

## APOKRİF PETRUS İNCİLİ

Prof.Dr. Ekrem SARIKÇIOĞLU

Önsöz ve Tercüme

Kilise literatürünün ilk devirlerinde, muhtevası ve kaynağı belirli olmamakla birlikte sık sık Petrus İncili'nden söz edilmişti. Ancak bu literatürde, bu İncil'den yapılan hiç bir iktibas'a da rastlanmıyordu. Nihayet 1886/87 kışında Yukarı Mısır'da, Ahmim'de bir keşişin mezarında bazı el yazması kitaplar bulundu. Daha sonra bu el yazmalarının 8./9. yüzyıllardan kaldığı, hayret verici bir şekilde açıklandı. 1893 de yayınlanan bu el yazmalarından birinde kayıp bir İncil'in parçalarının bulunduğu görüldü. Bu Petrus İncili idi. Pilatus'un el yıkama sahnesiyle başlıyor, İsa'nın ölümü ve haşriyle son buluyordu.

Petrus İncili'nin 2. y.y. sonunda ve 3. y.y. başında Mısır'da kullanıldığı anlaşılmaktadır. İlk devir yazılarından edinilen intibalara göre MS. 190 yılları öncesinde ortaya çıkmış olabileceği ihtimali üzerinde durulmaktadır. Paulus'un görüşleri paralelindedir.

Aşağıda tercümesini verdiğimiz metin, Kopt dilindeki (Kıptice) aslından Christian Maurer tarafından Almanca'ya çevrilmiştir. Metnini verdiğimiz tercüme Wilhelm Schneemelcher'in "Neuteestamentliche Apokryphen" 5. Baskı I. cilt, sayfa 185-188 arasında bulunmaktadır.

### PETRUS İNCİLİ

(Metin)

(Ahmim Sayfalarının Tercümesi)

I) 1. Fakat Yahudilerden hiç kimse, ne Herodes ne de Hâkimlerinden biri, ellerini yıkamadı. Ve yıkamak istemediklerinde Pilatus ayağa kalktı. 2. Ve Kral Herodes Üstad'ın tutuklanmasını emretti ve dedi: "Ona yapılmasını emrettiğimi, yapın!".

II) 3. Fakat orada Pilatus ve Üstad'ın dostu Yusuf vardı ve onun çarına gerilebileceğini görünce, Pilatus'a geldi ve Üstad'ın cesedini gömmeyi rica etti. 4. Ve Pilatus onu Herodes'e gönderdi ve cesedini istedi. 5. Ve Herodes dedi: "Pilatus kardeş onu kimse istemeseydi, Sabbat günü gün ağarsa da biz onu burada gömerdik. Çünkü şeriatla öldürülen bir kimsenin üzerinde güneşin batmaması gereği yazılıdır". Ve onu mayasız ekme bayramından önceki günde halka teslim etti.

III) 6. Fakat onlar Üstad'ı aldılar ve aceleyle ona vurdular ve dediler: Hakkında güç kullanmayı kabul ettiğimiz Tanrı oğlunu sürükleyelim". 7. Ve ona kırmızı bir bezden elbise giydirdiler ve onu mahkeme sandalyesine oturttular ve dediler: "Ey İsrail Kralı adaleti kurabilirmisin?". 8. Ve onlardan biri diken (lerden yapılmış bir) çelenk getirdi ve onu üstad'ın başına koydu. 9. Ve orada bulunan diğerleri yüzüne tükürdüler ve bazıları yanağına vurdular, bazıları da ona kamışla vurdular, ve bazıları da kırbaçladılar ve dediler: " Böyle (bir) şerefle Tanrının oğlunu şereflendireceğiz".

IV) 10. Ve iki kötü kişiyi getirdiler ve onlarla birlikte Üstad'ı çarına gerdiler. Fakat o sanki hiç bir acı duymamış gibi, sükut etti. 11. Ve haça geldikten sonra, "Bu, İsrail'in Kralı'dır" (diye) üzerine yazdılar. 12. Ve üzerindeki elbiseleri çıkardılar ve aralarında kur'a çektiler ve paylaştılar. 13. Fakat kötülük yapanlardan biri onları uyardı ve dedi: "Kötülük yapma isteğiyle birlikte ızdıraba düştük. Fakat, insanlığın kurtarıcısı olan bu kimse ızdırap için size ne yaptı?" 14. Ve ona kızdılar ve bacağına kırılarak ızdırap içinde ölmesini, emrettiler.

V) 15. Öğle vakti idi ve bir karanlık bütün Yudea'yı örttü (kapladı). Ve bunun üzerine, henüz hayatta oldukları halde güneşin çoktan battığı zannıyla korku ve huzursuzluğa düştüler. (Çünkü) öldürülen birinin üzerinde güneşin batmaması gerektiği, onlara farz kılınmıştı. 16. Aralarından biri dedi: "İçmesi için ona sirkeli öd suyu verin"! Ve onu karıştırdılar ve içmesi için ona verdiler. 17. Ve herşeyi doldurdular ve başı üzerine günah listesi yaptılar. 18. Fakat bir çokları gece sanarak ışıkla etrafında dolaştılar, (ve) secde ettiler. 19. Ve Üstad bağırdı ve dedi: " Ey kuvvetim, ey kudret sen beni terkettin", ve bunları söyledi, öldü. 20. Aynı saatta Kudüsteki mabet perdesi yırtıldı.

VI) 21. Ve Yahudiler çivileri Üstad'ın elinden çıkardılar ve onu yere uzattılar. Ve bütün yer sallandı ve büyük bir korku ortaya çıktı. 22. Güneş (tekrar) aydınlattı, ve bu, saat dokuzda oldu. 23. Fakat Yahudiler sevindiler ve onu gömmesi için cesedini Yusuf'a verdiler. Zaten o, İsa'nın yaptığı iyi-

liklere bakmıştı. 24. Üstad'ı aldı, yıkadı, bir kefene sardı ve onu kendi mezarına koydu, "Yusuf Bahçesi" adını verdi.

VII) 25. Yahudiler, İhtiyarlar ve Rahipler, kendilerine nasıl büyük bir kötülük yaptıklarını anladılar ve şikayet etmeye ve söylenmeye başladılar: "Günahlarımıza ve mahkemeye yazıklar olsun, Kudüs'ün sonu geldi". 26. Ben çağdaşlarıma (arkadaşlarıma) güvendim. Yaralı duygularla kendimizi gizledik, çünkü biz kötülük yapımcılar ve mabedi yakmak isteyenler olarak onun tarafından denendik. 27. Bütün bu şeylerden dolayı oruç tuttuk ve üzgün oturduk ve sabat (cumartesi) gününe kadar gece ve gündüz ağladık.

VIII) 28. Ulema ve Farisiler ve İhtiyarlar birlikte bir mecliste toplandılar ve bütün halkın homurdandığını, bağrıları döğdüklerini ve (şunları) söylediklerini işittiler: "Ölümünde bu büyük işaretler meydana gelen, bu şahsın hangi halde olduğunu görün!" 29. Korktular ve Pilatus'a geldiler, rica ettiler ve dediler: 30. "Bize asker ver, üç gün boyunca mezarını bekleyelim, talebeleri gelerek onu çalmasınlar ve halk üç gün sonra onun ölümünden dirileceğine ve bize kötülük yapacağına inanıyor!" 31. Mezarı korumak üzere Pilatus onlara askerlerle birlikte Yüzbaşı Petronius'u verdi. Ve bunlarla birlikte İhtiyarlar ve Ulema mezara geldiler. 32. Ve bütün orada bulunanlar, yüzbaşı ve askerlerle birlikte, büyük bir taşı yuvarladılar ve mezarını girişine koydular. 33. Ve yedi mühür yaptılar, bir çadır kurdular ve nöbet tuttular.

IX) 34. Sabat sahabi erkenden Kudüs halkı, kalabalık bir halde mühürlü mezarı görmeğe, çevresine geldi; ikişerli nöbet değişimiyle mezarı askerler korumuşlardı. 35. Rab gününe bağlanan gecenin sabahında, gür bir ses semayı çınlattı, 36. Ve göğün açıldığını ve iki adamın büyük bir ışık parlaklığında, oradan aşağı indiklerini ve mezara yaklaştıklarını, gördüler. 37. Mezarın girişine konan o kaya kendiliğinden yuvarlandı ve kenara çekildi, ve mezar açıldı ve her iki genç içeri girdiler.

X) 38. Şimdi askerler bunu görünce korumaya geldikleri Yüzbaşıyı ve İhtiyarları uyandırdılar. 39. Ve onlara gördüklerini anlatırken, tekrar üç adamın mezardan dışarı çıktığını gördüler, ve ikisi birini koruyor ve bir haç da onları takip ediyordu. 40. Ve ikisinin başı göğe ulaşıyordu, fakat onlar tarafından elde taşınan (kişi) göğe yükseliyordu. 41. Ve bir sesin gökten seslendiğini işittiler: "Uyananlara vaaz etti mi?" 42. Ve haç'dan cevap yükseldi: "Evet".

XI) 43. Bunu Pilatus'a bildirmek için gidip gitmemekte aralarında te-

reddüt ettiler. 44. Ve henüz istişare ederken, göğün açıldığını, bir insanın aşağıya indiği ve mezara girdiği tekrar görüldü. 45. Yüzbaşının etrafındaki halk bunu gördüler, gece (olduğu halde) Pilatus'a gitmek için acele ettiler ve korudukları mezarı terkettiler ve gördükleri herşeyi heyecanla anlattılar ve dediler: "Gerçekten o Tanrının Oğlu idi". 46. Pilatus cevap verdi ve dedi: "Sizin mahkum ettiğiniz, Tanrı oğlunun kanında ben temizim." 47. Hepsi onun (huzuruna) girdiler, ve Yüzbaşuya ve askerlere, gördüklerini kimseye söylememeleri için emretmesini istediler, rica ettiler. 48. "Tanrı huzurunda büyük günah işlemek, Yahudi halkının eline düşmekten ve taşlanmaktan daha iyidir," dediler.

49. Pilatus bunun üzerine yüzbaşuya ve askerlere hiçbir şey söylememelerini emretti.

XII) 50. Rab gününün sabahında Maria Magdalena, (ve) üstad'ın talebeleri, -öfkeden yanan Yahudilerden korkarak kadınların sevdikleri ölümlere yaptıkları şeyleri- efendinin mezarında yapmışlardı. 51. Mezara, konduğu yere dostlarıyla... 52. Ve Yahudilerin kendilerini görmelerinden korktular ve dediler: "Onun çarınha gerildiği gün biz ağlayamadık ve şikayet edemedik ise, en azından şimdi mezar başında bunu yapalım. 53. Mezarın girişine kimler kaya koydu ise, onu yuvarlayalım, içeri girelim, yanına oturalım ve lâyıık olanı yapalım"! 54. -Çünkü kaya büyüktü- ve bizi birinin görmesinden korkmuştuk. Ve bunu yapmazsak da en azından onun hatırasına getirdiklerimiz şeyleri girişe koyup, eve dönünceye kadar ağlayalım ve sızlayalım"!

XIII) 55. Ve gittiklerinde mezarı açılmış buldular. Ve içeri girdiler, eğildiler ve orada cesur bir genci, mezarın ortasına oturmuş, ve açık bir elbise giyinmiş, (bir halde) gördüler. Onlara dedi: 56. "Niçin geldiniz? Kimi arıyorsunuz? Şu çarınha gerilmiş kimseyi mi? O kalktı ve gitti. Eğer inanmazsanız, buraya eğiliniz ve konduğu yere bakınız! O burada değil. Çünkü o ayağa kalktı ve gönderildiği yere, oraya gitti". 57. Kadınlar korkarak kaçtılar.

XIV) 58. Mayasız ekmeğin son günü idi ve çokları gitmiş ve eve dönmüşlerdi, bayram sona ermişti. 59. Fakat biz, Efendinin oniki havarisi ağladık ve üzüldük ve her birimiz olaylar hakkındaki tüm üzüntümüz ile eve döndük. 60. Ama ben, Simon Petrus ve kardeşim Andreas ağlarımızı aldık ve denize gittik Ve Efendinin (öfkeyle koğduğu?, bkz. Mk. 2. 19) Alfoys oğlu Levi bizimle idi.

## MALEBRANCHE'IN FELSEFESİNDE DİN-AKIL İLİŞKİSİ

Doç.Dr. Hasan KATIPOĞLU

Din-akıl ilişkisi, din felsefesinin en temel problemlerinden biridir. Din felsefesi, "dinin temel iddiaları hakkında rasyonel, objektif, şümüllü ve tutarlı bir tarzda düşünmektir" şeklinde tanımlanmaktadır<sup>1</sup>. Bu tanım içinde, özellikle, "akılgücümüzün imkânlarını kullanmak suretiyle dinin ana iddialarının temellendirilmesi çabasında gidebileceğimiz yere kadar gitmek" şeklinde anlaşılabilir<sup>2</sup> dine rasyonel açıdan bakma keyfiyeti, en ağırlıklı yeri tutmaktadır. Ne var ki, dini felsefî açıdan ele alıp değerlendiren, din konusunda düşünüp tartışan her filozofun, "rasyonel bakış açısı"nı aynı ölçüde ve ağırlıkta dikkate aldığı söylenemez. Bunun sebeplerini, konumuzun hacmini gereğinden fazla zorlayacağını düşünerek, burada tartışmak istemiyoruz. Fakat şu kadarını belirtmeliyiz ki, "dine rasyonel açıdan bakmak" derken öncelikle açıklığa kavuşturulması gereken husus, din ve aklın ne olduklarının belirlenmesi, daha doğrusu, dört başı mamur birer tanımının yapılmasıdır. Bu ise gerçekleştirilmesi son derece zor bir iştir. Bu durum, bir yandan çok sayıda din anlayışını bir tanımın çatısı altında toplamanın ortaya çıkardığı güçlüklerden, öte yandan "akıl nedir", "akıl gücünün saha, sınır ve imkanları nelerdir?" şeklindeki sorulara verilebilecek cevapların birbirleriyle uzlaştırılmaz ölçüde farklı oluşlarından kaynaklanmaktadır. İşte bu sebeple din üzerinde düşünüp tartışan her filozofun din-akıl ilişkisine bakışı ve yaklaşımı birbirinden oldukça farklı özellikler gösterir. Bununla beraber, bazı ortak yön ve özellikleri dikkate alınmak, bazı detay ve alt-başlıklar da bir yana bırakılmak suretiyle din-akıl ilişkisinin genel olarak aşağıdaki şekillerde ele alındığını söylemek mümkündür:

1-Din ile akıl, birbirinden bütünüyle farklı ve uzlaşmaz iki alandır. Bu anlayış, birbirinin tam aksi iki tutuma yol açmıştır: Biri, gerçeği sâdece aklın

1. Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, İzmir, 1987, s.2

2. Mehmet Aydın, aynı eser, s.3

bildirdikleri ve kavrayabildikleriyle sınırlandıran ve dini, irrasyonel bir alan olduğu gerekçesiyle, inkâra yönelen ateist tutum; diğeri de hakikati dinin bildirdiklerinden ibaret sayan aşırı fideist tutumdur.

