism on Islam* adlı makalesinde yahûdîliğin İslâm ile olan ilişkisinin, bu iki dinin arasında bir dönemde zuhûr eden hristiyanlığın varlığı dolayısıyla biraz karmaşık olduğunu belirtmiş ancak hristiyanlık vasıtasıyla İslâm'a girmiş olan öğretilerin, rivayetlerin aslında orijinal kaynağının yahûdîlik olduğunu öne sürmüştür. Yazara göre Arap yarımadası, Hz. Peygamber döneminde yahûdîlerle birlikte hristiyanların da vatanı idi ve Hz. Peygamber peygamberliğinin ilk yıllarında her iki dinin öğretilerinden de etkilenmişti. Ona göre Hz. Peygamber, müşrik kavmine karşı kendi dîni konusunda bir aşağılık duygusuna kapılmış ve çevrede bulunan tek tanrılı dinlerden kendisine müttefik aramaya koyulmuştur. Bu arayış neticesinde, yahûdîliğin evrensel bir din olamayacağı, hristiyanlığın ise putperestlikle benzer yönlerinin bulunduğu için, ayrıca bu iki dînin birbiri hakkında söylediklerini de fırsat bilerek ikisinden de vaz geçmiş ve kendi dîni olan İbrahim'in dînini kurmuştur. Guillaume'a göre, bu anlayışın (Hz. İbrahim'in dîni konusundaki anlayış) hristiyanlıktan alınmış olması oldukça ihtimal dahilindedir.¹⁹

Tarihte arap yahûdî ilişkilerini yeni bir perspektiften ele alan Gordon Darnell Newby'nin *A History of the Jews of Arabia* adlı eseri, klasik oryantalistlerin Hz. Peygamber'in Kur'an'da yahûdî ve hristiyan doktrin ve uygulamalarını bilerek veya bilmeyerek yanlış bir şekilde kopya ettiği şeklindeki peşin hükümlerini benimsemeyip, bu gibi düşünceleri tenkit etmekte ise de netice itibarıyla bu etkinin varlığını inkar etmez.

¹⁹ Bk. Guillaume, *The Influence*, s. 130 (1928 yılında Oxford'da basımı gerçekleşen *Legacy of Israel* adlı edisyonun içinde)

Ancak öyle anlaşıyor ki, Newby'nin yahûdî kökeni teorisini kabul etmeyip tenkit etmesi, eleştirisi oklarının kendisine yönelmesine sebep olmuştur.²⁰

Newby'nin eserinin en önemli eksikliklerinden biri, birinci el kaynaklara değil de daha çok ikinci el kaynaklara güvenmiş olması ve görüşlerini bunlar üzerine bina etmesidir. Onun görüşlerini bina ettiği kimseler arasında son yıllarda İslâm öncesi ve İslâm dönemi arap ve yahûdî tarihi, Hz. Peygamber'in yahudilerle olan münasebetlerini konu alan çalışmaları ile tanınan İsrailli araştırmacılar M.J. Kister, U. Rubin, M. Lecker ve M. Gill'in çalışmalarının katkısı büyüktür.²¹ Yahûdîlerin Arabistan yarımadasına hicretleriyle ilgili tarihî, arkeolojik ve sosyolojik bazı problemlerin sözkonusu edildiği uzun bir giriş kısmından sonra yahudilerin bölgede yerleştiği şehirlerdeki bu yahudiler kültürleri, dilleri ve dinleri açısından ele alınır. Tabii olarak Yemen, Hicâz bölgesindeki bazı yerleşim bölgeleri özellikle ön plana çıkarılmaktadır. Çünkü yahûdîlerin Arap yarımadasına göçleri neticesinde yerleştikleri ilk bölgeler buralardır.

İsrailiyyatı müsteşriklerin bakış açısına yaklaşan bir tarzda ele alan müslüman düşünürlerin kaleminden çıkmış eserler de vardır. Sayıları oldukça az olan bu çalışmalardan kanaatimizce en önemlisi, israiliyyatla ilgili İslâm dünyasında te'lif edilen eserler içerisinde konuyu ele alış tarzı itibariyle belki de istisna sayılabilecek olan, Mısırlı araştırmacı Yûsuf el-Atyar tarafından kaleme alınan *el-Bidâ'yâtü'l-ûlâ li'l-israiliyyât* adlı çalışmadır. el-Atyar bu çalışmada temel olarak israiliyyat kültürünün İslâm'ın zuhûruyla aniden ortaya çıkmadığı, bu kültürün kökenlerinin yahûdîlerle içli dışlı olan arapların kültüründe zaten varolduğu üzerinde durmuştur. Bu iddiasının delili olarak, Kitâb-ı Mukaddes'in İslâm öncesi dönemde Arapça'ya tercüme edildiği fikrini öne çıkarır.

Yahûdî kökeni teorisini dile getiren, yukarıda değerlendirdiğimiz eserlerden başka pek çok çalışma da vardır. Ancak bu tedkiklerdeki delil ve iddialar çoğu zaman birbirinin aynı, ulaştıkları netice de paralellikler arz etmektedir. Ancak bu çalışmalar içerisinde bazı farklı yönlerinden dolayı zikre değer bulduğumuz incelemeler de vardır. Joseph Horovitz

²⁰ Newby'nin bu eseriyle birlikte diğer bir eseri olan *The Making of the Last Prophet*'ta dile getirdiği görüşler hakkında konuyla ilgili William M. Brinner, Reuven Firestone, Ronald C. Kiener and Steven Wasserstrom gibi müsteşriklerin değerlendirmeleri için bk. *Religious Studies Review*, XVIII, sayı: III

²¹ İsmi geçen bu İsrailli araştırmacılar ve zikretmediğimiz diğerleriyle birlikte bugün İsrail üniversitelerinde İslâm'ın klasik dönemi üzerinde yoğunlaşan şarkiyat çalışmaları oldukça önem arz etmektedir. Zira bu üniversitelerde klasik dönem islâmî ilimlerin bütün konularıyla ve özel olarak da hadis ve tarihle ilgili çalışmalar yapılmaktadır. Hz. Peygamber'in sîresini konu edinen çalışmaların da sözkonusu bu çalışmalar arasında hemen göze çarptığını belirtmeliyiz. Bu anlamda Hz. Peygamber'in Sîre'sinin yeniden inşası ile ilgili eserler (bk. Rubin, *The Eye of The Beholder: The Life of Muhammed as Viewed by The Early Muslims -A Textual Analysis-*, U.S.A 1995) dikkat çekmektedir. Arkeolojik kazılarda elde edilen bulgularla da desteklenmeye çalışılan bu gibi eserlerin yazımına ehemmiyet verilmesinin birçok tarihi, ilmi ve sosyolojik sebeplerinin yanında, yahudilerin Arabistan yarımadasındaki tarihi ile ilgili olarak İslâm'ın zuhuru yıllarına denk düşen yaklaşık iki yüzyıllık bir süre hakkında yahudi kaynaklarında yeterli bilginin bulunmaması ve dolayısıyla bu boşluğun kendilerince yorumlanmış İslâm kaynaklarındaki rivâyet ve bilgilerden derlenmesi çabasının bir sonucu olduğunu da gözardı etmemek gerekir

tarafından kaleme alınan *Jewish Proper Names and Derivatives in the Koran* adlı eser bunlardan biridir. Horovitz bu çalışmasında tıpkı Geiger gibi Kur'an'daki özel isim ve kavramların Yahûdî-lik'teki karşılıklarını vermekte ve bunların oradan alındığı tezini savunmaktadır. Ancak bunu yaparken Geiger gibi katı bir tutum takınmaktan kaçınmaktadır. İslâm öncesi dönem-lerdeki Arap-Yahûdî ilişkilerini derinlemesine ele alarak, İslâm'ın aslında Yahûdîlik'ten büyük oranda etkilendiği Arapların ürünü olduğunu öne süren İngiliz müsteşrik D. S. Margoliouth da *The Relations Between Arabs and Israelites Prior to the Rise of Islam* adlı eserinde konuyu daha çok tarihî perspektiften ele almıştır.

Netice itibarıyla, "yahûdî kökeni" teorisi ilk olarak 1800'lü yılların başında Abraham Geiger tarafından polemiğe oldukça açık, ilmî ve tarihî delillerden mahrum bir tarzda, Kur'an'daki yahûdîliğe ait olduğu düşünülen birtakım kavram ve isimlerin linguistik açıdan incelenmesiyle ortaya atılmış olan ve sonraki yıllarda farklı üslup ve yöntemlerle Torrey, Katsh, Guillaume ve Goitein gibi oryantalistler tarafından benimsenip son çeyrek yüzyılda da çok daha farklı bir tarzda takdim edilen bir iddiadır. Hatta son yıllarda bu tür çalışmalar, biraz daha yumuşak bir üslup içerisinde ve klasik dönem oryantalistlerinin katı tutumlarını zaman zaman tenkit ederek yürütülmektedir. Artık bu dönemde yahûdî kökeni teorisi, yahûdîliğin İslâm'a etki ettiği değil de edebileceği ihtimali üzerinde durmaktadır. Hiç kuşku-suz son dönem çalışmalarındaki bu üslup ve içerik farklılığının pek çok sebebi vardır. Bu-nun en başta gelen sebebi, İslâm Dîni ile ilgili eserlerin Batı dillerine tercüme edilmesi ve bunun bir neticesi olarak müsteşriklerin kendilerini bu kaynaklara dayalı söz söylemeye daha mecbur hissetmeleridir. Diğer taraftan, İslâm dünyası ve Batı'daki müslüman araştırmacı ve akademisyenlerin ortaya koydukları çalışmaların da etkisini unutmamak gerekir.

Son yıllarda yahûdî kökeni teorisini ön plana çıkaran çalışmaların diğer bir karakteristiği de, islâmî ilimlerin hadis, tefsir, fıkıh ve tasavvuf gibi çeşitli alanlarını ayrı ayrı yahûdî tarihinde bu branşlara tekabül eden bölümlerle mukayese eden çalışmaların ortaya çıkmasıdır.²² Bunlarla ilgili tedkikleri ayrı ayrı ele alıp değerlendirmek belki ileriki çalışmaların konusu olacaktır. Vurgulanması gereken bir diğer husus da yahûdî kökeni teo-

²² İngiliz asıllı ve şu an Amerika'da bulunan Prof. Michael Cook'un hadislerin yazılmasına muhalefet edenlerin bu yaklaşımlarının, sözlü hukuk ve rivâyetlerin yazıya geçirilmesi döneminde (Mişna ve Talmud'un oluşum süreci) yahûdî tarihinde de benzer şekilde yaşandığını temel olarak savunan *The Opponents of The Writting of Tradition in Early Islam* (bk. Arabica, XLIV, 1997) adlı çalışmasıyla, Alman araştırmacı Von Gregor Schoeler'in kısaca "Sözlü Tevrat ve Hadis" olarak tercüme edebileceğimiz *Mündliche Thora und Hadit: Überlieferung, Schreibverbot, Redaktion* (bk. Der Islam, c. 66, 1989) adlı tedkiki, yahûdî kaynaklarıyla hadisleri ve hadis kaynaklarını mukayese eden çalışmalara iki örnektir. Bu konudaki bir diğer çalışma da, Kitab-ı Mukaddes'ten bazı bölümlerle Buhârî ve Müslim'in her ikisinden seçtiği bazı hadisleri hermeneutik açıdan tedkike tabi tutan ve ikisi hristiyan ikisi de müslüman Lübnanlı dört araştırmacı tarafında te'lif edilen *Tarikatu't-tahlîlî'l-belâğî ve't-tefsîr -Tahlîlât nusûs Mine'l-Kitâbi'l-mukaddes ve Mine'l-hadîsi'n-nebeviyyi's-şerîf* adlı eserdir. (Bu eserin tarafımızdan yapılmış olan tanıtım ve değerlendirmesi için bk. İLAM Araştırma Dergisi, cilt: 1, sayı: 1, s. 175-78)

risinin aynı üslupla fakat değişik iddialarla İslâm'ın zuhûrundan önceki diğer din ve kültürler için de dillendirilmesidir.²³ İslâm'ın kökenini hristiyanlık ve eski İran kültür ve dinlerinde aramaya çalışan çalışmalar da üzerinde düşünülüp değerlendirilmesi gereken çalışmalardır.

Bütün bunlara karşılık, müslüman düşünür ve araştırmacılar arasında bu konuyu derinlemesine ele alan kimselerin azlığı dikkat çekmektedir. Ancak son yıllarda Kur'an, sünnet, İslam fıkhi, kelam, İslam felsefesi ve tasavvuf gibi çeşitli ilim dallarında yapılan bazı çalışmalarda yeri geldikçe konunun bazı boyutları ele alınmaktadır. Konunun hadislerle ilgili boyutu da hadislerle yöneltilen tenkitlere cevap olmak üzere kaleme alınan bazı eserlerde sözkonusu edilmektedir.²⁴

BİBLİYOGRAFYA

Adang, Camilla, *Muslim Writters on Judaism and Hebrew Bible*, Leiden-New York-Köln 1996

Atyar, Hüsnî Yûsuf, *el-Bidâyâtü'l-ûlâ li'l-israiliyyât fi'l-İslâm*, Kâhire 1991

Baron, Salo Wittmayer, *A Social and Religious History of the Jews*, New York 1952-1985, I-XI

Bell, Richard, *The Origins of Islam in its Christian Environment*, Londra ve Edinburgh 1968

²³ İslâm'ın diğer kültürlerden etkilenmesiyle ilgili olarak oryantalistler arasında pek çok görüş ayrılıkları bulunmasına rağmen bu konudaki görüşlerini başlıca dört grupta inceleyebiliriz: Birinci gruba göre İslâm (Kur'an, Hadis vb.) yahûdî ve hristiyanlıktan aynı derecede etkilenmiştir. Yani hem yahûdiliğin hem de hristiyanlığın İslâm'a etkisi vardır. Çünkü dönemin Arap yarımadasında hristiyanlar ve yahûdiler, farklı yerleşim bölgelerinde de olsa, birlikte yaşamaktaydı. (Bk. Goitein, *The Influence*, 130. Goitein yahûdîlik ve hristiyanlığın her ikisinin İslâm'a etkisini kabul ediyorsa da, onun görüşlerinin toplamından Yahûdiliğin İslâm'a etkisinin daha belirgin olduğu görüşü ortaya çıkar. Dolayısıyla Goitein'i yukarıda "yahûdî kökeni" teorisinin savunucuları arasında göstermemiz buradaki durumla bir çelişki arzetmemektedir). İkinci görüşe göre, yahûdiliğin etkisi hristiyanlığa nazaran çok daha fazladır. Buna göre İslâm'a bir hristiyan etkisinden bile söz edilemez. Bu görüş kaynağını daha çok hristiyanlığın da yahûdiliğin bozulmuş bir şekli olduğu görüşünden alır (Geiger, Torrey vb. oryantalistlerin yaklaşımı budur) Üçüncü yaklaşıma göre, hristiyanlık yahûdiliğe nazaran İslâm'ı daha çok etkilemiştir. Bu iddia sahiplerinin dayanak noktaları ise, Kur'an'daki hristiyanlığa yahûdîlere oranla daha yumuşak bir hitap tarzı ile hitap edilmesi ve ayrıca Varaka b. Nevfel ve Bahîra'nın hristiyan olmaları ve bunların Hz. Peygamber'i etkilemesinin daha muhtemel olmasıdır. Dördüncü görüş ise, İslâm'ın İran kültüründen büyük oranda etkilendiği iddiasıdır (Clair-Tisdall *The Sources of Islâm*, s. 76-88). Yahûdîlerin Babilonya sürgünü döneminde yoğun bir şekilde İran kültürünün etkisinde kaldıkları düşünülürse meselenin ne kadar karmaşık bir hal aldığı idrak edilecektir.

²⁴ Bu çalışmalardan biri, A. Guillaume'un hadislerdeki yahûdî ve hristiyanlığın etkisiyle ilgili görüş ve iddialarına da cevap veren İzzîyye Ali Tâhâ'nın *Difâun anî's-Sünneti'n-Nebeviyye* adlı eseridir. Mahmûd Ebû Reyze'nin Ebû Hüreyre, Ka'bu'l-Ahbâr ve Vehb b. Münebbih ile ilgili iddialarına cevap verirken Muhammed Ebû Şehbe de meseleyi ele almıştır (bk. *Sünnet Müdafası*, I, 143 vd). *Sünnetin Etrafındaki Şüpheler* adlı eseriyle de Muhammed Tâhir Hekim, kısmen de olsa konuyu Ebû Reyze'nin iddiaları çerçevesinde incelemiştir. Konu ayrıca tarafımızdan hazırlanmakta olan doktora tezinde ele alınmaktadır.

- Chon Sherbok, *A Popular Dictionary of Judaism*, İngiltere 1995
- Comay, Joan, *Who's who in Jewish History -After the Period of the Old Testament-*, New York 1995
- Ebû Şehbe, Muhammed, *Sünnet Müdafaası*, trc. Mehmet Görmez-M. Emin Özafşar, Ankara 1990, I-II
- Geiger, Abraham, *Judaism and Islam*, New York 1970
- Goitein, Shlomo Dov, *Jews and Arabs; Their Contacts Through the Ages*, Schocken Books Inc., U.S.A., 1974
, *Muhammad's Inspiration by Judaism*, Journal of Semitic Studies, IX, 1958
- Guillaume, Alfred, *The Influence of Judaism on Islam -Legacy of Israel* adlı Edisyonun içinde-, Oxford 1928
- Harman, Ömer Faruk, *Yahûdî Kutsal Kitapları* -Yayınlanmamış Doçentlik Tezi-
- Horovitz, Joseph, *Jewish Proper Names and Derivatives in the Koran*, Hebreu Union College Annual, II, New York 1925
- Katsh, Abraham I., *Judaism in Islam. Biblical and Talmudic Backgrounds of the Koran and its Commentaries*, 1954
- Kutluay, Yaşar, *İslâm ve Yahûdî Mezhepleri*, Ankara 1965
- Lewis, Bernard, *Review*, Journal of Semitic Studies, II
- Margoliouth, David Samuel, *The Relations Between Arabs and Israelites Prior to the Rise of Islam*, Londra
- Newby, Gordon Darnell, *A History of the Jews of Arabia. From Ancient Times to Their Eclipse Under Islam*, Columbia 1988
, *The Making of the Last Prophet. A Reconstruction of the Earliest Biography of Muhammad*, Columbia 1989
- Obermann, Julian, *Koran and Agada: The Events at Mount Sinai*, American Journal of Semitic Languages, LVIII, 1941
- Rosenthal, Erwin I. J., *Judaism and Islam*, London and New York 1961
- Tâhâ, İzziyye Ali, *Difâun anî's-Sünneti'n-Nebeviyye*, Kuveyt 1990
- Tahir Hekim, Muhammed, *Sünnetin Etrafındaki Şüpheler*, trc. Hüseyin Aslan, Pınar Yayınları, 1985

Tisdall, W. St. Clair, *The Sources of Islam*, “The Message for Muslims trust” tarafından basılmış (Basım yeri ve tarihi yok)

Torrey, Charles Cutler, *The Jewish Foundation of Islam*, New York 1967

Watt, William Montgomery, *Muhammad at Mecca*, Pakistan 1979
, *Islamic Attitudes to Cultural Borrowing*, Scottish Journal of Religious Studies, c. VII, 1986

Zwemer, S. M., *The Illiterate Prophet: Could Muhammed Read and Write?*, The Muslim World, XI, Oct. 1921

YAHUDİ HUKUKU*

Ze'ev W. FALK
Çev. Bilal AYBAKAN**

Yahudi hukuku, yahudi hayatının bütün yönlerini düzenleyen dini vecibelerin tamamı demektir. Bu hukuk, aynı derecede olmak üzere, ibadet ve dinî ayin hükümleri, ferdî ve sosyal davranış kuralları ve günümüzde mahkemelerce uygulanan hükümlerden oluşmaktadır. Bu hukuk sistemi, belirtilen 'ahkam' türleri arasındaki farkları tanımaktadır, ama bunların tamamı, vicdani olarak eşit derecede bağlayıcıdır.

Yahudi hukuku, ahvalî şahsiye işlerinde Yahudi vatandaşların şahsî hukukunu¹ oluşturacak kadar bugünkü İsrail hukukunun parçasıdır. Bu, onun evlenme, boşanma, nafaka, küçüklerin neseplerini tasdik etme, ehliyetli kişilerin hacri² (hukukî ehliyetin kullanılmasını koruyucu tarzda önlemek) ve kayıp kişilerin mallarının idaresine ilişkin meselelerde işletildiği anlamına gelir. Yahudi dinî hayır işleri ve hizmetlerinde, dinî kavramların yorumlanmasında ve İsrail'de bulunan yabancı yahudi yerleşimcilerin evlenme ve boşanma meselelerinde de yahudi hukukuna müracaat edilir.

Böylece Yahudi hukukunun esas uygulaması iç ilişkiler alanında olmakla birlikte bazı kavramları, 1952 yılındaki *Bitişik Evler Yasası* (*Joint Houses Law*) ve 1965'teki son *Miras Kanunu* (*Succession Law*) gibi diğer yasama faaliyetlerine de sızmıştır. Ayrıca modern

* Bu makale *An Introduction to Legal Systems*, (edited by J. Duncan, M. Derrett, D.C.L. (Oxon) of Gray's Inn, Barrister-at-Law, London, 1968.) kitabının 28-53. sayfalarında yer alan "*Jewish Law*" yazısının çevirisidir. Baskı tarihinden de anlaşılacağı üzere, eski sayılabilecek bir kitaptan alınmış olmasına rağmen, gerek Türkiye'de konuyla ilgili yeterli çalışmanın bulunmaması ve gerekse bu çalışmanın ilmi seviyesi dikkate alınarak yayınlanması uygun görülmüştür. Sonunda herhangi bir kayıt taşımayan dipnotlar müellife, Ed. kaydı taşıyanlar bu yazının alındığı kitabın editörüne aittir.

** Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Araştırma Görevlisi

¹ 'Şahsî hukuk' tanımı, esasen Güney Asya'da, mesela şahsî hukuk olarak Hind, İslam ve Yahudi sistemlerinin uygulandığı Hindistan ve Pakistan'da anlaşıldığı biçimiyle uyumaktadır. (Ed.)

² "Hacr", medenî hukuk kaynaklı bir kurumdur. (Ed.)

İbranice, kaynak olarak büyük çapta biblikal ve talmudik dil uslûbundan çıktığı için, kadim hukukun bir kısım muhtevasını da doğal olarak içermektedir. Yasakoyucu tarafından kullanılan yeni bir terimin yorumlanması gerektiğinde, yargıçlar, o terimin orijinal anlamına sık sık müracaat ederler.

Yahudi vatandaş veya yerleşimcilerin evlenme ve boşanma meselelerine dair yargılama yetkisi dini mahkemelere aittir. Bu mahkemelerin devamlı üç kişiden oluşan üyeleri, Yüksek Rabbinikal Meclisi'nce onaylanmış bir listeden oluşan bir kurulun tavsiyesi üzerine devlet başkanı tarafından atanırlar. Diğer bütün sorunlarda, eş zamanlı yargılama yetkisi, olağan sivil ve dinî mahkemelere tevdi edilmiştir. Bu mahkemeler, daha çok, medeni davalara bakarlar. Yeter ki bu davalar, *Tahkim Kanunu (Arbitration Ordinance)* hükümleri gereğince onlara bırakılmış olsun. Dinî bir mahkemeden medeni bir mahkemeye hiçbir dava temyizi olmamakla birlikte, Yüksek Mahkeme, yargı mekanizmasının bir yüksek mahkemesi olarak dinî mahkemelere olumlu veya olumsuz emir ilamlarıyla talimat çıkarabilir.³ Dinî mahkemelerin verdiği kararlar ancak sivil mahkemelere ait tenfiz daireleri vasıtasıyla icra edilebilir. Bazan bu daireler, eğer verilen karar, onların kanaatine göre, mahkemenin yargılama yetkisini aşıyorsa, gereğinin yapılmasını kendi paylarına reddederler.

Yahudi hukuku, dinî mahkemeler tarafından bütün davalarda, sivil mahkemeler tarafından ise sadece ilgili tarafların İsraili veya vatansız yahudilerin teşkil ettiği ahvali şahsiye davalarında tatbik edilir. Elbette bu hukukun tatbiki, 1965 tarihli *Miras Kanunu (Succession Law)*, 1950 tarihli *Evlenme Yaşı Yasası (Age of Marriage Law)* ve 1951 tarihli *Kadınların Eşitliği Yasası (Women's Equality Law)* gibi kanunlara tâbidir. Sivil mahkemeler devletler özel hukuku ve ispat hukuku kurallarına da önem vermektedir. Öyle ki bunların verdiği kararlar, yahudi hukukunun uygulandığı hususlarda bile klasik yahudi kaynaklarından bazan farklı olabilmektedir.

Yahudi hukuku İsrail dışında, çeşitli yerlere dağılmış yahudilerin kayda değer bir kısmı tarafından gönüllü olarak uygulanmaktadır. Ortodoks ve belli bir dereceye kadar muhafazakâr yahudiler, kendilerini yahudi hukukunun normlarına itaata mecbur görmektedirler. Şüpheli hususlar ve anlaşmazlıklar, bir hakem olduğu kadar bir dini hukuk bilgini olarak da davranan *rabbi* (dini hukuk bilgini)'ye götürülür. Bazı ülkelerde, mesela Britanya Krallığı'nda, dini mahkeme (Bet Din)⁴, medeni hukuk içinde belli bir yere sahiptir. Diğer sistemlerde bu mahkemelerin faaliyeti, tahkim kurallarına ve Yahudi cemaatinin sosyal yaptırımına dayanmaktadır.

Yahudi hukuku, evrensel veya bölgesel bir geçerlilik iddiasında değildir. O, ikametgâhına, vatandaşlığına ve hatta inancına bakmaksızın bütün yahudilerin şahsi hukukudur. Bu, kitabı mukaddesin dini ve siyasi yapıyı belirleyen ve nesep veya ihtida yoluyla İsrail'e

³ Bu emirler, Vesayet dönemine ait İngiliz tipi hukuki idarenin kalıntılarıdır. (Ed.)

⁴ "Beth Din" in geleneksel hecelemesi, modern İbrani telaffuzunu fonetik olarak yansıtmamaktadır.

bağlılığı tanımlayan bakışının sonucudur. İnanmayan veya inancını değiştiren bir yahudinin bile, dinin bazı ayrıcalıklarından mahrum kalsa da, babalarının hukukuna bağlı olduğu kabul edilmiştir. Çağdaş yahudi hukuku, hukuki işlemlerin geçerliliğini değerlendirirken yabancı hukuka hâlâ itibar etmemektedir. Nitekim İsrail'e göçten önce yahudiler tarafından yapılan bir evlilikte, o yerin evlilik hukuku şartları (*lex loci celebrationis*) yerine getirilmemiş olsa bile yahudi ayinleri yapılmışsa, bu evlilik, İsrail'de tanınacaktır. Diğer taraftan böyle bir evlilik aksi durumda rabinikal mahkeme tarafından tanınmayacaktır.

Yahudi hukukunun çoğu hükümleri, yahudi toplumu içinde yaşayan yahudi olmayan kimselere (Gentiles) uygulanmaz. Eski yahudi toplumu, monolitik bir yapı arzettiğinden, yabancı unsurlar için özel kurallar koymaya gerek görmemiştir. Bu nedenle İsrail devleti, Osmanlı millet sistemini⁵ takip ederek yahudi geleneğiyle de uyum içinde kalmıştır. Yahudi olmayan sakinlere sadece Neşide Emirleri⁶ olarak bilinen birtakım temel normlar uygulanmak durumundaydı. Bu normlar da adam öldürme, ensest ilişki, putperestlik, hakaret ve hırsızlık suçlarından ibaretti. Diğer özel hukuk hükümleri ise adalet genel ilkesinden çıkarılmakta ve bunlar yahudilere olduğu gibi diğerlerine de uygulanmaktaydı.

Yahudi hukuku bakış açısına göre, kişi, yahudi bir *anneden* doğmuşsa veya dinî ayinlere göre Yahudiliğe geçmişse yahudi olur. Durumları bu kurala uymadığı halde kendilerini yahudi sayan bazı göçmenler tarafından bu tanıma itiraz edilmiştir. Hükümet tarafından 1958 yılında alınan bir karar, büyük bir krize sebep olmuştur. Bu karar, başka bir dine sahip olmamak şartıyla yahudi olduğunu iyi niyetli (*bona fide*) olarak iddia eden herkesin yahudi olarak tescilini öngören idari bir düzenleme ile ilgilidir. Bunun üzerine başbakan, İsrail içinden ve dışından kırkbeş bilginine bu mesele hakkındaki görüşlerini sormuş ve çoğunluk geleneksel tanım lehinde cevap vermiştir.

Benzeri bir sorun, Carmelite tarikatine mensup yahudi asıllı bir keşişin, 1950 tarihli *Dönüş Yasası* (*Law of Return*)'na dayanarak İsrail vatandaşlığı hakkını -ki bu yasa, bu hakkı sadece yahudilere vermektedir- talep etmesi üzerine Yargıtay (High Court of Judicature)'ın gündemine geldi. Hükümet, başvuruda bulunana, yerleşme yoluyla vatandaşlık vermeyi kabul etti ve bu görüş mahkeme tarafından da desteklendi. Gerçi katı yahudi hukuk kaidesine göre, mürted de olsa bir kere yahudi olanın her zaman yahudi kalacağı doğrudur, ama yargıçlar, devletin bu temel kuralının yorumunda halkın hissine dayandılar.

Yahudi hukukunu incelemek için büyük çapta yazılı kaynaklara dayanmaktayız; zira kurallarının oluşmasında ne bir devlet ne de bir başka sosyal yapı biçimi belirleyici bir rol

⁵ İslami kavramlara dayanan ve bilahare Osmanlı devleti tarafından benimsenen bu sistem, her dini cemaate, kendi (şahsi) hukukuna ve kendi cemaat mahkemesine müracaat etme imkânı vermiştir.

⁶ Teoride bunlar, ancak yahudilere Sina Dağı'nda hukuk verildikten sonra, Noah'ın ahfadına ve yabancılara (Gentiles) uygulanmıştır. (Ed.)

oynamamıştır. Bu hukuk, uygulamadan ziyade hukuk üretimini etkilemiş olan ilimdir. Öyle ki, ilmi eserler, hem yasama hem de yargı organlarının işlevlerini sık sık görmüştür.

Yahudi hukukunun en erken koleksiyonu, Eski Ahit'in ilk beş kitabı (Pentateuch=Tebrat)dır. Fakat hukukî bilgiler, daha az bir dereceye kadar da olsa Eski Ahit'in Nevi'im (Prophets) ve Ketuvim (Writings) bölümlerinde de izlenebilmektedir. Çağdaş bilginler, bu kaynakları, diğer eski hukuk koleksiyonları, mesela, Hammurabi'nin ve Babil ve Asur imparatorluklarının diğer hükümdarlarının kanunnameleri ve Hitit kanun-ları düzleminde incelemektedirler. Diğer taraftan, sürgün sonrası yahudi geleneği, Yazılı Hukuku (Scripture) Şifahi Hukuk ışığında yorumlamıştır. Ki bu Şifahi Hukuk, Tebrat'ın (Pentateuch) hükümleriyle birlikte Sina Dağı'ndaki ilahi vahye dayandırılmış ve böylece o da, Tanrı'nın kendi kavmiyle yaptığı 'misak'ın bir parçası haline gelmiştir.

Mevcut yapısıyla Şifahi Hukukun büyük kısmı Asmoniler ve daha sonraki dönemlere kadar giderse de esasen o, en azından Babil Sürgünü'nden (m.ö. 586-537) itibaren akademilerde rivayet edilmekteydi. Bu malzeme, Yazılı Hukuktan ayırt edilsin diye köken itibarıyla sözlü bir gelenek halinde kaldı. Onun bu halde kalmasında, yazılı hiçbir kaynağın kendisini sorgulamaya teslim etmemesi, ama sözlü geleneklerin mahkemedeki gibi akademide de sınanabileceği düşüncesi de mevcut olabilir. Şifahi Hukuk, m.s. 200 yılından başlayıp orta çağlara kadar devam eden bir süreçte tedricen yazıya geçirildi.

Bu modelin kadim örnekleri Midraş'da, yani Tebrat'ın (Pentateuch) hukukî kısımlarının tefsirlerinde ve Septuagint (İbranî Eski Ahit'in kadim ve en meşhur yunanca versiyonu), Apokrif ve Lut Gölü Elyazmaları'nın pasajlarında, Philon'da ve Saadya Gaon'da (ilk asır Mısır ve Yahuda krallığı yahudilerinde ayrı ayrı) da izlenebilmektedir. Bu modelin kullanıldığı yerdeki biblikel ibareyi, koştur metinler ve alternatif yorumlar içeren kısa bir açıklama takip etmektedir.

Önceki gelenekler anonim bir şekilde korunmuşken, m.ö. II. asırdan sonrakiler yazarlarının adlarıyla aktarılmıştır. O sıralarda Şifahî Hukuk, artık Yazılı Hukuk (Scripture) üzerine yapılmış bir tefsirde yer alamayacak ölçüde artmıştı. Yeni bir edebî tarz olan Mişna'ya (Yeni Ahit literatüründe 'gelenekler' olarak adlandırılana kısmen uyum sağlar)⁷ ihtiyaç duyuldu; öyle ki o, Yazılı Hukuk (Scripture)'a göre gerçekten ikinci derecede yer alırken, akademide temel metin kitabı haline geldi.

Müellif, hukukla ilgisi olduğunu düşündüğü bütün gelenekleri *Mişna*'sında toplamayı amaçlamıştı. Şimdi bu isimle bilinen kitap, m.s. 200 yılı dolaylarında patrik Yuda ha-Nasi tarafından aynı türün önceki kitaplarından derlenmişti. Biblikel metne paralel giden *Midraş*'dan farklı olarak *Mişna*, sistematik bir düzenlemeyi hedefler. Bundan dolayı kitabın altı bölümü şu konulara değinir ve buna göre isim alır: Tohumlar (zirai hayatla ilgili

⁷ Bk. özellikle Matta İncili, XV, 2-6 ve Markos İncili, VII, 3-13. Ed.

hükümler), bayramlar, kadınlar (Aile hukuku), haksız fiiller (ve hukukun diğer hükümleri), kutsal şeyler ve dini temizlik kuralları. Her bir bölüm fasıllara, bunlar da alt ayırımlara ve fıkralara ayrılır.