2- Din ile akıl, farklı ve fakat birbiriyle uzlaşabilen ve yan yana bulunabilen iki alandır. Bu iki alanın, farklı özelliklerine rağmen, birbiriyle kesiştikleri noktalar da vardır. Buna göre, bazı dini gerçeklerin akılla kavranması mümkün olduğu için, bu konuda akıl dine yardımcı, hattâ bazen gerekli olabilir. Buna karşılık din de aklın içine düştüğü çıkmazlardan kurtulmasına ve ona bir takım yeni ufuklar açılmasına imkân ve zemin hazırlayabilir. Kısaca, din ile akıl birlikte varolabilir, işbirliği yapabilir, birbirine yardımcı ve destek olabilir.

3- Din ile akıl arasında tam bir uyum, hattâ bir ayniyet söz konusudur. Bunlar, aynı hakikatın değişik dille anlatımı, diğeri bir deyişle, hakikatın ifadesinde kullanılan iki farklı dildir.

Şüphesiz ki, her konuda olduğu gibi, din-akıl ilişkisini konu edinen farklı anlayışları yukarıdaki maddelerden birine zorla yerleştirerek sınırlandırmanın, bu konudaki felsefi çabaların hür ve bağımsız gelişmesi açısından içinde taşıdığı bazı güçlüklerine rağmen; bir takım değerlendirmelere esas olmak üzere pratik açıdan yine de bu tür tasniflerin yapılmasını meşru ve ma'kul kabul etmek gerekir. Biz bu makâlemizde Yeniçağ rasyonalizmini farklı bir çizgide geliştiren ve 17. Yüzyıl Fransız felsefesinin Descartes'tan sonra en önemli düşünürü sayılan<sup>3</sup> Malebranche (1638-1715)'in bu konuya yaklaşımını ve Kartezyen ekole eklediği farklı boyutları, yukarıdaki tasnifi de dikkate alarak, ortaya koymaya çalışacağız.

Malebranche'in din-akıl ilişkisi konusundaki fikirleri, eserlerinde oldukça dağınık ve sistematik olmayan bir tarzda yer almaktadır. Nitekim, eserlerinde, yukarıda söz konusu edilen farklı anlayışların herbirine örnek olabilecek ve ilk bakışta birbirinden farklı ve birbirleriyle çelişkili gibi görünen çok sayıda metin vardır. İşte bu farklı ve çelişkili gibi görünen metinlerden hareketle Malebranche'in bu iki alan arasında gördüğü ilişkiyi tesbîte çalışmak bu makâlemizin hedefini oluşturmaktadır.

---

3. Macit Gökberk, Felsefe Tarihi, 3. Baskı, İstanbul, 1974, s.298

## I- İman-Akıl Ayırımı:

Malebranche'ın, ilk önemli felsefî eseri olan "De la Recherche de la Vérité"<sup>4</sup>de, Descartes felsefesinin temel ilkelerine özellikle de açıklık-seçiklik ilkesine büyük ölçüde bağlı kalmaya çalıştığı görülmektedir. Bu sebeple, iman konusu gerçeklerle açık ve seçik bilgiyi gösterdiğine inandığı tabii gerçekler arasında şöyle bir ayırma gitmektedir: "İmanın sırlarını tabiat işlerinden ayırdetmelidir. Hem imana hem de apaçıklık (l'evidence)'a boyun eğmelidir. Ancak, filozofların otoritelerine nasıl boyun eğmek gerekmiyorsa, tabiat işlerinde de öylece iman ve iman işlerinde de öylece hiç apaçıklık aramamalıdır. Bir tek sözle: Mümin olmak için körükörüne inanmalı, ancak filozof olmak için apaçık olarak görmelidir"<sup>5</sup>.

Bu ifadeler, ilk bakışta, Malebranche'ın iman ile akıl arasında kesin bir ayırım yaptığı ve bu iki alan arasında aşılmaz bir engel düşündüğü, dolayısıyla, tam anlamıyla Descartes'a bağlı kaldığı izlenimini vermektedir. Nitekim Descartes da, cennet yolunun en cahil kimselere en bilgin kimselerden daha az açık olmadığını ve bizleri oraya sevkedene vahiy gerçeklerinin akılgücümüzün üstünde olduğunu ve bunları zayıf aklımızla kavrayamayacağımızı söyler<sup>6</sup> ve bu iki alanı kesin sınırlarla birbirinden ayırır.

Descartes, din ile akıl arasında yaptığı bu ayırımı, düşünce sisteminin bütününde korumaya çalışmıştır. Malebranche'ın ise aynı ayırımı koruyabildiğini söylemek mümkün değildir. O, yukarıda söz konusu edilen anlamda iman ile akıl arasında bir ayırım yaparken; bir yandan akli apaçıklığın doğrudan uygulanmadığı durumlarda iman gerçeklerinin meşruiyetini ortaya koyabilmek, öte yandan da hür ve bağımsız bir şekilde akıl gerçeklerinin araştırılması yönünde inanç adına çıkarılabilecek güçlüklerin önüne geçmek isteyen bir çaba içindedir. Nitekim ona göre "iman ile zekâ, İncil ile felsefe arasında büyük fark vardır. En kaba insanlar inanç sahibi olabilirler, fakat apaçık gerçeklerin arı bilgisine ulaşabilen çok az kimse vardır. İman, en kaba insanlara Tanrı'yı yer ve göğün yaratıcısı ola-

---

4. Bu eser, "Hakikatın Araştırılması" adıyla Miraç Katırcıoğlu tarafından dilimize çevrilmiş ve Milli Eğitim Bakanlığı'nca 5 cilt halinde neşredilmiştir. Bu esere bundan sonra kısaca "Recherche" adıyla atıfta bulunacağız.

5. Malebranche, Recherche, c.1, s.16

6. Descartes, Discours de la Méthode, suivi des Méditations présentation et annotation par F. MISRACHI, Union Général d'Édition Paris, 1973, s.35 (Bu eser, Mehmet Karasan tarafından dilimize çevrilmiş ve Milli Eğitim Bakanlığı'nca yayınlanmıştır.)

rak gösterir. Bu ise o kişiyi Tanrı'yı sevmek ve ibadet etmek üzere yöneltmek için yeterlidir... Akıl ise Tanrı'yı sadece eserlerinde gözönünde tutmaz... Akıl O'nu olduğu gibi ya da O'nun sahip olduğu son derece yetkin şu ulu ve engin varlık fikrinde gözönünde tutup anlamaya çalışır... Bu sebeple en iyi insanlar ve en çok inançlı olanlar, dâima en zeki insanlar değildir. Bunlar, Tanrı'yı imanla tanıyabilir ve filozofların O'nu kavrayabildikleri şekilde, O'nun kendi her şeyleri olduğunu bilmeden ve hakikatı soyut olarak bilmenin bir çeşit O'nunla birleşme olacağını düşünmeden (sadece) lütuf (le grâce) yardımıyla O'nu sevebilirler"<sup>7</sup>.

Bu ifadeler açıkça gösteriyor ki, Malebranche'ın din ile akıl arasında düşündüğü ayırımın hedefi, bunlar arasında mutlak bir farklılık ve çelişkinin bulunduğu değil; aksine, gerek akıl gücü gerek iman açısından yeterince olgunlaşmamış ve bu yüzden ikisi arasındaki derûnî bağı kavrayamayacak durumda olan insanların, bunlardan birini diğeri adına mahkûm etmelerinin tehlikeli sonuçlarını göstermektir. Bu sebeple o, inanç yönünden sapıklığa düşmüş kimselerin sâdece felsefî ve bilimsel araştırmalara uygun düşen rasyonel metodu imana da uygulamak istemelerini, teorik gerçekleri olduğu gibi dînî gerçekleri de akılla kavramanın zorunlu olduğunu düşünmelerini ve nihayet dogmaların hür bir inceleme ve kontrol olmaksızın kabul edilemeyeceği şeklindeki katı akılcı tutumlarını anlamsız ve temelsiz bulmaktadır<sup>8</sup>.

Özetle söylemek gerekirse, onun bu iki alan arasında öngördüğü ayırım, iman ve akıl gerçekleri arasındaki içten bağlantıyı kavrayabilecek ölçüde yetkinleşmemiş insanlar için düşünülmüş geçici ve izâfî bir nitelik taşımaktadır. Gerçekte ise iman ile akıl, birbiri için gerekli ve biri diğeri için destek verebilecek iki temel güçtür. Şimdi ona göre bu iki gücün birbiri için ne ölçüde gerekli olduğunu sırasıyla ele almak istiyoruz.

## II- Akıl İçin İmanın Gerekliliği:

Malebranche, imanun bize sağladığı "kesinlik" ile aklın temin ettiği "kesinlik" arasında, esas itibarıyla, bir farklılık olmadığı inancındadır. Çünkü

---

7. Malebranche, Recherche, c.2, s.111

8. Malebranche, Entretiens sur la Métaphysique et sur la Religion, suivis d'extraits des Entretiens sur la Mort, par Paul Fontana, A. Colin, Paris, 1922, s.327-329 (14 görüşme (entretien)den oluşan bu eserin ilk dört görüşmesini içine alan kısmı "Metafizik ve Din üzerinde Görüşmeler" adıyla Bedia Akarsu tarafından dilimize çevrilmiş ve Millî Eğitim Bakanlığı'na yayınlanmıştır). Bu esere bundan sonra, kısaca "Entretiens" adıyla atıfta bulunulacaktır.



ona göre "apaçıklık ve iman aslâ yanılmazlar"<sup>9</sup>. Önemli olan, hem bizzat bu iki gerçeklik alanını, hem de ikisi arasındaki ilişkinin mahiyetini iyice kavramaktır. O, bir yandan akıllarını gereği gibi kullanmadan kendilerine söylenen her şeye körükörüne inanma eğiliminde olanların tutumunu, öte yandan akılgücünün imkânlarını sonsuz derecede aşan konuları bile, zihinlerini kullanarak, apaçık olarak anlamak isteyen ve iman gerçeklerini hiçe sayan kimselerin anlayışlarını aynı ölçüde aşırı ve hatalı saymaktadır<sup>10</sup>. Her ne kadar o, "Recherche de la Vérité "(Hakikatın Araştırılması) adını taşıyan eserinde, önce yanılığımızın sebeplerini açıklayıp rasyonel bilginin gerçeğe götüreceği ilkelerini belirledikten sonra eserin sonunda:" ...Hakikatı araştırmak için gidilen bu tabii yol çok zahmetli olduğu ve ancak pek az kullanılan ve genel olarak bilinmesi çok defa zihnimizi yetkinleştirmekten ziyâde, gururumuzu okşayan meseleleri çözmeye yaradığı için, bu eseri faydalı bir şekilde tamamlamak amacıyla gerçeği bulup ortaya çıkaracak ve, elden geldiğince, en temiz ve mükemmel şekilde insanı Tanrı ile birleştirecek en kestirme ve en güvenilir yolun gerçek hristiyan olarak yaşamaktan ibaret olduğunu söylemenin vazifem olduğunu sanıyorum"<sup>11</sup> demekle, gerçeğin bilgisinde nihâî yol olarak imanı gördüğünü düşündürüyorsa da; gerçekte bu metin bile, son tahlilde, zihni yeterince yetkinleştirememenin doğuracağı zararlı sonuçlara işaret etmektedir. Nitekim aynı yerin devamında, onun, "akıldan ziyade imanı dinlemek" gerektiğini belirtirken, gerekçe olarak, günâh sebebiyle tabii güçlerimizin zaafa uğramasını göstermesi,<sup>12</sup> bu kanaatimizi te'yid eder niteliktedir. Yine o, inançlarında sapıklığa düşmüş insanları din konusunda doğru yola getirmenin en kestirme yolunun bir takım felsefi deliller ileri sürmek olmadığını, bunlara öğretilecek bir kısım dîni gerçeklerin akıl gücünü aştığını, hattâ iman konusu olduğu kadar akılla da isbat edilebileceğine inandığı ruhun ölümsüzlüğü ve benzeri konularda bile akıl yürütmenin her zaman doğru olmayacağını belirtmek suretiyle<sup>13</sup> hep aynı endişeyi dile getirmektedir.

Şu halde Malebranche, imanın aydınlığından yoksun ve yet-

---

9. Malebranche, *Méditations Chrétiennes*, avec une introduction et des notes par Henri Gouhier, éditions Montaigne, Paris, 1928, s.41 (Bu esere bundan sonra, kısaca, "Méditations" adıyla atıfta bulunulacaktır).

10. Malebranche, *Recherche*, c.2, s.16

11. Malebranche, aynı eser, c.2, s.296-297

12. Malebranche, aynı eser, c.1, s.297

13. Malebranche, aynı eser, c.1, s.223

kinleşmemiş akli izleyerek kendini kaybetmekten ve çıkmazlara sürüklenmektense, doğrudan doğruya imana tâbi olmayı daha uygun buluyor; fakat bunun ulaşılmaması gereken bir ideal değil, geçici bir çözüm yolu olarak görüyor. Çünkü ona göre, aslâ yanılmayacağına inandığı apaçıklığı sağlayan ideal aklın gücü ve imkânları, günâh sebebiyle, yâni ruhun maddenin hâkimiyeti altına girmesinin tabii bir sonucu olarak büyük ölçüde zayıflamıştır. İnsanın âdetâ harabe haline gelen tabiatı önünde akıl, kendini güçsüz hissetmekte ve arzuladığı gerçeğe yüzyüze gelememektedir<sup>14</sup>. İşte aklın, gerçeğe kendisi arasındaki perdeyi kaldıracak diriltici bir güce ihtiyacı vardır. Bu gücü verebilecek olan şey ise, ona göre, imandır. Çünkü Tanrı'nın kudreti, bizim kavrayış gücümüzün sınırlarını aşan boyutlara sahiptir. "Tanrı bize ancak tabiatın düzenine göre olagelen şeyleri tanımamız ve bilmemiz için fikirler verir ve geri kalan her şeyi bizden gizler. Bu sebeple zihni imana bağlı kılmaya sürekli hazır bulunmalıyız"<sup>15</sup>.

Böylece Malebranche, bağlı bulunduğu rasyonalizmin, üniversal bir değeri hâiz olabilmesi için, imanla desteklenmesi ve tamamlanması gerektiğini düşünüyor<sup>16</sup> ve bu yolla aşırı rasyonalizmin çıkmazlarından kurtulmak ve sıkıntılarını aşmak istiyor. Aslında o, imanı da bizâtihi bir gâye olarak görmemektedir. Aksine imanın, yegâne metod olarak benimsediği ve gerçeğe ulaşma yolunda tabii bir ibadet olarak nitelediği<sup>17</sup> ve kendisini aydınlatığına ve yönlendirdiğine inandığı ciddi bir dikkat çabası ile<sup>18</sup> duygu ve ihtirasların yol açtığı karışıklığın ortadan kaldırılması sonucu bizi gerçeğe ulaştıracağını, akılla birleştireceğini düşünerek<sup>19</sup>, aklın sesini, bir anlamda Tanrı'nın gerçek dilini anlamaya imkân veren bir vasıta olarak kabul ediyor<sup>20</sup>. Nitekim o, "imanın yardımı olmaksızın felsefe yapmak istediğim her zaman kendimi hep eksik hissediyorum"<sup>21</sup> şeklindeki düşüncesiyle, hakikatın biricik kaynağı ve ölçüsü olarak akli kabul etmenin, insan hayatının

14. Malebranche, *Traité de Morale*, avec une introduction et des notes par Henri Joly, J. Vrin, Paris, 1939, s.136-142; Krş.: J. Vidgrain, *Le Christianisme dans la Philosophie de Malebranche*, F. Alcan, Paris, tarihsiz, s.71-72

15. Malebranche, *Recherche*, c.1, s.265

16. J. Vidgrain, adı geçen eser, s.68

17. Malebranche, *Conversations Chrétiennes*, édition critique, avec une introduction et des notes par L. Bridet, Librairie Garnier Frères, Paris, 1929, s.3 (Bu eser bundan sonra kısaca "Conversations" adıyla zikredilecektir).

18. Malebranche, *Traité de Morale*, s.174; Entretiens, s.334

19. Malebranche, *Traité de Morale*, s.174

20. M. Gueroult, *Etudes sur Descartes, Spinoza, Malebranche et Leibniz*, New York, 1976, s.186

21. Malebranche, *Entretiens*, s.203

çok yönlü problemlerine çözüm olamayacağını, ancak imanın destek ve yardımlarıyla bu çözümlere ulaşabileceğini vurgulamak istiyor. Hattâ o, bu çelişkiyi bizzat kendisi yaşıyor. Şöyle ki: Şüphe götürmez birer gerçek olarak kabul ettiği iman hakikatlarını izlediğinde, bir anda kendisini aklın karşısında bulduğunu, kısa bir süre için durakladığını söylüyor ve zihinde bir çelişki ortaya çıksa bile, sonuçta, aklın ilkeleri ile imana konu olan dogmalar arasında bir uyumun olacağı kanaatine varıyor<sup>22</sup>. Çünkü onun inancına göre "iman, kararsız ve güç durumda kalan akla bir takım çözümler sunar"<sup>23</sup>, "... kesin olmayan ve sıkıntı veren şüphe ve tereddütlerimizi inanç ve kesinliğe çevirir"<sup>24</sup>. Bu sebeple, filozoflar dine çok şey borçludurlar. Çünkü onları içinde buldukları güçlükten çekip çıkarabilecek olan ancak dindir<sup>25</sup>.

Görülüyor ki, Malebranche nazarında iman, aklın içine düştüğü çıkmaz ve güçlüklerden kurtulmasında önemli bir role sahiptir. Aslında o, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, imana bizatihi akıldan daha üstün bir değer vermez; aksine, günahtan dolayı yetkinliğini yitirmiş ve körleşmiş aklın ideal gücüne ulaşabilmesi için, onu geçici bir ışık ve kılavuz olarak değerlendirir. Buna göre iman, deyim yerinde ise, sakat ve güçsüz hale düşmüş aklın, bu durumdan kurtulmak üzere ihtiyaç duyduğu sürece kullanacağı, bir değnektir. İman bir ışık ümidi, akıl ise bizâtihi ışığın kendisidir. "Eğer iman gerçekten bir iyilik ise, bu onun zekâyâ götürmesinden dolayıdır". Bu sebeple de "apaçıklık, zekâ imana tercih edilir; çünkü iman gelip geçecek, zekâ ise ebedî olarak varlığını sürdürecektir"<sup>26</sup>. Şu halde filozofumuza göre iman, akla göre gelip geçici bir niteliğe sahip olmasına rağmen, yine de aklın hâlihazır kavrayamadığı bazı gerçekleri aydınlığa kavuşturur, karşılaştığı bazı problemlere çözüm getirir. Nitekim o, "Entretiens"de Incarnation akîdesine dayalı olarak kâinâtın yaratılışını açıklarken, diyalogdaki muhatabı Ariste'in "... işin içinden çıkmak için sürekli olarak iman gerçeklerinin yadımına başvuruyorsunuz; bu ise felsefe yapmak değildir" şeklindeki itirazına karşılık olarak: "... Ben bunu (onlara başvurmayı) kendim için faydalı görüyorum ve böyle yapmadan binlerce güçlüğü çözüm bulamam"<sup>27</sup> cevabı ile imanun akla

22. Malebranche, Entretiens, s.336

23. Malebranche, Traité de la Nature et de la Grâce, édité par Ginette Dreyfus, J. Vrin, Paris, 1958, s.182

24. Malebranche, Entretiens, s.95

25. Malebranche, aynı eser, s.94

26. Malebranche, Traité de Morale, s.20

27. Malebranche, Entretiens, s.200

bir takım problemlerin çözümünde sağlayacağı yardım ve desteğin gerekliliğini dile getirmektedir. Ona göre ruh beden ilişkisinde görülen düzensizlik de ancak bu yolla açıklanabilir. Şöyle ki: Ruhun bedene bağımlılığını ilk bakışta anlamak güçtür. Böyle bir görünüş, ruhun bedene göre üstün bir değeri haiz olduğu "yetkinlikler düzeni" ile çelişir. Bu çelişkiyi, aslı günah akidesiyle açıklamak mümkündür. Çünkü "biz, artık Tanrı'nın bizi yarattığı şekilde değiliz ve ruhumuzun bedenimizle olan birliği, bağımlılık olarak değişmiştir; zira, insan Tanrı'ya itaatsizlik edince, bedenine ona (ruha) bağımlılığının son bulması doğru olmuştur"<sup>28</sup>. Diğer bir ifade ile günâh, tabiatımızın dengesini bozmuş, bir bakıma Tanrı'nın plânını alt-üst ederek ruhun bedene bağımlı hale gelmesi sonucunu doğurmuş; "yetkinlikler düzeni"ne göre Tanrı'nın insana bahsettiği akıl-gücünün, bu düzenle bağlantısı kesilerek, gerçeği kavrama imkân ve kapasitesinin zayıflamasına yol açmıştır<sup>29</sup>. Bu duruma düşen akıl ise insanın içine düştüğü sıkıntı, şüphe ve tereddütleri ortadan kaldıramaz hâle gelmiştir. İşte iman bu noktada gerekli yardım ve desteği sunarak aklın içine düştüğü güçlükleri giderebilecektir.

Bu durumda, G. Dreyfus'un da işaret ettiği gibi<sup>30</sup> akla, sadece iman gerçeklerini aydınlatmaya yarayan basit bir kılavuz rolü yüklenmiş olmuyor mu? Diğer bir deyişle, akıl ve onu esas alan felsefe, dinin hizmetçisi durumuna düşürülmüş olmuyor mu? Hele bir de filozofumuzun "din, gerçek felsefedir"<sup>31</sup> sözü hatırlanursa, akıl bütünüyle anlamını yitirmiş olmaz mı? Ona göre bu sorulara "hayır" diye cevap vermek gerekecektir. Çünkü daha önce de belirtildiği gibi, onun nazarında iman, akla, belli sebeplerle çözümünde güçlük çektiği konularda geçici bir süre yardımcı olacak, yol gösterecek, yanılığa düşmekten koruyacaktır. Sonunda ise bizzat kendisi, varlığını ebediyen sürdüreceği olan zekâ hâlini alacaktır.

Şu halde Malebranche açısından, hakikatın araştırılmasında, günâh sebebiyle, bütün gerçeklik ilişkilerini ihtiva eden "yetkinlikler düzeni" ile bağlantısı zayıflamış ve bu yüzden de kendisini güçsüz hisseden aklın, daha emin adımlarla yolunda yürüyebilmesi için, imanun sunacağı yardıma ihtiyacı bulunmakla beraber; bundan, felsefî araştırmalara bütünüyle dinin hâkim olması gerektiği gibi bir sonuç çıkarmak yerine, iman gerçeklerinin,

28. Malebranche, *Entretiens*, s.95

29. F. Alquié, *Malebranche et le Rationalisme Chrétien*, Editions Seghers, Paris, 1977, s.17

30. G. Dreyfus, *Philosophie et Religion chez Malebranche*, *Revue Philosophique de la France et de l'Etranger*, PUF, Paris, 1976, s.13

31. Malebranche, *Traité de Morale*, s.20

birer metafizik tecrübe olarak, felsefeye önemli bir kaynak ve destek hizmeti gördüğünü söylemek daha uygun olur<sup>32</sup>. Çünkü o, din-akıl ilişkisinde, sâdece dinin akla değil, aklın da dine yardımcı olabileceğine inanmakta, kısaca bu yardımı herbiri için karşılıklı olarak zorunlu görmektedir. Şimdi onun iman için akli nasıl ve hangi ölçüde gerekli gördüğünü incelemek istiyoruz.

### III- İman İçin Aklın Gerekliliği:

Malebranche, iman meselelerinin ancak gelenekle öğrenilebileceğini, aklın tek başına bunları bulup ortaya çıkaramıyacağını söylemekle birlikte<sup>33</sup>, onun bu ifâdesini, din ile akıl arasında sürekli ve aşılmaz bir engel düşündüğü ya da aklın, "dînî meselelerde söyleyecek bir sözü yoktur" anlamında değerlendirmek yanlış olur. Çünkü o aynı zamanda inanıyor ki, akıl, bizi mutlak gerçeğe ulaştıracak ilkeleri aracılığı ile iman gerçeklerinin daha iyi anlaşılır ve kavranılır hâle gelmesine yardımcı olabilir. Hattâ o, daha da ileri giderek, otoriteye boyun eğen kimselerin itaatkâr ve gösterişten uzak imanını, görünüşte öyle olsa bile, gerçekte körükörüne ve anlamsız bir tutum olarak görmenin doğru olmadığına ve, esas itibariyle, böyle bir imanun da akla dayandığına kanidir<sup>34</sup>. Fakat onun, bu düşüncesinden hareketle, insan zihninin bütün iman gerçeklerinin özüne nüfûz edebileceğine inandığı şeklinde bir sonuç çıkarılmamalıdır. Çünkü o bir yandan din gerçeklerine akılgücü ile nüfûz imkânı görmüyor; öte yandan da filozofların bu gerçekler üzerinde düşünmelerinin imanun güçlenmesine yol açacağına inanıyor ve bu yönde gösterilecek gayretin önemini şöyle belirtiyor: "Filozofların, imanun bize öğrettiği gerçekleri kavramaya çalışmaktan daha faydalı şekilde zamanlarını kullanmaları mümkün değildir"<sup>35</sup>. Zihnimizin en iyi şekilde kullanılabilmesi, iman aracılığı ile sâhip olduğumuz gerçeklerin kavranması uğrunda gösterdiğimiz çaba oranında mümkündür<sup>36</sup>. Bu çaba sâyesinde kavrayabildiğimiz iman gerçekleri bize en gerçek ve en sağlam hazzi temin ederler<sup>37</sup>. Su sebeple metafiziği dinin hizmetine sunmak, zihni sağlamlaştıran ve onu kalple uyumlu hâle getiren bu (metafiziğin sağladığı) ışığı imanun gerçekleri üzerine yaymak gerekir<sup>38</sup>.

32. Kırş.: A. Le Moine, Des Vérités Éternelles selon Malebranche, Marseille, 1936, s.248

33. Malebranche, Recherche, c.1, s.156

34. Malebranche, Entretiens, s.333

35. Malebranche, aynı eser, s.350

36. Malebranche, aynı eser, s.126

37. Malebranche, aynı eser, s.351

38. Malebranche, aynı eser, s.352

Görüldüğü gibi Malebranche aklın, imanın sunduğu gerçeklerin özüne bütüneyle nüfuz edemeyeceğini düşünse bile, yine de imanın bizzat akılla temellendirilebileceğini ve doğrulanabileceğini kabul eder<sup>39</sup>. Sonsuz bir varlık olarak Tanrı'nın varlığının ve bilgisinin her insanda içkin olduğuna inanan filozofumuz, Tanrı'nın varlığının kavranmasını sırf imanın eseri olarak görmeyi doğru bulmaz. Buna karşılık o, imanın kesinliğini bile, aklın bir Tanrı'nın varlığı hakkında verdiği bilgiye, yâni Tanrı'nın varlığının akılla temellendirilmesine bağlı görür<sup>40</sup> ve şöyle der: "Şayet akılla bir Tanrı'nın varlığına inanmış olmasaydınız, O'nun hitap ettiğinden nasıl emin olabilirdiniz? O'nun varolduğunu bilmeksizin O'nun hitap ettiğini bilebilir misiniz?"<sup>41</sup>. Buna göre eğer iman konusu olan gerçeklerin mâhiyeti, kaynağı ve değeri üzerinde düşünülürse, aklın rehberlik ettiği aydınlık yolda dinin meşruiyetini ortaya koyabilecek tarzda ilerlemek mümkün olacaktır. Bu sebeple o, iman gerçeklerini kavrayabilmek için iyi bir filozof olmak gerektiğine inanmaktadır<sup>42</sup>.