Mişna, önceki kaynakların bir antolojisi olduğu için, yazar, o zaman *Baraita* (harici gelenek) adını alan diğer malzemeyi dışarda bıraktı. Bu öğretilerin pek çoğu *Talmud* telifatı gibi sonraki literatürde muhafaza edildi. Bu malzemenin özel bir koleksiyonu, *Tosefta* (Tekmile) başlığı altında bize ulaştı ve bunun m.s. üç veya dördüncü yüzyıla ait olması gerekir. Bunun düzenlenmesi, *Mişna*'ninkini izler, ama o, *Mişna*'nın hem bir tefsiri hem de *Mişna*'da tartışılan meselelerle ilgili ilave versiyonların bir koleksiyonudur. *Mişna*'da bir görüş sunulurken *Tosefta*'da da onun bir alternatifi sık sık belirir.

Filistin ve Babil akademilerinin *Mişna*'nın tetkiki sırasındaki tutanakları, Filistin ve Babil *Talmudu*'nun ayrı ayrı muhtevasını şekillendirir. *Mişna* metninin ve paralel pasajların anlamına dair tartışmaların yanı sıra, görüşler, kararlar ve ihtilaflar da *Talmud*'ta yer almaktadır; zira bunların çoğu, dikkate alınan metinle oldukça kaba bir şekilde ilgilidir. Müteakip kuşaklar ve çeşitli ekoller tarafından tartışıldıktan sonra *Filistin Talmudu*, beşinci asrın başında derlendi, Babil nüshası ise aynı asrın sonunda derlendi. *Babil Talmudu*'na çok sayıda haşiyeler ilave etmek ve ona son şeklini vermek bir asır daha aldı.

Her iki derlemeye, özellikle de ikincisine dair araştırma, -ki bu araştırma büyük bir yekun tutmaktadır- günümüze kadar devam etmektedir. Meslek dışından olan riayetkâr biri, gününün bir kısmını bu kaynakları araştırmaya ayırmak durumundadır. Bu maksatla, yani *Mişna*, *Tosefta*, *Talmud*, *Midraş* veya bunların herhangi bir parçasının manasını açıklamak üzere yüzlerce tefsir yazıldı.

Yahudi hukuk literatürünün *Talmud*'tan sonra başlayıp günümüze kadar gelişen diğer bir branşı da *Responsas* ('cevaplar' veya hukuki 'görüşler') dır. Bunlar, yazarlar veya bunların talebeleri tarafından benzeri olaylarda örnek alınmak üzere toplanmış rabinikal görüşlerden ibarettir. Bu tipteki birkaç bin kitap şu ana kadar basılmış ve pek çoğu da hâlâ yazma halindedir. Belli zamanlarda ve yerlerdeki pratik problemleri gösterdiği için bu literatürün aynı zamanda büyük bir tarihi değeri de vardır.

Hukukî malzemenin artması, pratik değeri bulunan kuralları tedvin eden sistematik bilimsel incelemelere gereksinim duyurdu. Her bir tedvin çalışması, kendi payına, konusuna dair yorumları, son gelişmeleri ve genel bir tartışmayı dikkate alan birtakım şerhlerle izlendi. En sistematik tedvin, Musa b. Meymun (1135-1205)'un *Mishneh Torah* (Şeriata ikin-ci)'ı ve en muteber olanı ise Joseph Qaro (1488-1575)'nin *Shulchan 'Arukh* (Kurulu Sofra)'udur. Bu eser, günümüz yargıç ve rabbileri tarafından kullanılmakta, tabii ki sonraki şerh ve cevaplara da her zaman konu olmaktadır.

Kudüs'te gerçekleşme sürecinde bulunan üç projenin zikredilmesi gerekir. İlki, İsrail Rabinikal Mahkemeleri Kararlarından oluşan yedi ciltlik bir külliyattır. Qaro'nun eserine bir şerh olarak kararlaştırılmış *Responsa* literatüründen oluşan bir hulasa da gelişim aşamasındadır ve halihazırda aile hukukunun esaslarını kapsamaktadır. Yine gelişim aşamasında olan bir Talmud Ansiklopedisi, bütün hukukî kural ve kurumları klasik ve talmud sonrası gelişimi içinde sistematik bir tarzda sunmayı amaçlamaktadır.

Bu bize hukukun *nerede* bulunabileceğine yardım edebilir. Ama yine de münferit kural veya kurumların oluşumunu ve hukukun elde edilme yöntemlerini anlamamız için Yahudi hukukunun hukukî kaynakları hakkında birşeyler söylememiz gerekir.

'Hukuk'u hatırlayan vasat bir insan, genellikle, bir beşer yasa koyucunun eseri olan yazılı kanunları anımsar. Diğer taraftan, Yahudi hukuku, kısmen, Tanrı'nın lafzî kelamı ve kısmen de o lafzî kelamın mükemmel olarak esinlenmiş yorumu biçiminde algılanır. Kut-sal bir hukuk olduğu için, köken itibarıyla bazı irrasyonel hukuk ve delil bulma biçimlerini ihtiva eder. Mesela itham edilen bir kadının iffeti, sıkıntı denemesinden geçirmekle tesbit edilir ve hukukî meseleler bazan 'semavî bir ses'e müracaatla karara bağlanırdı. Bununla birlikte m.s. 100 yıllarında, bu tekniklerin yerini hukuki tefekkürün rasyonel biçimleri aldı. Akademide geçen bir tartışmada bilgelardan biri, kendi görüşü lehine çeşitli kerametler göstermiş ve ilahi bir ses onun doğruluğunu açıklamıştı. Bunun üzerine başka bir bilge ortaya çıkıp 'hukuk gökte değildir' diyerek bu tür bir kanıtı reddetmişti. O halde İlahî Hukuk, insan aklının varoluşsal (existential) ürününden başka bir şey değildir ve 'bilge, peygamberden daha üstündür'.

Tanrıya karşı olan vazifeleri belirleyen emirler ile insanın hemcinsleriyle ilgili olanları arasında rabbiler tarafından bir ayırım yapılmış, ancak her ikisi de eşit derecede ilahi kökenli olarak kabul görmüştür. Bununla birlikte biblikel normlar ile rabinikal normlar arasında bir başka ayırım daha yapılmıştır. Buna göre, biblikel normlar tabii olarak mutlak geçerliliğe sahip addedilmiştir. Şöyle ki, yargıcın deliller hakkındaki kanaatinin açık olmadığı bir dava rabinikal gruba giriyorsa yumuşatıcı bir karar alınabilirken biblikel gruba giren davalarda buna imkân yoktur. Zamanla rabinikal normlar, biblikel hukuk altında yetki kazandığı için, biblikel kategorinin bizzat içinde kısmen anonim hale gelmiştir. Bu yüzden de rabbiler tara-fından oluşturulan kurallar, Sina Dağı'nda Musa'ya verilen şeriatın parçası gibi nitelenme noktasına gelmiştir.⁸

Yine de, bilgiler, yasama faaliyetinde insan tarafından oynanan rolün farkında olagelmışlerdir. Her ne kadar biblikel hukukun, bütün problemleri kucakladığı ve eksiksiz olduğu düşünülmüşse de, beşeri yasamanın müdahale etmesine zaman zaman ihtiyaç duyulacağı kabul edilmiştir. Rabinikal teoriye göre, ilahî hukuk, toplumsal muvâfakat müeyyidesine

⁸ Kilise, bu ilave biblikel kurallardan şiddetli sıkıntılar çekti; öyle ki bu, İncillerin görüntüde salt hukuki ihtilafla ne kadar dolu olduğunu açıklamaktadır.

bağlı olarak dinî liderlik tarafından temsili bir yasamanın olacağı ihtimalini zaten önceden sezmiştir. 'Büyük Sinagog adamları', hukukun tam icrasını güvenceye almak maksadıyla, 'Hukuk'un etrafına bir çit örecektir', yani onu himaye edencesine işleyecek veya genişletecek pek çok şart ilave etmişlerdi; böylece biblikel hukukun ihlali artık daha kolayca önleneyecekti. Nitekim m.ö. üçüncü asırda aşırı dindarların gayri resmi toplantıları, müteakip asırların İhtiyar heyeti (Gerousia) ve Meclis'i (Synedrion), pek çok hukuk reformunun müsebbibi oldular. Bu yeniliklerden bazısı, m.ö. II. asırda Ferisiler ve Sadukiler arasındaki büyük ayrılığa ve takip eden asırda ise büyük hocalar Hillel ve Şammay (Shammai)'ın ekolleri arasındaki anlaşmazlıklara sebebiyet vermiş olmalıdır.

Mabedin m.s. 70 yılında yıkılmasından sonra, yasama yetkisi, Filistin ve Babil'in merkez akademilerine verildi. Bu yetki, XI. yüzyıla kadar, yani Yahudiliğin doğudaki mane-vî merkezi varlığını devam ettirdiği sürece ileri gelen bilginlerin önderliğinde kullanıldı. Bundan sonra her yerel topluluk veya topluluklar grubu, davranışlarını kamu yararı ve geleneğe bağlılık yönünde yönetmek maksadıyla kendi üyeleri için yasama hakkı istediler. Bununla birlikte, toplulukların laik temsilcileriyle yakın işbirliği içinde kullanılan bu yetki, pek çok davada rabinikal başkanlığına verildi.

Yasama yetkisine ilişkin hukuki teorinin bir parçası, m.ö. birinci yüzyılın sonuna doğru Hillel tarafından sunulan ve Prosbol denilen formül etrafında gelişmiştir. Sabbatik yıla dair biblikel hükme göre, bir kredi alacaklısı, krediyi, yedinci yıldan çok kısa bir zaman önce de vermiş olsa, artık dava hakkını kaybetmiştir. Açıkçası bu hüküm, aciz borçluyu desteklemek yerine, onun herhangi bir kredi elde etmesine mani oluyordu. Bu yüzden söz konusu hüküm, Hillel tarafından, aşağıda inceleyeceğimiz bir formülle neredeyse kaldırıldı.

Şekil ayrıntılarına dalmaksızın, dördüncü asrın Talmud bilginleri, o zaman kendi kendilerine, Hillel'in bunu nasıl yapabildiğini sordular. Onlardan birinin verdiği cevap, bir rabbi, (menfi değil) müsbet bir vecibeyi öngören biblikel bir hükmü kaldırabilir, ama biblikel bir emrin ihlali meşrulaştırılmaz şeklindeydi. Hillel, borçları affetme vecibesini kaldırmış olduğu için, onun bu fiili birinci kategoriye girmektedir. Girişilen bir diğer alternatif açıklamaya göre, -ki böyle bir açıklama bu keyfiliği önlemektedir- rabinikal reformlar, şayet mülkiyet meselelerine ilişkin bulunuyorsa, meşrudur; ama dinî emirler veya ahval-i şahsiye konularına ilişkin bulunuyorsa meşru değildir. Birinci alandaki rabinikal yetki, rabinikal mahkemeye verilmiş olan özel mülkiyeti talep yetkisinden kaynaklanmaktadır. Bu yetkiye göre, rabbiler mülkiyeti yasal sahibinden almaya ve onu uygun gördükleri bir şahsa aktarmaya meşruldurlar. Böylece biblikel hukukun mülkiyet ve akit hukukuna ilişkin şartları rabbiler tarafından değiştirilebilmektedir.

Rabinikal yasamanın biçimsel esasının incelendiği bir diğer vesile ise, boşama hukukundaki bir reformla ortaya çıktı. Klasik hukuka göre, şikayete sebep gösterdiği durumun kaynaklarda açıkça zikredildiğini göstermedikçe, karının, kocasının iradesine karşı boşanma-yı temin edebilme şansı yok denecek kadar azdı. Ne var ki Babil akademisi, VII.

yüzyılda, kocanın arzusuna rağmen erken bir boşama iddiasına müsaade etti. Böyle bir kadın, rabinikal adalet tarafından kendisine tanınmayan bu hakkı elde etmek için müslüman bir kadıya müracaat eder endişesiyle bu reform yapıldı.⁹

Bu karar, daha sonra, huzurunda emsal olarak gösterildiği fransız bilgin Jacop Tam (1100-1171) tarafından tenkit edildi. Hukukta yenilik yapmaya yetkili son kişilerin Babil Talmudu'nu telif edenler olduğu cevabını verdi. O, bu arada, Talmud sonrası bilgelerin mülkiyet hukukunda reform yapabileceklerini kabul ediyordu. Bu nedenle onlar, alacaklının, borçlu müteveffanın Talmud tarafından düzenlendiği şekliyle sadece taşınmaz mallarına değil, aynı zamanda şahsi mallarına da haciz koymasına müsaade etmişlerdi. Bu değişim zorunlu hale gelmişti; çünkü yahudilerin çoğunluğu, artık daha önceki yönetim tarafından öngörüldüğü gibi toprak sahibi değillerdi. Fakat, Jacob Tam'ın dediğine göre, Talmud sonrası hukukçular, geçersiz bir boşama belgesine işlerlik kazandırmaya yetkili değillerdi. Talmud'un nihai telifinden sonra Mesih'in (belirsiz gelecekteki) gelişine kadar, bu tür bir yetki rabbilere bahşedilmiş değildir. Bundan dolayı bu reforma dayanılarak gerçekleştirilen boşama, onun nazarında, tamamen hükümsüzdü.

Pür mülkiyet hukuku alanında bile rabinikal yasama itirazsız kalmamıştır. Mesela, vefat eden bir şahsın borçları için bütün malları ile sorumlu olması şeklindeki Talmud sonrası genişlemeyi daha yeni zikrettik. Üstelik Musa b. Meymun, kendi kanunnamesinin okuyucularına, borcu doğuran sözleşmede yer alacak sarıh bir hükümle bu sonucu temin etmelerini önermiştir. Ona göre böyle bir çözüm, kanuni bir hükme dayanmaktan daha fazla tercihe şayandır. Zira Talmud sonrası otoriteler, mülkiyet davalarında bile, eski Synedrion'un yasama yetkilerine sahip değildir.

Esasen, pek çok hukuki kural ve kurum varlıklarını akdi uygulamaya borçludur. Bazen belli bir topluluk arasında mevcut olan bir şart, sonraları bilginler tarafından yoruma tabi tutuldu. Nitekim m.ö. I. yüzyılın sonlarında İskenderiye Yahudilerinin bir nikah şartı, Hillel tarafından, hukukun istenilmeyen sonuçlar doğurmasını önlemek için kullanıldı. Talmudik hükme göre, nişanlanma, resmi bir boşama olmadan son bulamazdı; bu da sonraki herhangi bir birleşmeye tesir edip onun semeresini gayri meşru kılardı. İskenderiye topluluğu tarafından ihlal edilmekte olan bu kural, yahudilerin bu önemli kesimi ile sıkı hükme riayet eden Filistinli kardeşleri arasında evlenme imkânını tehlikeye sokuyordu. Bilahare Hillel, evlenme akdinde, nişanlanmanın tam etkisini düğün yapıncaya kadar geciktiren bir şartın bulunduğunu farketti. Böylece nişan, gayri resmi olarak bozulduğunda, bu, mükemmel bir nişandan ziyade bir sözleşme yapma va'dinin ihlali olmaktaydı. Burada hukukun karşılıklı anlaşma ile değiştirildiği düşünülmüştü.

⁹ İslam hukukunda kadının boşanma hakları sınırlandırılmıştır, ama bu sınırlandırma, yahudi hukukundakinden daha azdır.

Fakat bu yasama-benzeri biçime de sınırlamalar getirildi. Bir kadının evlilik akdine koyacağı bir şartla evliliğe ait haklarından vazgeçip geçemiyeceği tartışması akademide m.s. II. yüzyılda devam etti. Meir, biblikal hukuka aykırı akitleşmeyi geçersiz sayarken, meslekdaşı Yuda mülkiyet ilişkilerine dair akdî düzenlemelere müsaade etti. Rabbiler, bazen, akdin taraflarından ziyade mahkeme tarafından ima edilmiş zımnî bir şartın varlığını farzettiler. Bu tipe 'mahkeme şartı' diye verilen isim, onun bir hukuk reformu sayılan gerçek işlevine işaret etmekteydi.

Ortaçağ toplumları tarafından yapılmış olan kanunların anlaşmaya dayalı karakteri ve kaynağı, bunların sadece *haskamah* (mukavele) diye adlandırılmaları gerçeğinden çıkarılabilir. Aile reisleri veya en azından temsilcilerinin meclisi tarafından yürürlüğe konulduğu için bu kanunlar otoriteden ziyade rızaya dayanmaktaydı.

XII. yüzyıla kadar toplumsal hukuk kurallarının iki biçimden biriyle bağlayıcı olduğu düşünülmüştür. Eski merkezî otoritenin bütün yetkilerine mahalli başkanın sahip olduğu düşüncesiyle, kural, Synedron'un halefi olarak sahip olduğu salâhiyetle topluluğun rabînikal başkanı tarafından yapılabilirdi. Fakat kural, halkın isteklerinden de çıkarılabilirdi; öyle ki, XII. yüzyıla kadar, bu isteklerin herkesin onayladığı bir seçimle belirlenmesi gerekmektedir. O zaman, rabbilerden bir kısmı, 'iyi insanlar'ın çoğunluğunun kendi kararlarını herkese empoze etme hakkı bulunduğunu kabul ettiler. Kaldı ki, kimsenin, seçimde yer alamadığı gerekçesiyle toplumsal bir karardan muaf tutulmayı talep etmesine de müsaade edilmezdi.

Bazı toplumsal kanunlara, *cherem* (aforoz) veya *qenas* (para cezası) -ki her ikisi de nihayetle mütecaviz kimselere uygulanan müeyyidelere işaret etmektedir- denilmekteydi. Önceki, asla sırf sosyal etkisi olan bir müeyyide değil, aynı zamanda güçlü kutsal bir cezalandırma niteliğinde idi. Dolayısıyla bunun, farkedilmemiş suçluları da etkileyeceği düşünülmüştü. Kutsal hukuka şartlar ilave etmeye yetkili kılınan halkı ve onların yaptığı yenilikler orijinal müeyyide içermekteydi.

Bununla birlikte, hukukî inkişafın esas yolu yorum yapmaktı. Yukarda zikredildiği gibi, Şifâhî Hukuk, m.ö. V ve I. asırlar arasında Tevrat'ın incelenmesi vasıtasıyla gelişmişti. Hukuk hocaları, katipler ve Büyük Sinagog adamları, metnin zor pasajlarını, esasen pek çok yeni kural ve kurumu üreterek açıkladılar. Mesela, bizzat kendisinin farklı yorumlara yol açtığı Tesniye (*Deuteronomy*) kitabının "dul kadının esvabını rehin olarak almayacak-sın" hükmünü (XXIV. 17) ele alalım. Makul bir düşünceyle emir fakir dulla sınırlandırılabilirken, yorumun daha sıkı bir biçimi, emrin delaletini ister fakir ister zengin olsun bütün dullara teşmil etmiştir.

M.ö. I. yüzyılda, metni yorumlamada bir kısmı muhtemelen helenistik retorikten çıkarılmış yedi 'ölçü' rabbiler tarafından kullanılırdı. Yorum kuralları, esas olarak, tümdengelim

a minori ad maius gibi akla dayanırken, bir kısmı da sadece geleneğe atfediliyordu¹⁰. Birinci kategoriye giren bir kural, bundan dolayı, hukuku bulmak için her metne uygulanabilir. Oysa ikinci kategoriye giren kurallar, sadece sınırlı sayıda pasajlara uygulanabilir.

Yazılı Hukukun yorumu bir yana, hukuki problemlerin çözümü için mantık da kullanılabilir. Böylece hukuk kuralları, gelenekten olduğu gibi akıldan da çıkarılabilir. Bazen aynı kural, her iki yolla da açıklanmıştır; bir senede dercedilmiş hakların devri, o senedin devralana teslimiyle olacağı örnek olarak gösterilebilir. Babil Talmudu'nun müellifi, devirin bu biçimini hem gelenek hem de mantığa dayandırmıştır.

Hukukun önemli bir kaynağı, akademi veya mahkemedeki uygulamaya ait kararlardır, ki bunlar o zaman emsal yoluyla iktibas edilmişti. *Mişna*, m.s. 100 yıllarında akademide alınmış olan kararlar mecmuasını oluşturan '*Eduyot* (deliller) adında bir risaleyi içermektedir. Bu kararlardan her birini, meslektaşlarınca o zaman tartışılmış ve sorgulanmış belli bir hüküm hakkında bir alimin ürettiği delil izlemektedir. Akademi üyeleri, geleneğin geçerliliği hususunda kendilerini tatmin etmek için, onun *Mişna* koleksiyonu bünyesine dahil olduğunu ilan ederlerdi.

Buna güzel bir örnek, kocası olmadan yurt dışından dönen ve onun öldüğünü iddia eden kadının davasıdır. Şammai ekolü, kadının sözlerini kabul etmeye hazırdı ve onun tekrar evlenmesine müsaade etti. Diğer taraftan Hillel ekolü ise, bu kararı reddetti. Onlar, sadece kısa bir süre uzakta bulunduktan, yani hasat sırasında kocasıyla birlikte bulunduktan sonra mahkemeye gelmiş olan kadına dair esas olaya dayandılar. Bu şartlar altında biri, doğruluğun kolayca ters yüz edilebileceği gerekçesiyle kadının iddiasına itimad etmişti. Hilleliler hafifletici bir sonuç çıkarmak için esas olaylar üzerinde ısrar ederken Şammailer ise, o zaman, asıl kararı, her benzeri olayı içerecek şekilde genişletmişlerdi. Demek istiyoruz ki, her iki ekolün delili, ölçü alınan olayın *ratio decidendi* 'si, yani bu sonuca götürmüş olan akıl yürütme idi.

Bu mesele, tekrar evlenmeyi kolaylaştırmak için yumuşak bir görüşü alma eğilimini de göstermektedir. Esasen hem akademilerde hem de mahkemelerde hafifletmeye yönelik bir eğilim sıkı hukuka sık sık egemen olmuştur. Hakkaniyet ile mukayese edilebilecek olan bu eğilim, hukuk kuralından çeşitli sapmaların nedenini teşkil etmektedir. Mesela, m.s. II.

¹⁰ *Middot* veya yorum kuralları, H. L. Strack (*Introduction*, pp. 93 *et seq.* and 285 *et seq.*) tarafından veciz bir şekilde işlenmektedir. Bunlar, (iki metindeki terimlerin benzerliğine dayanan) *analoji* ve 'bir aile oluşturma' (yani bir kuralın, birtakım ilgili hükümlere, aralarında sadece birisiyle ilişkisi bulunmasına rağmen, teşmil edilmesi), genelden özele veya tam tersine çıkarsama ve diğer malzemenin bağlamından veya yakınlığından sonuç çıkarma kurallarını içermektedir. Zamanla, yorum kurallarının sistematik işlenişi devam etmiştir. Etkiyi genişletme veya ('da' gibi) birkaç cüz'îye hasretme özelliği atfedilen ve bir hususu daha az uygun olandan daha fazla uygun olan bir bağlama taşıma imkanı veren kuralları da içeren otuziki *middot* (yorum kuralı) uzun uzadıya sıralanmıştır. Hatta *haggadic* hermenötikte, İbrani metnin farklı okunuşlarını da içeren daha başka metodlar da mevcuttur.

yüzyılın başında, Aqiba ve Tarfon, tereke borca kifayet etmediğinde alacaklılar arasındaki önceliği tartışırken karşıt bakış açılarına sahip oldular: "Geride bir dul kadın, bir alacaklı ve mirasçılar bırakarak ve ayrıca üçüncü bir kişi yanında emanet veya ödünç bırakarak ölmüş olan birinin alacakları, Tarfon'a göre belirtilenlerin içinden en zayıfına verilmelidir. Aqiba ise adaletin idaresinde merhamete yer yoktur, bundan dolayı da varis onu almalıdır, zira mirasçının değil, diğerlerinin alacağı tahsilden önce yemin etmeleri gerekir, demiştir."

Yahudi hukukunun daha da gelişmiş kurallarından pek çoğu, özellikle de haksız fiiller alanındakiler, 'beşer' adaletinden ayrı olarak 'semavî' denilenden çıkarılmıştır. Semavi olanı, aşırı dindarlar tarafından oluşturulmuş ve genel hukuktan daha fazla dikkat edilen bir kurallar bütünüdür. Ferisiler, hukukun bu hükümlerinden bir kısmını tabii hukuk içine almışlardır. Bir komşunun mülkiyeti üzerinde ön-alım (şufa) hakkı, ipotekli malını kaybetme işlemle-rine karşı borçluya yardım edilmesi bunun örnekleridir; bunların her ikisi de, Kitab-ı Mukaddes pozitif hukukunun hakkaniyet lehinde yapılmış tadilleridir.

Kişiden 'Tanrı'nın nazarında doğru ve iyi olanı yapması' veya, başka bir tanıma göre, 'hukukun sınırları içinde' kalması, yani haklarını sonuna kadar kullanmakta ısrar etmekten sakınması istenmiştir.

Gerçekten, bugünün rabbileri kararlarını biçimsel hukuktan ziyade sık sık dürüstlük esasına dayandırmaktadırlar. Hukuk, bu şekilde münferit davalarda tashih imkânını bulurken, yine de bir ortodoks rabbi, normun bizzat kendisinin değişmesini kabul etmez. Somut bir kanıt olmadığı halde kocasının ölü olduğu tahmin edilebilen bir kadının tekrar evlenmesine müsaade etmek için mahkemeler kendi yollarının dışına çıkarlar, ama yasama yoluyla probleme genel bir çözüm aramazlar.

Hukuki kaynaklarda resmi olmayan hukuku icra eden laik mahkemelere referans yapılır. Özel hukukun pek çok davası sulh yoluyla çözümlenirdi. Esasında, bu uygulama, yargılama yetkisinin hukukta alim olanlara ait olduğunu iddia eden rabbiler tarafından şiddetli bir şekilde eleştirildi. Bununla birlikte, rabbilerin bizzat kendileri, tedrici olarak, adli hatalardan sorumluluk endişesiyle sulhleri kararlara tercih etmeye temayül ettiler. Böylece, laik yargılamayı kaldırmaya artık neden kalmamıştı ve esasen çoğu zaman rabinikal mahkemelerin yanında o da varolagelmıştır.

Mesela XIV. yüzyılda Toledo Rabbi'si, verdiği bir cevapta [fetva] laik bir adamın kanı-tını zikretmiş ve onu çürütmeye çalışmıştı. Bu adam, aklın hükmüne, otorite bakımından dininkine eşdeğer bir kaynak olarak dayanmıştı ve hükmü bulmak için aklın delillerini kullanmıştı. Bu açıkça İspanyol yahudilerinin yüksek sınıfları arasında yaygın olan ve onlara mukayese etme ve bir rabbi ile tartışmaya girme fırsatını veren eğitim düzeyinin bir sonucu idi. İtalyan yahudileri de ticari anlaşmazlıkları laik hakemlere götürmekteydiler ve hatta Polonyalı yahudiler milli kurulu (1580-1764) bile laik ve rabinikal yargılama sistemlerini eşzamanlı olarak sürdürmüştü.

Adaletin icrasını kamuoyunun etkilediği diğer bir yol, örf ve âdetin bir hukuk kaynağı olarak tanınması olmuştur. Talmud bile, köken itibarıyla rabinik karşıtı bir slogan olabilecek 'âdet, hukuku ortadan kaldırır' tarzında bir ifadeye aşınadır. Bununla birlikte, bu vecize, uygulaması esas itibarıyla mülkiyet meseleleriyle sınırlı kalsa da, hukuka dercedildi. Sadece bir olayda, dini bir emir hakkında örf referans yapılır; o da çocuksuz dul kadını, müteveffa kocasının erkek kardeşiyle evlenme mecburiyetinden kurtaran 'çarık çıkarma' merasiminin (Tesniye XXV 5-10) biçimidir. İlyâ peygamber bile, örf aykırı bir hüküm vermişse dinlenmez, sözü bu vesileyle söylenmiştir.

Diğer taraftan çoğu meselelerde, örf, hukukla çatışıyorsa dikkate alınmaz. Böylece rabbiler, 'yanlış örf' dedikleri şeye karşı gelme hakkını kendi yedeklerine aldılar. Bir hukuk kaynağı olarak örfün bir ideal uygulaması, özel hukukun boşluk veya eksiklik bulunan normlarında mümkün olabilecekti.

M.s. I. yüzyılda, iç mülkiyet hukuku meselelerinde yerel örflerin farklılıklarından söz edilmiştir. *Mişna*'nın editörü, bu kaynaklar arasındaki çatışmayı, Yahuda ve Celile örfleri arasındaki farklılıkların bir neticesi olarak açıklamaktadır. Benzeri farklılıklar, daha sonraları, Filistin ve Babil toplulukları arasında da belirlenmiştir.

Mahkemeler, o zaman, davanın taraflarından biri veya her ikisine tatbik edilecek özel hükümleri dikkate almak durumundaydılar. Bir toplumdan diğerine geçen bir şahıs hakkında nasıl davranılacağı, yani onun, eski örf mi yoksa yeni ikametgahının hükmüne mi tabi olacağı şeklinde bir problem ortaya çıktı. Anlaşmazlığın çıktığı yer mahkemesine bağlı kalınmakla birlikte, çoğu dönemlerde, Filistin örfü, Babilinkine karşı üstünlük iddiasında bulundu.

Batılı yahudiler, X. yy'dan itibaren bağımsız bir grup olarak ortaya çıkınca birtakım sıkıntılar yaşandı. Hem Filistin hem Babil akademileri, üzerlerinde manevi üstünlük sağlamak ve mali desteklerini kazanmak üzere uzaktaki kardeşlerine ve dağıldıkları yeni yerlere elçiler gönderdiler. Nihayet kuzey Afrika ve İspanya yahudileri Babillilerin etkisine girerken Balkan, İtalya, Fransa ve Alman yahudi cemaatleri Filistin örfüne tabi olmaya meylettiler.

Bugünkü yahudi uygulaması, dünyanın büyük bir kısmına yayılmış bulunan bu cemaatlerin çocukları arasında farklılık arz etmektedir. Bu nedenle Avrupa, Almanya, İspanya, Ortadoğu, Kuzey Afrika ve Yemen kökenli olan farklı örfler bulunmaktadır ki bunların her biri sinagog üyeleri tarafından muhafaza edilmiştir. Mesela, Yemen yahudileri arasında, belli şartlar altında iki eşlilik hala meşruiyet İspanyol sinagogları erkeklerle olduğu gibi kadınlara da miras hakkı tanımışlardır. Bu, tabiatıyla, yeni anavatanlarında toplanmış çeşitli sürgünlere özellikle adalet tevzii gerektiğinde, İsrail din otoritelerine büyük sıkıntılar çıkarmaktadır. Gitgide yeni İsrail toplumu, aynen iki eşlilik ve miras hakkı davalarında olduğu gibi, (ilerde göreceğimiz gibi) bazen devlet yasamasınca müeyyi-desi

belirlenmiş kendine ait bir örf oluşturmaya yönelmektedir. Dahası İsrail'in yeni örfü, dağılmış kesimi halihazırda etkilemiştir ve yahudi hukukunun birliğini ergeç gerçekleştireceği düşünülmektedir.

Talmudik hukuk bilimi, kutsal bir hukuk sistemi olduğu için, hukuk reformu anlayışına oldukça az aşınadır. Hukukun sadece ruhuna değil lafzına da dikkat etmesi kişiden istenir; her ne kadar bu ikisi arasında çatışma çıkabilse de. Üç bin yıl boyunca tarihî şartların gösterdiği değişiklikler zinciri yüzünden, hukukta bir değişim ihtiyacı sık sık duyuldu. Bu tür bir değişim, sık sık, bir yasama biçiminden ziyade hukuki bir aygıt veya kurgu biçimine büründü. Bu yüzden kişinin, hayatî bir çıkarı ihlale mecbur kalmadan hukukun lafzına uyabileceği düşünüldü.

Mesela, bir yemin, hiçbir şart altında bozulamazdı. İsraililer, kızlarını Benyaminilere vermeyeceklerine yemin etmişlerdi de, onlar ancak, Shiloh'taki kızları kaçırmak şeklinde bir hileye başvurarak bu yemini aşabildiler (*Hakimler XXI*). Keza, sürgün sonrası dönemlerde, adaklar ve yeminler, ancak bunları yapan kişinin belli bir maddi hususu gözden kaçırdığını gösterebilmesi halinde görevli bir rabbi tarafından bozulabilirdi. Bu hileyle hemen hemen her adak veya yemin, hata esasına binaen bozulabildi. Yine de *Mişna*, bu uygulamayı, Yazılı Hukuk'tan sağlam dayanak olmaksızın 'havada uçma' olarak ilân eder.

Bir başka örnek de, daha önce zikredilmiş olan Prosbol şartıdır. Borçlulardan vazgeçmeyi öngören Sabatikal yıla dair ütöpik kural zararlı bir etkiye sahip olmuştu. Yedinci yıla takaddüm eden aylar zarfında hiç kimse, hukuken tahsili kabil olmayan bir ödücü bağışla-yamayacağı için fakirler bu hükmün olmadığı zamanlardakinden daha kötü bir duruma düşmüşlerdi. Yukarda anılmış olan Hillel reformu, mahkemeye Sabatikal yıldan önce icra işlemlerine başlaması yönünde farazi bir müracaatın yapıldığını içermekteydi. Bu müracaat yapılır yapılmaz, artık borç istenildiği zaman, hatta yedinci yıldan sonra bile dava edilebilir sayılırdı.

Belli biblikel hikayelere ve diğer geleneklere değinirken rabbiler, bunların yerleşik normlarla çatıştığını farkettiler. Bunu hukukun bir ihlali olarak kabul etmek yerine, onlar, olağan normların yanıbaşında olağanüstü yetkilerin de bulunduğu fikrini geliştirdiler, ki bu, tehlike arzeden bir durumun gereklerini karşılamaktaydı. Böylece Musa b. Meymun, kendi kanunnamesinde, ikrarların merdud olacağını beyan ederek talmudik isbat hukukunu tanıtmaktadır. Ardından o, sanığın itirafına binaen suçlu bulunduğu ve dolayısıyla da infaz edildiği iki biblikel olayı alıntılar. Onun açıkladığına göre bu olaylar, olağan kuralların dikkate alınmaması yönündeki kraliyet ruhsatını, yani hükümdara karşı hiyaneti önlemek üzere verilmiş bir ayrıcalığı yansıtmaktadır.

Benzeri ayrıcalıklar, hukukun sürdürülmesini güvenceye almak maksadıyla daha sonraki kuşakların mahkemelerine de verildi. M.ö. II. asrın başında bir Hasmonian mahkemesi, hukukun Helenistik mütecavizlerine şiddetli cezalar verdi. Rabbiler bu ağır cezaları olağan

hükümler altında onaylamadılar, fakat 'günün ihtiyaçları'na başvurdular. Bu fikre göre, bir mahkeme, topluma zararlı olan herhangi bir fiili, hukuk tarafından açıkça değinilmemiş de olsa, takdir yetkisine dayanarak cezalandırabilir. Böylece yargıçlar, geçmişe nazaran bir tür yasa koyucu işlevi gördüler.