Bu noktada, Malebranche'ın şimdiye kadar söz konusu edilen fikirlerinden hareketle, şu sonuca ulaşabiliriz: Akıl, bütün iman gerçeklerini bize doğrudan sunabilecek güçte olmasa bile, ciddî bir dikkat çabası ile iman gerçeklerinin anlaşılır ve kavranılır hâle gelmesini sağlayabilecek güçtedir. Hattâ, "ruhun ölmezliği, aslı günâh, inâyetin zorunluluğu" gibi, imana konu hakikatler olmakla beraber, akılla da doğrulanabilecek gerçekler vardır<sup>43</sup>. Zira akıl, iman gerçeklerinin insan için var olduğunu, dolayısıyla onlara karşı ilgisiz kalamıyacağını düşünür. Bu gerçekler karşısında "bir merâsim elbisesinin (merâsim sonunda) çıkarılıp bir yana konması gibi, aklın da ilgisiz kalıp bir kenara çekilebileceğini ileri sürmek, insanın bizzat kendisini gülünç ve değersiz bir konuma düşürmesi, boş yere, imkânsız gerçekleştirmeye çalışması demektir"<sup>44</sup>. Bunun daha açık ifadesi şudur: İnanan ve düşünen aynı insandır. Onun değişik tecrübeleri arasına sun'î sınırlar konamaz. Bu tecrübeler arasında oldukça kompleks ve içten bağlantılar vardır. Yapılması gereken şey, biri aleyhine diğerini yüceltmek yerine, mümkün olduğu ölçüde aralarındaki derin ilişkiyi kavramaya çalışmaktır. Malebranche'ın

39. L. Brunschvicg, Spinoza et ses Contemporains, 3. Baskı, F. Alcan, Paris, 1923, s.336

40. Malebranche, Recherche, c.2, s.27; krş.: V. Delbos, Étude de la Philosophie de Malebranche, Librairie Bloud-Gay, Paris, 1924; M. Gueroult, adı geçen eser, s.168

41. Malebranche, Conversations, s.7

42. Malebranche, Entretiens, s.127

43. Malebranche, Recherche, c.1, s.223

44. Malebranche, Entretiens, s.351

bütün çabası da bunu gerçekleştirmeye yöneliktir. Bu yüzden o, bir yandan, faziletli olmak için zihinlerini ve zamanlarını sâdece dini tanımak ve iyi işler yapmak için kullanan insanların tutumunu takdîre değer bulurken; öte yandan, dînî gerçeklerin daha iyi anlaşılması ve kavranulmasına imkân hazırlayan çok kesin ve oldukça yararlı bilimlerin olduğunu belirtir ve bazı dindar kimselerin, inceleme ve araştırma yapmadan, bu bilimleri yararsız ya da şüpheli görerek mahkûm etmelerini de son derece hatalı bir davranış olarak niteler<sup>45</sup>. Nitekim o, ilk bakışta faydasını kavrayamasak da, mânevî hayatımıza yön vermesi açısından önemli bir rolü sahip olduğuna inandığı ve "insan ilmi" (la science de l'homme) adını verdiği bilimin bu konudaki katkılarını şöyle ifade eder: "... Bu bilim, bizi Tanrı huzurunda itaatkâr ve alçak gönüllü bir hâle getirir. Bu bilim bize bütün işlerde, hattâ en sıradan işlerimizde bile, O'na olan bağımlılığımızı iyice öğretir, tabiatımızdaki bozukluğu iyice buldurur; bizi yegâne ıslâh edecek olan (Tanrı)'ya sığınmamıza ve bağlanmamıza, bizzat kendimizden sakınmamıza ve kendimizi nefsimizden kurtarmamıza bizi hazırlar ve ... bize birçok zihnî yetenekler kazandırır"<sup>46</sup>.

Görülüyor ki Malebranche, bu fikirleriyle, Descartes'ın din ile akıl arasındaki ayırıcı anlayışını bütünüyle aşmakta, bu iki alan arasında çok içten ve sıkı bir birlik ve uyumun varlığını kabûle yönelmektedir. Böyle bir yönelişin sonucu olarak, başta bizzat Kartezyen filozoflar olmak üzere eski düşünürlerin felsefelerinden çıkarılmış delilleri zayıf ve yetersiz bulan herkeşe, aklın, iman gerçeklerini incelemek ve kavramak üzere verimli ve etkili bir şekilde yönelebileceğini göstermek istemektedir. Hem de bu gâyesini, Saint Augustinus'un Platon'un ilkelerinden, Saint Thomas'nın da Aristonun ilkelerinden yararlandığı şekilde kendisinin de, o dönem düşünce dünyasında büyük ölçüde kabul gören Descartes ilkelerine bağlı kalarak gerçekleştirebileceği inancındadır<sup>47</sup>. Onun bu tutumu, Descartes ilkelerinin bizâtihi doğruluğunu kabullenmekten çok, bu ilkeleri sırf savunmacı (apologétique) bir anlayışla ve yalnız birer vasıta olarak kullandığı gibi bir izlenim veriyorsa da; gerçekte, bu ilkelerin sadece Kartezyen filozoflarca değil, sağduyu sahibi herkesin kabul edebileceği nitelikte son derece açık ilkeler olduğunu kabul eder ve zihni aydınlatacak ve ışığı hâsıl edecek olan yegâne yolun da bu ilkeleri uygulamaktan geçtiğine inanır<sup>48</sup>. Çünkü o, ancak bu yol-

45. Malebranche, Recherche, c.2, s.26-27

46. Malebranche, aynı eser, c.2, s.28

47. Malebranche, Conversations, s.XXI-XXII

48. Malebranche, aynı eser, s. XXIII

la, nihâî hedefi olan akıl gerçekleriyle iman gerçekleri arasında, birer gerçek olmaları bakımından, hiçbir fark ya da çelişkinin olmadığını ortaya koyabileceğini düşünür. İşte şimdi bu noktada onun din ile akıl arasında gördüğü bu uyumu incelemekte fayda görüyoruz.

#### IV- İman ile Akıl Arasındaki Uyum:

Malebranche'in iman ile akıl arasında düşündüğü uyum ve hattâ bir anlamda ayniyet ilişkisi denebilecek bir anlayışa yönelmesinde, onun özellikle, akla yüklediği anlam ve değer çok önemli bir yer tuttuğunu söylemek gerekir. Daha önce çeşitli vesilelerle belirttiğimiz gibi onun felsefesinin temel hedeflerinden biri, iman gerçeklerinin akılla temellendirilebileceğini göstermektir. Çünkü o, iman esaslarıyla akıl ilkeleri arasında bazı farklılıklar ve çelişkiler varmış gibi görünse de, gerçekte bir uyumun var olduğunu ve hattâ bu uyumun zorunlu olduğunu düşünmektedir<sup>49</sup>. Bu sebeptir ki, büyük ölçüde benimsediği Saint Augustinus geleğine bağlı kalarak: "Apaçlık, zekâ imana tercih edilir. Çünkü iman gelip geçecek, zekâ ise sonsuza kadar varlığını sürdürecektir"<sup>50</sup> demek suretiyle akla, Kartezyen anlayışı oldukça aşan, farklı bir anlam ve değer vermiştir. Onun imana tercih ettiği akıl ya da zekâdan anladığı şey, aşağıda daha açıkca görüleceği gibi, gerçeklerle bizzat yüzyüze gelebilmek üzere bizi Tanrı ile birleştiren bir meleke, bizde Tanrı'nın "Kelâm"ı olarak gerçekleşen sonsuzu bilme yeteneğidir<sup>51</sup>.

Şu halde Malebranche, akılgücünün imkânlarını tecrübe dünyasıyla sınırlandırmamakta ve bu gücün aşkın âleme adım atabileceğine inanmaktadır. Bilindiği gibi Descartes, akıldan, Tanrı tarafından herkese eşit olarak verilmiş bulunan ve iyiyi kötüden ayırdetmeyi sağlayan ferdî bir melekeyi anlamaktadır<sup>52</sup>. Oysa Malebranche nezdinde akıl, ruhun Tanrı ile birleşmesi sonucunda keşfettiği ezeli-ebedî fikirlerin bütününe ifade eden<sup>53</sup>, farklı özelliklere sahip insanları birlikte aydınlatan<sup>54</sup> müşterek bir iyilik olup tek tek insanların sâhip olmasıyla bölünmeyen, ezeli-ebedî, bozulmaz,

49. Malebranche, *Entretiens*, s.336

50. Malebranche, *Traité de Morale*, s.20-21

51. M. Gueroult, adı geçen eser, s.187

52. Descartes, *Discours de la Méthode*, s.29, 56

53. F. Bouillier, *Histoire de la Philosophie Cartésienne*, 3. Baskı, Ch. Delagrave et C<sup>ie</sup>, Librairies-Editeurs, Paris, 1868, s.86

54. Malebranche, *Recherche*, c.3 (Éclaircissements), s. 75-76



değişmez, kullanılmak ve yararlanılmaktan dolayı eksilmeyen ve parçalanmayan üniversal bir akıldır<sup>55</sup>. Bu akıl, bizzat Tanrı'nın "Hikmet" ve "Kelâm"ı olup<sup>56</sup>, insanı aydınlatan, fakat sırf insana ait olmayan bir şeydir; yaratılmamış, zorunlu, bağımsız ve Tanrı'nın da kendisini izlediği ve kendisine danıştığı ilâhî mahiyeti olan bir akıldır<sup>57</sup>.

Görülüyor ki Malebranche, iman gerçeklerini kavrayabileceğine inandığı ve bu yüzden her şeyin üzerine koyduğu ve yücelttiği aklı, herbirimizin sâhip olduğu ferdî bir meleke olmanın çok ötesinde, bütün zihinleri gerçeğe ulaştıracak değişmez ve üniversal bir mahiyette düşün-mektedir<sup>58</sup>. Diğer bir deyişle o, aklı, bütün zihinlerin aynı ışık kaynağı ile, yâni bizzat Tanrı ile ilişkisi, ilâhî nurun bizde parlaması ve yayılması olarak kabul etmekte ve bunun için de gerçeğe ulaşmanın yolu olarak zihnin Tanrı ile birleşmesini öngörmektedir<sup>59</sup>.

İşte bu noktada, Malebranche felsefesinde önemli bir yer tutan "düzen" (l'ordre) fikri ve buna bağlı olarak ortaya koyduğu her şeyi "Tanrı'da görme" düşüncesi ile akıl arasında gördüğü bağlantıyı incelemek, konunun daha iyi kavranabilmesi açısından, faydalı olacaktır. Ona göre Tanrı, bütün varlıkların idelerini ve sonsuz ilişkilerini; yâni, nazari gerçeklikler olan "büyüklük ilişkileri" ile amelî gerçeklikler olan "yetkinlik ilişkileri" ni ihtiva eder. Birinci tür ilişkiler aynı mahiyetteki, ikinciler ise farklı tabiattaki varlıklar arasındaki ilişkileri ifade eder<sup>60</sup>. Buna göre insanın amelî gerçeklere ulaşması demek, bir anlamda onun ilâhî âleme adım atması, hattâ bizzat bu dünyanın içine girmesi; kısaca, değişmez değerlere esas olan "düzen"i kavraması demektir<sup>61</sup>. O halde, varlıkların ilişkilerini, ilk-örneklerini ve idelerini bunları varlığında ihtiva eden Tanrı'da görmek ve bu ilişkilerden "yetkinlik ilişkileri" kavranabildiği ölçüde bütün hakikat ve değerlerin kaynağı olan değişmez "düzen"e nüfuz etmek mümkün olacaktır. Bu yolla kaynağında kavranan gerçekler ise, ilâhî zekâ ile beşerî zekânın müşterek konusu hâline gelecektir. Daha doğrusu, gerçeklerin bilgisine erişmek bir çeşit Tanrı ile birleşmek olduğundan, sonuçta, bizim aklımızla ilâhî akıl bir ve aynı şey olacaktır<sup>62</sup>.

55. Malebranche, *Traité de Morale*, s.161; *Entretiens*, s.80

56. Malebranche, *Traité de Morale*, s.1; *Entretiens*, s.37

57. Malebranche, *Recherche*, c.3 (Éclaircissements), s.76-77

58. V. Delbos, *Étude de la Philosophie de Malebranche*, s.40

59. Malebranche, *Recherche*, c.2, s.105

60. Malebranche, *Entretiens*, s.185; *Méditations*, s.60-61

61. H. Gouhier, *La Philosophie de Malebranche et son Expérience Religieuse*, J. Vrin, Paris, 1926,

62. E. Boutroux, *La Philosophie Allemande au XVII<sup>e</sup> siècle*, J. Vrin, Paris, 1948, s.47-48

Cörüldüğü gibi Malebranche'ın bütün çabası, iman ile akıl arasına aşılmaz bir engel ya da sınır koymak yerine, onların müşterek kaynağını belirlemek suretiyle, hakikatın kaynağının esas itibariyle bir ve aynı olduğunu; dolayısıyla insanların ortak değerlere ulaşım bu değerler etrafında birleşebileceğini göstermektir. Çünkü akıl ile iman gerçeklerinin aynı kaynağa bağlı olduğu görülünce; akılgücünü aşkın alana yöneltmek, vahiy denilen zengin ve verimli kaynaktan aklen yararlanmak mümkün olabilecektir<sup>63</sup>. Eğer iman gerçekleriyle akıl ilkeleri arasında görünüşte bir ayırım varsa, bunun başlıca sebebi, insanın, gerçeklerin aşkın kaynağına ulaşabilmek üzere gerekli dikkat ve çabayı gösterememesi, karşısına çıkan engelleri ortadan kaldıramamasıdır. Çünkü ona göre, daha önce de yer yer işaret ettiğimiz gibi zihnimizdeki körlüğün ve bilgisizliğin başlıca sebebi, günâhun yol açtığı kaostur<sup>64</sup>. O, bu kaostan kurtuluş için yegane metot olarak kabul ettiği ve "en yüce gerçeklerin zekâsını ve ışığını doğrudan doğruya Tanrı'dan eldeeden tabîi bir ibadet" olarak nitelediği<sup>65</sup> zihnin dikkat çabasını gerekli görmektedir. Bu çaba iledirki insan akli, bütün ruhları aydınlatan üniversal aklın aydınlığında gerçekleri kaynağında kavrayacaktır<sup>66</sup>. Burada insana düşen görev, aklını ölçülü ve düzenli kullanmasıdır. Aklın başıboş bırakılması, yanılırlara yol açar ve bunun sonucu olarak da doğru hükümlere temel olacak yeterli bilgilere ulaşamaz<sup>67</sup>.

O halde Malebranche nazarında insan akli, gerekli dikkat çabasıyla yetkinleşerek üniversal akıl dünyasına adım atabilecek ve bu yolla, gerçek olmaları bakımından bir ve aynı olan, iman gerçekleriyle akıl gerçeklerini müşterek kaynaklarında, diğer bir deyişle "yetkinlikler düzeni"nde kavrayabilecektir. Daha doğrusu insan, bu sâyede, üniversal akla iştirak suretiyle Tanrı ile birleşecek; böylece Tanrı'nın ne düşündüğünü ve neyi istediğini öğrenme ve anlama imkânı bulacaktır<sup>68</sup>. Artık bu noktada, iman ile akıl arasında ilk bakışta varmış gibi görünen ayırım da ortadan kalkmış ola-

---

63. A. Le Moine, adı geçen eser, s. 249; A. Philonenko, *Le Cartésianisme de Malebranche, suivant F. Alquié, Revue de Métaphysique et de Morale*, Nr. 2, Avril-Juin, A. Colin, Paris, 1975, s. 232

64. Malebranche, *Recherche*, c.2, s.108

65. Malebranche, *Conversations*, s.3; *Entretiens*, s.334; *Méditations*, s.258; *Traité de Morale*, s.174

66. Malebranche, *Entretiens*, s.57; *Traité de Morale*, s. 174

67. Malebranche, *Recherche*, c.1, s.283

68. M. Vielle, *Raison et Foi chez Malebranche, Nouvelle Revue Théologique*, 112. Yil, tome: CII, yıl: 1980, s.543

caktır. Çünkü burada, beşerî akıl ile üniversal yahut ilâhî akıl özdeşleşiyor, bir ve aynı şey oluyor. Dolayısıyla böyle bir ayırma da yer kalmıyor. Zira, esas itibarıyla, bir tek gerçekler düzeni var: Bu da bütün varlıklar arası ilişkileri ihtiva eden Tanrı'da mevcut "akıl düzeni"dir.

Böylece Malebranche, sâdece iman ile akıl arasında bir uyumun bulunduğunu düşünmekle kalmamış, aynı zamanda onların, prensiplerinin aynı düzene bağlı olması sebebiyle, temelde bir ve aynı şey olduklarına inanmıştır. Bu yüzdendir ki o, iman gerçeklerini tam anlamıyla kavrayabilmek için iyi bir filozof olmak gerektiğini belirtmiştir<sup>69</sup>.

Şimdi burada şu hususun açıklığa kavuşturulması bilhassa önem taşımaktadır: Malebranche, daha önce de belirtildiği gibi, bazı eserlerinde iman ile akıl arasında, birinin otoriteye diğerinin ise apaçıklık ilkesine dayandığı gerekçesiyle, kesin bir ayırımdan bahsetmesine rağmen; bunların, sonuçta, temel bir birliğe sahip oldukları fikrine nasıl ulaşmıştır? Bu durum, zaman içinde, onun düşünce yapısındaki köklü bir değişim veya tekâmüle bağlanabilir mi? Yoksa, başta böyle temel ve esaslı bir birliği kabul etmekle beraber, gerek iman gerçeklerini kavrama gerek akıl gücünü kullanma bakımından farklı düzeydeki insanların bu konuya değişik açılardan bakabileceklerini düşünerek izâfî ve geçici bir ayırım mı öngörmüştür?

Malebranche felsefesi ile ilgili önemli araştırmalar yapan V. Delbos, A. Robinet ve F. Alquié gibi düşünürler, Malebranche'in din-akıl ilişkisi konusundaki fikirlerinde bir değişme ve tekâmülün olduğu kanaatinde idirler. Ortak düşünceleri şöyle özetlenebilir: Malebranche'in eserleri, kronolojik bir değerlendirmeye tâbi tutulursa, bir fikrî tekâmülün varlığı görülür. Önceleri iman ile akıl arasında düşünülen ayırım, sonra birbirlerinin yardım ve desteğine ihtiyaç duyan iki alan, daha sonra da aynı akıl düzeninin iki farklı görünüşü ve birbirleriyle içten bir birliğe sahip olan aynı gerçeğin iki değişik ifadesi şeklinde gelişen ve değişen bir tekâmül söz konusudur<sup>70</sup>. H. Gouhier ise böyle bir değerlendirmeye itiraz eder. Çünkü ona göre Malebranche, Incarnation akidesini sisteminin merkezine yerleştirmek suretiyle daha baştan iman akıl birliğini kabul etmiştir<sup>71</sup>. Dolayısıyla o, iman ile akıl arasında, konunun mahiyetinin böyle bir ayırımı gerekli kıldığını düşünmekten ziyade,

69. Malebranche, *Entretiens*, s.127

70. V. Delbos, *Etude de la Philosophie de Malebranche*, s.24, 42; A. Robinet, *Système et Existence dans l'Oeuvre de Malebranche*, J. Vrin, Paris, 1965, s.113; F. Alquié, *Le Cartésianisme de Malebranche*, J. Vrin, Paris, 1974, s.398

71. H. Gouhier, *La Vocation de Malebranche*, J. Vrin, Paris, 1926, s. 160

iman gerçekleri ile akıl gerçeklerini ilâhî kaynağında kavrayabilecek düzeyde aklılığını yetkinleştirememiş insanların güçsüzlük ve eksikliğine bağlı izâfî ve geçici bir ayırım düşünmüştür<sup>72</sup>. Kanaatimizce H. Gouhier'nin bu tesbiti daha tutarlı görünmektedir. Çünkü eserleri kronolojik olarak dik-kate alınsa bile böyle bir tekâmülün varlığını doğrulamak güçtür. Çünkü aynı eserde bile bu iki alan arasında hem ayırma hem de uyum ve birliğe işaret eden ifadeler rastlamak mümkündür. Nitekim 1674'de yayınlanan ve ilk önemli felsefî eseri olan "Recherche de la Vérité"nin bir yerinde "... Mümin olmak için körükörüne inanmalı, fakat filozof olmak için apaçık olarak görmelidir"<sup>73</sup> derken, bir başka yerinde de "...yalnız apaçık ilkeler kabul edilir ve bu ilkeler üzerinde gereği gibi düşünülürse, İncil'den öğrendiğimiz gerçeklerin aynı bulup ortaya çıkarabileceklerini söylüyorum; çünkü akılıyürümlerin apaçıklığında gerçekleri bulup ortaya çıkaranlara ve doğrudan doğruya kendisine hitabeden ve anlamını iyice kavrayanlara Kut-sal Kitap'la hitabeden yine aynı bilgeliktir."<sup>74</sup>

Bu örnekler de gösteriyor ki, Malebranche'ın iman ile akıl arasında düşündüğü ayırım, mutlak değil; daha önce de yer yer belirttiğimiz gibi, aklılığını gerçeklikler düzenini kavrayabilecek düzeyde yetkinleştirememiş insanlar için söz konusu olan geçici bir ayırım, daha doğrusu akıl - iman uyumu ve birliğine götürecek yolda bir ilk adımdır<sup>75</sup>. Yâni, gerekli çabayı göstererek ilâhî kaynağına yönelememiş aklın en düşük seviyesi için böyle bir ayırım söz konusu olabilir. Halbuki, filozofumuz açısından, her çeşit gerçek bilginin kaynağına ulaşmak, ancak, üniversal bir ilke olarak Tanrı'nın bilgeliğine yönelmekle mümkündür. Çünkü Tanrı bize iki şekilde hitap etmektedir: Bunlardan biri vahyi esas alan iman, diğeri ise ilâhî düzeni kavrama imkânına sâhip bulunan ve tabii bir ışık olan akıldır<sup>76</sup>.

O halde, "gerçek bize farklı şekillerde hitap eder, fakat o, dâimâ aynı şeyi söyler" ilkesi Malebranche'ın, din-akıl ilişkisini dayandırdığı temel bir ilkedir. Yâni, ona göre, aslında gerçek tektir; fakat ona birbirinden farklı yollarla ulaşmak mümkündür. Bu sebeple, gerçeğe ulaşmanın iki farklı yolu olan dinle felsefeyi birbirine zıt şeyler olarak görmek doğru değildir<sup>77</sup>.

72. H. Gouhier, *La Vocation de Malebranche*, s.150

73. Malebranche, *Recherche*, c.1, s.16

74. Malebranche, aynı eser, c.2, s.246-247

75. A. Robinet, adı geçen eser, s.488

76. H. Gouhier, Malebranche'in "Méditations Chrétiennes, Paris, 1928" adlı eserine yazdığı giriş,

77. Malebranche, *Entretiens*, s.127

Çünkü o, apaçıklık ve imanın aslâ yanılmayacakları, bu konudaki yanılgıların ise gerçeğe benzer şeyleri apaçık şeyler olarak kabul etmekten ve bazı otoritelerin fikirlerini imana eşdeğer görmekten kaynaklandığı inancındadır<sup>78</sup>. Halbuki iman ile akıl, esas itibariyle, birbirinden farklı iki düzeni değil, aynı düzenin iki farklı yolunu ifade ederler<sup>79</sup>. Ayrıntılı görünüştedir. Çünkü bunlar, birbirine yabancı gibi görünen, fakat, aslında aynı ağızdan sudûr eden iki anlatım tarzıdır<sup>80</sup>. Metodları ve tezâhürleri açısından farklılık gösterebilirler bile gerek vahiy gerek akıl aracılığı ile bize kendini gösteren aynı bilgeliktir. Diğer bir deyişle iman ya da akıl aracılığı ile ulaşılan gerçekler aynı ilâhî düzene aittirler<sup>81</sup>. Bu sebeple her ikisi aynı kaynaktan buluşur ve bir anlamda aynıleşirler. İşte bu noktada, sonsuz şekilde yetkinleşen akıl nezdinde din de artık en mükemmel apaçıklık hâline gelecektir<sup>82</sup>.

Netice itibariyle Malebranche, iman ile akıl arasında bir birlik ve ayniyet ilişkisi görüyor. Bunu yaparken de tabiat-üstü gerçekleri tabii gerçeklere indirgemiyor; aksine akla verdiği geniş anlam ve metafizik boyutun tabii bir sonucu olarak "aklî olan"ı tabiat-üstü bir alana ve kaynağa bağlıyor<sup>83</sup>.

#### V- Din-Akıl İlişkisi Açısından Kartezyen Ekole Kazandırdığı Boyutlar:

Bu başlık altında şimdiye kadar din-akıl ilişkisi meselesine bakışını anahatlarıyla incelemeye çalıştığımız Malebranche'ın, bu konudaki fikirleriyle, büyük ölçüde ilkelerine bağlı bulunduğu Kartezyen ekole yaptığı katkıları ve kazandırdığı yeni boyutları ele almak istiyoruz.

Bilindiği gibi Kartezyen düşüncenin en önemli ismi, bu ekolün adına nisbet edildiği Descartes'tır. Descartes felsefesinde dinle ilgili bazı tezler yer alıyorsa da, bu durum hiçbir zaman onun felsefesinin dînî sâiklere dayandığını veya dînî motiflerin etkisi altında oluşup geliştiğini göstermez. O, iman gerçeklerini kabul etmekle beraber, bu gerçeklerin sonsuz ve kavranamaz olduğu gerekçesiyle, akıl gerçekleriyle iman gerçeklerinin

78. Malebranche, *Méditations*, s.41

79. A.Robinet, adı geçen eser, s.493

80. A. Robinet, adı geçen eser, s.488; J. Vidgrain, adı geçen eser, s.42

81. J. Vidgrain, adı geçen eser, s.83

82. E. Botroux, *L'Intellectualisme de Malebranche*, *Revue de Métaphysique et de Morale*, A. Colin, Paris, 1916, s.35

83. M. Blondel, *Dialogues avec les Philosophes*, Aubier, éditions Montaigne, Paris, 1966, s.86

bütünüyle birbirinden ayrı düşünülmesi gerektiğine inanmaktadır<sup>84</sup>. Çünkü ona göre bizde var olan idrak melekesi (la faculté de concevoir) son derece sınırlıdır<sup>85</sup> ve bu yüzden de sonsuz ve sınırsız gerçekleri kavrayabilecek güçten yoksundur.

Descartes, dîni gerçeklerin kavranamaz olduğunu gerekçe göstererek akılla çeliştikleri gibi bir sonuca varmak suretiyle agnostik ve inkârcı bir tutum içine de girmemektedir. Aksine o, bunlardan birini diğerine hiçbir şekilde fedâ etmeksizin, herbirini kendi alanına yerleştirmek istemektedir. Nitekim iman hakikatlarını ilk hakikatlar olarak değerlendiriyor<sup>86</sup>, idrak melekemizin gücünü aşsalar ve açıkça anlamasak bile, yine de bunlara inanmamız gerektiğini savunuyor. Tanrının uçsuz bucaksız işlerinde düşüncemizin kapasitesini aşan birçok şeyin bulunmasını hiç de garip karşılamamak gerektiğini söylüyor<sup>87</sup>. Daha da ileri giderek diyor ki: "Tanrı'nın otoritesini muhâkemelerimize tercih etmeliyiz ve Tanrı'nın vahiyle bildirmedığı şeylerden ancak pek açıkça bildiğimize inanmalıyız. Bilhassa Tanrı'nın vahiyle bildirdiği şeylerin diğer bütün şeylerden ölçülmez derecede doğru olduğunu bir kural olarak kabul edeceğiz. Böyle bir akıl kıvılcımı bize onun aksini telkin eder görüldüğünde, hükmümüzü Tanrı'dan gelene tâbî kılmaya hazır olmalıyız. Fakat ilâhiyatın karışmadığı şeylere gelince; burada filozof olmak isteyen bir adamın doğru olduğunu bilmediği bir şeyi doğru olarak kabul etmesi ve duyularına güvenmek istemesi, yâni çocukluğunda dikkat etmeden verdiği hükümlere, aklını iyi idare edecek bir yaşa geldikten sonra dahi, aklından daha çok inanması hiç de makul değildir."<sup>88</sup>

Görülüyor ki Descartes, imanla akılı birbirine karşıt şeyler gibi görmek yerine, bunların birbirinden farklı mahiyette iki alan olduğunu göstermek suretiyle bir yandan bilimi rasyonel temeller üzerine kurmayı, öte yandan da iman alanını aklın gelişi güzel tecâvüzlerinden korumayı ve böylece de rasyonel bilginin sınırlarını sonsuz şekilde aşan gerçeklere olan inancını ve saygısını ortaya koymayı düşünmüştür. O her ne kadar iman gerçeklerini bir yana, akıl gerçeklerini başka bir yana koysa da, bununla yapmak istediği

84. Krş.: V. Delbos, La Philosophie Française, 4. Baskı, Librairie Plon, Paris, 1919, s. 93; E. Boutroux, La Philosophie Allemande, s.52

85. Descartes, İlk Felsefe Üzerine Metafizik Düşünceler, Çev.: M. Karasan, 2. Baskı, M. E. B., İstanbul, 1962, s.178

86. Descartes, Discours de la Méthode, s.56

87. Descartes, Felsefenin İlkeleri, çev.: M. Karasan, M. E. B., İstanbul, 1988, s.43

88. Descartes, aynı eser, s.77-78

şey, aklın mâhiyeti gereği iman gerçeklerini kavrayamayacağını göstermektedir. Ona göre böyle bir tutum, Tanrı'nun bildirdiği şeylere kesin olarak inanmamıza hiçbir şekilde engel değildir. "Çünkü dâimâ karanlık şeylerle ilgili olan iman, aklın değil, iradenin işidir..."<sup>89</sup>

O halde Descartes, imanı bilim ve metafiziğe bağlayacak her türlü anlayışa karşıdır. Bu sebeple, M. Blondel'in de işaret ettiği gibi<sup>90</sup>, iman alanı ile bilim ve metafizik alanını, hiçbir şekilde karşı karşıya gelmemek üzere, kesin olarak birbirinden ayırmıştır. Yani felsefe, dinden bağımsız ve ayrı kalmalı; iman ve akıl, birbirinin alanına girmeksizin yan yana bulunabilmelidir. Çünkü her ikisinin görev alanı farklıdır: İman, insanın mukadderâtını ilgilendiren konularda ortaya çıkan problemlere çözüm getirir, akıl ise tabiatı bilmeye ve ona hâkim olmaya imkân verir<sup>91</sup>.

Böylece Descartes, aklıgücünün imkân ve kapasitesini tecrübe dünyasıyla sınırlı görmektedir. Böyle bir aklın iman gerçekleriyle ilgili olarak söyleyecek sözü yoktur; Tanrı'nun kararlarını, emir ve niyetlerini anlayacak güçte değildir. Kısaca bu akıl, yaratılmış bir akıl olarak kalır ve Yaratıcı'nın emir ve niyetlerine hiçbir şekilde nüfûz edemez<sup>92</sup>.