Yabancı kuralların kabulü, sonunda, rabinik hukuk ilminin gelişmesinde önemli bir rol oynadı. Yahudi hukuku, tarihinin büyük bir kısmında elverişsiz şartlar altında gelişti. Yahudi olmayan bir devlette yaşadıkları için, mütedeyyin yahudiler bile medeni hukuka göre geçerli olacak sözleşme biçimlerini tercih ettiler. Benzeri eğilimler cezai ve idari meselelerde de kendini hissettirdi. Böylece Yahudi olmayan (Gentile) hukukun kural ve kurumları tedrici olarak Yahudi uygulamasının hatta teorisinin bile parçası haline geldi. Mesela, bir ceza tarzı olarak para cezası, Pers hukukundan alınmıştır. Babil sürgününden sonra, bu cezayı verme yetkisi hükümet tarafından mahalli yahudi yargıçlara açıkça verildi ve rabbiler de daha sonra bu yeniliği biblikal bir pasajı yorumlayarak çıkardılar. Babil akademilerinin, bir kadının, kocası istemediği halde boşanma hakkını elde etmek üzere müslüman bir kadiya müracaat edebileceği endişesinden yukarda söz etmiştik. Bu davalarda, müracaatta bulunanın İslam'a girmesi, hukuktaki konumunu değiştirme vasıtası olacaktı. O takdirde Yahudi hukuku, bu tehlikeden kaçınmak için buna teslim olmak zorunda kaldı. Ortaçağ Alman toplumları tarafından tek eşliliğin uygulanması bu sürecin diğer bir örneğini teşkil eder. Yargısal ve dini özerkliklerini savunurken rabbiler, dışarıdan gelen maddi hukukun belli kısımlarını neredeyse benimsemek zorunda kaldılar.

Bu genel hatlarla belirtilen etkilere rağmen Yahudi hukuku kendi özel karakterini muhafaza etti. Bu hukuk, dünyanın dört bir yanında üçbin yıllık bir gelişmeyi geçirdiği halde, onu diğer hukuk sistemlerinden ayıran hususiyetlerini korumuştur.

İlk sebep olarak, hukukun ilahi menşei, çeşitli kuralların oluşmasında belirleyici bir rol oynadı. Mesela mülkiyet hakları özel bakıma muhtaç kişiler lehine sınırlandırılır. Bu nedenle para faizsiz ödünç verilmeli, ticari mal makul bir fiyatla satılmalı ve taşınmaz mülkiyet hakları aynen alacaklar gibi yedinci yılda affedilmelidir; gelirin bir kısmı fakirlere aittir, arazi satımı önalım (şuf'a) hakkına konu olur vb. kurallar.

Bütün bunun arkasındaki ideoloji sosyal olmaktan ziyade dinidir. Toplum, sınırsız bir mülkiyetin bulunmadığı şeklindeki dini görüşü benimser. İnsanın bütün malvarlığı, feodal bir sistemin hakimi şeklinde düşünülen Rab tarafından bu maksatla ona bahşedilmiş bir tür zilyedlikten ibarettir.

Kutsal hukuk, adalet idesini, katı hukuk kavramlarından daha önemli saymıştır. Bundan dolayı hukuk, dogmalara çok fazla bağlı kalmaksızın yeni şartlara uyum göstermeye yatkın hale gelmiştir. Kökeni itibariyle sadece fiziki varlığa sahip objeleri kapsayan mal kavramı, alacakları, ticari menfaatleri ve tekelleri [ihtisas türü haklar] de içerecek kadar rahatlıkla genişletilebildi. Gayri adil ticari uygulamalar, ortaçağlarda

hırsızlık hükümlerine göre işlem gördü, davacının iyiniyeti suç mağduru sayılmasında esas alındı.

Ceza hukukunun esas ilgi alanını, öldürme, cinsel suçlar ve ebeveyne saygısızlık dahil Tanrı'ya karşı işlenen suçlar oluşturur. Toplumun önleyeceği ve cezalandıracağı bu fiiller Tanrı ile İsrail arasındaki misakı tehlikeye sokar. Diğer taraftan şahsa veya mala karşı işlenen fiiller, zarar veren, yanlış davranışına keffaret olmak üzere zarar gören kişiye her ne kadar verdiği gerçek hasardan daha fazlasını ödemek durumunda da olsa, konusu ceza değil de eski durumun iadesi [tazmin] olan özel hukuka göre işlem görür. Topluma karşı işlenen suçların yeterince işlenmemesi, suçu ve onun sosyal etkilerini anlamaya yönelik belli bir başarısızlık, Yahudi olmayan (Gentile) yönetimlerin kanunları altında yaşanmış olması yüzünden olabilir. Bunda Yahudi hukukunun dini temeli bir etken sayılabilir, ama bu tür kısımlar (kategoriler) sınırlıydı.

Benzeri bir neden, akitler hukukunun, şahsi borçlardan ziyade mala ilişkin düzenleme ve sorumlulukları işlediği gerçeği için de düşünülebilir. Bu hukuki kurallar mülkiyet değişikliklerine ve emtianın durumunu etkileyen anlaşmalara uygulanır. Diğer taraftan insan ilişkileri ve va'dler hâlâ hukuktan çok dine dayanmaktadır. Bu tür konulara uygulanacak bir yasa ancak daha geç bir tarihte çıkarıldı.

Hukukun kutsal niteliği, hüküm çıkarma sürecini oldukça zorlaştırmakta ve tehlikeli kılmaktadır. Yargıç, kendisini, sorumluluğunu tasvir eden bir ifade biçimi olan 'boğazının üstünde keskin bir kılıç varmış gibi' görmek durumundadır. Hukuka dair bir hata, sadece zarar gören taraf hakkında değil, aynı zamanda, hatta daha fazla olarak ilahi hukukun bizzat kendisi hakkında vahim bir durum olur. Yüksek kabul gören rabbilerin görüşleri örnek olarak sık sık alıntı yapılmaktaysa da, küçük bir merak, bütün bu kararların kendi içinde hukukun kaynakları olmadığı gerçeğini ortaya çıkarır.

Dahası, hukuk noktasının yazılı veya sözlü hukuktaki açık bir ifadede yer almadığı az değildir. Böyle bir nokta üzerinde münferit bilginler ile fraksiyonlar arasında bir ihtilaf çıkmış olabilir. Aslında görüş ayrılığı içermeyen bir yahudi hukuk kuralı nerdeyse yoktur. Bu nedenle bilgin ve yargıcın görevi, çatışan görüşler arasında bir karara varmak olmalıdır.

M.s. II. asırda bu vaziyet, içinde her çekişmenin sonuçlandırılabilceği ideal bir geçmiş ile karşılaştırıldı. O zaman Synedrion'un görevi, bütün çevrelerce boyun eğilecek bir karar vermektir. Görüşler farklılaştıkça bir oylama yapıldı ve çoğunluk tercih edilirdi. Bu ideal çözüm hakkında yorum yapan kaynak, kendi kuşağının içinde bulunduğu duruma dair üzüntüsünü de şöyle dile getiriyor: "Fakat Shammai ve Hillel'in, hocalarına yeterince hizmet etmemiş pek çok talebesi ortaya çıktığında, bunlar, İsrail'de çekişmeyi artırdılar ve orijinal olanın yerine iki sistem çıkardılar". Ferisiler ve Sadukiler arasında zaten mevcut olan bölünmeden sonra bu yeni anlaşmazlık bizzat önceki bölünmenin birliğini de tehdit etti. İki hocanın talebeleri, iki bağımsız ekol kurmuşlardı ve ihtilaflarını sonuçlandırmak

için Synedrion'u toplamamışlardı. Bundan dolayı, bu ekollerin her birinin takipçilerinden, kendi ekolünün koyduğu kurallara bağlı kalmaları istendi.

Zaman içinde, bu görüş çeşitliliğinin, yahudi hukukunu esnek kıldığı için, yararlı olduğu görüşü de savunuldu. Bizzat Talmud, her iki ekole söyler gibi "Bunlar da onlar da diri olan Tanrı'nın sözleridir" şeklinde semavi bir nidayı kaydeder. Üçüncü asrın bir bilgininin dediği gibi, hukuk, kararları nedeniyle değil ancak görüşleri nedeniyle varlığını muhafaza edebilmişti. Uygulamanın çoğunluk kararı ile belirlenmesi gerekse bile, her soru, çeşitli hatta çatışan yönlerden işlenmelidir.

Synedrion ve merkezi akademinin varlığı sona erdikten sonra *Talmud*, ihtilaf durumunda pratik yol göstericiliği olan çeşitli kuralları benimsemek zorunda kaldı. Bazı rabbilerin görüşleri, diğer meslektaşlarınıninkine devamlı tercih edilmelidir ve görüş ayrılıkları davalının lehinde anlaşılmalıdır. O halde davalı iddiayı kendi lehine savunuyor olacağı için, isbat yükü davacıya düşmekteydi. Şayet mesele bir müsbet veya menfi bibilikal vecibeye dairse, daha katı ve daha kapsamlı görüşe (yukarda gördüğümüz gibi) uyulmalıdır. Bundan dolayı bir boşamanın geçerliliği hususunda bir şüphe belirir belirmez boşama işlemi hukuka göre tekrarlanmadıkça kadın yeniden evlenemez. Diğer taraftan bir rabinik emrin söz konusu olduğu davada daha yumuşak görüş tercih edilmelidir ve teknik ayrımlara daha rahatlıkla güvenilebilir.

Bağlayıcı kararlar ve para veya diğer cezalar verme yetkisi görevli rabbilere münhasırdır. Teoride, bir halefiyet zinciri, Musa'nın, Nun oğlu Yeşua'yı görevlendirdiği andan (*Tesniye XXXI, 23*) beri kopmaksızın varolagelmisti. Çeşitli zulümlere/baskılara rağmen, hocadan talebeye geçecek görev alma işlemi Filistin topluluğu haçlılar tarafından yokedilene kadar çeşitli biçimlerde devam etti. Bir yüzyıl sonra Musa b. Meymun, görevlendirmenin Filistin bilginlerinin ortak kararıyla yeniden tesis edilebileceği görüşünü kendi kanunna-mesine kattı. Esasen bir girişim 1538 yılında Safed'de bir İspanyol rabbi Jacob Berab tarafından yapıldı. Onun başkanlığındaki bir toplantı ile tayin edilmiş dört bilgenden biri, kanunname müellifi olan Joseph Qaro idi. Bununla birlikte Kudüs rabbileri, bu girişimi tanımadılar. Ki onlara göre bu işin Tapınak'ın yeniden inşasına kadar ertelenmesi gerekirdi.

Bu arada, Fransız ve Alman toplulukları, kendilerine mahsus bir yetkilendirme sistemine sahip idiler. Hiç kimse, hocasından icazet almadıkça, bir rabbi olarak davranmamalı, evlenme ve boşamaları gerçekleştirmemeliydi. Bu sistem günümüze kadar geçerli olmuş ve modern İsrail'deki yahudiler için evlenme ve boşamaya dair yasama faaliyetinin temelini oluşturmaktadır.

Fakat daha XIII. asrın başlarında bir Fransız bilgin rabinikal yetkinin meşruiyetini inkar etmişti. İddia ettiğine göre, bir talebe bile hocasının öğretilerine katılmayabilirdi, 'risaleler, şerhler, "bidatler" ve tezler hocalardan ibaret olduğuna ve bunların hepsi de akla

dayan-dığına göre, bir talebe bile, diyalektik yapabiliyorsa, hocasına muhalefet edebilmelidir'.

Hukukun incelenmesi, aslında, hiçbir zaman bir hiyerarşinin tekelinde bulunmadı, tam aksine her ferdin görevi olageldi. *Talmud* ve diğer hukuki eserler, sinagoglarda ve bütün dünyadaki özel çevrelerde incelenir. Kâhinler, katipler ve rabbiler belli fonksiyonlar ifa etmekle birlikte, onlar, din adamı olmayanı, hukuku yorumlamaktan asla dışlamamışlardır. Kaldı ki, rabbi tarafından verilen karar, yahudilerin dağıldıkları yerlerde kaçınılmaz olarak özeldir, otoritesi sadece ilmine ve dindarlığına dayanır ve din adamı olmayan, güven duydu-ğu herhangi bir bilgine müracaat edebilir.

Diğer taraftan, Talmud sonrası hukuk, gelenek karşıtı temayüllere bir tepki olarak anlaşılmalıdır. Daha m.ö. I. yy.da, Sadukiler, Şifahi Hukuka muhalefetlerini ifade etmişlerdi ve sadece biblikal normların geçerliliğinde ısrar etmişlerdi. M.s. VIII. yy.da Anan ben Davud, bu gelenek tenkitçiliğini tekrar açtı ve böylece Karailer hareketini kurdu. Ona göre, herkesten 'Kitab-ı Mukaddes'i gayretle araştırması ve benim görüşüme bağlanmaması' istenmekteydi. Ferisiler, Talmud bilginleri ve talmud sonrası rabbilerin tepkisi zıt yöndeydi. Hukukun rasyonel karakterine temelde katılırken, dağılan yerlerdeki uygulamanın birliğini güçlendirmeye çalıştılar. Bundan dolayı Babil akademilerinin başını çektiği bir tür hiyerarşi Doğu Yahudilerine hakim oldu.

Babil sürgününe kadar geri gidildiğinde, yahudi topluluğunun dinî ve hukukî iç otonomisi yönetim tarafından tanınmıştı. Milli lider, sürgün hükümdarı (Exilarch) idi ve paralel görevler, Mısır ve diğer dağılan yerlerin topluluklarında da yer almaktaydı. Bu görev-lerde bulunanlar, Pers, Grek, Roma ve müslüman yöneticilerin idaresinde benzeri biçimlerde olmak üzere, ecdatlarının hukukuna dair meselelerde kendi cemaatleri üzerinde yargı yetki-sine sahiptiler. Keza hristiyan dünyada, yerel rabbiler böyle bir yetkiyi hükümet imtiyazları sayesinde elde ettiler.

Merkezi bir temsilciliğe duyulan siyasi ihtiyaca ek olarak, Karailer tehlikesi, rabinikal yahudiliğin hiyerarşik yapılanmasını besledi. Fakat yahudi hukuku içerisinde öğrenme ve kanaat özgürlüğünü bugünkü gibi statik ve esneksiz yapacak şekilde sınırlayan diğer faktör-ler de vardı.

Joseph Qaro'nun kanunnamesinin yahudi dünyasının bütün kesimlerine yayılmasına ilk sebep olarak basım yardımcı oldu. Bu nedenle sorunlar, tabir caizse, görüşleri kutsallaştırılmış tek kapsamlı standart esere göre karara bağlandı. Bu, bütünüyle, ilk hocalardan beri kuşaklar boyu sürekli bir düşünüş olduğu inancının bir sonucu idi. Böylece çağdaş rabbilerin sınırlamaları sorgulanmadan kabul edildi ve onlardan az şey beklenebildi. Bir kuralın değiştirilmesini makul gösterecek şekilde değişen şartların varlığını işletme isteği, bir kuralın ilk defa konulduğu zamanla karşılaştırıldığında, sadece istisnai durumlarda kalmaktaydı.

Dahası, hukuk ilminin bugünkü katılığı, son yüzelli yılın Yahudi Reform hareketine bir tepkidir. Ortodoks rabbiler, Reform'un dağılmış yahudilerin varlığı için arzettiği tehlike-yi hissettikleri için, salt tenkit ve yapıcı teklifleri bile reddederler. Modern ortodoksluğun kurucusu Pressburg'lu Moses Schreiber (1763-1839), 'her yenilemenin biblikal hukuka aykırı olacağını' açıklamıştır. Ona göre, hukuka karşı yapılan ihlallerle savaşmak için yapılacak tek şey, kısıtlayıcı önlemler getirmektir, ama asla bizzat hukuku değiştirmek [yeni şartlara uyarlamak] değildir. Bu görüşe, müstakbel gelişmelere dair problemlere değinirken tekrar döneceğiz. Bununla birlikte, yahudi hukukunun geçmişteki gelişimine dair bazı genel mülahazaların bu arada yapılması uygun olabilir.

Mişna gibi klasik kaynakları incelerken kişi, teorik ve pratik hukuku birbirinden ayırt etmekte büyük zorluk çeker. Mesela, sanığın, suçu işlemeden önce mahkumiyetinin bir önhazırlığı olarak ferdi bir uyarılmayı öngören bir kuralın realiteyle bir ilgisinin kalmadığı anlaşılmaktadır. Bu, uygulanan ceza hukukunun acımasızlığına dair bir eleştiri veya dindarene bir arzuyu içeren akademik bir teoriden öte bir şey değildir. Bu, o normun geç tarihli, yani Synedrian cezai yargılama yetkisinin ilgasından sonraya ait oluşunun bir delili olabilir. Çünkü rabbiler, ancak o zamanlarda, aşırı bir şekilde hafifletilmiş böyle bir görüşü savunabilirler ve bu vesileyle Romalı dava vekilinin yargı uygulamasını eleştirebilirlerdi. Benzeri bir durum, Synedrian'ın Sadukiler tarafından kontrol edildiği m.ö. 76 yılından önce de muhtemelen var olmuştu. Bu nedenle kuralın, hukuki bir normdan ziyade bir yumuşaklık/şefkat talebi olarak anlaşılması gerekir. Diğer taraftan belli kuralların ameli tatbikine dair belirtiler vardır. Şerh ve kanunnamelerin muhtevaları akademik bir muhakeme ürünü olabilirken hukuki cevapları içeren bir kitapta bulunan ibarenin kazuistik tarzda formüle edilmesi, gerçekçi bir düzlemin varlığı lehinde bir tahminde bulunmayı desteklemektedir.

Fakat Yahudi hukukunun modern gelişimi, her zaman sistematik bir düşünmeden neş'et etmez. Görüşlerin çokluğu sayesinde, pek çok yazar eklektik bir metod benimsemiştir. Bazıları, ekseriyet kuralına göre karar vermek için daha erken otoritelerin görüşlerini hesaplarlar. Bu nedenle aynı yazar, bunu az çok keyfi bir karar verme tarzında takip ettiği için bazen kendi kendisiyle de çelişir. Bu yüzden hukuki teorinin incelenmesi de zorlaşmaktadır. Üstelik rabbi, pratik meseleler hakkında karar verirken, sadece tek bir görüşe dayanmakla kalmaz, aynı zamanda kararını muarız görüşe göre de doğrulama eğilimi gösterir. Bu, yine, yahudi hukukuna sistematik olmaktan ziyade empirik bir karakter kazandırmakta ve klasik kavramları da sık sık buğulamaktadır.

Bir kuralın formüle edilişi çoğunlukla hukuki değil sosyal sebeplerin bir sonucudur. Dördüncü yüzyılda rabbiler, başka bir şahsı meşru olmayan bir saldırıdan korumak için harekette bulunmuş olan bir şahsın ihmalini tartıştılar. Bilginlerden biri, mağdura veya kenardaki masum birine bile bu zarar gelmiş olsa fiilinin sebebiyet verdiği zarardan birinci şahsın sorumlu olmayacağını savundu: "Bu, tam anlamıyla hukuk değildir, fakat aksi takdirde kimse başkasını tehlikeden korumak için müdahale etmezdi. Dogmatik bir teoride ısrar etmek yerine bu hukukçu, ameli bir yönü tercih etmişti.

Genelde, bununla beraber, rabinikal tavır dogmatiktir ve tarihi mülahazalara dayanmaz. Hukuk, 'İsrail halkı tarafından nesiller boyu ebediyen yerine getirilmek üzere' verilmiştir. Mesela inanç dışı evliliklerle uğraşırken Ezra, sosyo-politik durum değişmiş olmasına rağmen, Tesniye'nin hükmünü tatbik etmişti. M.ö. beşinci yüzyılın Yabancıları (Gentiles) ve Samiriyelileri, Kenan diyarının fetih sırasındaki sakinleri değildiler. Yine de, yabancılarla evlenme hakkı, Tesniye'nin hükmüne göre engellenmişti. M.s. 100 yılı civarında, bir Ammonite dönmesinin bir yahudi aile içinden evlenmesine mücadele edilip edilmeyeceği sorulduğunda, Joshua ben Chananyah tarafından karşı görüş benimsendi. "Ammonlar ve Moablılar hâlâ kendi ülkelerinde mi?" sorusunu "Asur kralı Sennacherib, bu arada toparlandı ve bütün milletleri birbirine kattı" şeklinde cevapladı. Bundan dolayı biblikal emir/hüküm, tarihi mülahazalarla ameli olarak ilga edildi.

Sonuncusu gibi bir tavır, hiçbir şekilde kural değildi; pek çok rabbi, daha ziyade hukukun ilahi menşeyini ve değişmezliğini vurguladılar. Belirttiğimiz gibi dini mülahazalar yahudi hukukunun tamamına işlemiştir. Her hukuki işlem veya borç ilişkisi, kutsal koda göre düzenlenir; faiz yasağı, kifayet miktarının talebi veya çocukların babalarına ait borcu ödeme yükümlülüğü gibi normlar bunun bir sonucudur. Özellikle anaerki ilişkiler, her zaman dinî bir düzlemde anlaşılmıştır.

Yahudi hukuku, fiilleri, hukuka uygun ve hukuka aykırı şeklindeki çağdaş tasnif yerine, vacip, mendup, mubah, haram ve geçersiz tarzında bir ayırıma tabi tutmuştur. Bazen dini cezalar, medeni yaptırımların işlevini görür, bazan da ikinciler dini ihlallere uygulanır. Yaptırım olarak sadece ilahi ceza ile desteklenmiş bazı temel vecibeler ve emirler de bulunmaktadır.

Teoride, eski yahudi devleti, teokrasinin gerçekleştirilmesinde bir araçtan başka bir şey değildi. Kraliyet yetkisi, kralın Tanrı tarafından seçilmesine ve Tanrı ile kralın karşılıklı hak ve vecibelerini beyan eden kulluk misakına dayanıyordu. Bununla birlikte, Kutsal Kitap (Scripture), tarihin dini yorumunu amaçlarken, aynı zamanda seküler hukuk ve yönetime çeşitli referansları da muhafaza etmektedir. Kral, Tanrı tarafından olduğu gibi halk tarafından da seçilirdi ve kralı Tanrı'nın bir kulu yapan misakın yanıbaşında kral ile halk arasında da bir misak vardı. Bu misak, aslında, sosyal sözleşme ve çağdaş anayasa teorisine öncülük etmiştir. Rabinikal hukuk, yukarıda anıldığı gibi, kamuoyunu dikkate almıştır ve örfü hukukun bir kaynağı olarak tanımıştır. Dini ve medeni hükümler arasında az bir fark yapılmış olmasına rağmen, kutsal ve seküler meseleler ayırımı yönetim alanında önemlidir. Bu nedenle Yehoşafat, bir yüksek mahkeme kurduğu zaman, 'kralın bütün işlerinde' başkanlık yapmak üzere Yahuda evinin hükümdarını, 'Rabbin bütün işlerinde' ise başkâhini başkan olarak atamıştı (*II. Tarihler*, XIX, 11).

Böyle bir güçler ayırımı elbette Hasmoniler rejimi altında gelişmişti. Dindarlar ve Ferisiler Synedrion'un üstünlüğünü savunurken Alexander Jannai (103-176) gibi bir kral kendi imtiyazlarına sığınmamıştı. Bu anlaşmazlığı takibeden anayasal mücadele hukukta

çeşitli izler bıraktı. Bundan dolayı Ferisiler, birkaç nesilden beri ikisi cemedilmiş olan krallık ve kâhinlik görevlerinin birinden çekilmeye davet ettiler: "Size krallık tacı yeter", "kâhinlik tacını ise Aaron'un çocuklarına bırakın" dediler.

Onların görüşüne göre, dahası, 'kişi, Synedrion'un rızası olmadan savaşa gitmez' ve hatta bir kral bile bir suç irtikabı iddiasıyla yargılanmak üzere mahkemenin huzuruna resmen çağırılabilir. Bu son meselede, en azından Ferisiler pes etmek zorunda kaldılar ki, daha sonraki bir kural, kralı mahkemenin yargılama yetkisi dışında bıraktı.

Yahudi hukukunun bazen yabancı (Gentile) hukuktan etkilendiğini de gördük. Bu benimseme sürecinin teorik temeli, rabbiler tarafından kraliyet yetkisine sağlanan tanınmadır. Yeremya (XXIX 7) sürgünlere 'sizi sürgüne gönderdiğim şehrin refahını arayın' diye tavsiye etmişti. Bu, m.ö. üçüncü yüzyılda Babilli bilgin Mar Samuel tarafından, 'krallığın kanunu da hukuktur' şeklinde yorumlandı. Bu nedenle yahudiler, siyasi gücün Tanrı tarafından bahşedildiği düşüncesiyle, kendi hukuklarına olduğu gibi kraliyet kanunlarına da itaat etmekle yükümlüydüler. Yukardaki vecize esas itibarıyla vergi ödeme borcuyla ilgiliydi, ama bu kural taraflardan birinin devletin hukukunun kendi lehine olacağını gösterebildiği medeni davalarda da işletildi. XII. asrın bir Fransız rabbisi, kral kanunlarının geçerliliğine dair şu açıklamayı teklif etti: 'Krallığın bütün halkı, kraliyet kanunlarını isteyerek kabul etmekte ve onları geçerli kılmaktadır'. Diğer taraftan ise bir Alman meslekdaşı, yasama yetkisinin doğrulanması için feodal anlayışa dayandı: "Bütün topraklar krala aittir ve bundan dolayı kral, ihlalkâr olanı dışarı atabilir".

Bu teori, o zaman, yahudi kralların yetkisi sorgulandığında da söz konusu olmuştu. Bir bilginler azınlığı, benzeri gerekçelerle müstakbel yahudi krallarının yasama eylemlerini tanımaya hazırdılar. Bununla birlikte çoğunluk, laik yasamanın meşruiyetini inkar etti. Onların bu tartışmaları, zamanlarındaki yabancı (Gentile) kralın aksine, İsrail krallarının, hiçbir vatandaşı ülkeden çıkarmaya yetkili olmadığı noktasına kadar devam etti. Zira her yahudi yasal olarak kutsal topraklarda asgari bir payın sahibiydi ve yöneticisi tarafından bu hakkından mahrum bırakılamazdı. Dolayısıyla tek yasama biçimi rabbiler veya bizzat halk tarafından çıkarılanı idi.

Bu tartışmalar modern çağa kadar oldukça az pratik uygulamaya sahip oldu. Hiçbir yahudi yetkilinin, rabbinin ve laik kişinin bizzat yahudi hukukunu ilga etmeye çalışma şeklinde bir meselesi olmamıştı. Hukukun ilahî kökenli olduğuna inanılır ve rabinikal yorum kabul edilirdi. Bununla birlikte, 18. yüzyılın sonlarında başlayan yahudilerin medeni kurtuluşlarının bir sonucu olarak durum değişti. Eşit vatandaşlar haline geldikleri için, Fransız, Alman ve İtalyan pek çok yahudi, asimile olmak ve hristiyan topluluğa katılmak için geleneksel hayat tarzlarını değiştirdiler. Bu entellektüel ve zengin üst-sınıf için yahudi hukuku ve geleneği gelişmenin önünde bir engelden başka bir şey değildi. Modernistler özel hukuktaki değişikliklerle yetinmediler, rabbilere de çeşitli hukuki reformları kabul

etmeleri hususunda baskıda bulundular. Hem ibadetlerin hem de hukukun modernize edilmesi ve batılılaşmış topluma göre ayarlanması gerekirdi.

Benzeri talepler Napolyon tarafından da yapılmıştı. Onun emri üzerine 1807 yılında Fransız yahudilerinin rabbileri ve laik kişilerini temsilen yahudilerin özgür kılınmasıyla ortaya çıkan çeşitli pratik problemlerle ilgilenmek maksadıyla bir Synedrion toplantıya çağrıldı. Toplantının üyelerinden, anayasa tarafından tesis edildiği gibi medeni evlenme ve boşanmaya ve inanç dışı evliliğe karşı yumuşak bir tavır takınmaları beklenmekteydi. Çoğunluk, gerçekten, dışardan evlenmenin yahudi hukuku ile barışık olacağını beyan ettiler, her ne kadar onlar, bir rabbinin ayini yönetemeyeceğini savunduysalar da. Onlar, hristiyanların olduğu gibi yahudilerin de bütün anlaşmazlıklarının ülkenin olağan mahkemelerine götürülmesini sağlamak maksadıyla yahudi yargısal özerkliğinin ilga edilmesini de kabul ettiler.

Bu Synedrion'un dışında kalan rabbilerin ve yahudi kitlelerinin çoğunluğu bu önerilere şiddetle karşı çıktılar. Onların başını çeken, yukarda ismi anılmış olan, ortodoks tepkisini örgütleyen Pressburg'lu Moses Schreiber idi. Diğer taraftan liberaller, kendi sinegoglarını kurmakla kalmadılar aynı zamanda hukuk alanında yapılan çeşitli reformları da desteklediler. Doğru olan bir husus vardır ki, bunlardan bir kısmı, yahudi evlenme ve boşanmasının birlikte ilgasını talep eden, dış evliliği yasallaştıran ve Yahudi hukuk özerkliğinin kaldırıl-masını savunan Samuel Holdheim (1806-1860) kadar aşırı idiler. Ülke hukuku, yahudi hukuku tarafından teyid edildi. Bundan dolayı, Holdheim'in belirttiği gibi, iki sistem arasında çatışma çıkarsa ülke hukukunun tercih edilmesi gerekirdi. Böylece talmudik bir kural işletilerek yahudi hukukunun tamamı devre dışı bırakılabildi.

Dünya yahudileri, günümüzde, herhangi bir sinagoga bağlılığı olmayan kaydadeğer bir kesimin yanında, ortodoks, muhafazakar ve liberal topluluklara ayrılırlar. Diğer taraftan İsrail'de, küçük miktarda ortodoks olmayan sinagoglar bulunmakla birlikte, Doğu ve Doğu-Avrupa ortodoksluğu tanınmaktadır. Hemen hemen bütün rabbiler ve bütün rabinikal yargıçlar, Parlamento'nun % 15'ini teşkil eden dini partilerce de desteklenen ortodoks gruba mensupturlar. Hukuka karşı fundamentalist bir tavır taşıyan bu kesimler, devletin, birtakım liberal ve demokratik eğilimlerle muhtemelen donatılmış bir teokrasi haline gelmesi için çalışırlar.

Diğer taraftan, İsrail nüfusunun çoğunluğu, ortodoks bakış açısını desteklemeyen genel partiler lehinde oylarını kullanmıştır. Devlet ve dine ait sorunlar, her zaman en derin duyguları ortaya çıkardığına ve esas büyük ideolojik çatışmayı kışkırttığına göre elbette bütün bunlar kayda değerdir. Riayetkâr laiklerin pek çoğu, dinî yapılanmaya yardım etmeyi reddetmekte ve bu yolla statükoyu onaylamamayı arzulamaktadırlar. Çeşitli kesimlerden entellektüeller, seküler yargıçlar ve siyasetçiler, yahudi topluluğunun dinî örgütlenişinde ve yahudi hukuku kurumlarında değişiklikler yapılmasını sık sık istemişlerdir.

Yahudi hukukuna dair iki önemli reform, gerçekten, Filistin'in İngiliz hükümeti sayesinde olmuştur. Yahudi sekülerlerinin talebine göre, hükümet, rabinikal asembleden, kendilerine hukuki statü verilmeden önce yargısal uygulamalarında iki değişikliği kabul etmelerini istemelidir. Bir rabinikal istinaf mahkemesi kurulmalı ve rabinikal mahkemedeki taraflara bu mahkemeye müracaat hakkı verilmeliydi. Diğer reform ise, karıya ve kızlara imkân vermeyen miras hukukuyla ilgiliydi. Taraflar, dağıtımın sabık hükme göre yapılmasını kabul etmedikçe, bu mahrumiyetin kaldırılması gerekirdi.

Rabbilerin çoğunluğu, resmi statü kazanmak arzusuyla bu şartları kabul ettiler ki bunlar ancak o zaman kanunlaştırıldı. Bununla birlikte, bir azınlık, geleneğin ihlali olarak niteledikleri bu işleme katılmadılar. Bunlar, mecburi bir yargılama olmaksızın sadece *Arbitration Ordinance* (Tahkim Yasası)'a göre işleyecek bir mahkemenin başkanlığında bağımsız bir ortodoks topluluğu kurdular. Hükümet, bunların rabbileri tarafından gerçekleştirilen boşamaları değil de nikahları tanıdı.

İsrail devletinde resmi rabinikal mahkemelerin kapsamlı yargılama yetkisi ister vatandaş olsun ister sadece mukim olsun bütün yahudilere teşmil edildi, ama diğer taraftan bu yargı yetkisi, sadece evlilik ve boşanma meseleleriyle sınırlı kaldı. Anayasal, cezai ve özel hukuka ait sorunlar, devletin kuruluşuna kadar yürürlükte olan hukuka göre belirlendi ve kanunlar büyük çapta batılı kalıplar örnek alınarak biçimlendirildi.

Birtakım vesilelerle aile hukukunun hükümleri bile yasa koyucu tarafından reforme edildi. Rabbilik kurumunun (Rabbinate) ve dinî partilerin, netice olarak bir uzlaşma biçimini almış bu kanun tasarılarının her birine karşı çıktıklarını söylemek gereksizdir. Böylece kadınlara, çok eşlilik, velayet, çocukların nafakası, miras hakları ve mal rejimi hususlarında statü eşitliğinden yararlanma imkânı sağlandı. Küçüklerin evlat edinilmesine (bir yenilik olarak) imkân verildi ve nafaka, isim ve miras haklarının iktisabı için ortak-hukuk evlilikleri¹¹ tanındı. Uluslararası bir anlaşmayı takiben, nihayet bir kanun hükmü, sivil mahkemeleri, yeniden evlenmek için olmasa da miras davalarında kullanılmak üzere ölüm ilamları çıkarmaya yetkili kıldı. Bu tür kanunlardaki olağan uzlaşma formülü, hukuktaki hiçbir şeyin evlenme ve boşanma kurallarını etkilememesi gerektiğini öngören bir şarttı.

Bununla birlikte, Yahudi hukukunun tatbikini zorlaştıran ve devlet ile din arasındaki dengeyi sarsan çeşitli problemler vardır. Yukarda zikredildiği gibi, evlenme ve boşanma işlerinde, şu ana kadar, dışarda kazanılmış statüler dikkate alınmadı. Bu, göçmenlerden oluşan bir ülkede fazlasıyla tatminden uzaktır. Üstelik inanmayan yahudiler, artık inanç dışı evlilik yapma ve dinî emirlere aykırı yaşayan eş seçme ihtimalinden vazgeçmeyeceklerdir. Taraflardan birinin muvafakati olmadan bir evliliğin bozulması gerektiği veya boşamanın Talmud hukukuna göre mümkün olmadığı durumlarda sıkıntılar da yaşanmıştır. Bu

¹¹ Herhangi bir merasim olmadan eşlerin rızasıyla *de facto* olarak kurulmuş evlilikler kastedilmektedir.

problemler, muhtemelen, medeni evlenme ve boşanmanın, en azından bir alternatif olarak, mevcut sisteme girmesinin sebebi olacaktır.¹²

Hatta daha da karmaşık olanı, göç, tescil, evlenme ehliyeti ve yargı yetkisini belirleme maksadıyla sorulan kimin bir yahudi olduğu sorusudur. Yahudi geleneğinin objektif kriteri yerine, milli his ve *bona fide* (iyi niyetli) beyanın esas alınması seküler çevrelerce savunulmaktadır. Yine, dışardaki ortodoks olmayan rabbilerin görüşleriyle başlayan din değiştirme olaylarının da bir miktar hesaba katılması gerekecektir. Öyle ki bu rabbiler, vicdanın sesini dinlemeye düşün olduklarından, din değiştirenleri bir şekilde aşırı cömertçe kabul etmişlerdir.

Son olarak, ortodoks toplumunun ve rabinik teşkilatının tekeli durumları, uzun süre devam ettirilemeyecektir. Demokratik ve liberal devlet, muhalif yahudi gruplara da tanınma hakkını belli ölçüde mutlaka bahşedecektir. Kaldı ki, bizzat ortodoks toplumu, yapısını demokratik uygulamaya uyarlamak zorunda kalacak ve böylece aşamalı olarak riayetkâr olmayan üyeliği de dikkate alacaktır. Aynı şekilde, kadınların eşitliği, onları hukukî ve dinî göreve elverişli kılacak şekilde genişletilecektir.

Yahudi hukukunun modern devlete evrimsel bir intibakının imkânları nelerdir? Bunun çoğu, rabinikal eğitime ve bu eğitimden çıkacak müstakbel tipe bağlıdır. Yeni dinî lider, geniş halk kesimiyle ortak bir dili konuşmak, dinleyicilerini kendi kişisel örneğiyle büyülemek ve kutsal geleneğe belli dozda bir eleştiriyi yapmak zorunda kalacaktır. Umalım ki, modern devlet, bu liderin yetişmesini bekleyecek kadar sabırlı olsun. Hâlâ kayda değerdir ki, İsrail halihazırda tamamen seküler olduğunu açıklayıp yahudi hukukunu ilga etse, bu, bütün geçmişle ve dışarda dağılmış yahudilerle trajik bir kopma olur. Yahudi devletinin geleceği, kültürel kimliğini korumasına ve seçilmiş halkın dinî devamlılığına bağlıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Esas metinlerin bulunabileceği eserler

The Babylonian Talmud, trans. I. Epstein (London, Soncino Press, 1939-48; index volume 1952).

H. Dandby, *The Mishnah* (Oxford, 1933).

Moses Maimonides, *Mishneh Torah*, (New Haven, Yale Judaica Series, 1949-).

Joseph Qaro, *Shulhan 'Arukh*, trans. J.L. Kadushin, 4 vols. (New York, Feldheim, 1964)

¹² Hindistan tecrübesinin cesaret vereceği görünen bir yenilik. (Ed.)

Müracaat eserleri:

The Jewish Encyclopaedia (New York-London, 1901-6).

The Universal Jewish Encyclopaedia (New York, 1939-43).

Ze'ev W. Falk, *Hebrew Law in Biblical Times* (Jerusalem, Wahrmann Book, 1964).

G. Horowitz, *The Spirit of Jewish Law* (New York, Central Book Co., 1953) (hukuk kuralları ve bunlara hakim temel prensiplere dair muhtasar ve mukayeseli bir inceleme).

Aile ve miras hukuku hakkında

L.M. Epstein, *The Jewish Marriage Contract* (New York, Jewish Theological Seminary, 1927).

L.M. Epstein, *Marriage Laws in Bible and Talmud* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1942).

Ze'ev W. Falk, *Jewish Matrimonial Law in the Middle Ages* (London, Oxford University Press, 1966).

R. Yaron, *Gifts in Contemplation of Death* (Oxford, Clarendon Press, 1960).

Borçlar ve eşya hukuk hakkında:

I. Herzog, *The Main Institutions of Jewish Law*, 2nd ed., 2vols. (London, Soncino Press, 1967).

İsrail'in durumu hakkında

G. Tedeschi and U. Yadin, *Scripta Hierosolymitana XVI: Studies in Israel Legislative Problems* (Jerusalem, Magnes Press; London, Oxford University Press, 1967).

Yeni başlayanlar için literatür ve yöntemle dair en iyi rehber olacak eserler

Z.H. Chajes, *The Student's Guide through the Talmud*, trans. J. Shachter (New York, Feldheim, 1960).

H.L. Strack, *Introduction to the Talmud and Midrash* (Philadelphia, Jewish Publication Society, 1945 and Meridian Books, New York, 1959).

M. Waxman, *History of Jewish Literature*, 5 vols. (New York, T. Yoseloff, 1950) Talmud sonrası literatür için önemlidir.

Hususi bir öneme sahip birtakım incelemeler

D. Daube, *Studies in Biblical Law* (Cambridge University Press, 1947).

- J.J. Robinowitz, *Jewish Law* (New York, Bloch, 1956), ticaret hukukunun bütün Avrupa'da gelişmesine ve hatta İngiliz kredi teminatları hukukunun inkişafına yahudi ticaret örf ve âdetinin nasıl tesir ettiğini gösterir.
- B. Cohen, *Jewish and Roman Law*, 2 vols. (New York, Jewish Theological Seminary, 1966), çok derin karşılaştırmalı incelemelerin bir koleksiyonu niteliğindedir.
- S. Belkin, *Philo and the Oral Law* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1940), İskenderiye Yahudiliğini aydınlatan bir çalışmadır.
- Rabbilerin dinî görünüşü ve onların *haggadah*'taki kutsal metni işleyiş tarzı, şu eserde izah edilmektedir: M. Kadushin, *The Rabbinic Mind*, 2nd ed. (New York, Blaisdell Publishing Co., 1965). İsrail'in modern durumu, şu makalede işlenmektedir: A. Rubinstein, 'Law and religion in Israel', *Israel Law Review*, ii (1967), pp. 380-414

BATI'DA SON DÖNEM HADİS ÇALIŞMALARINDA DİKKAT ÇEKEN BAZI GELİŞMELER

Özcan Hıdır*

Batılıların doğu kültürü ve İslâm Dîni'ne olan ilgileri, Haçlı seferleri ile başlamış, XVI. ve XVII. yüzyıllarda ise coğrafi keşiflerle birlikte hız kazanmış, nihayet aynı bakış açısı ve metotla, XVIII. yüzyılda artarak devam etmiştir. Son yıllarda ise Kur'an, Sünnet, İslâm Mezhepleri, Tasavvuf vb. gibi daha özel alanlarda yoğunlaşmıştır. Günümüzde Amerika, İngiltere ve Almanya gibi ülkelerin üniversiteleri başta olmak üzere birtakım özel müesseseler, temel İslâm ilimleriyle ilgili çeşitli ilmî çalışmalar yürütmekte, akademik toplantı ve sempozyumlar düzenlemektedir. Müslüman ve gayr-i müslim birçok âlim ve araştırmacının biraraya geldiği bu tür ilmî faaliyetlerin, ilim anlayışları ve dünya görüşleri farklı katılımcıların birbirlerini daha iyi anlamalarına zemin hazırladığı, birtakım yeni değerlendirmelere yol açtığı aşîkârdır.

Çoğu kere oryantalistlerin çalışmalarının siyasî maksatla ve sömürgeciliğin zeminini hazırlamaya yönelik olduğu hatıra gelse de, özellikle son zamanlarda batı ülkelerinde bulunan müslüman ilim adamı ve akademisyenler sayesinde bu durumun biraz değiştiği ve artık batıda genelde doğu ilimlerini, özelde de İslâmî ilimleri taraflı da olsa, aslına ve orijinal kaynaklarına uygun olarak araştırma geleneğinin yerleşmeye başladığı söylenebilir.

Araştırma amacıyla bulunduğumuz İngiltere'de geçirdiğimiz süre içerisinde, batıda sünnet ve hadisle ilgili yapılan ve devam etmekte olan bazı çalışmalar hakkında -gözlemlediğimiz kadarıyla- genel bir bilgi vermeye çalışacağız. Bu çalışmaları sünnetle ilgili projeler ve ilmî toplantı ve sempozyumlar olmak üzere iki başlık altında toplamayı uygun buluyoruz.

* İLAM Araştırma Görevlisi

A. PROJELER

Merkezi Liechtenstein'in Vaduz şehrinde olup İslâm kültürünü geliştirmek, İslâmî ilimlerle ilgili çalışmaları desteklemek maksadıyla kurulmuş olan tamamen hayır ve yardım amaçlı *Thesaurus Islamicus Foundation*'ın (*İslâm Kültür Mirâsına Hizmet Vakfı*), İngiltere'nin Cambridge şehrinde bulunan şubesi önderliğinde *The Sunna Project* (*Sünnet Projesi*) adı altında, bilgisayar dünyasındaki son gelişmelerden de yararlanılarak geniş kapsamlı bir proje yürütülmektedir.¹ Projenin ilmî danışmanlığı halen Ezher Üniversitesi hocalarından ve Üniversite'nin "İslâm Araştırmaları Enstitüsü Sünnet Komisyonu" üyesi ve aynı zamanda "Ezher Üniversitesi Fetvâ Kurulu"nda da görevli olan Prof. Dr. Ali Cum'a başkanlığında bir ekip tarafından, teknik danışmanlığı ise Ezher Üniversitesi Mühendislik Fakültesi hocalarından Dr. Ali Mahmut Râşid başkanlığında başka bir ekip tarafından yürütülmektedir. Proje, esas itibariyle iki faaliyet alanını kapsamaktadır:

1. The Hadith Database (Yalnız internette kullanılabilen hadis programı)

Yaklaşık onbeş yıllık çok titiz bir çalışma neticesinde hazırlanan bu program, ilk olarak Ezher Üniversitesi eski rektör yardımcılarında ve aynı üniversite İslâm Araştırmaları Merkezi'nin başkanlığını yürüten Prof. Dr. Hüseyinî Hâşim'in teşviki ile bir araştırma ola-rak başlamış, daha sonra bilgisayar alanındaki gelişmelerle günden güne geliştirilip güncel-leştirilmiştir. Program, Arapça destekli Windows programında Arapça olarak sunulmaktadır.

Program, şu anda tamamen internette kullanılabilir halde olup, Buhârî, Müslim ve Tirmizî'nin *Câmi*'leri, Ebû Dâvûd, Nesâî ve İbn Mâce'nin *Sünen*'leri, İmâm Mâlik'in *Muvatta*'ı, Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'i ile Dârimî ve Dârekutnî'nin *Sünen*'lerini kapsamaktadır. Diğer hadis koleksiyonlarının yüklenmeleri ise halen devam etmektedir. Humeydî'nin *Müsned*'inin yüklenmesi tamamlanmış olup, Beyhakî'nin *Sünen*'inin yanında Taberânî'nin *el-Mu'cemu'l-kebîr*'inin yüklenmesi de neredeyse bitmek üzeredir. İbn Ebî Şeybe ve Abdürrezzâk'ın *Musannef*'leriyle Ebû Avâne'nin *Müsned*'i, Taberânî'nin *el-Mu'cemu'l-evsat ve el-Mu'cemu's-sağîr*'i, Hâkim'in *Müstedrek*'i ile Ebû Nuaym'in *Hilye*'sinin ve Hatîb el-Bağdâdî'nin *Târîhu Bağdâd*'ının hadislerinin yüklenmesine başlanmıştır. Diğer taraftan projenin her yıl başka hadis eserlerinin de ilavesiyle kapsamı genişletilecek, aynı zamanda gerek teknik gerek bilgi olarak detaylandırılacaktır.

¹ İnternet üzerinden **Thesaurus Islamicus Foundation**'un sunduğu bu hadis programıyla birlikte diğer çalışmalardan istifade etmek isteyenler, bağlı bulundukları kurum adına düzenlenmiş bir belgeyle aşağıdaki adrese İngilizce olarak başvurabilirler. Eğer bu başvuru neticesinde müracaatları kabul edilirse kendilerine programı internette kullanım şifresi verilecektir.
Adres: 17 High Street, Grantchester, Cambridge CB3 9NF, UK
Fax: +44(0) 1223 890786

Buhârî'nin *Sahîh*'inin önemli şerhlerinden İbn Hacer'in *Fethu'l-Bârî* ve Kastallânî'nin *İrşâdu's-sârî* adını taşıyan şerhleri ile Müslim'in *Sahîh*'inin Nevevî şerhinin yüklenmesine de yakın bir gelecekte başlanması planlanmaktadır. Ricâl ve tabakât eseri olarak ise İbnü'l-Esîr'in *Üsdü'l-gâbe*'si, İbn Hacer'in *el-İsâbe* ve *Tehzîbü't-Tehzîb*'i, İbn Sa'd'ın *Tabakât*'ı, Buhârî'nin *et-Târîhu'l-kebîr*'i, İbn Asâkir'in *Târîhu Dımaşk*'ı ile Ebû Nuaym'ın *Ahbâru Isbahân*'ı yüklenecektir. Firûzâbâdî'nin *Kâmûs*'u ile Zebîdî'nin *Tâcu'l-arûs*'u da lugat olarak programa yüklenecektir.

Sürekli geliştirilip yenilenen bu tür bir çalışma, CD-Rom'daki bir programın yeni versiyonlarını arama ve eski versiyonlarının ihtiyaca cevap verememesi gibi külfetlerden de araştırmacıları kurtarmaktadır. Çünkü anlaşılacağı üzere böyle bir programda CD-Rom ihtiyacı olmayacak doğrudan internet üzerinden istifade sağlanacaktır.

2. İhsan

Sünnet Projesinin ikinci faaliyet alanı ise, kısaca "İHSAN" olarak anılan "Uluslararası Hadis Çalışmaları Bilgi Ağı" diye tercüme edebileceğimiz *International Hadith Study Assosiation Network*'tür. Çeşitli basım-yayım ve proje çalışmalarıyla da ön plana çıkan İHSAN'ın kurulmasının iki amacı vardır:

1. Hadis'in bütün branşlarında dünyada yapılan özgün çalışmaları teşvik, bu çalışmalardan istifadeyle üzerinde çalışılan hadis projesinin bilgi zeminini zenginleştirmek, hadis araştırmacılarının karşılıklı bilgi alış verişini sağlamak.
2. Sünnet projesini bilgi olarak zenginleştirmek için çeşitli çalışmalar yaptırmak.

İHSAN basım-yayım faaliyeti olarak, çeşitli dillerde yapılmış hadislerle ilgili orijinal çalışmaların basımını üstlenmek, geçmiş bir yılın önemli hadis araştırmalarının yer aldığı yıllık bir akademik hadis dergisi çıkarmak, öncelikle İHSAN üyelerini bilgilendirmek, onları hadislerle ilgili yeni çalışmalardan haberdâr etmek maksadıyla da aylık bir "hadis haber dergisi"ni (Newsletter) yayına sokmayı planlamaktadır. Ayrıca hadislerle ilgili meselelerin karşılıklı konuşulup tartışılacağı canlı bir internet websitesi (website) oluşturmak da İHSAN'ın hedefleri arasındadır.

Diğer taraftan hadislerle ilgili çeşitli konferanslar tertip etmek, hadise dair yapılan çalışmalara proje desteği vermek, hadislerle ilgili o seneki en güzel çalışmayı tesbit edebilmek için her sene ödüllü yarışma düzenlemek ve dünyada hadislerle ilgili yapılan çalışmaların bibliyografyalarını oluşturmak planlanan diğer hedefler arasında yer almaktadır.

B. İLMÎ TOPLANTI VE SEMPOZYUMLAR

İngiltere'nin belli başlı müsteşriklerinin yetişmesinde önemli bir etkiye sahip Londra Üniversitesi'ne bağlı *School of Oriental and African Studies* (Şarkiyât ve Afrika Araştırma-

ları Okulu) içinde Suûdî Arabistan Kralı Fahd b. Abdu'l-Aziz tarafından kurulmuş bulunan ve başkanlığını Mısırlı Prof. Dr. Muhammed Abdulhalîm'in yaptığı *Centre of Islamic Studies*'in (İslâm Araştırmaları Merkezi) organize ettiği ilmî bir konferans düzenlenmiştir. *Hadith: Text and History* (Metin ve Tarih Olarak Hadis) adı altında, 19-21 Mart 1998 tarihinde üç gün devam eden toplantıya çeşitli ülkelerden daha çok hadis alanındaki çalışmalarıyla tanınan müslüman, gayr-i müslim âlim ve araştırmacılar katılmıştır.

Konferans, *Authentication of Hadith* (Hadisin Otantikliği), *Hadith Criticism* (Hadis Tenkitçiliği), *Figuring Islamic History* (İslâm Tarihinden Portreler), *Hadith as a Legal Source in History* (Tarihte Usûl-i Fıkha Kaynak Olarak Hadis), *Hadith as a Source in Modern Legislation* (Modern Hukuka Kaynaklık Açısından Hadis), *Pedagogic Dimensions of Hadith Transmission* (Hadis Rivâyetinin Pedagojik Boyutları), *Language and Style in Hadith Literature* (Hadislerdeki Dil ve Üslûp Özellikleri) ana başlıkları altında yedi oturum şeklinde düzenlenmiştir.

Toplantıyı organize eden "İslâm Araştırmaları Merkezi" Başkanı Prof. Dr. Muhammed Abdulhalîm, konuşmasında merkezin bu toplantıyı düzenlemedeki maksadının son yıllarda artarak devam eden hadislerle ilgili çalışmalara yenilerini katmaya zemin hazırlamak, hadis araştırmacılarını böyle bir platformda bir araya getirip karşılıklı fikir teâtisinde bulunmak olduğunu belirttikten sonra, merkezin gerçekleştirmeyi planladığı çalışmalardan bahsetmiştir. Prof. Abdulhalîm'in 1999'un ocak ayında *The Journal of Qur'anic Studies* (Kur'an Araştırmaları Dergisi) adıyla bir derginin yayına başlayacağını haber vermesi ilim alemi adına sevindirici, "*Kur'an Tercümelerine İngiliz Müsteşriklerinin Yaklaşımı*" adlı konferansı da dinleyenler açısından bilgilendirici olmuştur.

Yakın gelecekte kitaplaştırılarak basımı düşünülen bu sempozyuma sunulan tebliğleri batıda telif hakları meselesinde gösterilen aşırı titizlik nedeniyle bir tanesi hariç elde edemedik. Ancak elde ettiğimiz tebliğ, toplantıya sunulan ilmî tebliğler arasında bize göre, en dikkat çekicisidir. Söz konusu bu tebliğin özetini sunup, diğer tebliğlerin İngilizce başlıklarını ve Türkçe'sini vermekle yetineceğiz.

Nijmegen Üniversitesi (Hollanda) hadis profesörlerinden yahûdî asıllı Hâbil Harald Motzki "Sünnetin Hücciyeti" başlıklı oturuma *Methods of Dating Hadiths* (Hadisleri İlk Kaynağına Ulaştırmak Tarihlendirme Metodları) adlı tebliğiyle katıldı. Motzki, hadislerin ilk kaynağına ulaştırılması meselesinin modern dönemdeki hadis araştırmaları için önemini belirttikten sonra, araştırmacıların hadisleri tarihlendirirken kullandıkları metodları daha çok Goldziher ve Juynboll'un görüşleri bağlamında ele almıştır.

Motzki, İslâm âlimlerinin sünneti hukukun, moral değerlerin, dînî şuurlanmanın bilgilenenin ve tarihin kaynağı olmak gibi değişik motiflerle araştırmaya koyulduklarını, buna karşılık batılı araştırmacıların hadislere olan ilgilerinin genelde tarihsel olduğunu belirttikten sonra, müsteşriklerin sünnete olan bu tarihsel bakış açılarının sadece tarihî

olaylarla ilgili rivâyetler için değil bilakis hukuk, tefsir ve teolojik rivâyetlerle de ilgili olduğunun altını çizmiştir.

Motzki, daha sonra XIX. yüzyılın sonlarından itibaren hadisleri tarihlendirmek ve hadislerin ortaya çıkış tarihini tesbit için farklı metotların geliştirildiğini belirtmiş; bu metotları da hadis metinlerini, hadis metinlerini ihtiva eden hadis literatürünü, isnadı, metin ve isnadın her ikisini esas alan ve başka kriterlere göre yapılan tarihlendirme olmak üzere sınıflandırmıştır. Ancak güvenilirlik açısından bu metotların farklılık arzettiğini belirtmiştir. Biz burada Motzki'nin daha çok üzerinde durduğu hadis metinlerini esas alan, hadisin isnadına göre yapılan ve hadisin metin ve isnadını birlikte ele alan üç ayrı metodun kısaca özetini sunacağız.

Hadis metinlerine göre yapılan tarihlendirmenin en meşhur örneğini Goldziher'in 1890 yılında kaleme aldığı ve Muhammedanische Studien adlı eserinin II. cildinde yer alan *Über die Entwicklung des Hadith* adlı bölüm oluşturur. Söz konusu bölümde Goldziher, isnad diye bir şeyin var olduğunu ancak bunun çok da önemli olmadığını asıl önemli olanın hadis metinleri olduğunu ve hadislerin de asıl kaynağını metinlerin ve ismini zikretmediği başka kriterlerin belirlediğini söylemiş; hadislerin asıl kaynağına inmede genel olarak bütün hadislerin ve özel olarak da bazı hadislerin tarihlendirilmesi olmak üzere iki tip tarihlendirmenin ön plana çıktığını belirtmiştir. Goldziher'in bu konudaki "genel" olan metodu, ümmetin itibar ettiği hadis eserlerinde bulunan bütün hadislerin, I. ve II. asırlarda İslâm toplumundaki dînî, tarihî ve sosyal gelişmelerin bir neticesi olarak ortaya çıktığı şeklindeki iddiasıdır. Bu genel iddiayla Goldziher, Hz. Peygamber'e ve sahâbeye ait birçok hadise tarihî birer malzeme olmaktan öte bir kıymet vermez. Ancak ona göre bu hadisler, kendi dönemleri (Emevîler ile Abbasîler'in ilk asrı) için tarihî birer kaynaqlardır.

Motzki, Goldziher'in bazan bu genel metotdan ayrı olarak bazı hadislerin kaynağını tarihlendirmeye çalıştığını söyledikten sonra, onun hangi kriterlere göre önceki ve sonraki hadisi ayırdığını belirtmez. Yine de Goldziher'in metodun örneklemesinde verdiği misallerden onun metodolojik prensiplerini çıkarmanın mümkün olduğunu söyler.

Motzki'ye göre hadisleri metinlerine göre kaynaklandırmada temel olarak Goldziher'in metodunu kullanan Joseph Schacht ve Marston Speight gibi başka araştırmacılar da vardır. Özellikle Marston Speight'in Kitab-ı Mukaddes Çalışmaları için geliştirilmiş bulunan ve adına "textual analysis" (metni belli kriterlere göre yeniden inşa etme) adı altında yaptığı budur. Ancak Motzki'ye göre Schacht ve Speight'in geliştirdikleri bu metot, Goldziher'inkinden daha güvenilir değildir ve yalnız metni esas alan metodu kullanarak hadislerin kaynağını tesbit etmenin imkanı da yoktur.

Hadislerin isnadlarını ve de bu isnadda bulunan ortak bağlantıdan (common link=ortak râvî) hareketle hadisleri tarihlendirme metodu Motzki'ye göre bir önceki metottan daha güvenilir değildir. Bu metodu çalışmalarında yaygın olarak kullandığını gördüğümüz

Joseph Schacht ve Gautier Juynboll, hadisleri tarihlendirmeye çalışırken birbiriyle çelişen ifadeler kullanmışlardır. Dolayısıyla sadece isnadı ve isnaddaki “common link”i esas alarak hadisleri tarihlendirmek Motzki’ye göre sağlıklı bir metot değildir.

Prof. Motzki, son yıllarda hadis araştırmacıları arasında daha ağırlık kazanan metodun hadis metinleriyle birlikte isnadı da esas alan metot olduğunu belirttikten sonra bu metodun savunucuları arasında Gregor Schoeler, Andreas Görke ve İftikar Zaman gibi hadis araştırmacılarının isimlerini zikretmiştir. Motzki’ye göre, bu metoda şu şekilde işlerlik kazandırılır: Önce bir hadisin mevcut olan bütün varyantları bir araya getirilir. Sonra birbirine yakın olan hadis metinleri “sinoptik karşılaştırma” (synoptical comparison) yapılarak gruplandırılır. Ardından isnadda bulunan “ortak râviler” (common link) tesbit edilerek, isnadı ve metni birbirine benzeyen hadislerin birbiriyle örtüşüp örtüşmediğine bakılır. Eğer örtüşüyorsa, hangi metinlerin isnadda bulunan ortak râviler (common link) kanalıyla rivâyet edildiği tesbit edilerek değişikliklere hangi râvinin sebep olduğu anlaşılmış olur.

Motzki’nin örnekleme hususunda cimri davranıp, teorik bir çerçevede ele aldığı ve olgunlaştırılmaya muhtaç olduğunu belirttiği bu tebliğinin ana muhtevasını sunduktan sonra, yapılacak çalışmalara örnek olması amacıyla sempozyumun programını ve tebliğ başlıklarını Türkçeleriyle beraber aşağıda vermeyi uygun buluyoruz.

Birinci Oturum
Authentication of Hadith
(Hadisin Otantikliği)

1. *The Authenticity of Prophetic Hadith: A Pseudo-Problem* (Hz. Peygamber’in Hadislerinin Otantikliği: Gerçek Olmama Problemi)

Konuşmacı: Lübnanlı bir hristiyan olup, daha çok Usul-i fıkıh çalışmalarıyla tanınan ve halen Mc. Gill Üniversitesi’ne (Kanada) bağlı İslâm Araştırmaları Enstitüsü Profesörü Vâil b. Hallâk

Müzakereci: Dr. Paul Hardy, SOAS (Londra)

2. *Methodologies for the Authentication of Hadith* (Hadisin Otantikliğini Sağlamada Kullanılan Metodolojiler ya da Usûl-i Hadis)

Konuşmacı: Prof. Dr. Hâşim Kemâlî, Malezya Uluslararası İslâm Üniversitesi

Müzakereci: Dr. Kate Zebiri,² Yakın ve Orta Doğu Araştırmaları Bölümü, SOAS

İkinci Oturum
Hadith Criticism
(Hadis Tenkitçiliği)

² Dr. Kate Zebiri aynı zamanda **Thesaurus Islamicus Foundation**’ın yürüttüğü “Sünnet Projesi”nde de görev almaktadır.

1. Hadith and Hadith Criticism Among the Scholars of Qairawan in 3rd-4th Century AH (Hicrî III. ve IV. Asırda Kayravân Uleması Arasında Hadis Tenkitçiliği)
Konuşmacı: Dr. M. Muranyi, Bonn Üniversitesi (Almanya)

2. İbn Salah al-Shahrazûrî and the Isnâd (İbn Salah ve İsnad Kullanımı)
Konuşmacı: Dr. Eerik Dickinson, Yale Üniversitesi (Amerika)

3. *Rethinking Authority: Trends in 18th Century Hadith Studies* (XVIII. yüzyıl Hadis Çalışmalarında Sünnetin Otoritesine Yeni Yaklaşımlar)
Konuşmacı: Dr. Ahmet Dallâl, Yale Üniversitesi (Amerika)
Genel Değerlendirme ve Müzakere: Timothy Winter, Cambridge Üniversitesi İslâmî İlimler Okutmanı

Üçüncü Oturum

Figuring Islamic History (İslâm Tarihinden Portreler)

1. Seyf İbn Umar
Konuşmacı: Prof. Dr. Wilferd Madelung, Oxford Üniversitesi (İngiltere)

2. *The Evolution and Growth of Traditions on Flight from the Plague in Late Umayyad Medina* (Emevîlerin Son Dönemi Medine'sinde Vebadan Kaçma ile İlgili Hadislerin Evrim ve Gelişimi)
Konuşmacı: Dr. Lawrance Conrad, Wellcome Enstitüsü (Londra)
Müzakereci: Prof. Dr. Wadad al-Qadi, Chicago Üniversitesi Avalon Vakfı Profesörü

3. *Nine Centuries After: Writting the Prophet's Life in Late Mamluk Egypt* (Dokuz Yüzyıl Sonra Memluklar Döneminde Sîre Kitapları Yazımı)
Konuşmacı: Dr. Marco Schoeller, Erlangen Üniversitesi

4. *In Praise of the Caliphs: Recreating History from the Menaqib Literature* (Halifelerin Övülmesi: Menâkıp Edebiyatından Hareketle Tarihin Yeniden İnşası)
Konuşmacı: Dr. Asma Asfaruddîn, Notre Dame Üniversitesi (Amerika)
Müzakereci: Dr. Gerald Hawting, Tarih Bölümü, SOAS

Dördüncü Oturum

Hadith as a Legal Source In History (Târihte Usûl-i fıkha Kaynak Olarak Hadis)

1. *The Problem of Canâbah* (Cünüplükle İlgili Hadislerin Değerlendirilmesi)
Konuşmacı: Prof. John Burton, St. Andrew Üniversitesi (İskoçya)

2. *An Innovation from the Time of Bani Hashim: Some Reflections on the Taslim at the and of the prayer* (Haşimoğulları Döneminden Beri Devam Eden Bir Bid'at: Namazın Sonundaki Selâmla İlgili Hadislerin Değerlendirilmesi)

Konuşmacı: Dr. Yaseen Dutton, Edinburgh Üniversitesi (İskoçya)

Müzakereci: Prof. Wa'el Hallaq, McGill Üniversitesi (Kanada)

3. *Hadith and the Western Study of Islamic Law: The Case of Coulson* (Batı'da İslâm Hukûku Çalışmaları ve Hadisler)

Konuşmacı: Prof. Dr. M. S. al-Awa, Kâhire Üniversitesi (Mısır)

Müzakereci: Dr. Lynn Welchman, Hukuk Bölümü, SOAS (Londra)

4. *Sunna as a Source of Legislation* (Fıkha Kaynaklık Etme Açısından Hadisler)

Konuşmacı: Dr. Mahmoud El-Doghim, İslam Araştırmaları Merkezi, SOAS

Müzakereci: Dr. Yaseen Dutton, Edinburgh Üniversitesi (İskoçya)

Beşinci Oturum

Hadith as a Source in Modern Legislation

(Modern Hukûka Kaynaklık Açısından Hadisler)

1. *The Judicial View of Hadith as a Source of Legislation in Egypt* (Mısır'da Yasamaya Kaynaklık Etme Bakımından Hadislerin Hukûkî Yorumu)

Konuşmacı: Dr. Âdil Ömer Şerîf, Mısır Anayasa Mahkemesi Üyesi

Müzakereci: Ian Edge, Hukuk Bölümü, SOAS

2. *The Application of "Article Two" of Egyptian Constitution in The Supreme Constitutional Court* (Mısır Anayasa'sının -Devletin Dînini Karara Bağlayan- II. Maddesinin Anayasa Mahkemesinde Değerlendirilip Uygulanışı)

Konuşmacı: Dr. Awad el-Murr, Mısır Anayasa Mahkemesi Baş Yargıcı

Müzakereci: Hakim Eugene Cottran, SOAS Hukuk Bölümü Misafir Profesörü

Altıncı Oturum

Pedagogic Dimensions of Hadith Transmission

(Hadis Rivâyetinin Pedagojik Boyutları)

1. *Commentaries, Print and Patronage: Hadith And The Madrasa in Modern South Asian Islam* (Modern Dönem Pakistan ve Hint Alt Kıtasında Yorum, Basın-Yayım ve Destek Açısından Hadis ve Hadis Medreseleri)

Konuşmacı: Dr. Muhammed Kâsım Zaman, Brown Üniversitesi, (Amerika)

Müzakereci: Dr. Paul Hardy, İslam Araştırmaları Merkezi, SOAS

Yedinci Oturum

Language and Style in Hadith Literature

(Hadislerde Dil ve Üslûp)

1. *The Aesthetic Features of Improvisation in the Style of Hadith* (Hadislerin Üslubundaki Fonetik ve Estetik Güzellikler)

Konuşmacı: Dr. Abdulhamîd Şahha, Kâhire Üniversitesi (Mısır)

Müzakereci: Dr. Wen-Ching Ouyang, Yakın ve Orta Doğu Araştırmaları, SOAS

Kapanış Konuşması: Prof. Muhammad Abdel Haleem

İLAM Araştırma Dergisi c. III, sy. 1 (Ocak-Haziran 1998)

el-Hatîbu'l-Bağdâdî, *el-Fasl li'l-vasl el-müdreç li'n-nakl*, thk. Abdüssemi' Muhammed el-Üneyyis, **Dâr İbni'l-Cevzî, Cidde 1418/1997, 2 c., 1138 s.**

el-Hatîbu'l-Bağdâdî (392-463/1002-1070), *Târîhu Bağdâd* isimli ünlü eseri yanında hadis usûl ve tarihine dair yazdığı eserlerle şöhret bulmuş büyük bir âlimimizdir. O, hadis usûlünün ilgilendiği konuları etraflıca tetkik eden müstakil eserler de kaleme almıştır. İşte bunlardan biri de, müdreç hadis hakkında telif ettiği *el-Fasl li'l-vasl el-müdreç li'n-nakl* isimli eseridir.

Hadis usûlünde, hadisin senedine veya metnine aslında olmayan söz ve unsurların katılmasına **idrâc**, böyle hadislere de **müdreç hadis** denmektedir. Bunun da bir takım sebepleri vardır. Hadisi nakleden râvînin şerh kabîlinden söylediği sözlerin veya hadisten çıkardığı hükümlerin hadistenmiş gibi anlaşılması (metinde idrâc) veya râvînin bir hadisin muhtelif senedlerini açıklama yapmaksızın tek isnadla rivâyet etmesi (senedde idrâc) başlıca sebepler arasında sayılabilir. Hadisten olmayan bu tür ilâvelerin tanınması ve ayıklanması, muhaddislerin üzerinde ısrarla durdukları önemli bir husus olmuştur. Hatîb'in eseri, bu mühim konuyu, bütün yönleriyle ele alması açısından önemlidir.