Malebranche'ın bu anlamda bir ayrımı nihâî çözüm olarak görmediğini daha önce çeşitli vesilelerle ifade etmiştik. Burada şu kadarını söyleyelim ki o, insanın sonlu zihni ile Tanrı'nın sonsuz zihni arasında "yetkinlikler düzeni" aracılığı ile bir bağ kurulabileceği inancındadır<sup>93</sup>. Bu yüzdendir ki o, Descartes'ın, iman ile aklın kesin şekilde ilişkisini keşmek için katettiği yolun tam tersi bir yol izlemiş; onları birbirine bağlamak ve kaynaştırmak üzere, daha doğrusu, imanla aklın, dinle felsefenin esasta bir ve aynı şey olduğunu göstermek için bütün gücünü sarfetmiştir. "Din, gerçek felsefedir"<sup>94</sup> sözü ile anlatmak istediği de budur. Ne var ki onun burada sözünü ettiği din, tabii veya herhangi bir din değil, akla tam anlamıyla uygun olduğuna inandığı<sup>95</sup> huristyanlıktır. Böylece o, hakikatı araştırmayı kendisine hedef olarak belirlemesine ve bu konuda müstakil bir eser kaleme almış olmasına rağmen, diğer din ve inançlar karşısında, felsefi bakış

89. Descartes, Aklın İdaresi için Kurallar, çev.: M. Karasan, 2. Baskı, M. E. B., İstanbul, 1989, s.14

90. M. Blondel, adı geçen eser, s.83

91. A. Le Moine, adı geçen eser, s.198

92. V. Delbos, Etude de la Philosophie de Malebranche, s.399

93. E. Boutroux, La Philosophie Allemande, s.52

94. Malebranche, Traité de Morale, s.20

95. Malebranche, Conversations, s.XXIII

tarzının en temel özelliklerinden biri olan objektiflik ilkesini aslâ koruyamamıştır.

Kartezyen filozoflardan Pascal (1623-1677) da, düşünce sisteminde, Descartes'ın iman ile akıl arasında öngördüğü ayrımı, aynen olmasa bile, büyük ölçüde sürdürmüştür. Pascal da, aklın alanını, dîni ve ahlâkî hayatın problemlerine çözüm getiremeyeceği düşüncesinden hareketle, bilimsel gerçeklerle sınırlar. Bu sebeple de Tanrı'yı en iyi şekilde İsa-Mesih aracılığı ile tanıyabileceğimizi belirtir ve, İsa-Mesih'i aradan çıkarmak suretiyle, Tanrı'yı başka yollarla tanımak isteyenlerin tutumunu, bunların ya ateizme ya da deizme düşebileceklerini söyleyerek, tasvib etmez<sup>96</sup>.

Leibniz (1646-1716)'in din-akıl ilişkisi konusundaki düşünceleri ise Malebranche'ın fikirleriyle büyük ölçüde benzerlik göstermektedir. Leibniz de aklın, esas itibariyle, aşkın bir kaynağa bağlı olduğu inancındadır. Nitekim ona göre akıl ve imanın her ikisi de "Tanrı'nun bir bağıışı" (un don de Dieu)dır. Bu bakımdan "akılla imanın savaş hâlinde olduğunu söylemek, Tanrı'yı kendi kendisiyle savaştırmak demektir"<sup>97</sup>. Öyleyse bu iki hakikat türü birbirini çelişmeye düşürmez. İmanın konusu, Tanrı'nun olağanüstü bir şekilde vahyettiği hakikattir. Akıl ise bir hakikatler zincirlemesi, fakat özellikle insan zihninin tabii bir şekilde ulaştığı hakikatler zincirlemesidir<sup>98</sup>.

Görüldüğü gibi Leibniz, Malebranche'a benzer şekilde, Tanrı'nın bir hediyesi olarak değerlendirdiği akı, bize doğru yolu gösteren "tabii bir nur" olarak kabul etmekte ve insan aklının Tanrı'daki üniversal akla uygun olduğuna inanmaktadır. Ona göre bu iki akıl arasındaki fark, "bir damla su ile okyanus yahut daha doğrusu sonlu ile sonsuz arasındaki farka benzetilebilir. Bu sebeple sınırlar insan aklını aşabilirler, fakat ona zıt olamazlar. Çünkü parçaya zıt olan, ister istemez bütüne de zıt olacaktır". Eğer aralarında bir çelişki var gibi görünüyorsa, bunun sebebi, peşin hükümler ya da bilgisizliktir<sup>99</sup>.

Şu halde Leibniz, insan zihninin üniversal akıl alanına ait gerçekleri tabii yolla kavrayabileceğini söyleyerek Descartes'ın katı ayırmıcılığından uzaklaşmakta ve büyük ölçüde Malebranche'ın anlayışına yaklaşmaktadır. Bu benzerliğe rağmen aynı şeyleri düşündükleri söylenemez. Çünkü

96. L. Brunschvicg, *La Raison et La Religion*, F. Alcan, Paris, 1939, s.130

97. G. W. Leibniz, *İmanla Aklın Uygunluğu Üzerine Konuşma*, çev.: Hüseyin Batu, 2. Baskı, M. E. B., İstanbul, 1986, s.56

98. Leibniz, aynı eser, s.3

99. Leibniz, aynı eser, s.81



Malebranche, yukarıda belirttiğimiz gibi, akla Leibniz'den oldukça değişik bir anlam vermektedir. Onun düşündüğü akıl, ferdi bir meleke değil, gayri şahsî ve üniversal bir akıldır. İnsan, ciddi bir çaba ile bu üniversal akılla birleşme ve gerçekleri bizzat kaynağında görme ve kavrama imkânına sahiptir.

Artık bu noktada Malebranche'ın Kartezyen ekole kazandırdığı boyut daha açık şekilde ortaya çıkmaktadır: O, hareket noktası olarak özellikle Descartes'ın açıklık-seçiklik ilkesini kabul etmekle beraber, bu ilkenin, Descartes'ın düşündüğü anlamda sâdece bilimin değil, ahlâk ve dinin de ilkesi olabileceğini ortaya koymak ister<sup>100</sup>. Çünkü ona göre apaçıklığı izlemek, bir anlamda gerçeği "Tanrı'da görmek" ya da Tanrı'nın gördüğü gibi görmek demektir. Bu noktadan itibaren Malebranche, Descartes'tan kesin çizgilerle ayrılmakta ve daha çok Saint Augustinus (354-430)'a yaklaşmaktadır. Çünkü o, ruhun doğrudan Tanrı ile birleşebileceği, bize varlık veren gücün, bizi aydınlatan ışığın, irademizi yönlendiren değişmez kuralların Tanrı'da bulunduğu, yaratıkların değişmez ve ezeli örneklerinin Tanrı'da olduğu, bunların Tanrı'nın mahiyetini teşkil ettiği ve bu bakımdan yaratıklar tarafından, yetkinleşmeleri oranında, paylaşılabilir olduğu şeklindeki düşüncelerini büyük ölçüde S. Augustinus'a borçludur<sup>101</sup>. Descartes'a olan fikrî yakınlığı ve ilgisi, onun S. Augustinus'a yönelmesine engel olmamıştır. Aksine her ikisini birlikte dikkate almanın kendisini daha doğru sonuçlara ulaştıracağını düşündü. Aslâ gözü kapalı bir Dercartes taraftarı olmayı benimsemedi. Bir yandan Descartes felsefesinde kapalı ve esrarlı bir deyim olmadığını, dolayısıyla bu felsefeyi herkesin kolaylıkla öğrenebileceğini söyler<sup>102</sup>; öte yandan herkes gibi onun da yanılabilirliğini, sâdece sözüne güvenerek ona inanmamak gerektiğini ve yalnız aklımızın apaçıklığı zorunlu kıldığında ona inanabileceğimizi belirtir<sup>103</sup> ve bu konuda izlenmesi gereken yolu daha açık bir şekilde şöyle ifade eder: "... Onun her dediğinin doğru olduğuna inanmaktansa, yanılmış da olabileceğine inanmak daha doğru olur. Onun yanılmaz olduğuna inanılsaydı, eserleri incelenmeden okunur ve dediklerine ne söylediği bilinmeksizin inanılırdı; tarih öğrenir gibi fikirleri öğrenilirdi. Bu tarzda çalışmak ise zihni hiçbir zaman geliştirecek ileri götüremez"<sup>104</sup>.

---

100. E. Boutroux, adı geçen makâle, s.27

101. Malebranche, *Entretiens*, s.4; krş.: V. Delbos, *la Philosophie Française*, s.97; M. Vielle, adı geçen makale, s.544

102. Malebranche, *Recherche*, c.2, s.207

103. Malebranche, aynı eser, c.1, s.233

104. Malebranche, aynı eser, c.2, s.218

Şu halde Malebranche, bir takım peşin fikir ve kabullerin ötesinde derinliğine düşünmek ve araştırmak isteyen bir tutumu benimsemiş ve hiçbir otoritenin -bu otoritenin Aristo ya da Descartes olması farketmez- düşüncelerine körükörüne bağlanmayı doğru bulmamıştır<sup>105</sup>. Bu sebeple de, prensiplerine büyük ölçüde bağlı kalmaya çalıştığı Descartes'ın fikirlerini olduğu gibi kabullenmemiş, aksine onun iman ile akıl arasına koyduğu aşılmaz engelleri ortadan kaldırmak için yoğun çaba göstermiştir. Nitekim bu tutumu yüzünden, M. Blondel onu antikartezyen olarak nitelemiş ve gerekçelerini anaçizgileriyle şöyle ifade etmiştir: Descartes, felsefesinde, son gâyelerin araştırılmasına ve ebedî hayatla ilgili problemlere ilgi duymaz; onun yegâne düşüncesi, insanın nüfuzunu tabiata yaymaktır. O, Tanrı'yı da bilimin teşkiline imkân veren bir varlık olarak düşünür. Oysa Malebranche, sisteminde, ebedî hayatımızı önplânda tutar ve Tanrı'yı bulmak için, gerektiğinde, sırtını dünyaya çevirir<sup>106</sup>.

Kısaca ifade etmek gerekirse, Malebranche'nin hareket noktası Tanrı, Descartes'inki ise insandır. Bu sebeple Malebranche'ı, tam bir antikartezyen olarak değerlendirmek mümkün olmasa bile, yine de onun, din-akıl ilişkisi problemine Descartes'tan oldukça farklı bir bakış açısı getirdiğini söylemek yerinde olacaktır.

## VI- Sonuç:

Malebranche'nin din ile akıl arasında gördüğü ilişkiyi konu alan bu çalışmada ulaşılabildiğimiz sonuçları anahatlarıyla şöylece ortaya koyabiliriz: Onun eserlerinde bu iki alan arasındaki ilişkiyi ifade eden birbirinden oldukça farklı ve birbiriyle çelişkili gibi görünen metinler yer almaktadır. Bunlardan bir kısmı, din ile akıl arasında kesin bir ayırım öngörmekte; diğer bir kısmı bunların, farklı nitelikleri olsa bile, birbirlerine yardımcı olabileceklerine işaret etmekte; diğer bir bölümü ise din ile akli aynı hakikatın değişik iki anlatım tarzı olarak tanımlamaktadır. Bu farklılıkları, onun düşünce dünyasındaki değişme ve gelişmelerle açıklamak, yâni fikrî bir tekâmüle bağlamak isabetli bir çözüm yolu olarak görünmemektedir. Çünkü birbirine taban tabana zıt gibi görülen bu metinlere aynı eserinde de rastlanmaktadır. Görüşleri bir bütün olarak dikkate alındığında, söz konusu metinlerin çelişkili ifadeler olduğunu düşünmek yerine, insanların, yetkinlik

---

105. Malebranche, Recherche, c.1, s.15

106. M. Blondel, adı geçen eser, s.63-65; krş.: F. Alquié, Le Cartésianisme de Malebranche, s.403

derecelerine göre, birbirinden farklı olabilecek değerlendirme ve bakış açılarına işaret ettiğini kabul etmek uygun olacaktır. Çünkü onun imanla akıl arasında düşündüğü ayırım, gerçeği araştırma yolunda ulaşılan bir sınır değil, yetkinlik ilişkilerini ihtiva eden gerçeklikler âlemine giden yolda bir ilk safhadır. İnsan, yeterli dikkat ve çabayı göstermek kaydıyla, gerçeklikler düzenini kavrayabilecek güç ve kapasiteye sahiptir. O bu kapasitesini geliştirdiği oranda öncelikle bu ayırımın görünüşte olduğunu anlayacak; sonra, bunların birbirine destek ve yardımcı olabileceklerini görecektir ve nihayet her ikisinin de aynı gerçeklikler dünyasına ait olduklarını farkedecektir.

Görülüyor ki Malebranche'ın felsefesi, gerçeğin kaynağı olarak aşkın bir düzen fikrini esas almakla, Tanrı'yı düşüncenin merkezi hâline getiren (théocentrique) bir sistem niteliği taşımaktadır. Bu sistemde Tanrı her şeyin ilkesi, bilginin konusu ve insanın en yüce gâyesidir.