Bu eser, Bağdat Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesinde Abdüssemi' Muhammed el-Üneyyis tarafından doktora tezi olarak hazırlanmıştır. İki cilt halinde neşredilen ve toplam 1138 sayfadan oluşan eser, iki bölümden müteşekkildir.

Eserin 147 sayfa bulan birinci bölümünde el-Hâtibu'l-Bağdâdî'nin hayatı ve eserleri incelenmektedir. Sonra muhaddislere göre idrâc konusu enine boyuna tedkik edilerek fakîhlerin ihtilaflarındaki rolü anlatılıp kitabın etraflıca tanıtımı yapılmaktadır. Bu bölüm, bütün tahkik çalışmalarında görülen Yazma Nüshanın Özellikleri ve Kitabın Tahkikinde Takip Edilen Metod bahsiyle son bulmaktadır.

Hatîb'in bu kıymetli eserinin yagâne yazma nüshası, Topkapı Sarayı III. Ahmet Kütüphanesi'nde olup, 153 varaktır. Güzel bir yazı ile bir muhaddis titizliğine yakışır açık ve net bir zapta sahip eserde, aralarında meşhur muhaddis İbn Hacer'in de bulunduğu büyük âlimlere ait kıraat, mukabele ve mütâlâa kayıtlarına rastlanmaktadır. Kendisinden sonra bu konuda yazılan telifâta kaynaklık eden bu değerli çalışma, İbn Hacer tarafından *Takrîbu'l-menhec bi tertîbi'l-müdreç* adıyla ihtisar edilmiştir.

İdrâc konusunda bize ulaşan ilk müstakil eser olma hüviyetini taşıyan kitabın müellifi Hatîb, eseri telif sebebini ve kitabının önemini kendi mukaddimesinde şöyle açıklamaktadır:

“Bu kitapta, hadis ve eser ehlinde bir takım kimselere problemleri gelen, bilgi sahibi olmayanlara konumu kapalı kalan, malûmâtı ve tecrübesi az olan öğrenciler bir yana, büyük otoriter âlimlerin bile karıştırdığı hadislere yer verdim.”

Hatîb bundan sonra idrâcın 2'si metinde, 6'sı senedde olmak üzere toplam 8 çeşidini 5 ana başlık altında incelemektedir. Bu başlıklar şu şekilde sıralanmıştır:

1) Râvîlere ait lafızların, rivâyet ettikleri hadis metinlerine sokulduğu hadislerin beyânı.

Müellif bu başlık altında metindeki idrâcın iki çeşidine yer vermektedir:

a) Sahâbe sözünün idrâc edildiği hadisler.

Hatîb burada 19 tane hadisi tetkik etmektedir.

b) Tâbiîn sözlerinin idrâc edildiği hadisler.

Müellif bu konuda 22 adet hadisi eserine alıp incelemeye tâbi tutmuştur.

2) Râvînin bir hadisi, ona ait olmayan başka bir senedle rivâyet etmesi.

25 hadisin yer aldığı bu konuda müdreçü'l-isnâdın diğer iki çeşidine şu başlıklar altında yer verilmiştir:

a) Râvînin bir şeyhten hadis naklederken başka birisinden duyduğu bir lafzı, rivâyet ettiği hadise sokması ve idrâca sebep olan lafzın isnâdını zikretmemesiyle vukû bulan müdreç hadisler.

Hatîb burada 2 adet hadisi incelemektedir.

b) Mürsel maktû' bir hadisin muttasıl merfû' bir hadise dâhil edilmesiyle ortaya çıkan müdreç hadisler.

Bu konuda da müellifin 6 tane hadisi ele aldığını görüyoruz.

3) Farklı hadis metinlerinin birbirleri içerisine sokularak tek bir rivâyet olarak nakledildiği hadisler.

Bu önemli konuda Hatîb, 18 hadise yer vermiştir.

4) Bir sahâbînin başka bir sahâbîden naklettiği hadise bir metni idrâc ederek rivâyet ettiği hadisler.

Burada 2 tane hadis tedkik edilmiştir.

5) Bir grup râvînin tek bir kimseden ayrı ayrı rivâyet ettiği bir hadisi, onlardan başka bir râvînin, farklılıkları zikretmeksizin ittîfak varmış gibi rivâyet etmesi.

Bu son bölümde 19 hadis bulunmaktadır.

Böylece el-Hatîbu'l-Bağdâdî, eserine toplam 113 farklı hadis almıştır. Bu hadislerin sayısı, tarikleriyle birlikte 1257'yi bulmaktadır. Öyle ki, bazen bir hadisin 43 tane tarikini eserinde zikrettiği olmuştur. Bu da onun konuyu ne kadar derinlemesine tedkik ettiğini göstermektedir.

Müellif hadisleri incelerken şu metodu takip etmiştir:

Önce içerisinde idrâcın bulunduğu rivâyeti veya rivâyetleri getirmiş, söz konusu idrâc ya kesin veya ihtimalli olarak belirtmiştir. Sonra idrâc yapanı, kendi sözünü hadise bitştiren veya ayıran râvîyi, hadis imamlarının bu konudaki beyanlarını, varsa tenkitleriyle birlikte açıklamıştır. Sonunda da idrâcdan ayıklanmış ve başka tariklerinde idrâcın olduğu izah edilmiş rivâyeti veya rivâyetleri zikretmektedir ki bununla onun, bütün bu hadislerin illetlerini giderdiği ve sıhhatli hadis metinlerine ulaştığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla müellif, hadisten olmayıp da ona sokulan yabancı unsurların ayıklanmasında önemli bir vazifeyi yerine getirmiş olmaktadır.

Hatîb *el-Fasl*'a aldığı bütün hadisleri senedli olarak vermiştir. Bu da araştırmacıya, seneddeki idrâcı yerinde görüp tedkik etme kolaylığı getirirken, esere de üstün bir vasıf kazandırmaktadır.

Eserin tahkikini yapan muhakkikin ifadesine göre, Hatîb'in istifade ettiği kaynakların sayısı 77'yi bulmaktadır. Eserdeki hadislerin, bugün elimizde bulunmayan Berkânî'nin, Sirâc'ın ve Ebû Nuaym'in *Müstahre*leri ile diğer sünen, cüz, ilel ve fevâid kitaplarından alınmış olması, müellifin bütün bu eserleri gördüğünü ve onlardaki hadislerle vâkıf olduğunu ortaya koymaktadır.

Hatîb'in eseri incelendiğinde, kitabına aldığı bütün rivâyetler hakkında bilgi sahibi olduğu, sened ve ricâl ile ilgili geniş malumatı hemen dikkat çeker. Bir bakıma o, çekirdekten yetişme iyi bir muhaddis olduğunu hadis usûlünün ihtisas gerektiren önemli bir konusunda yazdığı bu eseriyi ispat etmektedir.

Abdüssemi' Muhammed'in bu inceleme ve tahkik çalışması, Arap dilinde yazılan eserlerde ya hiç göremediğimiz, ya da çok kötü örneklerine şahit olduğumuz fihristlerin aksine, ayrıntılı olduğu kadar başarılı bir fihristle sona ermektedir. Bilhassa hadislerin baş tarafları nazarı dikkate alınarak alfabetik sıralamayla yapılan fihrist, müdrec hadisleri rahatlıkla bulmaya yaraması açısından pratik fayda sağlamaktadır.

Sonuç olarak, ömrünü Hz. Peygamber'in sünnetine adanmış el-Hatîbu'l-Bağdâdî'nin diğer eserlerinde olduğu gibi *el-Fasl*'ında da, muhaddislerin ilmî mesâîlerinin bir parçasını net bir biçimde görmek mümkündür. Çeşitli sebeplerle hadislere dışarıdan sokulan bir takım sözlerin mevcudiyeti her asırda zihinleri meşgul etmiş, hatta bazı kötü niyetli kimseler tarafından bu durum, hadisin güvenilirliğine gölge düşürmede malzeme olarak kullanılmıştır ve hâlâ da kullanılmaktadır. İşte Hatîb, hadislerin karşı karşıya kaldığı bu mühim probleme dair yazdığı eseriyle, ele aldığı hadisler üzerindeki sis perdesini kaldırmakta, nebevî kelâm ile nebevî olmayan kelâmı ayırmak suretiyle Resûlullah'ın (s. a.) mesajının doğru ve net olarak insanlığa ulaşmasına katkıda bulunmaktadır.

Abdullah Hikmet ATAN

Abdülkerîm Kâsım Saîd, *Kadâyâ ve İşkâliyyâtü't-tasavvuf inde Ahmed b. Ulvân, San'â 1997, 1. baskı, Mektebetü Murâd, 319 s.*

Ahmed b. Ulvân (ö. 665 h./1267 m.), 7. hicrî asırda Eyyûbîler'den sonra Yemen'e hâkim olan Benî Rasûl döneminde yaşamıştır. Bu dönemde Yemen'de mezheplerin, tasavvufî ekollerin ve fikrî cereyanların çeşitliliği dikkat çekmektedir. Bu çeşitlilik zaman zaman tartışma ve çekişmelere de yol açmıştır. Müellif, Yemen'de 7. hicrî asrı tasavvufun altın çağı olarak nitelendirir. Benî Rasûl idarecilerinin sûfî hareketini teşvikte önemli rolleri olmuştur. Hattâ çoğu zaman fakihlerden gelen hücumlara karşı sûfîleri savunmuşlar; ribât, zâviye vb. tasavvufî müesseseler binâ etmişlerdir. Aynı şekilde sûfîler de siyâsette önemli roller üstlenmişlerdir.

Ahmed b. Ulvân hakkında farklı görüşler ortaya konmuştur. Bazıları onu Yemen'in Hallâc'ı, kimi de İbn Arabî'si kabul eder. Ona ikinci Cüneyd lakabını verenler olduğu gibi Rifâiyye, Şâzeliyye veya Kâdiriyye tarikatlarına nisbet edenler de vardır. Yazar, Ahmed b. Ulvân'ı Yemen'in en önemli tasavvufî şahsiyeti olmasa da en önde gelenlerinden ve meşhurlarından olarak değerlendirir. O, Ahmed b. Ulvân'ın kendinden önceki ve zamanındaki tasavvuf düşüncesinden ve tarikatlardan etkilenmekle birlikte kendine has bir ekol oluşturduğu kanaatindedir.

İbn Ulvân'ın tasavvuf anlayışını üç kaynağa (Kitab ve sünnet, şîlik, sûfî kaynak) dayandıran müellif, onun Hallâc, İbn Arabî, Gazzâlî, Ebû Yezîd Bistâmî ve Nifferî'den etki-lendiğini belirtmekte; Abdulkâdir Geylanî ve Ahmed Bedevî ile alâkasını mümkün görmektedir. O, tevhîd konusunda akla dayanan felsefecilere, mantıkçılara ve kelamcılarının cedel metoduna hücum etmiş ve bu metodun müslümanlar arasında tefrika ve ihtilâfa sebep olduğunu savunmuştur. Rûyetullah, halk-ı Kur'an, zât ve sıfatların birbiriyle alâkası konularındaki görüşleriyle ehl-i sünnete, özellikle Eş'arîlere yaklaşmakla birlikte Hz. Ali, Fâtıma ve çocuklarını hulefâ-i râşidînden üstün görmesi, mehdî-yi muntazar, Hz. Ali'nin

bâtın ve gaybî ilimlerin temsilcisi olması ve gizli imâma inanması gibi hususlarla da Şîa'ya yaklaştığını belirtmektedir.

Eser mukaddime, dört bölüm ve hâtimededen oluşmaktadır.

Mukaddime'de eser, konusu ve muhtevâsı tanıtılmıştır.

Birinci Bölüm: İbn Ulvân'ın hayatı ve yaşadığı asır hakkındadır. Bu bölümde yazar, Ahmed b. Ulvân'ın doğumu, yetişmesi, soyu, hoca ve şeyhleri, öğrencileri, sosyal ve siyasal konumu, eserleri ve üslûbu hakkında verdiği bilgilerin yanı sıra İbn Ulvân'ın asrındaki siyasî, sosyal, kültürel hayat ve tasavvufî hareketlere de değinir. Sûflerin idareyle ilişkilerine, sûflerle fakîhler arasında olan mücâdelelere, mevcut tarikatlara ve tasavvufî müesseselere yer verir.

İkinci Bölüm: Bu bölümde Ahmed b. Ulvân'ın yazılarının yoğunlaştığı üç ilim üzerindeki önemli görüşleri ele alınmıştır. İlk olarak tefsîr ilmi ile ilgili olarak İbn Ulvân'ın tefsîr ve te'vîl anlayışı, Kur'an ve hadîse bakışı, harflerin remzî tefsîrine yaklaşı-mı ortaya konmaya çalışılmıştır. İkinci olarak kelâmî görüşlerine değinilmiştir. Kelâm ilminin leh ve aleyhinde olanlar, sûfler ve kelâm ilmi, İbn Ulvân'ın kelâm ilmine bakışı, tevhîd anlayışı, tevhîdin mertebeleri, zât-sıfat meselesi, halku'l-Kur'ân ve rû'yetullah gibi konulardaki görüşlerine yer verilmiştir. Üçüncü olarak ise tasavvuf anlayışı ortaya konmaya çalışılmıştır. Tasavvuf anlayışını teşekkül ettiren kaynaklar, etkilendiği sûfler, en çok üzerinde durduğu tasavvufî konular incelenmiştir.

Üçüncü Bölüm: Nefs ve Ahlâk: Bu bölümde ilk olarak nefsi, mahiyetini, mertebelerini ve onunla mücâhedenin yollarını bilmenin (ma'rifet) önemi ele alınmış; ikinci olarak tasavvuf-ahlâk ilişkisi, ahlâkî zorunluluğun kaynakları, cebr ve ihtiyâr meselesi hakkındaki görüşü, insân-ı kâmil mefhûmu; üçüncü olarak sülûkte mürîd için şeyhin önemi, hal ve makamlar gibi konular üzerinde durulmuştur.

Dördüncü Bölüm: Ma'rifet ve Vücûd (Varlık): Bu bölümde tasavvufî bilginin kaynakları, elde etme yolları, metotları ve şekilleri (mükâşefe, tecellî ve müşâhede), hakikat ve şerîat (zâhir-bâtın), ilim ve amel (ma'rifetin ahlâkî gâyesi); âlemin var oluşu ile ilgili görüşleri, yaratma (halk) kavramı, varlık mertebeleri (merâtib-i vücûd), varlıktaki çokluğun (kesret) îzahı, mahlûkâtın ilki olan akıl ve hakikat-i muhammediyye gibi konularla ilgili görüşleri ele alınmıştır.

Sonuç (Hâtime) kısmında araştırmmanın özeti verilmiştir.

Dört bölüme ayrılan Bibliyografya'da İbn Ulvân'ın eserleri, yazmalar ve neşredilmemiş tezler, genel kaynaklar, dergiler şeklinde dört başlık altında sıralanmıştır. İçindekiler kısmı eserin en sonunda yer alır.

Müellifin eserin planında, bölümlendirmede ve diğer alt başlıkları tesbitte oldukça başarılı olduğu söylenebilir. Konular incelenirken ilmî usullere riâyet edildiği görülmektedir. Eserin konu edindiği Ahmed b. Ulvân'ın ötesinde onun yaşadığı dönemi siyasî, sosyal, fikrî, ilmî ve tasavvufî hareketler gibi muhtelif yönlerden değerlendirmesi de önemini artırmaktadır.

Bu çalışmanın Ahmed b. Ulvân'la ilgili tek çalışma olmadığı unutulmamalıdır. Özellikle eserleri ile ilgili Abdülazîz Sultân'ın tahkîk çalışmalarının (Yemen'de neşredilmiştir.) yanı sıra başka müelliflerin Ahmed b. Ulvân ile ilgili doğrudan veya dolaylı araştırmaları da mevcuttur. Bu araştırmada da onlardan epeyce istifâde edildiği görülmektedir.

Ali NAMLI

İLAM Araştırma Dergisi c. III, sy. 1 (Ocak-Haziran 1998)

Dr. Âsım Muhammed Rızk, Hângâvâtü's-sûfiyye fî Mısır fî'l-asrayni'l-Eyyûbî ve'l-Memlûkî (567-923 h./1171-1517 m.), **Kâhire 1417/1997, I. Cild, 1-473 s.**

Dr. Âsım Muhammed Rızk, Hângâvâtü's-sûfiyye fî Mısır fî asri Devleti'l-Memâlîki'l-Burciyye (787-920 h./1385-1516 m.), **Kâhire 1417/1997, II. Cild, 474-875 s.**

Mısır Peygamberimiz'in vefatından kısa bir süre sonra Hz. Ömer'in halifeliği zamanında fethedilmiştir. Muhtelif İslam devletlerinin hakimiyetinde kalıp çok el değiştirmekle birlikte önemini her zaman korumuş, önemli bir kültür merkezi olmuştur. Kuzey ve Orta Afrika'ya ve Endülüs'e, buralardan doğuya doğru geçişlerde uğrak yeri olmuş, gelip geçenlerden pek çok kimse de Mısır'da kalmıştır.

Mısır'ın ilk dönemlerden günümüze kadar tasavvuf tarihi bakımından önemli bir yeri vardır. İlk mutasavvıflardan Zünnûn (ö. 245/859), mutasavvıf arap şairlerinin en önde gelen simalarından İbn Fârız (ö. 632/1234) Mısırlıdır. Dört büyük kutub olarak kabul edilen aktâb-ı erbaadan ikisi; Ahmed el-Bedevî (ö. 675/1276) ve İbrahim ed-Desûkî (ö. 676/1277) bu topraklarda yetişmişlerdir. Tasavvufî hayatın canlılığı tabii olarak burada pek çok hangâh ve tekkenin kurulmasına sebep olmuştur.

Mısır'da kurulan tekke ve hangâhlarla ilgili müstakil çalışmalar bulunduğu gibi konuya kısmen veyâ bazı yönleriyle temas edenleri de vardır. Mısır'daki tekke ve hangâhlarla ilgili önemli kaynaklardan bazıları şunlardır:

Takiyyüddin Ahmed b. Ali el-Makrîzî, *el-Mevâiz ve'l-i'tibâr bi-zikri'l-hitati ve'l-âsâr*, Bulak 1270h.; Dr. Muhammed Mustafa Ziyade neşri, Kahire 1967-1968.

Ali Paşa Mübârek, *el-Hitatü't-tevfikiyyetü'l-cedîde li-Mısri'l-Kâhire*, Bulak 1306/1969; el-Hey'e'l-Mısriyye'l-âmme li'l-kitâb, Kahire 1980.

Mahmûd Ahmed, *Delîlün mücez li-eşheri'l-âsâri'l-arabiyyeti bi'l-Kâhire*, Bulak 1938.

Vezâratü'l-Evkâf, *Mesâcidü Mısır*, Kahire 1948.

Prof. Dr. Suâd Mâhir, *Mesâcidü Mısır ve Evliyâuhâ es-sâlihûn*, (özellikle 3 ve 4. cildler), el-Meclisü'l-a'lâ li'ş-şuûni'l-İslâmiyye, Kahire 1971-1983.

Dr. Devlet Abdullah, *Maâhidü tezkiyeti'n-nüfûs fi Mısır fi'l-asrayni'l-Eyyûbî ve'l-Memlûkî*, Kahire 1980.

Hasan Abdülvehhâb, *Târîhu'l-mesâcidi'l-eseriyye*, Kahire 1990.

Dr. Âsım Muhammed Rızk'ın Eyyubîler ve Memlûkler dönemlerindeki (565-923h./1169-1517) hangâhlarla sınırladığı, fasılalarla birlikte yaklaşık yirmi yıllık bir çalışmanın sonucu olarak ortaya çıktığını söylediği eser, iki ciltten müteşekkildir. Müellif bu çalışmada hangâhları çok yönlü olarak incelemeye çalışmıştır. Hangâhlar genellikle şu alt başlıklar altında tanıtılmıştır: Hangâhın tarihi, bânîsi, vakıfları, hangâhta görev yapanlar (şeyhler, nâibler, muhtelif ilim dallarında ders verenler, imamlar, müezzinler, hangâhın vakfından sorumlu görevliler, hâdimler, mutfakta çalışanlar vs.), sûfiler, misafir kalanlar, medfûn olanlar, hangâhın fiziki tanıtımı, geçirdiği restorasyonlar vs. Hangâhın fiziki tanıtımı yapılırken hangâhın krokisi ve bazı resimlerine de yer verilmektedir.

Eyyûbîler ve Bahrî Memlûklere tahsis edilen birinci cild, Giriş ve altı bölümden ibarettir. Birinci Bölüm'de hangâhın mânâsı ve görevleri, hangâhın tarihi ve vakıfları, hangâhta öğretim ve kütüphaneler, hangâhlar dışında tasavvuf gibi başlıklar altında hangâhın tarihçesi, İkinci Bölüm'de tasavvuf ilmi ve doğuşu, "sûfî" kelimesinin aslı, sûfilerin kılık-kıyâfeti, sûfilerin nitelikleri, halleri ve tarikatları, ileri gelen sûfiler ve meczublar gibi başlıklar altında tasavvuf ve sûfilerle ilgili genel bilgiler, Üçüncü Bölüm'de hangâh mimarisi ve özellikleri, hangâha bağlı yapılar, yok olan hangâhlar, ribât, zâviye, tekke ve hangâh gibi başlıklar altında hangâhın mimari özellikleri, Dördüncü Bölüm'de 6-7. h./12-13. m. asırlara ait Salâhiyye (Saîdü's-suadâ'), Bundukdâriyye (Aytekin), Câvliyye (Salar ve Sencer) hangâhları, Beşinci Bölüm'de 8. h./ 14. m. asrın ilk yarısına ait Çâşnigîriyye (Baybars), Mihmendâriyye (Ahmed), Cemâliyye (Moğoltay), Kavsûniyye, Nâsiriyye Hunad Tuğay hangâhları, Altıncı Bölüm'de 8. h./ 14. m. asrın ikinci yarısına ait Devâdâriyye (Yunus), Şeyhûniyye (Şeyhû), Nizâmîyye (Nizâmüddîn) hangâhları ele alınmıştır. Cildin sonunda kaynaklar, resim ve krokilerin listeleri yer almaktadır.

Burcî Memlûklere tahsis edilen ikinci cild dört bölümden oluşmaktadır. Birinci Bölüm'de 8. h. asrın sonları ve 9. h. asrın başlarına ait (m. 14-15. asır) Zâhiriyye (Berkûk), Sa'diyye (İbn Gurâb), Nâsiriyye (Ferec) hangâhları, İkinci Bölüm'de 9. h. (15m.) asrın ilk yarısına ait Cevheriyye (Lala), Eşrefiyye (Barsbay), Zeyniyye (Yahyâ) hangâhları, Üçüncü Bölüm'de 9. h. (15m.) asrın ikinci yarısına ait Eşrefiyye (İnal), Eşrefiyye (Kayıtbay)

hangâhları, Dördüncü Bölüm’de ise 10. h. asrın (16 m.) ilk yarısına ait Rammâhiyye (Kanibay), Gûriyye (Kansuh), Karkamâsiyye (Emîr Kebîr) hangâhları ele alınmıştır. Cildin sonunda kaynakça bulunmakla birlikte ilk cildin aksine resim ve krokilerin listesi yer almamaktadır.

Basım hataları, şahıs ve yer isimlerinde görülen dikkatsizlikler bir tarafa ikinci cildin kapağına bile yansıyan hicri-miladi tarihler arasında görülen uyumsuzluk, meşhur olmayan yer ve şahıs isimleri, lakab ve nisbelerin çoğu zaman harekelenmemesi, hangâhlar incelenirken çeşitli yönlerinin zayıf kalması bu çalışmanın olumsuz yanları arasında sayılabilir. Her bölümde aynı muvaffakiyeti gösterememesine rağmen konuyu değişik yönleriyle ele alması, hangâhların fiziki tanıtımını yaparken kroki, plan, şekil ve resimler kullanması eserin olumlu tarafları arasında zikredilebilir. Tasavvuf tarihinin muhtelif dönemleri için bu tür araştırmaların çoğalmasına ihtiyaç vardır.

Ali NAMLI

“MODERN İSLÂM DÜŞÜNCESİNİN TENKİDİ II” ÜZERİNE

MODERN İSLÂM DÜŞÜNCESİNİN TENKİDİ II:
(Fazlur Rahman’ın Düşünce ve Eserlerinin Eleştirisi),
Ebubekir Sifil, Kayıhan Yayınları, İstanbul 1998, 276 sayfa

Giriş

Ebubekir Sifil çağdaş İslâm düşüncesi/modernistler üzerine yaptığı çalışmaları ile tanıdığımız bir araştırmacı. Sifil’i özellikle hadis alanındaki tenkit yazıları ve *Modern İslâm Düşüncesinin Tenkidi I* (İstanbul 1997) isimli eserinde Prof. Dr. Yaşar Nuri Öztürk’ün fikirlerini eleştirisiyle tanımiştık. Gerek bu çalışmaları gerekse tahlil edeceğimiz eseri ile modern İslâm düşüncesini plânlı bir tenkide tâbi tutan yazarın bu alandaki öncülüğü takdire değer. Yazarın çalışma alanına giren ve homojen olmamakla nitelendirdiği modernist yaklaşım, yapılan eleştirilerden aldığı güçle sisteminin tutarlı ve sağlam bir zemine oturabilirse çağın problemlerine çözüm üretme ihtimali hiç şüphesiz daha da artacaktır. Bu açıdan Sifil’in eserinin İslâm modernizmine önemli katkı sağlayacağı şüphesizdir.

Modern İslâm Düşüncesinin Tenkidi II isimli bu eserinde yazar kendi ifadesiyle öncelikle Fazlurrahman’ın düşüncesini oluşturan temel metodolojik argümanlar ve bunlardan hareketle gündeme getirdiği ilgili bazı hususların tahlilini yapmayı hedeflemiştir. Yazar, Fazlurrahman’ın pratik konulara yaklaşımı üzerine bir başka cilt daha tahsis edeceğini de ifade etmiş olmakla birlikte, iki çalışmanın konuları arasında bazı tedahüllerin kaçınılmazlığına dikkat çekmiştir. Fazlurrahman’ın yöntemi de dikkate alınca elbette bu tür konular arası geçiş bir anlamda tabii karşılanmalıdır. Ancak Fazlurrahman’ın görüşlerini ele alırken sadece Türkçe’ye tercüme edilmiş eser ve makalelerinden istifade etmesi, özellik-le Fazlurrahman’ı çevirenlerin metinler üzerinde kendi ifadesiyle “ince bir rezerv koyması” ihtimali (s. 12), yazarın hareket alanını kısmen daraltmış gözükmektedir.

Konuları ele alırken yazar öncelikle Fazlurrahman’ın düşüncelerini ortaya koymuş daha sonra da onun temas ettiği hususlara dair eleştirilerini ve kendi görüşlerini belirtmiştir.

Bunu yaparken Fazlurrahman'ın ifadelerinin maksadı anlatmada yeterince açık olduğu yerlerde genelde iktibaslarla yetinmiş; hatta onun fikirlerinin mantıkî tutarlılığını koruma endişesiyle bunları hayli uzun tuttuğu yerler olmuştur. Daha sonra Fazlurrahman'ın iktibas edilen fikirlerinden çıkacak sonuçları maddeler halinde sıralamak suretiyle daha anlaşılır hale getirmeyi hedeflemiş ve teker teker tespit ettiği noktalara kendisinin itirazlarını sıralamıştır.

Yazarın genel olarak Fazlurrahman'ın üslûbu hakkında dikkat çektiği en önemli husus, akâidi ilgilendiren konularda bile Fazlurrahman'ın “müsteşrikleri çağrıştıran bir tavırla edep/takvâ ölçülerini zorlayan bir pervasızlık sergilediği” noktasıdır. Buna Fazlurrahman'ın yaratılış olayını tasvir ederken söylediği, “... melekler bu fikri pek beğenmediler...” ve “... Allah bu ithamları reddetmedi” gibi ifadeleri örnek vermiştir (s. 38). Bu konuda yazarın tespit ettiği bir diğer nokta, Fazlurrahman'ın kendi görüşlerini desteklemek üzere âyetlere zorlama anlamlar vermesidir (s. 19). Sifil'in Fazlurrahman'ı eleştirdiği bir başka husus da şûrânın herkesi ilgilendirmesi konusundaki iddialarında görüldüğü gibi, kaynaklar tamamen tersini söylemesine rağmen bunları dikkate almayıp yeni ve aykırı fikirlerini normalmiş gibi ve konu bütünlüğünden uzak bir tarzda sunmasıdır (s. 33). Yazarın Fazlurrahman'ı okurken dikkat edilmesi gerektiğini söylediği bir diğer husus da, Kur'an, sünnet, vahiy, İslâm toplumu gibi temel kavramların bilinenlerden farklı yeni anlamlarda kullanıldığı, dolayısıyla bu şekli ile tasavvur edilmesi durumunda çok büyük yorum/çıkar-sama hataları yapılacağı noktasıdır (s. 36). Bu farklılığın sürekli hatırdâ tutulması özellikle onun İslâm ilim-kültür tarihini “bin yıllık kutsal ahmaklık” şeklinde nitelendirmesi dikkate alınınca daha da önem kazanmaktadır (s. 48).

H. Peygamber, Peygamberlik ve Vahiy

İncelediğimiz eser, on bir ayrı kısımdan müteşekkil olup **birinci ve ikinci kısım-da** yazar (s. 11-52) Fazlurrahman'ın vahyin mahiyeti, oluşumu, Hz. Peygamber'e gelişi ve ondan somut/fizik aleme intikal biçimi hakkındaki görüşlerinin çelişkileri ve ulaşmak istediği sonuçları ele almıştır (s. 37). Bu bağlamda, Fazlurrahman'ın Peygamber'e *vahyi bir meleğin getirmediğini* söylemesine ve “*Vahiy geldiği zaman peygamber Kur'an kelimelerini zihinsel olarak işitiyordu dedik. Fakat Kur'an'ın kendisine Vahiy Ruhu tarafından okunduğunu aynı zamanda yine zihinsel olarak görüyordu...*” şeklindeki sözlerine işaret ederek onun vahiy anlayışındaki yanlışlıklara dikkat çekmiş, onun vahiy görüşünü, belirsizlik ve bulanıklık arz etmekle, net ve gelişmiş olmamakla nitelendirerek, Kur'an'dan hareketle ve mantıkî istidlâllerle bunlara cevap vermiş, bu anlamda Ehl-i sünnet'in vahiy görüşünün tutarlı olduğunu belirtmiştir.

Yazar önce vahyin Hz. Peygamber'in zihninde şekillenmesi ile ilgili olarak, bu süreçte kendisinin bir rolünün bulunup bulunmadığı, şayet varsa bunun vahyin alınması sürecinin hangi safhasında gerçekleştiği, bu katkının kendisini ne şekilde ortaya koyduğu, Hz. Peygamber'in vahyi kelimelere dökerken lafızlar üzerinde değişiklik yapma/eksiltme yetki-

sinin bulunup bulunmadığı, bu inisiyatifin bir sorumluluğu mu, dilediği zaman kullanabileceği bir yetkiyi mi ifade ettiği, böyle bir inisiyatifin kanıtının bulunup bulunmadığı, varsa bunun “vahyin bölünemezliği” ile ne tür bir ilgisinin olabileceği gibi sorularla Fazlurrahman’ın görüşünü eleştirmektedir (s. 15). Vahiyle bağlantılı olarak, yazar yine Cebrâil’in ontolojik/harici bir varlık olduğuna karşı çıkan Fazlurrahman’a âyetlerden hareketle cevap veriyor ve onun “vahiy”, “ruh” ve “emr” ifadelerine zorlama izahlar getirdiğine, ayrıca hadisleri itibara almadığı için Kur’an’ı yanlış anladığına işaret ediyor, (s. 26-27). Ardından da Fazlurrahman’ı böyle düşünmeye sevk eden etkenler üzerinde duruyor.

Vahiy konusuna devam ettiği ikinci kısımda ise yazar, Fazlurrahman’ın vahiy ve Peygamberlik konusundaki yaklaşımlarının yol açtığı somut durumları ele almıştır. Bu bağlamda onun konuyu incelerken Allah’a, meleklerle, peygamberlere ve peygamberimize izafe edilen edebe aykırı lafızlarına işaret ederek, özellikle “*elçi görevini hakkı ile yerine getirememiş demektir*”, “*Bu taktirde Allah başarısızlığa uğramış...*”, yine eziyetler karşısında Hz. Peygamber’in, “*acaba bu davada devam edeyim mi diye düşündüğü*” gibi ifadelerini buna örnek vermiştir. Öte yandan Fazlurrahman’ın Hz. Peygamber’in kişilik olarak “içine kapalı”, “çekingen”, “kadınlardan hoşlanan” bir kişiliğe sahip olması şeklindeki iddiaları üzerinde durarak, bu üslûbun müsteşrik ağzını çağrıştırdığına dikkat çekmiştir (s. 37-41).

Fazlurrahman’ın vahyin mahiyeti hakkındaki fikirlerini eleştirirken garanik olayının Hz. Peygamber’e nisbetini tereddütsüz benimsemesine işaret eden yazar, oysa onun bu tavrı ile hadislerin rahatlıkla uydurulabileceğine inanması arasındaki çelişkiye işaret etmiştir (s. 43-45). Yazar klasik kaynaklardaki olaya dair bilgilerin yanlış anlaşıldığına; sahihleri aktarmayı iltizam edenler hariç, muhtevadaki bilgi ne olursa olsun musanniflerin onu senedi ile birlikte vermekle eserle ilgili sorumluluklarını yerine getirdiklerini, dolayısıyla bu tür hadislerin senedinin kıymeti ile ölçülmesi gerektiğini söylemiş, daha sonra da klâsik kaynaklardan deliller göstererek senedi ile birlikte verilen bilgilerin ne anlam ifade ettiğini geniş şekilde ele almıştır (s. 48-52).

Yazar esas itibarıyla Fazlurrahman’ın vahiy konusunu tartışmasının ancak fikirlerini bir türlü net ifade etmeyişi, onun vahiy konusunda karmaşık fikirler benimsemesine, vahyin Hz. Peygamber’in ağzından ifade edilen sözlü niteliğinin tarihsel olduğu kanaatini benimsemesine dayandığını ileri sürmüştür. Yine yazara göre onun vahyin mahiyeti konusundaki fikirlerini taahhüt etmesine rağmen açık ifade etmemesi, muhtemelen içinde yaşadığı dönemin bunu kabule müsait olmamasındandır (s. 57-60). Yazarın Fazlurrahman’ın görüşlerini açık biçimde ortaya koymadığını düşündüğü bir diğer husus da, “Kur’an’ı hem tamamıyla Allah kelâmıdır, hem de olağan anlamda tamamıyla Hz. Muhammed’in kelâmıdır” şeklindeki sözleridir. Öncelikle bu sözlerinin muhtemel anlamları üzerinde duran yazar, aklî istidlâller ve Kur’ânî delillerden hareketle bu düşüncenin yanlışlığını ortaya koymuştur (s. 23-25).

Toplumsal Değişim ve Nasların Tarihselliği

“Tarih: Belirleyen mi, Belirlenen mi?” başlıklı **üçüncü kısımda**, yazar Fazlurrahman’ın Kur’an’ın muhtevası hakkındaki görüşlerini ele almıştır. Fazlurrahman’a göre, Kur’an’ın muhtevasındaki siyasî, hukukî, toplumsal her türlü mesele ve Peygamber’in her türlü uygulamaları “değişim olgusu” bağlamında ele alınmalıdır. Zira ona göre İslâmî çağdaşçılığın en temel yönü değişime vurgu yapmasıdır. Yazara göre ise bu ilke kabul edilirse, değişim hiçbir şekilde sınırlandırılmaz; hatta Kur’an’ın kanun koyan âyetleri dahi bu yeni yorumun kapsamına girmekten kurtulamaz (s. 55). Yazarın işaret ettiği gibi, Fazlurrahman bilinen şekli ile nasların yorumlanmasına karşı çıkar ve lafzî yorumun iki basamaklı bir yöntemle yapılmasını önerir. İlk adım, *Kur’an’ın indiği toplumsal şartları dikkate alarak, bu somut olaylardan genel ilkelere doğru hareket etmektir* (s. 57). Birinci aşamayla ilgili olarak yazar Fazlurrahman’a, âyetlerin inzalinde toplumsal şartların mı ağırlıklı etken olduğu, yoksa âyetlerin toplumsal şartlara müdahale amacıyla mı geldiği, söz konusu toplumsal şartları anlamak için bilgi kaynakları yeterli midir, istenilen konuda yeterli veri tabanı sağlayabilir mi, âyetleri anlamada nüzul sebeplerine dair rivayetler kullanılacak mı, kullanılacaksa bunlara hangi gerekçelerle itimat edilecek, sebep-i nüzûlü bilinmeyen konularda arka plân nasıl ve hangi yöntemle belirlenecek ve son olarak Kur’an’ı okuma biçimimizin her safhasındaki yöntemimizin doğruluğundan nasıl emin olunacak gibi sorular sormuştur (s. 76-77). Fazlurrahman’ın, *günümüzle ilgili toplum şartlarını göz önünde tutarak şu an için istenen özel yaşamaya doğru hareket etmek* şeklindeki ikinci ilkesi ile ilgili olarak da, bunu yaparken objektifliğe riayet edilip edilmediği ve objektif-liğin ölçüsünün ne olduğu, ilk aşamada incelenen toplumsal şartlar ile ikinci aşamadakinin ilgisinin nasıl kurulacağı gibi sorular yöneltmiş, bütün bunlara cevap verilmesinin ardından ise en önemli sorunun, ulaşılan sonucun “murâd-ı ilâhîye uyup uymadığı meselesi olduğunu vurgulamıştır. Yine bu belirleme ile ilgili olarak yazar, Kur’an’daki iyi-kötü, temiz-pis, güzel-çirkin gibi birlikte bütünlük arz eden meseleler yeniden ele alınacak mı? Yine, helâl-haram, hak-bâtıl, iman-küfür gibi kavramlar arası ilişkilerin bu sistemle alacağı yeni durumun ne olacağı gibi yeni problemlere dikkat çekmiştir (s. 77-78).

Genel itibarıyla Fazlurrahman’ın tefsir yönteminin de tamamen dinin modernist yorumuna zemin hazırlayacak tarzda olduğunu söyleyen yazar, buna Allah’ın iradesi kavramının Kur’an’dan çıkarılmış kurallara uymak şeklinde anlaşılmasına karşı olmasını ve insan davranışlarının hukukî değil ahlâkî açıdan değerlendirilmesi gerektiğini savunmasını örnek gösterir. Bu açıdan bakılınca Fazlurrahman’ın Kur’an’dan parça parça hüküm çıkarılmasına neden karşı olduğunun sorulması ve buna onun ne cevap verdiğinin üzerinde durulması önem arz etmektedir.

Yazarın bu kısımda üzerinde durduğu bir diğer konu da Fazlurrahman’ın değişime yaptığı vurgudur. Yazar onun bu tavrından hareketle niçin, ne kadar, neye göre gibi soruları sormadığı için, günümüz Hristiyanlığı açısından “değişime vurgu” yapmanın bir anlamı olsa da, İslâm’ın bu soruları sormadan alelacele değişim rüzgarına kendisini kaptırmasının

anlamli olmadigini, isaret edilen sorularin Islâm acısından enine boyuna tartisilmasi gerektiğini gündeme getirir. Bu acelecilik sebebi ile yazara göre, Kur'an'daki bir çok husus göz ardı edilmiş ve ona sadece temel ahlâkî ilkeleri bilip çıkarmamızda bize rehberlik edebilecek bir kaynak gözüyle bakılmıştır. Yine Hz. Peygamber dönemi de dahil olmak üzere Kur'an'dan çıkarılan hukukî ilkelerin tarihselliği ve bugün için aynen tekrarlanmasının imkânsızlığı düşüncesi de aynı yaklaşımın ürünüdür.

Değişim konusunda yazarın Fazlurrahman'a yönelttiği bir diğer soru da, belirli bir döneme etkin müdahale eden, yasalar gönderen birinin "Bunlar şimdilik bu şekilde idare etsin, daha sonra gelecek olanlar da başlarının çaresine baksın" diyerek dünyadan elini çekmiş olup olamayacağı, böyle birinin "Âlemlerin Rabbi" sayılıp sayılmayacağı sorusudur (s. 66). Yine toplumun şartları gereği sahâbeye kısas gibi ağır cezalar uygun görülürken değişimle günümüz toplumunda alabildiğine ferdiyetçi ve serbest davranışı karşısında sıkıntı çeken ilk nesil insanının itirazlarına Rableri ne diyecek!? Öte yandan günümüz insanı bile yasama faaliyetlerinin uzun süre işlevselliğini korumasını temel bir strateji kabul etmişken, gaybı bilen ve sınırsız güç sahibi olan Allah'ın getirdiği hükümleri sınırlı kılan nedir? Bu durumda "O, her an bir işte, bir başka tecellide" (er-Rahmân 55/29) âyetini nasıl anlamalıyız gibi anlamlı sorular sormuş ve bu soruların cevabının önemli ölçüde yine Kur'an'ın talimatıyla Efendimiz tarafından verildiğine işaret etmiştir (s. 67-68).

Yazar değişime yapılan vurgunun Batılıların istişrak faaliyetleri ile ilgisi bağlamında değerlendirilmesi gerektiğini ileri sürmüş, şarkiyat araştırmalarında yaratılış ve amacının dikkate alınmadan değişim üzerinde durulduğuna dikkat çekmiştir. Oysa yazarın da ifadesiyle Allah insanı yarattığı gibi yaratılış amacına uygun davranışı/yaşantıyı da belirlemiş, ayrıca bununla da kalmayıp, belirlediği esasları Kur'an ve sünnetin nasları şeklinde insanlara bildirmiştir. Dolayısıyla değişime dayalı modernist bir yaklaşım dinî açıdan mahzurludur. Öte yandan Fazlurrahman'ın değişim ilkesini kabul etmesinin, Kur'an'daki kural içeren âyetlerini de (ki Fazlurrahman bunları tarihsel sayar) içerdiğine dikkat çeken yazar, sınırsız yorumlama özgürlüğüne sahip olması durumunda insanın, nasların sınırları dışına hatta üstüne çıkarılacağı ve bunun da "İnsan başı boş bırakılacağını mı sanır" (Kıyame 75/36) âyetine ters düşeceğini ifade etmiştir (s. 34). Yine Fazlurrahman'ın Kur'an'ın kutsallığı üzerinde durmayı da eleştiren yazar, kutsallık açısından ahlâkî mesaj içeren ile normatif mesaj içeren âyetler arasında hiçbir ayırımın olmadığına, ilahî öğretinin toplumdaki en somut durumlara bile çözüm getirdiğine işaret etmiş, çağımız insanının dünyevî görünen işleri dahi dinî muhtevada ele alması; toplumdan hareketle dinî değil, dinden hareketle toplumu değerlendirmesi gerektiğini belirterek bunun aynı zamanda dine seküler bakışı da engelleyeceğini ileri sürmüştür. (s. 66).

Ayrıca Islâm'ın değiştirilmek/dönüştürülmek için değil, değiştirmek ve dönüştürmek için geldiğine, dolayısıyla temel ilkesi değişmek olan "değişimin" ilâhî irade mihengine vurularak belirlenmesinin zaruretine işaret eder. Değişim ve vahyin yukarıdan aşağıya oluşu, helâl haramı belirlemenin ilahî iradenin işi olması da yine yazarın Islâmî açıdan

değişime bakışını doğrular niteliktedir (s. 62-64). Bu bağlamda yazar vahiy ile modern insanın kendisini bir “şey/obje” olarak görmesinin çatıştığına, ahkâmın hukukîliği, ahlâkîliği ayırımında insana bir yetki vermediğine dikkat çekerek, “Yoksa onların, Allah’ın izin vermediği şeyleri dinde kendilerine meşru kılan ortakları mı var” (eş-Şûrâ 42/21) ve “Sonra biz, ilahî hükümlerden ibaret olan bir şariat ile vazifelendirdik seni; sen ona uy, bilmeyenlerin arzularına aldırma” (el-Câsiye 45/18) âyetlerini bu görüşüne delil gösterir. Daha açık bir ifade ile değişime vurgu yapıldığı zaman, yeniden düzenlenmesi gerekenin vahiy/Allah’ın yasaları olması söz konusu, halbuki vahiy, toplumun bozulmaları söz konusu olduğunda onu düzeltmeyi hedefler, yani Allah insana değil, insan Allah’a uyar (s. 65). Oysa yazarın işaret ettiği gibi, Fazlurrahman’ın vahye dair düşüncelerinin genel itibarıyla, Kur’an’ın getirdiği temel kategoriler üzerinde tasarrufta bulunmak şeklinde anlaşılması durumunda onda insanlara “hidayet rehberi” olarak takdim edilecek bir ölçünün kalmayacağı, İslâm’ın olsa da olur, olmasa da noktasına getirileceğine dikkat çekmektedir (s. 81).

Yazarın bu kısımda ele aldığı bir diğer konu da Fazlurrahman’ın Kur’an’ın kendi önerdiği yöntemle yeniden okunmasının, gerekli ve geçerli tek yöntem olduğunda ısrar etmesidir. Onun Kur’an’ın tarih içinde uygulanışının, -Hz. Peygamber dönemi de dahil- yegâne yöntem olamayacağına vurgu yaparak kendi yönteminin kaçınılmazlığını(!) savunmasını eleştiren yazar, haklı olarak şayet durum bu kadar ciddi ise neden Kur’an’da buna ima ile de olsa işaret eden açık bir emir olmadığı sorusunu soruyor ve Fazlurrahman’ın önerdiği yaklaşım ile insanların Kur’an’dan bulmaca çözüyor gibi hüküm çıkarmak zorunda bırakıldığına işaret ediyor (s. 70).

Tarihselci ve değişim esaslı yaklaşıma yazarın yönelttiği bir başka eleştiri de dinin getirdiği bazı ilahî hükümlerin (sadece) o dönemle bağlantılı olarak anlamaya çalışılması yönündeki gayretedir. Değişim sürecinde toplumun tekâmülü ve evrensel ahlâkî ilkeleri tespiti söz konusu ise, kaçınılmaz olarak Allah’ın o dönem toplumunu yeterince değiştiremediği, ancak o kadar dönüştürebildiği, onları ahlâkî ve hukukî noktadan arzu edilen ideal noktaya getiremediği gibi değerlendirmeler akla gelecektir. Oysa yazara göre bu hükme ulaşmak din açısından sağlıklı olmadığı gibi Kur’an ve tarihî gerçekler de bunun aksini söylemektedir (s. 71). Ayrıca Kur’an’da somut olaylar hakkında hükümlerin getirildiği ve Allah’ın hükümlerine uyulmasının emredildiği hususu âyetlerle ortaya konulmuştur. Bu bağlamda yazar, Fazlurrahman’ın ahlâkî bir ilke saydığı takvâ ile bir hüküm ifade eden kısasın (el-Bakara 2/179), mirasla ilgili âyetten sonra Allah’ın hükmüne uyma ile dalâlete düşmenin (en-Nisâ 4/176), yine helâl kılınan hayvanlar ile Allah’ın dilediği hükmü vermesinin (el-Mâide 5/1), haram ayların yerini değiştirmekle küfre düşmenin (et-Tevbe 9/37) birlikte anılmasını da değişim ve tarihselcilik ilkesi ile çelişkili görmüş, bu yüzden de bunların tarihsel sayılmasının kutsalın sınırlarını zorlamak olduğunu ifade etmiştir (s. 72-75).

Siyasal Otorite ve Şûrâ

Fazlurrahman'ın otorite problemi ve siyasal yapı meselesine bakışını ele aldığı **dördüncü kısımda** yazar, burada öncelikle onun tarafından ileri sürülen şûrânın kurumsallaşmadığı, Hulefâ-i râşidîn'e itaatle ilgili ifadelerin düzmeceliği, İslâm'ın herkesçe yapılması mümkün olan hukukî yorumunun ulemâyâ bırakılmasının yanlışlığı, meclisin toplumun iradesini yansıttığı sürece İslâmî ve demokratik yani toplumun icmâını temsil ettiği, Kur'an'ın temel isteğinin eşitlikçi içtimâi iktisâdi değerlerin gerçekleştirilmesini amaçlayan ahlâk temeline oturmuş bir sosyal nizam olduğu, bu nitelikleri taşıyan her sistemin İslâmî olacağı şeklindeki fikirlerine ve onun İslâm'ı ahlâkî ve manevî değerler olarak görmesine dikkat çekmiştir.

Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanmasında ulemânın söz sahibi olmasına şiddetle karşı çıkan Fazlurrahman bunu ferdî düşüncenin kolektif düşünce ile yarış edemeyeceği şeklinde takdim eder ve her türlü yetki ve gücün kaynağının ümmetin bizzat kendisinin olduğuna dikkat çeker (s. 82-89). Yazara göre Fazlurrahman özetle şunları savunmaktadır: 1. İslâmî yönetim şûrâ, şûrâ demokrasi, demokrasi de, -Batı'daki anlayışı meşrulaştırma değil- gerçek keşiftir. 2. Şûrâ ulemânın değil, geniş halk kitlelerinin katılımı ile gerçekleşir, ulemâ ancak bir uzman sıfatı ile mecliste bulunabilir. Kur'an yetişmiş insanların varlığını gerektirecek kadar esrarengiz bir kitap değildir. 3. Meclis bir kanun çıkarınca yanlış da olsa toplumun iradesini yansıttığı sürece İslâmî ve demokratiktir. 4. Kur'an eşitlikçi, içtimâi ve iktisadî değerlerin gerçekleştirilmesini amaçlayan ahlâk temeline dayalı içtimâi bir nizamdır. 5. Hz. Peygamber sonrası dönemde, şûrâ -halifenin ileri gelen sahâbîlere danışması biçiminde- yanlış uygulanmıştır ve bunlar tarihseldir. 6. Hilafet hakkında Kur'an ve sünnette açık bir ifade (nas) yoktur, şûrâ kurumsallaşamamışsa, bunun yerini cumhurbaşkanı veya başbakan alabilir.

Fazlurrahman'ın bu görüşlerine karşı Yazar onun anladığı mânada bir şûrâ anlayışının "Onların işleri aralarında danışma iledir" (eş-Şûrâ 42/38) âyetinden çıkarılmasının imkânsızlığı, Peygamber'in uygulaması ortada iken yasayı doğrudan halkın yapmasının Fazlurrahman'ın kişisel yorumu olacağı (s. 91) ve onun bu yaklaşımının kendisinin de daima eleştirdiği parçacı yaklaşımın iyi bir örneğini teşkil ettiğini belirtmiştir (s. 94). Ayrıca yazar Kur'an'ın bütününden şûrânın geniş kitlelere verilmesi ilkesinin çıkmadığını, aksine bu anlayışın son iki yüzyıl modernleşme hareketiyle ortaya çıktığını ileri sürmüş ve Fazlurrahman'ın yeniden keşif dediği şeyin Batı'ya ait bir argüman olup olmadığının sorgulanması gerektiğini ileri sürmüştür (s. 96).

Halkın kendi iradesinin meclise nasıl yansıtılacağı, böyle bir şeyin dünya tarihi boyunca bile olmadığı, ahlâkî ilkeleri bile açık şekilde vermeyen bir Kur'an'dan hareketle toplumun İslâmlaşmasının nasıl olacağı ve bu toplumun hangi ölçüye göre ideal İslâm toplumu sayılacağı gibi sorular Fazlurrahman'ın önerdiği şûrâ anlayışı noktasından cevap beklemektedir. Ayrıca "Allah'tan gereği gibi ancak ilim sahibi kulları korkar" (Fâtır 35/28)

âyeti varken bütün toplumu “süpermen” yapma gayretinin bir tür “ultra ötesi hayal” peşinde koşma anlamına geleceğini, oysa ulemânın temel işlevine kavuşturulmasının daha mantıklı olacağını savunur. Ayrıca yazar âlimlere ihtiyaç duymaksızın Kur’an’ın herkes tarafından rahatlıkla anlaşılabilmesi şeklindeki bir yaklaşımın, günümüzde modern popülist “sosyete İslâmî”nin oluşmasına ve bu ben merkezli anlayışın bazı Kur’an uzmanlarını(!) idol seviyesine çıkardığı gerçeğine dikkat çekmiştir (s. 98).

Ebû Yûsuf ve Yaşayan Sünnet

Beşinci kısımda ise yazar Fazlurrahman’ın temel argümanlarını güçlendirmek amacıyla kullandığı bazı özel örnekleri irdemiştir. Bu bağlamda onun Ebû Yûsuf’un bir uygulamasını yanlış yorumlayarak, “Şartlar gerektirdiğinde, kuralın ihlali kuralını işletmeliyiz” şeklindeki yaklaşımı üzerinde durmuştur (s. 106-108). Yazar burada öncelikle Fazlurrahman’ın Ebû Yûsuf’un görüşlerini yanlış anladığını, onun “... hadislerin şâz olanlarından sakın! Sana düşen cemaatin üzerinde bulunduğu, Ehl-i Fıkıhın tanıdığı, Kitap ve Sünnet’e uygun düşen hadislerle sarılmaktır” ifadesini, “Hadislerden sakının ve hadisin kolektif ruhuna yakın olmaya çalışın” şeklinde çevirerek, görüşünü bu yanlış tercüme üzerine bina ettiğine işaret etmiştir. Yine Fazlurrahman’ın “Ebû Yûsuf bizzat Hz. Peygamber’den ve sahâbîle-rinden hadise karşı uyarıda bulunan ve hatta reddedilmesini öngören bir çok hadis zikret-mektedir” ifadesinin Ebû Yûsuf’un eserinden hareketle söylenmesinin imkânsızlığını, onun eserinden yaptığı aksi delillerle ortaya koyuyor.

Yine yazar Fazlurrahman’ın hadis karşıtı hadisin uydurulduğu iddiasını Ebû Yûsuf’un bunu zikretmemesine dayandığını oysa Ebû Yûsuf’un bunu *Kitâbü’l-Âsâr*’ında (s. 207) senedi ile birlikte zikrettiğini tespit etmiştir. Fazlurrahman’ın yaptığı bir diğer tercüme hatasının da, “Bir at dışında iki ata birden hisse verildiğine dair bize Hz. Peygamber’den ya da sahâbîlerin herhangi birinden, *ferd* bulduğumuz ve dolayısıyla sahih kabul etmediğimiz bir hadis dışında hiçbir hadis gelmemiştir” şeklindeki çevirisidir. Bu çeviri aslında, “Bize ne Hz. Peygamber’den ne de onun ashâbından herhangi birisinden Hz. Peygamber’in iki ata da hisse verildiğine dair bir tek hadis dışında bir rivayet gelmemiştir. Tek [hadis] ise bizim nazarımızda şâzdır; biz onu delil olarak almıyoruz (s. 113-114) şeklindedir. Bunun yanında yazar, Ebû Yûsuf’un *er-Red ‘alâ Siyer’i’l-Evza’*’de yer alan ilgili görüşünden *Kitâbü’l-Harâc*’ta caydığına, ayrıca Fazlurrahman’ın hadis şampiyonu dediği Şâfi’î’nin de aynı görüşü benimsediğine işaret etmiştir (s. 115). Sonuç olarak yazar Fazlurrahman’ın yaşayan sünnet kavramının yaratıcıları saydığı kişilere dayanarak söylediği ve tarihî kaynaklardan hareketle ileri sürdüğü argümanların hayli tartışmaya açık, çoğu kere yanlış çevirilere dayalı geçersiz deliller olduğunu ortaya koymuştur.

Ardından **altıncı kısımda** yazar Fazlurrahman’ın temel argümanlarını güçlendirmek amacıyla ileri sürdüğü, Ebû Yûsuf’un zekât malları ile ilgili bir tasarrufundan hareketle hile-i şer’iye konusundaki eleştirilerini ele almıştır. Fazlurrahman’a göre Ebû Yûsuf, mallarını bir yıl dolmadan önce karısına verir, karısı da bir yıl dolmadan kocasına, böylece

zekât vermekten kurtulurlarmış. Oysa yazara göre Fazlurrahman'ın söylediğinin aksine başka eserlerde Ebû Yûsuf'un böyle bir fetvasının olduğu kesin bir biçimde sübut bulmadığı, aksine kendisine aidiyeti kesin olan eserlerinden *Kitâbü'l-Harâc*'ta bunun aksine fetva verdiği sabittir. Şayet onun birinci görüşü de varit ise bu taktirde ikinci görüşünde ondan vazgeçtiği söylenmelidir (s. 119-122). Dolayısıyla yazar, geleneksel anlayışı tenkit etmek için kullandığı delilleri seçerken meseleyi enine boyuna araştırmayan Fazlurrahman'ın düştüğü açık bir yanlışlığa işaret etmiştir (s. 126).

Hız. Ömer'in Uygulamaları ve Yaşayan Sünnet

Yedinci kısımda ise modernist çevreler tarafından sıkça kullanılan Hız. Ömer'in birtakım uygulamaları hakkında Fazlurrahman'ın yaklaşımı üzerinde durmuştur. Yazar bu iddiaları kısaca ortaya koyduktan sonra Hız. Ömer'in tasarruflarını dört ana kategoride değerlendirmiştir. 1. *Hakkında Hız. Peygamber'in herhangi bir uygulamasının bulunduğu bilinmeyen olaylar*. Bu da onun sahâbe ile istişaresi sonucu icmâ edilen ve icmâ edilmeyip muhtelefün fih olanlar diye ikiye ayrılmıştır. 2. *Hız. Ömer'in uygulamalarının Hız. Peygamber'in bir uygulaması ile çeliştiği durumlar*. Diğerleri gibi bunları da yazar, önceden Hız. Peygamber'in uygulamasına muhalif davrandığı halde sonradan kendi uygulamasından döndüğü, hakkında Hız. Peygamber'den iki farklı hüküm nakledilen ve Hız. Ömer'in bunlardan birine uyduğu, Hız. Peygamber'in farklı şekillerde amel edilmesine ruhsat verip Hız. Ömer'in de müslümanlar için daha yararlı gördüğünü uyguladığı, Hız. Ömer'in kazası'nın bir illete dayandığı, illetin zevali ile kazanın da ortadan kalktığı durumlar şeklinde dört gruba ayırmıştır. Bu genel değerlendirmeden sonra yazar, Fazlurrahman'ın görüşlerine esas aldığı, fethedilen toprakların gazilere taksimi, kıtlık zamanında hırsıza had uygulanmaması, ümmü veled câriyenin satılmasının yasaklanması, efendisince kötü muamele edilen kölenin hürriyetine kavuşturulması, şahitlikte adalet şartının aranması, mükâtep kölenin anlaşmada öngörülen taksitleri peşin ödeyip hür olması, zina eden evlilerin recm edilmesi, üç talakla boşanmış bir kadının ikinci evlendiği kocası ölmedikçe veya ondan ayrılmadıkça birinci kocası ile evlenemeyeceği gibi sekiz konuyu sırayla ele almaktadır (s. 128-130).

Yazar fethedilen arazilerin taksiminde Hız. Ömer'in Peygamber'in kadı sıfatıyla verdiği bir hükme muhalefet ettiğini, bu konunun zaten devlet başkanının yetkisinde bulunduğunu dolayısıyla burada Hız. Peygamber'e muhalefedinin söz konusu olmadığını; kıtlık zamanında Hız. Peygamber zamanında da hırsıza had uygulanmadığını, burada da Hız. Ömer'in bir muhalefedinin söz konusu olmadığını aksine bu tasarrufun Kur'an ve Sünnet'in ruhuna uyduğunu; ümmü veledin satılmasının ve kötü muamele gören kölenin hürriyetine kavuşturulmasının da, Fazlurrahman'ın iddiasının aksine, Hız. Peygamber zamanında da uygulandığını, bu doğrultuda tercihe şâyan çok sayıda kavli rivayetler bulunduğunu, Hız. Ömer'in de bunlara uygun davrandığını dolayısıyla kendisinin Hız. Peygamber'e bir muhalefedinin söz konusu olmadığını (s. 149); şahitlikte adâlet şartını aranmasının, temelde Kur'an ve Sünnet'e dayandığını, Hız. Ömer'in bu uygulamasındaki gerekçelerinin bunlar olduğunu,

dolayısıyla Fazlurrahman'ın buradan yaşayan sünnete delil çıkarmada güçsüz bir delile tutunduğunu (s. 151); anlaşmalı kölenin hürriyete kavuşmasının Berîre hadisi diye meşhur rivayete dayandığını, dolayısıyla Fazlurrahman'ın burada da hadis bilmemesi dolayısıyla yanıldığını ve bu uygulamanın da yaşayan sünnete delil teşkil edemeyeceğini (s. 152-153); zina eden evlilere, Hz. Ömer'in de recm cezasının bizzat Hz. Peygamber tarafından uygulandığını söylediğini bilmesine rağmen Fazlurrahman'ın sünnete bağlanmayı kabul etmek istemediği için bu uygulamaları reddetmeye çalıştığını; üç talakla boşanan kadının durumunun da yine, Fazlurrahman'ın iddiasının aksine ilk kez Hz. Ömer tarafından değil, bizzat Kur'an (el-Bakara 2/229-230) tarafından ortaya konduğunu, dolayısıyla burada Fazlurrahman'ın büyük bir cehâlet ya da saptırma örneği sergilediğini ifade etmiştir (s. 157). Dolayısıyla bu deliller Fazlurrahman'ın yaşayan sünnete kaynaklık edecek ve "Bunların sağlıklı ve başarılı bir yorumu, bizler için dersler içerse de kesinlikle aynen tekrarlanamaz" hükmünü vermesine delâlet edecek durumda olmayıp, örneklerin bunun aksini ortaya koyduğunu ifade etmiştir (s. 163).

Hadislerin Oluşum Sürecine Dair İddialar ve Müsteşrikler

Sekizinci kısımdan itibaren ise yazar Fazlurrahman'ın hadislerle/sünnetle ilgili görüşlerini ele almaya başlamış ve öncelikle onun hadislerin oluşum sürecine dair iddialarına yer vermiştir. Fazlurrahman'ın bu konudaki görüşlerinin müsteşriklerin iddialarına dayandığını ifade eden yazar onun konuya dair görüşlerini yaptığı alıntılardan da hareketle şu şekilde özetlemiştir: Hz. Peygamber'e ait hadisler azdır. Ancak genelde, "ibadetler" diye sınırlandırılabilir konularla ilgili hadisler ona aittir. Hadislerin büyük bir kısmı Hz. Peygamber'e ait olmayıp ilk nesillere aittir. Hadisler aslında Nebevî sünnetin serbestçe yorumlanması sonucu oluşturulan ve canlı bir yapı arz eden yaşayan sünnetin önüne sened zinciri eklenmek suretiyle Hz. Peygamber'e isnad edilmiş formülasyonlardan başka bir şey değildir. Fıkıh ve kelâm ekolleri hadisçilerin bu hareketine karşı koymuşlardır (s. 167-168).

Fazlurrahman'ın temel iddialarının genelde bilgi eksikliği ve kaynaklardan uzaklıktan neşet ettiği kanaatini benimseyen yazar, öncelikle bu görüşlerin vâkıdan uzaklığına dikkat çekmiştir. Yazar, sahâbenin hadisleri nakletmedeki titizlikleri ve her konuda Peygamber'in uygulamasını öğrenme gayretlerinin açıkça bunu ortaya koyduğunu belirtmiş ve ayrıca haklı olarak, neden sadece ibadetlere dair rivayetler nebevîdir de diğer konular değildir, sorusunu sormuştur. Zira hiçbir muhaddis hadislerin tedvininde böyle bir ayırıma gitmediğini, eğer Peygamber'e aidiyet söz konusu ise her konuda bunun geçerli olması gerektiğini savunur (s. 168). Yine hadis toplamada gösterilen titizlik, hadisleri kaynağından alma, hadis için yapılan ilim yolculukları (rıhle), dinin özünde yalancılığın yasaklanmış olması, hadislerin ilâhî emanet olarak görülmesi hep onun ikinci iddiasını (hadislerin ilk nesillere ait olması) geçersiz kılar. Ayrıca ilk dönemlerde bile hadislerin merfû, maktû, mevkuf ayırımına tâbî tutulması ve merfû hadise büyük önem atfedilmesi, ilk dönem ulemâsının kaynağını söylemediği durumlarda bile, görüşlerinin mutlaka bir asla dayandığı, farklı bölgelerde yaşayanların bile aynı kaynağa dayalı hadisleri aynı lafızlarla nakletmesi gibi hususlara

örnekleri ile birlikte işaret etmiş, bu hususların Fazlurrahman'ın iddialarını çürüttüğünü belirtmiştir (s. 169-170).

Hadislerin yaşayan sünnetin yorumundan ibaret olmasına gelince; hadisçilerin, fakihlerin temsil ettiği yaşayan sünnet anlayışını dondurmaları ve sünneti değişmez delil saymaları hususu bizzat muhaddislerin uygulamalarına terstir. Zira hadisçiler, yazarın da isabetle belirttiği gibi, fakih muhaddislerin hadislerinin daha üstün olduğunu ifade etmişlerdir. Ayrıca yazar eserinde bununla ilgili çok sayıda örnek de vermiştir (s. 170-171). Hadis formüle etmenin Fazlurrahman için mümkün olsa da ilk dönem ulemâ için çok vahim sonuçlar doğuracağından bunun imkânsız bir şey olduğuna işaret eden yazar, tedlîsi bile suç sayan ulemânın bunu yapmasının imkânsızlığına işaret etmiştir. Yine Fazlurrahman'ın işaret ettiği fakihçilerin şâz rivayetlerle amel etmemesine gelince, bu zaten muhaddislerin ortaya attığı ve temelden benimsediği bir görüştür (s. 172).

Hadis Alanındaki Gelişmeler ve Şâfiî

Dokuzuncu kısımda yazar, hadis hareketi ve Şâfiî'nin buna katkısı meselesini ele almış ve Fazlurrahman'ın fıkıh mezhepleri-hadis ilişkisinde Şâfiî'yi sürekli hedef almasını eleştirmiştir. Burada öncelikle Fazlurrahman'ın Şâfiî öncesi fukahânın hüküm verirken çok serbest davrandığı fikrini ele alan yazar, onun keyfiliği çağrıştıran yaklaşımın kaynaklardan hareketle söylenemeyeceğini ifade ediyor. Ayrıca onun Şâfiî'nin içtihat ve kıyas yerine hadislerin temel alınması gerektiğini savunduğu şeklindeki iddiasının tarihî gerçekliğin tamamıyla çarpıtılmasından ibaret olduğuna, müctehit imamların istinbat usullerinin tetkikinin bunu açıkça ortaya koyacağına işaret etmiştir (s. 177). Bu bağlamda yazar, Fazlurrahman'a göre Şâfiî'nin deliller hiyerarşisinin, nebevî sünnet (hadis), sahâbe sünneti, icmâ, içtihat şeklinde sıralandığını söylediğini, oysa Şâfiî kendisinin istinbat usulünü, Kur'an, üzerinde ihtilaf bulunmayan sünnet, üzerinde ihtilaf edilen sünnet, icmâ ve kıyas şeklinde sıraladığına işaret etmiş, ardından diğer mezhep imamlarının istinbat yöntemlerinin de Şâfiî'nin yönteminden farklı olmadığını ortaya koymuştur.

Yazarın bu kısımda üzerinde durduğu bir başka husus da Fazlurrahman tarafından hadis şampiyonu ilan edilen Şâfiî'nin, -bilinenin aksine- Ebû Hanîfe'den daha çok kıyası kullandığını, râvi sika olduğu sürece mürsel rivayetleri kabul ettiğini; büyük tâbiîlerin kavlini kıyasa tercih ettiğini, Kur'an'ın sünnetle neshini ve haber-i vâhid ile Kur'an nassına ziyadeyi (belli şartlarda) kabul ettiğini ifade etmiştir. Fazlurrahman'ın Şâfiî'nin hadisi icmâya tercih ettiği şeklindeki kanaatine gelince, Şâfiî de kendisinden önceki bütün müctehit imamlar gibi hadisleri (sünneti), dinin ikinci kaynağı kabul etmiş, onu icmâ ve içtihada takdim etmiştir. Bu konuda da onun farklı bir tutum sergilemesi söz konusu değildir (s. 196). Yine yazar, Şâfiî'nin hadis şampiyonu ilan edilmesi ile, onun çok hadis bilmesi ve hadise diğer imamlara oranla fazla değer vermesi arasında bir ilginin bulunmadığını üstelik onun hadisçiliğinin dönemindeki önde gelen ulemâdan geride olduğunu belirtmiştir. Dolayısıyla (Fazlurrahman'ın bir istiskali söz konusu değilse) onun

hadisçiliğinin şampiyonluk gerektirecek şekilde diğer imamlardan daha önde olması gibi bir durum söz konusu değildir (s. 186-189).