Malebranche, insanı bütün tecrübeleriyle parçalanmaz bir bütün olarak düşünüyor ve buradan hareketle dinle felsefenin gerçeğin iki farklı ifade tarzı olduğunu; bu sebeple, bir kişinin hem dindâr hem de filozof olabileceğini göstermek istiyor. Mesele, hakikate ulaşmaktır: Bu ise imanla olduğu gibi akıl yürütme ile de gerçekleştirilebilir. Bu noktada o, Saint Augustinus'un "gerçek felsefe, gerçek dinle aynı şeydir"<sup>107</sup> ilkesini benimsemekte; imanla aklın karşılıklı olarak birbirlerini arayabileceğini, birbirlerine dâima destek ve yardımcı olabileceklerini düşünmektedir<sup>108</sup>. Böylece akıl ve imanın karşılıklı hak ve değerlerini korumayı hedef edinmekte, biri adına diğerinden vazgeçilemeyeceğini göstermek istemektedir. Daha açık bir deyişle, imanı küçümseyen ve buna karşılık akli yücelten inaçsızlara karşı aklın îmana yönelteceği ilkesini; akli küçümseyen ve imanı yücelten kimselere karşı da imanun akla götürdüğü prensibini esas almak suretiyle hem katı bir rasyonalizme hem de koyu bir fideizme taraftar olmadığını ortaya koymaktadır. Nitekim o, İnsan zihninin sınırlı ve zayıf olduğunu sık sık tekrar eder ve bu sebeple de akıl almadığı gerekçesiyle bir şeyi inkârâ yönelmenin yanlış bir tutum olduğuna inanır ve şöyle der: "Tanrı'nun etkilerini zihnimiz anlamıyor diye O'nun kendiliğinden kavranamaz olan mutlak kudretinin olağanüstü etkilerine inanmayı reddetmek, akla karşı açıktan açığa suç işlemek değil midir?"<sup>109</sup>

107. A. Weber, *Felsefe Tarihi*, çev.: H. Vehbi Eralp, 2. Baskı, İstanbul, 1949, s.113

108. Malebranche, *Traité de la Nature et de la Grâce*, s.182

109. Malebranche, *Recherche*, c.1, s.221

Malebranche, aynı zamanda, aşırı rasyonalizmin karşısında yer alan ve imanla ilgili meselelerde akli kullanılmaktan vazgeçmek gerektiğini ileri süren<sup>110</sup> fideist anlayışlara da karşıdır. O, fideistlerin "akıl bozulmuştur, hataya maruzdur; bu sebeple onun imana boyun eğmesi gerekir. Felsefe, ancak hizmetçidir, onun ışıklarına güvenmemek gerekir"<sup>111</sup> şeklindeki yaklaşımlarını bu problemin çözümünde yetersiz bulur. Daha doğrusu, çok ürkek bir aklın metafiziği kuramayacağına, çok cesur bir aklın da zararlı ve yıkıcı sonuçlar doğuracağına inanarak, öncelikle, imanla akıl arasında karşılıklı yardım ve desteği esas alan ve herbirinin gerçek değerini korumayı hedef edinen dengeli bir ilişkinin varlığını düşünmüş; sonra da, esas itibarıyla, bunlar arasında temel bir birliğin bulunduğunu göstermek suretiyle, din ile aklın gerçeğin iki farklı dili olduğunu ortaya koymak istemiştir. Bununla beraber, düşünce sisteminin bütünü dikkate alındığında, din ile akıl arasında düşündüğü ve savunduğu dengeyi koruduğunu söylemek mümkün değildir. Onun bu konudaki fikirlerinde dîni düşünce ve endişelerinin çok daha ağırlığını hissettirdiği görülmektedir. Nitekim, "şayet onun zihninde akıl ile iman arasında bir uyum gerçekleşmeseydi, o, iman nokta-i nazarını tercih ederdi" diyen<sup>112</sup> Charles Blondel ile onun metafiziğinin bütünüyle dîni bir gâyeyi gerçekleştirmeye yönelik olduğunu söyleyen<sup>113</sup> H. Pollnow da bu noktaya işaret ederler. Daha önce de belirttiğimiz gibi, onun felsefe ile özdeşleştirmek istediği din, herhangi bir din değil, yegâne gerçek din olarak kabul ettiği<sup>114</sup> Hıristiyanlıktır. Bu sebeple onun meselesi, objektif ölçüler içinde din-akıl ilişkisine çözüm aramaktan ziyade, L. Brunschvicg'in de işaret ettiği gibi<sup>115</sup>, akli tatmin edebilecek bir Hıristiyan felsefesi kurabilmektir.

---

110. A. Lalande, *Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie*, PUF, Paris, 1976, s.348

111. Malebranche, *Traité de Morale*, s.20

112. C. Blondel, *La Psychologie de Malebranche*, *Revue Internationale de Philosophie*, tome: I yıl: 1938-1939, s.60

113. H. Pollnow, *Réflexions sur les Fondements de la Psychologie chez Malebranche*, *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, Nr. 3-4, Mars-avril, 1938, s.199

114. Malebranche, *Conversations*, s.137, 156, 181

115. L. Brunschvicg, *La Raison et la Religion*, s.138

## BİBLİYOGRAFYA

- ALQUIÉ, Ferdinand : Le Cartésianisme de Malebranche, J. Vrin, Paris, 1974
- 
- \_\_\_\_\_ : Malebranche et Le Rationalisme Chrétien, Éditions Seghers, Paris, 1977
- AYDIN, Mehmet : Din Felsefesi, İzmir, 1987
- BLONDEL, Charles : La Psychologie de Malebranche, Revue Internationale de Philosophie, tome: I, yıl: 1938-1939 s. 59-76
- BLONDEL, Maurice : Dialogues avec les Philosophes, Aubier, Éditions Montaigne, Paris, 1966
- BOUILLIER, Francisque : Histoire de la Philosophie Cartésienne, 3. Baskı, Ch. Delagrave et Cie, Librairies-Éditeurs, Paris, 1868
- BOUTROUX, Emile : La Philosophie Allemande au XVII<sup>e</sup> siècle, J. Vrin, Paris, 1948
- 
- \_\_\_\_\_ : L'Intellectualisme de Malebranche, Revue de Métaphysique et de Morale, A. Colin, Paris, 1916 s. 27-36
- BRUNSCHVIG, Léon : Spinoza et ses Contemporains, 3. Baskı, F. Alcan, Paris, 1923
- 
- \_\_\_\_\_ : La Raison et la Religion, F. Alcan, Paris, 1939
- DELBOS, Victor : Étude de la Philosophie de Malebranche, Librairie Bloud-Gay, Paris, 1924
- 
- \_\_\_\_\_ : La Philosophie Française, 4. Baskı, Librairie Plon, Paris, 1919
- DESCARTES, René : Aklın İdaresi için Kurallar, çeviren: M. Karasan, 2. Baskı, M.E.B., İstanbul, 1989
- 
- \_\_\_\_\_ : Discours de la Méthode, suivi des Méditations, présentation et annotation par F. MISRACHI, Union Générale d'Éditions, Paris, 1973
- 
- \_\_\_\_\_ : Metot Üzerine Konuşma, çeviren: M. Karasan, 3. Baskı, M. E. B., İstanbul, 1967

- \_\_\_\_\_ : Felsefenin İlkeleri, çeviren: M. Karasan, M. E. B., İstanbul, 1988
- \_\_\_\_\_ : İlk Felsefe Üzerine Metafizik Düşünceler, çeviren: M. Karasan, 2. Baskı, M. E. B., İstanbul, 1962
- DREYFUS, Ginette : Philosophie et Religion chez Malebranche, Revue Philosophique de la France et de L'Étranger, Nr. 1, PUF, Paris, Janvier-Mars, 1976, s. 3-25
- GOUHIER, Henri : La Philosophie de Malebranche et son Expérience Religieuse, J. Vrin, Paris, 1926
- \_\_\_\_\_ : La Vocation de Malebranche, J. Vrin, Paris, 1926
- \_\_\_\_\_ : Malebranche'in "Méditations Chrétiennes, Paris, 1928" adlı eserine yazdığı giriş (introduction), s. V-LIX
- GÖKBERK, Macit : Felsefe Tarihi, 3. Baskı, İstanbul, 1974
- GUEROULT, Martial : Études sur Descartes, Spinoza, Malebranche et Leibniz, New York, 1976
- LALANDE, André : Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie, PUF, Paris, 1976
- LEIBNIZ, G. W. : İmanla Aklın Uygunluğu Üzerine Konuşma, çeviren: Hüseyin Batu, 2. Baskı, M. E. B., İstanbul, 1986
- LE MOINE, A. : Des Vérités Éternelles selon Malebranche, Marseille, 1936
- MALEBRANCHE, Nicolas : Conversations Chrétiennes, édition critique avec une itroduction et des notes par L. Bridet, Librairie Garnier Frères, Paris, 1929
- \_\_\_\_\_ : De la Recherche de la Vérité, introduction et texte établi par Geneviève Lewis, I-III, J. Vrin, Paris, 1945
- \_\_\_\_\_ : Hakikatın Araştırılması, çeviren: Miraç Katırcıoğlu, I-VI, 1. Baskı, M. E. B., 1947-1950, Ankara

- \_\_\_\_\_ : Entretiens sur la Métaphysique et sur la Religion, suivis d'extraits des Entretiens sur la Mort, par Paul Fontana, A. Colin, Paris, 1922
- \_\_\_\_\_ : Metafizik ve Din Üzerinde Konuşmalar, çeviren: Bedia Akarsu, 1. Baskı, M. E. B., İstanbul, 1946
- \_\_\_\_\_ : Méditations Chrétiennes, avec une introduction et des notes par H. Gouhier, éditions Montaigne, Paris, 1928
- \_\_\_\_\_ : Traité de Morele, avec une introduction et des notes par H. Joly, J. Vrin, Paris, 1939
- \_\_\_\_\_ : Traité de la Nature et de la Grâce, édité par G. Dreyfus, J. Vrin, Paris, 1958
- PHILONENKO, Alexis : Le Cartésianisme de Malebranche suivant Ferdinand Alquié, Revue de Métaphysique et de Morale, Nr. 2, A. Colin, Paris, Avril-Juin, 1975, s. 209-239
- POLLNOW, H. : Réflexions sur les Fondements de la Psychologie chez Malebranche, Revue Philosophique de la France et de L'Étranger, Nr. 3-4, F. Alcan, Paris, Mars-Avril, 1938, s. 194-214
- ROBINET, André : Système et Existence dans L'Oeuvre de Malebranche, J. Vrin, Paris, 1965
- VIDGRAIN, Joseph : Le Christianisme dans La Philosophie de Malebranche, F. Alcan, Paris, tarihsiz
- VIELLE, Michelle : Raison et Foi chez Malebranche, Nouvelle Revue Théologique, tome: CII, Namur (Belgique), 1980, s. 539-563
- WEBER, Alfred : Felsefe Tarihi, çeviren: H. Vehbi Eralp, 2. Baskı, İstanbul, 1949

# TASAVVUF PSİKOLOJİSİ

Doç.Dr. Hüseyin PEKER

Tasavvuf psikolojisinin esaslarını açıklamaya geçmeden önce, bu alanda yaygın bir kavram olan mistisizmle tasavvuf arasındaki ilişkiden kısaca bahsetmek yararlı olacaktır.

## 1- Mistisizm ve Tasavvuf

Tasavvuf, İslâm dünyasında ortaya çıkan mistik fikir ve hareketlere verilen addır. İslâm mistisizminin adıdır.

Mistisizm dinî ve felsefi bir cereyanın genel adıdır. Kökü yunanca "mister: sır" den gelmektedir. Mistik, ilâhi şeyler hakkında bir takım batınî bilgilere sahip olan ve bunlar hakkında kimseye bir şey söylememesi gereken kimse demektir. Mistisizm ise, tabiatüstü bir âlemle irtibat kurarak, akli denemelere dayanmadan sezgi yoluyla, eşyanın özüne ait bilgiye ve Allah'a ulaşacağını ileri süren bir doktrin ve buna inananların halleri ve yaşayışlarıdır<sup>1</sup>.

Pringle Pattison'a göre mistisizm, insan zihninin ilâhi özü ve eşyanın nihai taibatını yakalaması ve en ideal olan şeyle gerçek birliğe kavuşması yoludur<sup>2</sup>.

Bu tanımlamalardan anlaşılabilirliği gibi mistisizm hem fikir sistemi hem de tecrübe edilen, yaşanan bir haldir. Mistik haller kendine has özelliklere sahiptir ve bunlar normal dışı değil, normal üstü durumlardır. "Mistikler alışılmışın dışında ve özellikle yoğun bir tarzda dinî tecrübelerle sahip bir yaşantı gösterirler."<sup>3</sup>

1. S. Hayri Bolay, Felsefi Doktrinler Sözlüğü, İst., 1981, s.85

2. Bkz. W. R. Inge, Mysticism in Religion, New York, 1969, s.31

3. Nils G. Holm, Einführung in die Religionspsychologie, München, Basel, 1990, s.57



Mistisizmde amaç Allah'a yahut ideal edinilen şeye ulaşmak, kendini aşarak Allah'la bir olmaktır. Mistik dünyaya ait olandan sıyrılıp Allah'a varma ve onda yokolma şuuruyla yaşar. Bu, dinlere göre farklı isimler alabilir (Allah, Brahma, Nirvana gibi.). Ancak amaç aynıdır. Amaç Aşkın Varlığa ulaşmak, onda yokolmaktır. Ya da Budizm'de olduğu gibi mutlak olgunluğu yakalamak, yani Nirvanaya varmak (yokluğa ulaşmak)tır. Bunun için nefsi terbiye etmek, kalbi temizlemek, ruhu yüceltmek ve buna ulaşmak için de mücadelede ve çilelere katlanmak, çeşitli dinlerdeki mistisizmin ortak yönleridir ve tasavvufta da vardır. Ancak şüphesiz dayanılan dinî esaslarda ve başvuru alan metotlarda farklılıklar olduğu bir gerçektir. Fakat ruhi bir disiplin olarak ele alınınca, bütün dinlerdeki ruhanî hareketleri mistisizm adı altında toplamak mümkündür.

Mistikler yaşadıkları halleri kendileri de yeterince izah edememekte-dirler. Bu nedenle yeterince tanımlanamazlık, ifade edilemezlik özelliğinin, mistiğin şuur dünyasındaki karakteristik özelliklerden biri olduğu, bu konuda araştırma yapan psikologlar tarafından kabul edilmektedir<sup>4</sup>. Örneğin, mistikler hakkında önemli araştırmalar yapmış olan William James, mistiğin tam olarak anlaşılmayacağını belirterek şöyle der: "Bir kimse bir senfoninin değerini bilmek için müzik kulağına sahip olmalı. Bir aşkın durumunu anlamak için bizzat kendisi sevgi içinde olmalı. Gönül ya da kulağına sahip olmadan müziği ya da aşkı izah edemeyiz, hatta onu anlamsız sayarız. Mistiğin tecrübelerine karşı da pek çoğumuz aynı şekilde yetersiz durumdayız"<sup>5</sup>. Bu nedenle bu konuyu araştıran psikologların sadece gözlemler ve mistiklerin açıklamaları ile yetindiğini belirtmek istiyoruz.

Biz burada, İslâm toplumlarında ortaya çıkması nedeniyle tasavvufi haller ve yaşayışlardan hareket ederek tasavvufun psikolojik yönünü açıklamaya çalışacağız. Sufilerin düşünce, duygu ve davranışlarını din psikolojisi açısından ele alacağız. Ancak tasavvufi halleri yaşayan sufînin kendisi olduğu için, yukarıda da belirttiğimiz gibi bunların psikolojik olarak açıklanmasında zorluklarla karşılaşıldığını bir kere daha vurgulamak istiyoruz.

---

4. Bkz. Holm, a. e., s.61-63

5. William James, The Essential Writings, Editor: Bruce W. Wilshire, New York, 1984, s.242

## 2- Tasavvufi Düşünce ve Hallerin Psikolojik Karakteristikleri

Önce tasavvufun tanımından başlayarak konuya yaklaşmak uygun olacaktır.