Fazlurrahman'ın ileri sürdüğü hadisin uygulamaya tercih edildiği tezine gelince, yazar o dönemdeki uygulamanın da neticede ya nakle dayanmak ya da şerî asıllara muhalif olmamak zorunda olduğunu ifade etmiş, bu durumda bunların ilkinin terki nassın terki, ikincisinin ihlali de şeriatın ruhuna aykırı olacağı için onun bu iddiasının da vâkıya uymadığını tespit etmiştir. Kaldı ki bir uygulama nassa dayanıyorsa ve bu nassa eşdeğer bir başka nas söz konusu ise, bir müçtehidin bir nassı diğerinin de öbür nassı esas alması kadar tabii bir şey olamaz (s. 193-194).

Hadis-İctihad, Yaşan Sünnet-İcmâ İlişkisi

Sünnet ve hadis konusunda Fazlurrahman'ın iddialarını analiz etmeye onuncu kısımda da devam eden yazar Fazlurrahman'ın, “bilinen anlamı ile sünnetin kapsam olarak çok sınırlı olduğu, insan hayatını detaylı olarak düzenlemediği, çünkü Hz. Peygamber'in öncelikle ahlâkî bir ıslahatçı olduğu, oysa yaşayan sünnetin, nebevî sünnete göre daha genel bir muhtevaya sahip olduğu ve dışarıdan alınan yeni ilavelerle hür düşünce faaliyeti sonucu ortaya çıktığı” şeklindeki tezini ele almıştır (s. 201-202). Ayrıca yazar bu kısımda Fazlurrahman'ın “sünnet kavramı, Nebvî sünnetin yorumlarını da içermiştir, sünnetin muhtevası büyük ölçüde İslâm öncesi Arap uygulamalarının bir devamı ve ilk dönem müslümanların istidlâl faaliyetleri sonucu ortaya koydukları düşünsel faaliyetin sonucudur, hadis şayet nebevî sünneti taşıyorsa ancak pratik gayelere matuf/problem halli için var olmuştur. İslâm yayılıp iş kontrolden çıkınca, hadis resmî bir disiplin halini almaya başlamıştır” şeklinde ifade edilen temel iddialarını ortaya koymuş ve bu konudaki itirazlarını dile getirmiştir (s. 203).

Fazlurrahman'dan yaptığı iktibaslara devam eden yazar onun, “hadislerin çok büyük kısmının, nebevî hadislerin azlığı sebebi ile Hz. Peygamber'e değil daha sonraki nesillere dayandığı, daha sonra bunların içtimaî zaruretlere sonucu ilk kaynağına izafe edildiği, yani hadis mecmualarının içeriklerinin çok büyük bir kısmının, icmâ statüsü kazanan; cemaatin çoğunun tasvibini almış, içtihatlardan başka bir şey olmadığı, bir başka deyişle ilk dönemlerin yaşayan sünnetinin, isnat ilave edilerek, hadis aynasına yansıtıldığı” şeklindeki görüşlerini özetle ifade etmiştir (s. 204).

Yazar öncelikle Fazlurrahman'ın sünneti içtihat ve icmâ ile özdeş görmesinin bir sonucu olarak, ulemânın vahyi –tıpkı sünnetin vahyi yorumladığı gibi bir yetki ile-, yorumlayacağını, yorumun da tabii ki Peygamber'in sünnetinden bağımsız olacağını veya tam anlamıyla ona bağımlı kalmayacağını ifade etmiştir (s. 207/208). Ayrıca bu kısımdaki uzun iktibaslardan hareketle yazar, Fazlurrahman'ın sünnet, hadis, icmâ ve içtihadla yaklaşımının bize tamamen uzak, bilinen anlayış ile asla bağdaşmayacak tarzda içinin doldurulduğunu ifade etmiştir. Bilindiği üzere onun görüşlerinin temelini, İmam Mâlik, Ebû Yûsuf,

Evzaî ve Hz. Ömer'den seçtiği örnekler oluşturmaktadır (s. 205). Bir kısmına yukarıda işaret edilen bu örneklerin kendisini desteklemesi bir yana yazar, Fazlurrahman'ın görüşlerini Medine ehlinin ameline dayandırmasının kendisini desteklemeyeceğini, zira İmam Mâlik'in Medine uygulamasını esas almasının sebebinin, uygulamanın Hz. Peygamber'e dayanması olduğunu, yine Fazlurrahman'ın İmam Mâlik'in bazı uygulamalarını alabildiğine genişlettiğini ifade etmiştir. Yazarın da söylediği gibi, Medine ehlinin ameli, Hz. Peygamber'in ya kavli, ya fiilî, ya takrirî olarak ortaya koyduğu örneğe dayanmalı ya da sahâbeyi serbest bıraktığı konularda olmalıdır (s. 206-207). Ayrıca bu uygulama, Mâlikilerce de Kur'an, sünnet ve icmâdan sonra gelen bir delildir. Dolayısıyla hadise gerçekte yazarın takdim ettiği gibi değildir.

İsnad Sisteminin Orijinallliği Tartışmaları

On birinci, on ikinci ve on üçüncü kısımda ise Fazlurrahman'ın isnad hakkındaki iddialarını ele alan yazar onun isnad için en ciddi itiraz olarak takdim ettiği, “isnadın birinci asrın sonlarına doğru ortaya çıktığını, bunun da hayli geç bir uygulama olduğu” şeklindeki görüşüne işaret ediyor ve bu iddianın şarkiyatçıların görüşünün tekrarı olduğunu tespit ediyor (s. 209). Yazarın da ifade ettiği gibi bu tezin temeli, Muhammed b. Sîrin'in (ö. 110/728) fitneden önce sened sorulmadığına dair sözüne dayanmakta ve burada geçen fitne kelimesinin 126 yılında Velîd b. Yezîd'in öldürülmesi şeklinde anlaşılmasına dayanmaktadır. Oysa fitne ile Hz. Osman'ın şehit edilmesinden Hz. Ali ile Hz. Muâviye arasında geçen olaylara kadar geçen safhada gelişen olaylara toptan işaret edilmektedir. Yazar bu konudaki iddiaları cevaplandırmak üzere konuyu delilleri ile birlikte geniş bir şekilde ele almıştır (s. 210-214).

Yazarın burada dikkat çektiği bir diğer husus da isnad tekniğinin mutlak şekilde sadece İbn Sîrin'in sözü üzerine bina edilmesidir. Bilindiği üzere ilmi birikimini belirli hoca talebe ilişkisi içerisinde arttıran ve bu ilmî silsilesini bildiğimiz çok sayıda kimse vardır. Ayrıca, İbn Sîrin'den önce, İbrahim en-Nehaî'nin (ö. 95/714) isnadı kullandığı, ikinci tabaka âlimlerinden Beşîr b. Nehîk'in kendisinden yazdığı hadisleri Ebû Hureyre'ye okuyarak, “Bunlar senden işittiklerim” dediğini kaydeder. Yine yazar Katâde'nin (ö. 118/736) hadis naklederken sahâbe râvisini söylediğine işaret etmiş ve bu tür haberlerden hareketle senedin İbn Sîrin'den önce de bilinip, istenince söylendiği, rivayet sırasında da uygulandığına dair deliller ortaya koymuştur.

Bunun yanında yazar, müsteşriklerin ve onların fikirlerini benimseyenlerin isnad meselesini İbn Sîrin'e dayandırmalarının belli bir amaca yönelik olduğuna işaret etmiş, oysa aynı konuda Ahmed b. Hanbel'in *Kitâbü'l-İle'*inde senedi ile birlikte yer alan, İbrahim en-Nehaî'ye ait, “İsnad ancak Muhtâr (b. Ubeyd, ö. 67/676) zamanında sorulur oldu” sözünü aktarır. Buna göre, isnad en azından bu zatın ölümünden önce başladığını ortaya koyar. Fazlurrahman ve benzeri kimselerin bunları görmezlikten gelip yalnız İbn Sîrin'in görüşüne dayanmak ve onu da yanlış yorumlamada ısrar etmek mugalata yapmaktır.

On ikinci kısımda da Fazlurrahman'ın isnad hakkındaki kanaatlerini tenkide devam eden yazar burada Fazlurrahman'ın senedin büsbütün güvenilemez bir sistem olduğunu ileri süren iddialarının ancak tek şahıstan tek şahısa yapılan ve mütâbî ve şâhidi bulunmayan rivayetler için geçerli olabileceğini belirtir. Böyle bir rivayeti ya mâna olarak başka rivayetlerin desteklemesi veya aynı rivayetin başka tariklerle gelmesi güçlendirir. Müstefiz ve meşhur haberler için ise böyle bir şüphe atmak mümkün değildir. Fazlurrahman'ın râvilerin likâmı (karşılaşmasını) tespitin zorluğuna dair iddialarına gelince, hadis usulünün pek çok dalı bunu konu edindiği gibi, râvileri özelliklerine göre tanıtan çok sayıda eser de bu amaçla yazılmıştır. (s. 219-220)

Yazar bu iddialarla ilgili olarak da muhaddislerin hadis rivayetinde gösterdikleri titizlik, onların gittikleri ilim merkezlerinde sık sık imtihan edilmeleri, tanımadığı kimselerden hadis almamaları, fırsatı kaçırmamak amacıyla önceden bir rivayeti aldılarsa bile sonradan rivayet edilen kimselerden tetkik edilerek kontrol etmeleri, isnat tetkikinde titizlik göstermeleri, râvileri güvenilirlik testine tâbi tutmaları gibi hususlarda kaynaklara dayalı çok sayıda örnek vermiştir. Şu halde Fazlurrahman'ın özellikle sened tetkiki konusunda hadisleri eleştirmesinin senedler açısından geçerli tarafı yoktur ve bu tür iddialar müsteşriklerin görüşlerinin tekrarından ibarettir (s. 221-226).

Eserin son bölümünde ise yazar, Fazlurrahman'ın sened konusundaki şüphelerini ve hadislerin rahatlıkla uydurulup Peygamber'in ağzından rivayet edildiğini ispatlamak için kullandığı, “amellerin faziletleri konusunda zayıflık şiddetli olmadıkça muhaddislerin diğer hadislerle uyguladıkları şiddetli tenkidi uygulamadıkları” şeklindeki genel kabulden hareketle ileri sürdüğü görüşü ele almıştır. Ona göre Fazlurrahman bu düşüncüyü tutarlı olmayan bir mantıkla yorumlamaya çalışmış ve önce bu sözden, şayet bir vecize ahlâkî hakikat içeriyor-sa yalan da olsa Hz. Peygamber'e nisbet edilebileceği sonucunu çıkarmış, ardından da ahlâkî vecize ihtiva eden fikhî muhtevalı bir sözün de pek tabii olarak ona isnat edilebileceği sonucuna ulaşmıştır. Yazara göre bu iddia da müsteşriklerin yaygın kanaatinin araştırmaksızın kabul edilmesine dayanmaktadır.

Bizzat hadis usulü ilminin bu iddiaları yalanladığını ifade eden yazara göre, bir metin uydurup başına bir sened ekleyerek Peygamber'e nisbet etmek bu kadar kolay olsaydı, herkes bunu yapardı ve bir sürü istidlâl yöntemleri geliştirmeye gerek kalmaksızın her fetvayı bir hükme dayandırırlardı. Öte yandan mevzu hadislere dair eserlere bakıldığında ulemânın ahlâkî hadisleri de hiç çekinmeden uydurma saydıkları, dolayısıyla hadis hakkında hüküm vermede hiçbir gevşeklik göstermedikleri son derece açıktır. Kaldı ki muhaddisler zayıf hadislerle amelî de, zayıflığının şiddetli olmaması, hadiste bildirilen hükmün şer'î bir aslın çerçevesine girmesi, onunla amel edilirken sabit bir rivayet olduğu kanaatinin taşınmaması gibi şartlar ileri sürmüşlerdir. Fazlurrahman'ın söylediği ahlâkî değer içeren fikhî sözlerde ise, fikhî hadislerin gerektirdiği şartlar aranır, bunları taşıyorsa kabul edilir (s. 231). Ayrıca zayıf hadisle hiçbir surette amel edilemeyeceğini ileri süren

muhaddisler de vardır. Dolayısıyla Fazlurrahman burada da bir iki örnekten hareketle genelleme yapmış ve isnadın kullanılabilirliğini eleştirirken zayıf delillere dayanmıştır.

Yazarın bu kısımda üzerinde durduğu bir husus da Fazlurrahman'ın, ilk dönem ulemâsı arasında bir fakih-muhaddis çatışmasının varlığından söz etmesi meselesidir. Bu iddiaya göre muhaddisler hukukta değişmezlik ve sürekliliği sağlamayı hedeflerken fakihler, yaşayan sünneti esas alarak, kanun hazırlarken içtihatlarında mevcut malzemeyi serbestçe yorumlamışlardı (s. 233-235). Yazar pek tabii olarak fakihlerin hadis kaynaklarındaki hadislerin bir kısmını kullanırken bir kısmında da ihtilaf ettiklerini ancak bunun, hadisin kabul edilmesi ve amele konu teşkil etmesi için öngörülen şartlar, ihtilafı hadisler karşısında izlenecek yol konusundaki görüş farklılıkları, ve hadisleri anlama biçiminden kaynaklanan farklardan kaynaklandığını buna mukabil hiçbir zaman fakih-muhaddis çatışması şeklinde cereyan etmediğini belirtmiştir (s. 234).

Fazlurrahman'ın, hadis mecmualarındaki malzemenin büyük çoğunluğunun müslümanların ilk nesli tarafından uygulanmış içtihat ve görüşlerden ibaret olduğu iddiasına gelince, yazarın da işaret ettiği gibi kaynaklardaki hadislerin tümü için vâkıada ma'mûlün bih olma (uygulanma) zorunluluğu yoktur. Zira hadis kaynakları Hz. Peygamber zamanında uygulandığı halde sonradan neshedilen bir çok uygulamaya da yer vermektedir. Yine aralarında çelişki bulunan hadislerin biri ile amel edilmesi durumunda diğerinin terk edilmesi kaçınılmazdır. Öte yandan sahih kabul edilmekle birlikte nasıl anlaşılacağı tespit edilemediği için amel edilemeyen hadisler de söz konusudur. Dolayısıyla Fazlurrahman'ın hadislerin ilk nesillerin uygulamalarını yansıttığı iddiası geçersizdir (s. 234-236). Ayrıca yazar, İbn Ebû Şeybe'nin *Musannef*'inde Ebû Hanîfe'nin hadislere muhalefet ettiği konusundaki görüşleri de aktarmak suretiyle, hadis kaynaklarındaki rivayetlerin, fakihlerin içtihat ve uygulamalarının ya da yaşayan sünnetin eserlere hadis olarak geçtiği iddiasının yanlışlığını ortaya koyduğuna işaret etmiştir. Zira Fazlurrahman'ın yaklaşımının kabul edilmesi durumunda, İbn Ebû Şeybe'nin, Ebû Hanîfe tarafından muhalefet edildiğini tespit ettiği seksen ayrı konuya dair beş yüze yakın hadisin kaynağını bulma zorluğu ortaya çıkacaktır.

Sonuç

Ebubekir Sifil'in kıymetli fikirlerini ve Fazlurrahman'a yönelttiği eleştirilerini ihtiva eden eser, konu ile ilgilenen okuyuculara doyurucu ve ikna edici bilgiler sunmaktadır. Aynı şekilde tartıştığı/tenkit ettiği meseleleri sadece Fazlurrahman ile sınırlı tutmayıp zaman zaman onun temel kaynaklarından olan müsteşrikler ile fikrî ilişkisini kurmaya çalışması, eserin değerini daha da arttırdığı gibi ileri sürdüğü fikirlerin daha kuşatıcı tarzda anlaşılmasına da önemli katkı sağlamıştır.

Meselelerin -belki kaçınılmaz olarak- Fazlurrahman'dan yapılan yoğun iktibaslarla ele alınması, eleştiriye konu olan fikirlerin daha doğru biçimde anlaşılmasını sağlamakla birlikte bu yöntem, eserin rahatlıkla okunmasını zorlaştıran bir durumu da beraberinde

getirmiştir. Bununla birlikte çalışmanın normal okuyucu kitlesine hitap etmemesi bu yöntemi kısmen haklı göstermektedir. Benzeri çalışmaların daha geniş biçimde okunmasını sağlamak için ise, gerek eleştirilen fikirlerin gerekse buna yöneltilen tenkitlerin anlaşılır bir dil ve üslûp ile okuyucuya sunulması zorunludur.

Sahasındaki diğer eserler gibi hayli düşük bir baskı kalitesi ile okuyucuların karşısına çıkan eserin neşri ise muhtevası ile uygun düşmeyecek tarzda tashih hataları ihtiva etmektedir. Yine Fazlurrahman'ın eserlerinden sadece Türkçe'ye çevrilmiş olanların tenkide esas alınması, her ne kadar muhteva doyurucu da olsa, bu çalışmanın önemli bir eksikliği olarak karşımıza çıkmaktadır. Bununla birlikte eserin Türkiye'de yayımlanması, tenkitte kullanılan eserlere de istenildiğinde ulaşılabilmesi ve hitap ettiği okuyucu kitlesi dikkate alınınca bu da mâzur karşılanabilir.

Son olarak yaklaşık on yıldır Fazlurrahman üzerine yapılan tek sesli çalışmaların çok sesliliğe dönüştürülmesine önemli bir katkı olan bu eseri dolayısıyla yazarı tebrik ediyor, daha başarılı başka çalışmalarını bekliyoruz.

İbrahim HATİBOĞLU

İLAM Araştırma Dergisi c. III, sy. 1 (Ocak-Haziran 1998)

Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed en-Nesefî (v: 537/ 1142), *el-Kand fi Zikri Ulemâi Semerkand*, Neşr: Nazar Muhammed el-Fâryâbî, *Mektebetü'l-Kevser, Suûdi Arabistan 1991/1412, 1. Baskı, 622 s.*

İslam Tarihçileri ilk asırlardan itibaren şehir tarihçiliği ile de meşğul olmuşlar büyük şehirlerin pek çoğu hakkında müstakil şehir tarihleri kaleme almışlardır. İslam'ın ilk dönemlerinde yazılan ve her biri sahasında ilk kaynak olma özelliğini taşıyan bu şehir tarihleri, Moğol istilasından önce tüm İslâm aleminde yaygın olan ve gelişen bir tür olarak karşımıza çıkmaktadır.

İslâm'ın bu döneminde Orta Asya âlimleri de, bizzat içinde yaşadıkları veya ilgili oldukları pek çok şehrin tarihini kaleme almışlardır. Ne yazık ki, bu eserlerin büyük bir kısmı zamanla kaybolmuştur. Bu konuda elimize ulaşan az sayıdaki eserden, bu çalışmaların, ilgili oldukları şehrin sadece siyasi tarihini değil, aynı zamanda o şehrin coğrafî, topoğrafik, dînî, ictimâî, ilmî ve kültürel tarihine ışık tutan pek çok değerli bilgileri içerdiklerini anlıyoruz.

İlgili olduğu şehrin coğrafyası ve tarihi ile başlayan, ardından o şehrin faziletlerini ele alarak devam eden bu tür kitapların yazılmasının önemli sebepleri vardır. Bu sebeplerden biri, müellifin yaşadığı şehre olan sevgisi ve onun güzelliklerini, faziletlerini göstermeye olan iştîyâkıdır. Diğer bir sebep, o şehirde değişik ilim alanlarında, özellikle hadis ilmiyle uğraşan âlimlerin veya orali olmadığı halde o şehre gelip bir müddet kalarak hadis rivayet etmiş âlimlerin kısa biyografilerinin yazılmak istenmesidir. Bu alandaki bilgi bolluğu ayrıca bir teşvik unsuru olmuştur. Bu kitapları kaleme alan müellifler, "İlmü'r-Rical" konusuna büyük önem vermişler ve bu bilgilerini tanıttıkları ilim adamlarının hal tercümelerinde yansıtmışlardır. Bu yüzden bu eserlerde pek çok insanın biyografisi ele alınmış, bazılarında tanıtılan âlim sayısı binleri aşmıştır.

Son yarım asırdır şehir tarihlerine duyulan ilgi artarak devam etmekte ve günümüzde bütün dünyada yapılan ilmi çalışmalarda, bu yönde yapılan gerek araştırmalar, gerekse tenkitli neşir çalışmaları büyük bir yekûn tutmaktadır. Orta Asya şehirleri de bu çalışmalardan nasibini almıştır. Bu şehirlerden biri, bölgenin en önemli merkezlerinden olan Semerkant'tır. Nişabur, Buhâra ve Semerkant şehir tarihleri, Horasan ve Mâverâünnehir hakkında en önemli bilgi kaynakları olma durumundadır. Çünkü bölgenin diğer şehirleri hakkında yazılan eserler elimize ulaşmamıştır.

Semerkant tarihi hakkında bildiğimiz ilk çalışma, Semerkant'ta yaşamış ve orada h.405/1015 yılında vefat etmiş olan Ebû Sa'd Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Abdullâh el-İdrîsî el-Astarâbâdî'nin yazdığı eserdir. Fuat Sezgin bu eserin adını "*Târihu Semerkand*" olarak vermiştir¹. Bu eser, daha sonra Semerkant hakkında Arapça ve Farsça yazılan ve Kandiyye ortak ismiyle meşhur olan eserlerin dayandığı en önemli ana kaynak durumundadır. Bu kitap, Semerkant tarihinin de ötesinde bu şehirle ilgisi olan meşhur kişi ve âlimleri ele alan bir eser olmalıdır. Yapılan araştırmalar sonunda maalesef bu eserin herhangi bir yazma nüshasının günümüze kadar ulaşmadığı görülmüştür.

Tesbitlerimize göre Semerkant üzerine yazılan ikinci eser, aslen Nesefli olup 432/1041 yılında vefat eden Ebû'l-Abbâs Ca'fer b. Muhammed b. el-Mu'tez el-Mustağfirî en-Neseffî'nin kitabıdır. Fuat Sezgin, bu eseri de "*Târihu Semerkand*" diye adlandırır². Sem'ânî, bu âlimin, kendi şehri Nesef'te yetişen meşhur şahıslar ve âlimlerle ilgili bir kitabı olduğunu söylemektedir³. Buradan hareketle, onun Semerkant ve Nesef âlimlerini içine alan bir eser veya bu iki şehirden her biri için ayrı birer kitap yazdığını düşünebiliriz. Mustağfirî'nin bize ulaşmayan bu çalışmasından büyük ölçüde istifade eden Ebû Hafs Ömer en-Neseffî'nin "*el-Kand fî Zikri Ulemâi Semerkand*" adlı eserinde Semerkant âlimleri ile beraber pek çok Nesefli âlim ve muhaddise yer vermesi de bunu göstermektedir. Mustağfirî'nin bu eserinde, İdrîsî'nin eserini örnek aldığı ve ondan önemli ölçüde istifade ettiği kabul edilmektedir. O da daha ziyade Semerkant âlim ve muhaddislerinden bahsetmiştir. Bu iki eser Semerkant üzerine yazılan Kandiyyelere kaynak teşkil etmiştir. Bu ikinci eser de, günümüze ulaşmamıştır.

Semerkant hakkında yazılan üçüncü eser kısmen elimize ulaşmış ve bize ulaşan bölümleri neşredilmiştir. Nazar Muhammed el-Faryâbî'nin, "*el-Kand fî Zikri Ulemâi Semerkand*" adıyla neşrettiği bu eser, 537/1142 yılında vefat etmiş olan Ebû Hafs

¹ Fuat Sezgin, *Tarihu't-Türâsi'l-Arabî(GAS)*, Arapça'ya ter. : Mahmut Fehmî Hicâzî, Suûdi Arabistan 1983, I/2, 227. Fakat Semerkant tarihleri hakkında bir makale kaleme alan J. Paul, bu eserin isminin "el-Kemâl fî Mârifeti'r-Ricâl (bi Semerkand)" olmasi gerektiğini söyler. Biraz sonra tanıtımını yapacakmışız "el-Kand fî Zikri Ulemâi Semerkand" adlı eserin İstanbul Süleymaniye yazmasında (80a), aynı eserin Paris Bibliothèque Nationale yazmasında (60b) İdrîsî'den bahsedilen kısımlarda bu eserin adının bu şekilde geçtiğini belirtir. J. Paul, "*The Histories of Samarkand*", *Studia Iranica*, c.22, sy.1, Londra 1993, s. 71.

² Fuat Sezgin, *GAS*, I/2, s.229

³ Sem'ânî, *el-Ensâb*, tah. Abdullah Ömer el-Bârûdî, I-V, Beyrût 1988, V, 487.

Necmeddîn Ömer b. Muhammed en-Neseffî'ye aittir. Ebû Hafs'ın bu çalışması, İdrîsî ve Müstağfirî'nin eserlerini esas alıp onlar üzerine yapılan bir zeyl mahiyetindedir. Katip Çelebi, Ebû Hafs'a ait bu eserin adını sadece “*Kand*” olarak verir ve İdrîsî'ye ait “*Târîhu Semerkand*” kitabının bir zeyli olduğunu belirtir. Ayrıca, öğrencisi Ebû'l-Fadl Muhammed b. Abdülcélil es-Semerkandî'nin, hocasının bu eserini “*Müntehabü'l-Kand*” ismiyle ihtisar ettiğini söylemektedir⁴. Fuat Sezgin ise, Neseffî'nin bu eserinin Müstağfirî'nin eseri üzerine yapılmış bir zeyl olduğunu belirtir ve ismini “*el-Kand fî Târîhi Ulemâi Semerkand*” şeklinde zikreder⁵.

Nazar Muhammed'in neşrettiği, Ebû Hafs Necmeddin Ömer b. Muhammed en-Neseffî'ye ait, İstanbul Süleymâniye Kütüphanesi, Turhan Vâlide bölümü, No 70'de bulunan yazma nüsha üzerinde veya içinde ne eserin, ne müellifinin, ne de müstensihin adı bulunmaktadır. Yazmanın başı ve sonu eksiktir. Alfabetik olarak Semerkant âlimlerini ele alan bu yazmanın Hı (W) harfine kadarlık bölümü baştan, Kaf (z) harfinden sonraki kısmı da sondan eksiktir. Nazar Muhammed, sadece Süleymaniye'deki bu nüshayı esas almış ve üzerinde veya içinde isim olmadığı halde Ebû Hafs Necmeddin Ömer en-Neseffî'ye ait olarak neşretmiştir. Onun, Paris Bibliotheque Nationale 6284 numarada Semerkant üzerine yazılmış diğer bir Arapça Kandiyye'nin yazma kısımlarının bulunduğu habersiz olduğu anlaşılmaktadır. Bu yazmanın görülmesinin, birincisinin neşri bakımından büyük önem taşıdığı açıktır. Çünkü bu iki Arapça Kandiyye'den başka erken dönemlerde yazılmış ve günümüze kadar ulaşan başka bir yazma nüsha yoktur. Paris'teki bu nüshadan haberi olmayan nâşir büyük bir ihtimalle, Fuat Sezgin'in, İstanbul'da bulunan yazma nüshanın h.537 yılında vefat eden en-Neseffî'ye ait olduğunu belirten bilgisiyle yetinmiş ve bu eseri neşretmiştir. Halbuki Zeki Velidi Toğan, Paris'teki yazmadan bahseder ve bu yazmanın Ebû Hafs'ın eserini hulâsa eden öğrencisi Muhammed b. Abdülcélil es-Semerkandî'ye âit olduğunu söyler⁶. Richard N. Frye ise, Paris nüshasını çok iyi bir şekilde incelemiş, fakat eksik olan bu nüshada eserin kime ait olduğuna dair hiçbir bilgi bulamamıştır. Bununla birlikte eserin Neseffî, Semerkant ve Buhara'ya nispet edilen kişilerden bahsettiğini

⁴ Katip Çelebi, *Kefffu'z-Zünûn an Esâmi'l-Küttûbi ve'l-Fünûn*, tah. Muhammed fîrafettîn Yaltkaya, I-II, İstanbul 1941, I, 296. Zeki Velidi Togan ise, Ebû Hafs Necmüddîn Ömer b. Muhammed en-Neseffî'nin eserini “*Kitâbu'l-Kand fî Târîhi Semerkand*”; onun eserini kopyalayan kaleme alan öğrencisi Muhammed b. Abdülcélil es-Semerkandî'nin eserini “*Müntehabü'l-Kand fî Târîhi Semerkand*” adıyla zikreder. Ayrıca Muhammed b. Abdülcélil'in hocası ile aynı yerde (h.537) vefat ettiğini belirtir. *Tarihte Usul*, İstanbul 1950, s.207.

⁵ Fuat Sezgin, I/2, s.229.

⁶ Togan, *Tarihte Usul*, 207. Fakat Zeki Velidi İstanbul'daki yazma nüshadan bahsetmez. Burada flunu da belirtelim ki, Fuat Sezgin'in Ebû Hafs'ın öğrencisi Muhammed b. Abdülcélil es-Semerkandî ve onun eserinden bahsetmemesi bir eksiklik değildir. Çünkü o, eseri GAS'da, h.430 yılına kadar İslam âleminde Arapça yazılmış eserler ve müelliflerini ele almaktadır. Onun, h.537 yılında vefat eden Ebû Hafs en-Neseffî ve eserinden bahsetmesi (I/2, s.229), kitabında ele aldığı Müstağfirî'nin eseri üzerine bu müellifin bir zeyl yazması olması sebebiyledir.

belirtmiş, fakat o da bu defa Zeki Velidi Togan gibi Süleymaniye’de bulunan nüshadan bahsetmemiştir⁷.

Semer kant üzerine yazılan Arapça ve onlardan tercüme edilen Farsça eserler hakkında bir makale kaleme alan J. Paul, İstanbul nüshası ile birlikte, bahsettiğimiz Paris nüshasını görmüş ve makalesinde bu nüsha ile ilgili bilgiler vermiştir. Paul, bu iki yazma nüsha ile ilgili bazı araştırmacıların söylediği sözleri tartışmış ve bu nüshaların her birini inceleyerek bazı sonuçlara varmaya çalışmıştır⁸. Bu iki nüshayı gören ve onlar hakkında bilgi veren araştırmacıları dikkate aldığımızda, ya bu iki nüshanın da Ebû Hafs Necmeddîn Ömer b. Muhammed en-Neseffî’ye ait olduğunu, veya İstanbul nüshası bizzat en-Neseffî tarafından yapılan çalışmanın orijinali olurken, Paris nüshasının en-Neseffî’nin eserini bazen kısaltan, bazen aynı bırakan, bazen de bazı eklemelerde bulunan onun öğrencisi Muhammed b. Abdülcelîl’e ait olduğunu tahmin ediyoruz.

Dolayısıyla Nazar Muhammed’in bu eseri neşrederken Paris nüshasını görmeyip sadece İstanbul nüshasını ele almasının, eserin neşri açısından önemli bir eksiklik olduğuna inanıyoruz. Çünkü her ikisi eksik olan bu nüshaların birbirini tamamlayan bölümleri vardır. Her iki nüsha da alfabetik sıraya göre şahısları ele almış ve biraz önce belirttiğimiz gibi Süleymaniye nüshasının baştan Hı (W) harfine kadar, sonradan da Kaf (z) harfinden sonraki bölümleri eksiktir. Bu iki bölüm arasında kalan kısım tamdır. Paul’un verdiği bilgiye göre ise Paris nüshası düzen bakımından biraz kötü olup, baştan elif, be, te ve se harfleri tamam olup cim harfi parçalar halindedir, yazmanın geri kalan kısmı ise ayın harfi ile isimleri başlayan âlimlerin kayıtlarıdır⁹. Her iki nüshada da bulunan kısım, sadece ayın harfi altında yer alan âlimlerin biyografisidir. Bilhassa bu kısım, iki nüsha arasındaki mukayesede neticeyi belirleyici bir imkân sağlayabilirdi. Yazmaların özellikle bu müşterek bölümleri incelendiği zaman iki türlü sonuç ortaya çıkabilirdi. Birincisi, muhakkik her iki eksik nüshanın da Ebû Hafs Necmeddîn Ömer b. Muhammed en-Neseffî’ye ait eserin yazmaları olduğu sonucuna varabilirdi. Bu durumda iki nüshayı birlikte ele alır, müellifin nüshasına en yakın olduğunu tahmin ettiği nüshayı asıl kabul edip diğerindeki farklılıkları gösterir ve asıl kabul ettiği nüshada eksik olup diğer nüshada var olan kısımları ekler ve bunu belirtirdi. İkincisi, İstanbul nüshasının Ebû Hafs en-Neseffî’ye, Paris nüshasının ise Togan tarafından söylendiği gibi öğrencisi Muhammed b. Abdülcelîl es-Semer kandî’ye âit olduğunu tesbit edebilirdi. Bu durumda da ikisi arasında yapılacak mukayese, iki eser arasındaki ilişkiye ve bazı yanlışların tespitine imkan verirdi. Ebû Hafs’a ait nüshayı neşretmekle

⁷ Richard N. Frye, “*City Chronicles of Central Asia and Khorasan: A History of Neseff*”, Melanges Fuad Köprülü, İstanbul 1953, s. 165-168. Ritter ise, bu Paris nüshasının h.438 ile h.444 yılları arasında vefat etmiş olan Abdülmâlik b. el-Hüseyn b. Ali en-Neseffî’ye ait Neseff ile (sbicab âlimlerini ele alan bir eser olduğunu söylemiştir. Frye, s. 165; Paul, s.72. Ama Paul, yazmanın bizzat kendisinin Ritter’in bu görüşünü çürüttüğünü, çünkü yazmada, Ritter’in eseri kendisine nisbet ettiği kiflinin ölüm tarihinden sonraki yıllar için de kayıtlar bulunduğunu söyler. J. Paul, s.72.

⁸ J. Paul, s.72-73.

⁹ J. Paul, s.74.

beraber Muhammed b. Abdülcelil'e ait Paris nüshasını bu eserin baş tarafına ek olarak koyması veya ayrı bir şekilde neşretmesi güzel ve yerinde olurdu. Çünkü Muhammed b. Abdülcelil'in eseri, Ebû Hafs'ın eserinin biraz özetlenmiş (hatta Paul'un belirttiğine göre bazen genişletilmiş) bir şekli olduğundan ve ona ait olduğu kabul edilen Paris nüshası büyük çoğunlukla Ebû Hafs'a ait Süleymaniye nüshasındaki bulunmayan kısımları içerdiğinden, Ebû Hafs'ın eserinin eksik kısımlarını biraz daha tamamlamaya yardımcı olur ve bu eksik kısımlarını öğrencisinin özetlediği şekil de olsa aydınlatmaya büyük bir katkı sağlardı. Bunun için, her iki durumda da Paris yazmasının neşirde katkısının önemi açıktır. Bu eserin ikisi arasında mukayese ve tekrar neşredilmesi veya ikinci durum söz konusu ise, hiç olmazsa Paris nüshasının aynı usulle bir an önce neşredilmesinin Semerkant âlimleri ve tarihi için büyük bir katkı sağlayacağı mâlumdur.

Nazar Muhammed bu yazmayı neşrederken, gördüğümüz kadarıyla yazma eserlerin tenkitli neşrinde uyulması gereken ilmi neşir kâidelerine pek uymamıştır¹⁰. Biz bunlardan önemli olan bazı noktalar üzerinde durmak istiyoruz. Neşir kâidelerine göre, aslı nüsha tamamen veya kısmen harekelenmişse neşredilirken aynen muhafaza edilmesi gerekir. Fakat nâşirin yayınladığı yazma nüshada âyet, hadis ve şiirlerin yanı sıra hemen hemen bütün metin harekelenmiş olduğu halde nâşir, ancak ayetleri ve çok nadir olarak bazı özel kelimeleri harekelenmiştir. Kaldı ki, asıl nüshada hadisler harekelenmemiş olsa bile, eseri neşrederken onları tahric etmesi ve harekelenmesi gerekir. Üstelik içerisinde pek çok hadis olan böyle bir eserin daha fazla harekelenmeye ihtiyacı vardır. Eserin aslı gibi harekelenmemesinin ortaya koyduğu en büyük problem, eserde yer alan pek çok özel isim, yer ismi ve nispet isimlerinde kendisini göstermektedir. Gerçekten Semerkant'ın bazı mahallelerine, köylerine veya bölgelerine nispet edilen kişilerin, nispet edildikleri bu kelimeler harekelenmediği için bu yer isimlerinin doğru olarak okunması oldukça güçtür. Bu zorluk eserde bulunan pek çok beyit için de geçerlidir.

Müellifin kaleminin veya hafızasının kendini aldatması ve bir kelimenin veya bir has ismin seçiminde bir hataya düşmesi mümkündür. Araya müstensihler de girince, bu hataların katlanarak artması imkan dahilindedir. Muhakkik bu durumda metni olduğu gibi nakletmeli hatayı dipnotta düzeltmelidir. Fakat nâşir bu tür hataları olduğu gibi yazıp doğrusunu dipnotlarda göstermemiş, doğrusunu metne yazıp, metni düzeltmeye çalışmıştır. Bazen bunların doğrusunu da yazamamıştır. Mesela, yazma nüsha 4a'da geçen ş□U|Ka°A kelimesini,

¹⁰ «İlim dünyasında, Arapça yazmaların tenkitli neşrinde hangi kâidelere uyulması gerektiği hususunda önemli yazılar kaleme alınmıştır. Mesela bu konuda, Salahaddîn el-Müneccid'in kaleme aldığı "Kavâ'idü Tahkîki'l-Mahtûtât" isimli makalesi, hem doğuda hem de batıda yapılan çalışmalar da gözönünde bulundurarak kabul edilen ve uyulması gereken nefir kâidelerini en ince teferruatına kadar ortaya koymaktadır. Salahaddîn el-Müneccid, "Arapça Yazmaların Nefir Kâideleri", Çev. Mehmet Hatipoğlu, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. XIV, s.245-262, Ankara 1966. Yine Ahmet Atefl, Nihad Sâmî Banarlı'nın "Dasitân-ı Mülûk-i Al-i Osman Cemîlî ve Hurflîd Mesnevîsi" adlı eseri neşretmesi münasebetiyle metin nefirlerinin nası olması gerektiği hakkında, "Metin Tenkidi Hakkında" isimli güzel bir makale kaleme almıştır. Ahmet Atefl, "Metin Tenkidi Hakkında", Türkiyat Mecmuası, c. VII, s.253-267, İstanbul 1942.

neşrettiği eserin 27. sahifesinde $\text{U|c}^\circ\text{A}$ şeklinde yazıp noktalamıştır. Yazma nüsha 9a'da bulunan aynı kelimeyi, bu sefer eserin 42. sahifesinde $\text{U|Kc}^\circ\text{A}$ şeklinde yazmıştır. Yazma nüsha 4a ve 19a'da yazılı olan $\text{c}\{\text{A X}\}\text{RA}$ şeklindeki ismi, eserin 27. ve 73. sahifelerinde $\text{I|Ic}\{\text{A X}\}\text{RA}$ şeklinde yazmıştır. Gerçi bu kelime zaman zaman yazma nüshada $\text{I|Ic}\{\text{A}\}$ şeklinde geçer. Yazma nüsha 20b'deki $\text{Zj}\square\text{a}\ \text{âI Z|My}$ ismini eserin 77. sahifesinde $\text{Zj}\square\text{c}\ \text{âI Z|My}$ şeklinde yazmıştır.

Şimdi, Nazar Muhammed'in sadece Süleymaniye nüshasını dikkate alarak neşrettiği eserin tanıtımını yapalım:

Muhakkik, eserin tahkikine başlamadan önce, Ebû Hafs Necmüddîn Ömer b. Muhammed en-Neseî'ye atfedilen bu eseri yayınlamasında, doğu bölgelerinin meşhur şehirleri ve oralarda yetişen âlimlere duyduğu büyük ilginin ve hadis ilmine hizmet edebilmek arzusunun büyük bir etkisi olduğunu belirten bir giriş yazmıştır. Ardından, müellifin biyografisine geçerek Ebû Hafs'ın ne zaman doğduğu, Neseî'li olmakla birlikte Semerkant'ta oturduğu, hocaları, öğrencileri, diğer âlimlerin onun hakkındaki övgüleri, bu eserden başka sayıları 23'e ulaşan diğer te'lifâtı hakkında bilgi vermiştir. Sonra, İslam âleminde bu tür kitapların yazımına ne zaman başlandığını ve İslâm ilim dünyasında bu nevi kitapların yazımına verilen önemi, bu kitapların nasıl bir ortamda kaleme alındığını, bu konuda karşılaşılan zorlukları, bu eserlerin yazımında hadis ilmi ve İlmü'r-Ricâl dediğimiz hadis senedindeki ravilerin durumu ile ilgili ilim dalının ne kadar etkili olduğunu ele almış, Semerkant ve âlimleri hakkında yazılan ilk eserler ve bu eserler hakkında hangi müelliflerin neler söylediğini, en-Neseî'nin bu eseri yazarken kendinden önce yazılmış Semerkant Tarihleri'nden ne derecede faydalandığını ortaya koymaya çalışmıştır. Bu bölümün sonunda, neşrettiği nüshanın özelliklerinden ve bu kitabın Ebû Hafs'a ait olduğuna dair ondan nakillerde bulunan diğer âlimler ve eserlerinden bahsetmiştir. Ayrıca Ramazan Şeşen'in, yayınladığı "*Kitâbu Nevâdiri'l-Mahtûâtî'l-Arabiyye fî Mektebâtî Türkiye*" isimli kitabının III, 26. sahifesinde bu eseri, "*el-Kand Zeyli Tarihi Semerkand*" adıyla Müstağfirî'ye atfetmesinin hata olduğunu belirtmiştir. Eserin sonunda da eserde biyografisi bulunan kişiler için bir şahıslar indeksi ile eserde yer alan hadisler için bir indeks yapmıştır.

Muhakkik, eserin tahkikine geçtiği yerde yazma nüshanın ilk ve son sahifelerinin fotokopisini vermiştir. Nazar Muhammed neşre esas aldığı bu tek nüshanın özellikleri hususunda fazla bir bilgi vermemektedir. Bu nüshanın 11. asırda (hicri olsa gerek) yazıldığını ve yazmanın 98 varak olduğunu söyler. Biz eserin yazma nüshasını bizzat görüp incelediğimizden nüsha ile ilgili biraz daha fazla bilgi vermeyi uygun görüyoruz. Baştan ve sondan eksik olan nüsha, nesih hattıyla yazılmış olup temiz ve okunaklıdır. Mevcut olan kısmında hiçbir silinme veya eksiklik görülmemektedir. Araştırmamız sonucu yazmanın müstensihî ve ne zaman yazıldığına dair her hangi bir bilgiye rastlayamadık. Ancak muhak- kikin söylediği gibi 98 varak değil, 199 varak olduğunu gördük. Eser, meşin ciltli, miklepli ve şemsiyeli olup her sahife 33 satır bulunmakta ve bir sahife 13x20 cm. ebadındadır. Eserin başında, sonradan yazıldığı belli olan ve esere atfedilen Kitâbü'n-fi'l-Hadis gibi

birkaç isim yer almaktadır. Bu isimlerin, kütüphanede eseri tasnif ederken hangi kategoriye dahil edeceklerini belirlemek için görevliler tarafından yazıldığı anlaşılmaktadır.

Eserde, baştan ve sondan eksik şekliyle 1010 âlim ve meşhur kişiden bahsedilir. Bu sayıya, bahsedilen kişilerin hocaları, öğrencileri ve aynı hadis senedinde yer aldıkları diğer râvilerin sayıları dahil değildir. Bu eser, hadis ilmi alanında yazılmış bir eser mahiyetindedir. Çünkü ele alınan her bir âlimin doğum ve vefatlarının ne zaman olduğu zikredildikten sonra (ki bu her zaman zikredilmez) o kişiden gelen bir hadis, rivayet zinciriyle birlikte nakledilir. Her âlimden, naklettiği tek bir hadisin verilmesi o kişiden gelen en meşhur veya en güvenilir hadisin zikredildiği intibâhı uyandırır.

Müellif eserinde, İdrîsî'nin h.405, Müstağfirî'nin de h.432 yılına kadar eserlerine aldıkları Semerkant'la ilgili âlimlerin biyografisini zikretmenin yanında, h.432 yılından kendi vefat senesi olan h.537 yılına kadar yaşamış âlimlerin biyografisini de ele alır. Bu durum, onun eserinin kendinden önce yazılmış Semerkant'la ilgili iki eserin bir zeyli olduğunu ortaya koyar. Ebû Hafs, bahsettiği kişilerin hayatını ele alırken kendi zamanında yaşamış âlimlerle ilgili daha fazla bilgi verir. Pek çok yerde, daha önce yaşamış kişilerin doğum ve vefat tarihlerini bile vermezken, kendisiyle muâsır olan kişilerin vefat tarihlerinin yanında bazen hangi ayın hangi günü ve o günün hangi vaktinde vefat ettiğini dahi zikreder. Bazı âlimlerin ise hangi tarihlerde nerelerde bulunduklarını, eğer Semerkant valiliği veya kadılığı gibi resmi görevler yapmışlarsa bunların yıllarını da verir. Eserde zikredilen âlimlerin muhaddisliği ön planda tutulmuştur. Ancak bazı muhaddislerin tarihçilik, fakihlik veya tefsircilik yönü ağır basıyorsa o yönü de belirtilmiştir. Ayrıca bazı âlimlerin çok nadir de olsa hangi eseri kaleme aldığı veya hangi müelliflerin eserlerinden ders okuttuğu zikredilir.

Eserde Semerkantlı âlim ve meşhur kişilerin yanında, daha çok Nesevî ve Buhâra gibi şehirlere nispet edilen âlimlerin de bir hayli fazla olduğu görülür. Bu âlimlerin Semerkantlı âlimlerle birlikte zikredilmesi, ya Semerkant'a gelip yerleşmeleri ve orada vefat etmeleri veya kısa bir müddet de olsa oraya gelip ilim tahsil etmeleri veya oradaki âlimlerden hadis rivayet etmeleri sebebiyledir. Fakat eserde Semerkant'la bağlantıları belirtilmeyen bazı âlimlere de rastlanır ve bunların çoğu Nesevî'dir. Bu durum, Müstağfirî'nin zikredilen eserini Semerkantlı ve Nesevî âlimler için yazdığı, onun eserini kendisine kaynak alıp üzerine zeyl yazan Ebû Hafs'ın oradaki Nesevî bazı âlimlerin bir kısmını kitabına aldığı ihtimalini akla getirmektedir. Bir başka ihtimal de, Ebû Hafs en-Nesevî'nin, bu âlimlerin Semerkant'la alâkası olduğunu bildiği halde bunu eserde belirtmemiş olması olabilir.

Kitap her ne kadar bir hadis eseri mahiyetinde ise de h.4-6. yüzyıllarda Semerkant şehrinin topografyası ile ilgili, o yüzyıllarda müslüman coğrafyacılar tarafından yazılmış coğrafya eserlerinin hiç birisinde bulunmayan çok önemli bilgileri içermektedir. Bazı coğrafya eserlerinde o zamanın Semerkant şehrinin fiziki yapısı hakkında bilgi verilse de, bu bilgiler oldukça muhtasardır. Fakat bu eserde Semerkant'ta yaşamış âlimlerin Semerkant'ın

neredesinde yaşadığı, hangi yerlerinde ilim öğrendiği veya öğrettiği zikredilirken oranın pek çok mahallesi, onlara bağlı sokaklar, çarşılar, pek çok mescit ve mezarlıklardan bahsedilir. Bu yönden eser, Semerkant'ın hem mîmârî, hem ilmî ve dînî mekanları ve hem de topoğrafik yapısı açısından bize oldukça kıymetli mâlumatlar verir. Ayrıca, diğer şehir tarihi kitaplarının yapısına uygun olarak, bu eserin eksik olan baş tarafında Semerkant'ın tarihi, coğrafyası ve şehrinin fiziki yapısı ile ilgili bir bölüm olduğunu tahmin ediyoruz.

Eserde çeşitli vesilelerle verilen bilgiler, ele alınan zaman dilimi içinde Orta Asya ve Mâverâünnehir tarihi açısından önemli bilgiler içermektedir. Ulemânın savaşlarda aldığı rol, onların vali, dihkân ve ordu komutanlarıyla ilişkileri, İslâm öncesi bölgede var olan dihkânlık müessesesinin İslâm dönemindeki durumu ve bu müessese ile ilgili çarpıcı bilgiler, bir prestij ve statü elde etmede bölgedeki belirli soyların önemi, bölgenin siyasi tarihi ve dînî yaşantısını derinden etkileyen Kuteybe b. Müslim, Kusam b. Abbâs, Ebû Müslim vb. şahıslarla ilgili kıymetli bilgiler göze çarpan önemli kayıtlardır¹¹.

Sonuç olarak bu eser, hadis ilmi ve ricali açısından büyük bir önem taşıdığı gibi, Mâverâünnehir ve özellikle Semerkant tarihi, bunun yanında Semerkant şehrinin yapısı ve içinde yer alan mekanlar hakkında çok kıymetli mâlumâtı hâizdir. Böyle bir eserin kısmen de olsa günümüze ulaşması ilim âlemi için önemli bir kazançtır. Böyle bir eserin Süleymaniye nüshası ile, aynı müellife veya onun eserini özetleyen öğrencisine âidiyeti kuvvetle muhtemel olan Paris Biblioth  que Nationale'deki nüshanın mukayese ile yeniden neşrinin gerektiğini düşünüyoruz. Pek çok eksiği olmakla birlikte sadece önemli birkaç eksiğini gösterdiğimiz bu neşir, eserden faydalanma açısından yetersizdir.

Osman AYDINLI

¹¹ Bu konuda J. Paul'un her iki nüshay› da göz önüne alıp verdiği bilgiler çarpıcıdır. Bkz. s. 82-91.

İLAM Araştırma Dergisi c. III, sy. 1 (Ocak-Haziran 1998)

Kadir Albayrak, *Keldânîler ve Nastûrîler*, Ankara, 1997, Vadi yayınları, 240 sy.

Dinler tarihi alanında doktora tezi olarak hazırlanan bu çalışma, Türkiye'nin dinî inanç haritasının çıkarılması yolundaki genel projenin bir uzantısı olarak ve Keldanîler konusundaki bilgi eksikliğinin ve yanlış bilgilenme ve kanaatlerin giderilmesi; Keldanîlerin dini ve kültürel gelişimlerinin, Keldani Kilisesinin ayin, uygulama ve yaşayışlarının ortaya çıkarılması amacıyla yapılmış (s. 13-14, 228). Tezde açıklanması amaçlanan konular altı madde halinde verilmiş (s. 15): 1-Keldani kelimesinin anlamı, 2-Keldanîler'in tarih sahnesine çıkışları, 3-Keldanîlerin etnik kökenleri, 4-Keldanî kilisesinin ortaya çıkışı ve özellikleri, 5-Keldanî din adamlarının eğitimi, hiyerarşisi, sosyal statüleri, 6-Keldanîlerin Osmanlı devrinde ve günümüzde sayıları, yaşadıkları bölgeler.

Giriş, beş bölüm ve sonuçtan oluşan çalışmanın hemen göze çarpan eksikliği indeksinin bulunmaması. Giriş (s. 11-34) kısmında araştırmanın amacı, yöntemi ve kaynakları ile Keldani kelimesinin menşei ve Keldanîlerin tarihi kökenleri, Mezopotamya'daki diğer kavimlerle (Asurlular, Babilliler, Sabiiler, Yahudiler vb.) ilişkileri üzerinde duruluyor. Tezde çeşitli dillerde yazılmış önceki çalışmaların ve ilgili süreli yayınların yanısıra Osmanlı arşivleri ve çeşitli istatistikler de kullanılmış. Ayrıca ikili görüşmeler ve mektuplaşmalar yoluyla da bilgi alınmış. Girişte yukarıda zikredilen tezin amacı yanısıra doğu-batı ikilemine dikkat çekiliyor ve bunun Hristiyan dünyanın kendi içinde de yansımaları ele alınarak Hristiyanlığın doğuda nisbeten aslını korurken Batıya ilerledikçe teslise yaklaştığı (s. 12), Batılıların Doğulu hristiyanları küçümsedikleri (s. 12) vurgulanıyor. Keldanîlerin özel konumları nedeniyle Batı ile Doğu arasında bir köprü vazifesi görebilecekleri ifade ediliyor. (s. 13)

Keldanîlerin ortaya çıkışı, siyasi-idari ihtilafın önce nasıl bir mezhep farklılaşmasına, bunun da etnik bir kimlik temeli oluşturmaya sebep oluşunun güzel bir örneğini teşkil ediyor. Soyları, ibadet şekilleri, dilleri ve gelenekleri bakımından Nasturilerle aynı olmalarına rağmen, idari bakımdan Roma katolik kilisesine bağlı olmaları onların ayrı bir kimlikle

ortaya çıkmalarına yol açmış. Yine Giriş'te Keldani kelimesinin menşei hakkında-ki farklı görüşler arzedildikten sonra (s. 21-32) şimdilik kesin bir neticeye varmanın mümkün olmadığı belirtiliyor. Ayrıca Mezopotamya'daki diğer kavimlerle Keldanilerin ilişkileri tesbit edilmeye çalışılıyor ve Keldanilerin kökenleri hakkındaki çeşitli iddiaların spekülatif olmaktan öteye gidemediği görülüyor. Nitekim yazar da bu duruma özellikle Mezopotamya'da coğrafi yakınlığın, hatta diğer benzerliklerin soyu ispat için kullanılamayacağı belirterek dikkat çekiyor. (s. 33, 40, 43-4)

Girişteki tartışmaların bir devamı mahiyetinde olan ilk bölümde (45-66) Keldanilerin Hristiyanlık öncesi tarihleri ele alınıyor ve onların ilmi çalışmalarından bahsediliyor. Burada da Keldaniler hakkındaki belirsizlik vurgulanıyor. İlmi çalışmalarla ilgili olarak özellikle astronomi, astroloji ve sihir alanlarındaki ünlerine değiniliyor. Bu arada Kur'an'ın harekelenmesiyle ilgili faaliyetlerde Keldani tesiri ile ilgili iddialara atıf yapılıyor.

Hristiyanlığın Yayılışı ve Nasturi Keldaniler başlığını taşıyan ikinci bölümde (67-92) Nasturiliğin ayrı bir mezhep olarak ortaya çıkışına yol açan gelişmeler ve özellikle hristiyanlığın ilk dönemlerindeki teolojik görüş ayrılıkları ele alınıyor. Bunun ardından Nasturi kilisesinin teşkilatlanma tarzı anlatılıyor.

Üçüncü bölüm Keldani Ayin Usulü ve Keldanilerin Roma ile Birleşmeleri başlığını taşıyor (93-152). Doğu'daki beş ana ayin usulünden biri olan Keldani ayin usulü anlatıldıktan sonra, Keldanilerin 16. yüzyılda Roma ile birleşmelerine yol açan gelişmelerin ve birleşme sonrası üç asırlık inişli-çıkışlı ilişkilerin tarihi ele alınıyor. Daha sonra Osmanlı döneminde ve başta Türkiye olmak üzere günümüzde eski Osmanlı toprakları üzerinde kurulu devletlerde Keldanilerin sayıları ve yerleşim bölgeleri inceleniyor. Bu bölüm bir yüzyıl içinde bölgedeki etnik yapıda meydana gelen değişikliği göstermesi bakımından büyük bir ibret manzarası teşkil ediyor ve bölgenin yakın tarihine ışık tutuyor. Osmanlı Devleti'nin son devrine kadar devletin nüfusunun üçte birini teşkil eden hristiyan nüfus, Batılı devletlerin hatalı politikaları sonucu, çıkan harplerde özellikle Türkiye'de (ve Körfez harbi sonrasında Irak'ta) büyük bir düşüşle karşı karşıya kalmıştır. Bu durum, otantik etnik grupların ve dillerin sayılarının hızla azalmakta olduğu yolundaki tesbitin bir örneğini de teşkil etmektedir.

Dördüncü bölüm'de "Keldanilerin Bazı Ayin ve Gelenekleri" ele alınıyor (153-216). Keldanilerin ayinleri, ayin kitapları, ayinde giyilen elbiseler, oruç ve perhiz, evlilik törenleri, Keldani kilisesinin yapı özellikleri gibi konuların yanısıra Keldani dili anlatılıyor. Bu bölümde dikkati çeken özellik, geleneklerle ilgili verilen bilgilerin, topluluğun geçirdiği büyük değişim nedeniyle, artık neredeyse tamamen tarihi malumat haline gelmiş olup güncelliğinin kalmamasıdır. Gerek bu durum, gerekse verilen bilgilerin ya farklı tarihlerdeki şartları anlatıyor oluşu veya eskiçağla ilgili Ahd-i Atik'teki malumatta olduğu gibi büyük belirsizlikler taşıması, tezin diğer bölümlerinde de kısmen karşılaşılan tarihi malumatı yağırma problemine yol açıyor.

“Keldani Din Adamları Sınıfı ve Eğitimleri” başlıklı son bölümde (217-227), din adamlarının, herbiri kendi içinde üçe ayrılan üç sınıfı, geçmişte ve günümüzde piskoposlukların bulunduğu yerler ile kilise içinde ve halka yönelik hizmet yapan iki farklı din adamı grubunun eğitimiyle ilgili kurulan okullar anlatılmaktadır.

Çalışma, konusunda ilk oluşu, alan çalışması ile mukayeseli metodu birleştirmesi ve merkezî İslam ülkelerindeki dini-etnik yapının tarihine ve günümüzde bu yapıda meydana gelen değişikliğe ışık tutmasıyla temayüz ediyor. Çalışmanın çok boyutluluğu göze çarpmakta, bir yandan bir dini-etnik grubun tarihine ve dini ritüellerine ışık tutarken, öte yandan Kiliseler tarihine, Hristiyanlıktaki teolojik tartışmalara, Osmanlı devri ve sonrası müslüman-hristiyan ilişkilerine uzanmakta; son yüzyıl içinde Osmanlı bakiyesi topraklarda etnik yapılanma ve nüfus bakımından meydana gelen büyük değişiklikleri gözler önüne sermektedir. Ayrıca, Dinler Tarihi alanındaki çalışmaların çok boyutluluğunu, ülkemizde bu tür çalışmaların sayısının artması ve metodolojik ve lojistik (üniversite bünyesinde kültür tarihi araştırmalarına yönelik geniş kapsamlı diller okulu veya enstitüsü kurulması gibi) altyapının oluşturulması ihtiyacını göstermesi bakımından da önem arz etmektedir.

Tuncay Başoğlu

Dr. Reşad b. Abbas Ma'tuk, *El-Hayâtu'l-İlmiyye fî'l-İrâk Hilâle'l-Asri'l-Büveyhî* (h.334-447/m.945-1055), **Mekke, 1997, 447 sy.**

Ümmü'l-Kura Üniversitesi'nde bir doktora tezi olarak hazırlanan bu çalışma, İslam tarihinde çok önemli bir dönemi ele alıyor. Eser, giriş, üç bölüm, netice ve eklerden oluşuyor. İlk bölüm(41-200), Büveyhi hakimiyetinin ilmi hayata olan tesirlerini ve Sünni toplumda sebep olduğu tepkileri, ikinci bölüm(201-276), yine aynı devirde Irak'taki eğitim faaliyetleri ve eğitim merkezlerini, üçüncü bölüm(277-388), Irak'taki sünni alimlerin çalışmalarını ele alıyor. Araştırma konusunun, bu dönemde müslüman toplumun karşı karşıya kaldığı sıkıntı ve tehditlerin ortaya konulması ve böyle tehlike dönemlerinde ümmetin birliğini korumada ilmi hayatın ehemmiyetinin açıklanması gayesiyle seçildiği ifade ediliyor. (s. 7-8)

Mukaddimede konuyla ilgili mühim bazı kaynaklar tanıtıldıktan sonra, ilk bölümde Büveyhilerin Irak'ta hakimiyet kurmaları, Şiiliği, Farsçayı ve Farisi gelenekleri yayma siyasetleri ele alınıyor. Abbasilerle birlikte ortaya çıkan şübiyye ve zındıklık hareketlerinin Büveyhilerle birlikte ivme kazandığına dikkat çekiliyor ve bunun İslam'a karşı takip edilen kasıtlı bir siyasetin neticesi olduğu ifade ediliyor. Aslen Zeydi olmakla birlikte gılat fırkaları da dahil tüm şii grupları desteklediği belirtilen Büveyhilerin, sünnilige ve Abbasilere karşı menfi tutumu, onların Farisi asıllı ve şübi olmalarına bağlanıyor. Onların bu eğilimlerinin kültürel hayata olan tesirleri anlatılıyor. Mali siyasetlerinin yol açtığı istikrarsızlık da eklenince, o dönemde bu siyasetlerin nasıl İslam dinini yıkmaya yönelik olarak algılandığını gösteriyor.

Yine aynı bölümde bu faaliyetlere karşı halifelerin, vezirlerinin ve sünni ulemanın eser telifi, va'z, münazara gibi çeşitli muhalif faaliyetlerine değiniliyor. Ancak müellifin özellikle Hanbelilerle ilgili kısımda da (171-177) (mesela H. Laoust'un ve G. Makdisi'nin eserleri gibi) görüldüğü üzere ilgili çalışmalara yeterince ulaşamadığı görülüyor. Akaidi ve sosyal yönden sapma olarak nitelenen sufilik ile ayyarun ve şuttar hareketi hakkındaki

değerlendirmeler, dönemin özelliklerini yansıtacak tahliller yerine müellifin önyargılarının tekrarlanmasından oluşuyor.

İkinci bölümde önce sünni eğitim merkezleri tanıtılıyor, ardından Irak'taki ilmi faaliyetlere merkezlik yapan sekiz şehir (Bağdad, Musul, Erbil, Vasıt, Kufe, Basra, Nehrevan ve Samerra) ele alınıyor. Bu şehirlerle ilgili inceleme klasik tabakat ve tarih kitaplarından seçilen önemli ilim adamlarının kısaca tanıtılmasından ibaret kalıyor.

Son bölümde Irak'taki sünni alimlerin ortaya koydukları ilmi ve edebi ürünler anlatılıyor. Üç grup halinde ele alınan ilmi çalışmalar, mühim ilim adamlarını ve eserlerini tabakat kitapları üslubuyla tanıtılıyor. İlk grupta şer'i ilimler (Ulumu'l-Kuran, Ulumu'l-Hadis, fıkıh ve yardımcı ilimler-nahv,sarf ve edebiyat), ikinci grupta sosyolojik çalışmalar başlığı altında tarih, coğrafya ve eğitim, üçüncü grupta tabii ve nazari ilimler (pure sciences) alanındaki çalışmalar (tıp, kimya, matematik ilimleri ve diğer) ele alınıyor. Son gruptaki diğer ilimler meyanında felsefe, kelam ve mantık konusundaki bazı alimlere ve çalışmalarına değiniliyor.

Eser bir tarih çalışması olmasına rağmen herşeyden önce bir tarih yönteminden mahrum bulunmaktadır. Tüm eser boyunca, tarihi bir dönemi incelerken, tahlilci ve inşacı bir bakışla ve mümkün olduğu kadar akaidi önyargılardan, anakronizmden ve ütöik sebeplendirmelerden uzak bir yöntem eksikliği kendini hissettiriyor. Aslında genel yaklaşım tarzı itibarıyla A. Metz'in ve diğer Batılı araştırmacıların çalışmalarında göze çarpan eksik yönleri tamamlaması beklenen eserde, bu yaklaşım tarzına rastlamak mümkün olmadığı gibi, mevcuda önemli katkılar sağlayacak bir çalışma da ortaya konmuyor.

Müellifin Büveyhi dönemindeki çok yönlü tehdidi algılayışı ve bakış tarzındaki yanılğının tipik bir göstergesi, ilimleri iki zıt grup halinde ele alışında görülüyor. Buna göre Büveyhiler yukarıda zikredilen yıkma faaliyetinin uzantısı olarak, şer'i ilimlerin karşısında yer alan felsefi ilimler, mantık, kelam ve nücum gibi çalışmaları desteklemişler; buna tepki olarak sünni alimler özellikle felsefecilere karşı reddiyeler yazıp, Farsçanın yayılmasına çalışan Büveyhilere karşı Arap dili ve edebiyatıyla ilgili çalışmalar yapmışlar. Ancak bu dönemde Arap dili ve edebiyatının önde gelen isimlerinden Sahib b. Abbad'ın Büveyhi veziri olduğu gözardı edilmektedir. Ayrıca burada ilmi canlılığın bir göstergesi olarak ilgili bazı çalışmaların zikredildiği tıp, eczacılık, kimya, riyaziyyat gibi ilim dallarının o dönemde felsefi ilimlerden sayıldığı unutuluyor. Öte yandan müellif kelamcıları ve mutasavvıfları da devreden çıkardıktan sonra o dönemde Irak'ta sünni olarak geriye yalnızca bir kısım Hanbelileri bıraktığının farkına varmamaktadır. Yine şiiliğin mühim bir dönüşüm geçirdiği bu dönemdeki çeşitli gelişmelerle siyasi hareketler, kavmiyetçilik ve sufilik bağlantısını izah bağlamında da önyargılı söylemler dışında herhangi bir şey ortaya konulmamaktadır.

Tuncay Başoğlu

ABSTRACTS

1-ISMAILITE DAI AND FATIMITE DA'WAH

This article is about the structure of Ismailite Dai Organisation, which served as an organ of the Fatimite State, qualities and duties of dais, and their methods of da'wah. It also sheds light on the regions influenced from the Ismailite Da'wah and the activities of Ismailites before and after the Fatimite State. The author argues that organised action, the methods of education used in the da'wah, the political, moral and academic qualities of dais and the initiative they had in running the organization are the primary causes of the success of the da'wah. The article also mentions that there is not sufficient data in the Ismailite sources to support the claims of their opponents who claim that they lead their followers to infidelity and immorality.

2-THE CONFLICT BETWEEN THE FOLLOWERS OF KADIZADE AND SIVASI FROM THE POINT OF MADRASAH AND TAKKAH RELATIONS IN THE 17TH CENTURY

This article is about the Kadizadelite movement that was influential in the political and intellectual life of Istanbul in the 17th century, especially between the years of 1630-1656 and their arguments against tasawwuf. Among their opponents, the Sivasites were the most significant group. After an analysis of the debates between the two sides, the paper concludes that the call of Kadizadelites to return to the purity of Salaf and their attacks against tasawwuf aimed at political and social effectiveness rather than scholarly concerns.

3-THE MANAQIB OF AHMAD YASAWI

This article is about Hace Ahmad Yasawi (d. 562/1166-7) who was an important sufi with a great influence on the spread of Islam in the Central Asia. His legends and sayings had widespread orally among the common people after his death, and later, they were collected and recorded. After this brief introduction, the Persian text of the oldest manuscript containing Yasawi's legends and its Turkish translation is included. The manuscript is in the Library of the Institute of Orientalist Studies in Tashkent.

4-THE EARLY MUSLIM RATIONALISTS AND TRADITION: MU'TAZILAH AND SUNNAH

This article studies the Mu'tazilite position in the hadith science, their views about the authority of Sunnah, and the conditions they required for the acceptance of a riwayat in the light of Mu'tazilite sources. It does not deal with the Mu'tazilite way of interpretation of hadith, instead it attempts to determine the principles according to which the hadith is accepted or rejected by the Mu'tazilah. The author concludes that the claims about the Mu'tazilah's ignorance about hadith and their rejection of the method of riwayat are not accurate and, in contrast, the Mutazilite scholars are in agreement with Sunnite scholars in respecting the authority of Sunnah and accepting the method of riwayat. Yet, they put different conditions for accepting a riwayat from the perspective of their rational system.

5-THE QUESTION OF ISM-MUSAMMA AS A CLASSICAL KALAM PROBLEM

This article deals with the ism-musamma question as it was described and analysed in the classical kalam literature. It stresses upon historical and methodological reasons for the emergence of this question at the first place and demonstrates its connection to the debates about Sifatullah. The paper claims that the problem, which is originally a matter of logic and language, emerged from the difficulties faced with in explaining metaphysical issues. After examining the semantical and ontological aspects of the problem, the arguments concerning ism-musamma in the kalam literature are studied according to different schools of Kalam. It is concluded that the conflict in this matter was caused by the divergent terminologies used by the scholars from different sides which eventually caused misunderstanding among them.

6-CHRISTIAN APPROACH TO MUSLIMS IN THE HISTORY OF THE MUSLIM-CHRISTIAN RELATIONS

This article sketches the attitudes of Christians towards Islam and Muslims, and the attempts for the dialogue throughout the history of muslim-christian relations. Different periods of this relation from the birth of Islam to the contemporary world are mentioned in brief. It is underlined that both sides attempted for dialogue but the main characteristic of these attempts is that every attempt from one side arose doubts in the other.

7-JEWISH ROOTS THEORY OF ISLAM

This article discusses the claims of some orientalist concerning the influence of the Jewish religion over Islam, Quran and Hadith and introduces a number of works written adopting these arguments since XIXth. century. The author puts forward a general portrait of the matter and points out the revisions in the claims throughout the historical process.

8- JEWISH LAW

This article is the translation of the section “Jewish Law” from “An Introduction to Legal Systems”. It provides a general on Hook about the characteristics of Jewish law, its sources, and the problems it faced throughout the history.