Tasavvuf bir ruh hayatı, bir duygu ve yaşayış hali olduğu içindir ki gerek onu yaşayanlar gerekse onun ne olduğunu açıklamaya çalışanlar kendi yaşayış ve anlayışlarına göre tanımlarda bulunmuşlardır. Bunlardan bazıları şöyledir:

-Tasavvuf, nefsin bütün isteklerini ve zevklerini terketmektir. (Ebu'l - Hüseyin Nuri)

-Tasavvuf, Hakk'ın seni senden öldürmesi ve seni kendisiyle diriltmesidir. (Cüneyd)

-Tasavvuf, kafanda ne varsa bırakman, elinde olanı vermen ve başına gelenden sızlanmamandır. (Ebu Said Ebu'l - Hayr)

-Tasavvuf, hakikatleri almak, insanların ellerinde bulunan şeylerden ümid kesip yüz çevirmektir. (Ma'ruf el-Kerhî)

-Tasavvuf, emir ve nehiy altında sabretmektir. (Ebu Amr İsmail bin Nuceyd)<sup>6</sup>

Dikkat edilecek olursa bu tanımların her biri genel olarak tasavvufu değil de tasavvufun hedefini, yolunu, sufilerin bazı hallerini yansıtmaktadır. Bu tanımları daha da açarak, sufilerin diğer açıklama ve yaşayışlarından ve tasavvufun genel esaslarından yararlanarak tasavvufi düşünce ve hallerin psikolojik karakteristiklerini şu maddelerde toplamak mümkündür:

### a) Bir şeyhe bağlanmak, teslim olmak

Çeşitli faktörlerin etkisiyle Allah'a varmayı arzu eden, isteyen kişi (talip), önce bir şeyhe (mürşide) bağlanır, teslim olur. Bu kişiye mürid denir.

Meşhur sufilerin hayat hikâyelerinde genellikle tarikata girmelerine neden olan anî olaylardan, rüyalardan, gaybdan gelen seslerden vb. bahsedilir. Bunlar aslında, şuuraltında saklı duran dinî eğilimlerinin, günahkârlık ya da suçluluk duygularının etkisiyle ortaya çıkan ve kişinin üzerinde son derece etkili olarak onu birdenbire tasavvufa yönelten psikolojik faktörlerdir. Bunlara bir kaç örnek vererek şeyhe bağlılık üzerinde durmak istiyorum.

6. Değişik tasavvuf tanımları için bkz.: Abdülkerim Kuşeyrî, Kuşeyrî Risalesi, Hazırlayan: Süleyman Uludağ, İst. 1978, s.392-396

Bunlardan birisi Bişr Hafî'nin dönüşüne aittir: "Bir gün sarhoşluktan sendeleye sendeleye yürürken yolda bir kâğıt parçası buldu. Onu hürmetle eline aldı. Üzerinde "Bismillâhirrahmânirrahîm" yazılı idi. Kâğıdı güzel kokulu hale getirdikten sonra temiz bir yere koydu. O gece rüyasında Allah Taalâ'yı gördü. Şöyle diyordu: "Ey Bişr, sen benim ismimi hoş kokulu hale getirdin. İzzetime andolsun ki ben de senin ismini dünya ve ahirette misk gibi kokulu bir hale getireceğim." İşte o zaman tevbe etmiş ve zühd hayatına girmişti."<sup>7</sup>

Abdullah bin Mübarek'in ise tevbe edip tasavvuf hayatına başlamasına şu olayın neden olduğu belirtilmektedir: "Bir cariyeye vurulmuştu. Bir gece sarhoşların arasından kalktı. Sarhoşlardan biri kendisine arkadaşlık ettiği halde gitti, sevgilisine ait duvarın altında durdu. Sevgilisi de dama çıktı. Sabah oluncaya kadar birbirlerini seyredip durdular. Sabah ezanının okunduğunu işiten Mübarek, yatsı ezanı okunuyor zannetti. Fakat gündüz aydınlığı her tarafı aydınlatınca, bütün gece boyu maşukasının (sevgilisinin) güzelliğinde müstağrak (kendinden geçmiş) bir halde bulunduğunu anladı. Bu onun için bir uyarı oldu. Kendi kendine, "Ey Mübarek utan, utan! dedi ve kendine şöyle hitabetti: Bütün bir gece boyu heva ve hevesine uyararak usanmadan, bıkmadan ayakta durdun. Şayet bir imam, namazda uzun bir süre okusaydı, camide fazla bekletti diye deli olurdu. Bu dava karşısında şimdi senin mü'min ve müslümanlığın nerede kaldı? Söyle bakalım!"<sup>8</sup> İşte bu olay üzerine İbn Mübarek tevbe etmiş ve tasavvufa yönelmiştir.

Massignon, tasavvufî eğilimin, her türlü fedakârlık pahasına Allah'ı bulmak için aşırı derecede içten bir arzu ile, sufilerin bizzat kendilerine ait hatalara karşı bir isyandan doğduğunu belirtir<sup>9</sup>.

Tasavvufa giren kişinin (sâlikin) bir şehye bağlılığı esastır. Tasavvufta şeyhsiz, tek başına yol almak uygun karşılanmaz, hatta bunun mümkün olmadığı kabul edilir. Şeyh, tasavvuf yoluna giren kişinin, bu yolda en emîn bir şekilde ilerleyebilmesi için klavuz durumundadır. Şeyh benzeri mistik bir lidere bağlılık, diğer dinlerdeki mistisizmde, özellikle yahudilik ve Hıristiyanlık'ta da vardır.<sup>10</sup>

7. Hucviri, Keşfu'l - Mahcub, Hakikat Bilgisi, Haz.: Süleyman Uludağ, İst. 1982, s.203; Kuşeyri, a.g.e., s.85

8. Hucviri, a.g. e., s.192

9. Bkz.: L. Massignon, Tasavvuf, İslâm Ansiklopedisi, C.12, s.27

10. Cavit Sunar, Mistisizm Nedir? İst. 1979, s.29-30

Şeyhin her sözü, müridlerince uyulması gereken mutlak kanun sayılır.<sup>11</sup>

Tasavvufta şeyhe bağlılık, şeyhle ruhsal birleşme, onunla özdeş hale gelme, bir nevi şeyhte yok olma (fenafişşeyh), Allah'la birleşmek için ruhsal bir hazırlıktır diyebiliriz. Böylece sufi, benliğini önce şeyhin benliğinde yokeder.

#### b) Günahlardan sıyrılmak ve arınmak

Tasavvufa ayak basan kişinin önce günahlardan arınması gerekir. Günahlardan arınmak için de tevbe ile işe başlanır.

Günah, insanın dinî değerlerine aykırı olan<sup>12</sup> ve dînen suç olarak kabul edilen<sup>13</sup> davranıştır. Dinî bir emrin ihlâli<sup>14</sup>, dinî kurallara muhalefet<sup>15</sup> günah olarak nitelendirilmektedir.

Tevbe ise, insanın dince uygun görülmeyen, yani günah olan bir davranıştan vazgeçmesi ve bir daha o davranışı işlemeyeceğine dair söz vermesi demektir<sup>16</sup>. Ancak bu vazgeçişte esas, Allah'ın rızası olmalıdır. Samîmi bir tevbe ile kişi günahlardan arınmış olmakta, dînimizce hiç günah işlememiş gibi kabul edilmektedir.

İşte nasıl ki kirleri temizlenmemiş olan bir kabın üzerine vurulacak olan kalay iyi tutmazsa, günahlardan tevbe yoluyla arınmamış olan bir kişinin de manevî nîmetlerden yararlanması mümkün olamayacağı düşüncesinden hareketle tevbe, tarîkate girenlerin uğradıkları ilk menzil, yani ilk makamdır<sup>17</sup>. Davranışlarını değiştireceğine dair, sufînin verdiği önemli bir sözdür, ilk adımdır.

---

11. Krş.: Reynold A. Nicholson, *The Mystics of Islam*, London-Boston, 1974, s.32 (Bu eser Mehmet Dağ ve arkadaşları tarafından türkçeye çevrilmiş ve Kültür Bakanlığı tarafından 1978 yılında "İslâm Sufileri" adıyla yayınlanmıştır). Tasavvuftaki "şeyhe mutlak bağlılık" esası, bazı sahte şeyhlerce istismar edilmiş ve günümüzde de istismar edilmektedir.

12. Erdoğan Fırat, *Şahsiyet Gelişiminde Tevbenin Fonksiyonu*, (Doçentlik Tezi), A. Ü. İ. F., 1982, s.89

13. Johannes Gründel, *Schuld und Versöhnung*, Mainz, 1985, s.84

14. Alfred Bertholet, *In Verbindung mit Hans Freiherrn von Campenhausen*, *Wörterbuch der Religion*, Stuttgart, 1962, s.534

15. T. H. Bovet, *Der Glaube Erstarrung und Erlösung*, Bern, 1947, s.167; Krş.: Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, Ankara, 1970, s.357

16. Devellioğlu, a. e., s.1322

17. Hucviri, a. g. e., s.430

Fakat sufi ömrü boyunca tevbeden ayrılmayacağından, tevbe sadece ilk menzil değil, özellikle Allah'ın rızasını kaybetme endişesi ile her zaman baş vurulan bir davranıştır.

Gazali, hiç bir insanın noksanlıklardan kurtulamayacağını, nitekim Hz. Adem'in ve diğer peygamberlerin bile sık sık tevbe ettiğini, bu nedenle tevbenin kaçınılmaz olduğunu belirterek şöyle der: "Kur'an-ı Kerim ve hadisler, peygamberlerin bile hatadan salim kalamadıklarını, hatalarından dolayı ağlayarak tevbe ettiklerini haber vermişlerdir. İnsan şayet bazı hallerde azası ile günah işlemezse de kalbinde günah işleme düşüncesinden uzak kalmaz. Şayet kendisinin böyle bir meyli olmasa da, Allah'u Taalâ'nın zât, sıfat ve ef'âline (fiillerine) olan ilminde gaflet ve kusurdan kurtulamaz. Bütün bunlar derecelerine göre birer noksanlıktır ve bu noksanlıkların da sebepleri vardır. Sebeplerini atabilmek onların zıddı ile meşgul olmakla, yani o yoldan başka bir yola dönmekle mümkündür. İşte tevbe de budur. Şekil ve derecelerde ayrılmakla beraber, insanoğlunun bu noksanlıklardan tamamen sıyrılması düşünülemez. Bunun için tevbe etmesi lâzımdır."<sup>18</sup>

Hucvirî tevbe etmenin üç sebebi olduğunu belirtir: Birincisi, ceza görme korkusu kalbi istilâ eder ve kötü iş yapma üzüntüsü gönüle hakim olursa nedamet (pişmanlık) meydana gelmiş olur. İkincisi, ilâhi ve uhrevi (ahirete ait) nîmete rağbet etme arzusu kalbe galip gelince, kötü amel işlemek ve emri dinlememekle bu nîmetin elde edilemeyeceği bilinir ve bu nîmeti elde etme ümidi ile birlikte pişmanlık duyulur. Üçüncüsü, kişi Allah yaptıklarına şahit oluyor diye utanır ve ilâhi emirlere muhalefetten pişman olur<sup>19</sup>.

Her ne düşünce ile olursa olsun, tevbeyle sufi, Allah'ın arzusuna uygun olmayan davranışları için üzüntü ve pişmanlık duyarak bunları terkeder. Sık sık tevbe ederek de Allah'la arasına giren her çeşit düşünce ve davranışın, günahın izlerini silerek, günahlardan sıyrılıp arınarak Allah'a yaklaşılmaya çalışır. Öyle bir duruma gelir ki, artık onun için "tevbe, Allah'tan başka her şeyi unutmaktan ibaret olur."<sup>20</sup>

Zaten tasavvufta tevbenin üç makamı vardır. Birincisi tevbe, ikincisi inâbe, üçüncüsü de evbe'dir. Tevbe, büyük günahlardan taata (Allah'ın emir-

18. İmam Gazali, İhyau Ulumi'd-dîn, Çev.: A. Serdaroğlu, İstanbul, 1975, C.4, s.21

19. Hucvirî, a. g. e., s.430

20. Nicholson, The Mystics of Islam, s.31

lerini yerine getirmeye) dönmek; inabe, küçük günahlardan muhabbet haline dönmek; evbe ise nefsten Allah'a dönmektir<sup>21</sup>.

İnsanın günahlarını alçak gönüllülükle ve pişmanlık duyarak düşünmesinin, aynı zamanda manevi gururuna karşı en etkili çare olduğu bazı suffilerce kabul edilir. Sehl et - Tüsteri, tevbe ettikten sonra bile günahların unutulmaması gerektiğini savunur. Çünkü hatırlama, olası manevi bir böbürlenmeye karşı çaredir der<sup>22</sup>.

Ancak bazıları buna karşı çıkmışlardır. Örneğin, Ruveym, "tevbeye tevbe" diyerek günah ve pişmanlık düşüncesinin zihinden tamamen silinmesi gerektiğini belirtir<sup>23</sup>. Cüneyd de, "tevbe günahını unutmandır" diyerek, sufinin maşuku olan (aşık olduğu) Rabb'in tecellilerini seyrederken, kendini ve günahını hatırlamasının ayrıca bir günah olduğunu, ruhun sukûn ve huzur halini bozacağını söyler<sup>24</sup>.

Dolayısıyla tasavvufta, günahlardan sıyrılma ve arınmanın son aşaması, Allah'ın hoşnut olmayacağı, Allah'ı bir an için bile olsa unutturacak her türlü davranıştan ve Allah'tan başka her türlü düşünceden arınmaktır.

### c) Nefsin istek ve arzularını terketmek

Tasavvuf psikolojisi insandaki nefs-ruh arasındaki ilişki ve mücadeleye ve bu mücadele sonunda kalbin kazandığı özelliklere dayanmaktadır diyebiliriz.

Tasavvufta nefis, kötü huyların ve çirkin hareketlerin, ruh iyi huyların ve güzel hareketlerin kaynağıdır. Nefsle ruhun istekleri arasında zıtlık ve bu ikisi arasında sürekli bir mücadele vardır. Tasavvufta esas olan, insanda ruhun özelliklerini hakim kılmak ve böylece Allah'a ulaşmaktır. Bunun yolu da nefsin isteklerine karşı çıkmaktan, nefsin hoşuna giden şeyleri, nefse hakim olabilmek için terketmekten<sup>25</sup>, nefsi etkisiz kılmaktan, Allah'ı anarak onu zikretmekten geçer. Nefsin etkisini insan azalttıkça ruhun ağırlığı artar. Nefsi tamamen kontrol altına aldığı anda ise ruhun özelliklerine bürünür. Ruh ise Rabb'in emrinden olduğundan<sup>26</sup> insan Allah'a ait özelliklere sahip olmuş olur.

21. Hucviri, a. g. e., s.430

22. Bkz.: Annemarie Schimmel, Tasavvufun Boyutları, Çev.: Adam Yayıncılık, 1982, s.103

23. Schimmel, a. e., s.103

24. Hucviri a. g. e., s.432

25. Krş.: İmam-ı Gazali, El Munkızu Min-ed Dalâl, Çağaloğlu Yayınevi, İstanbul. 1970, s.60

26. İsrâ, 85

İnsan ruhun emirlerine uydukça, Allah'ı andıkça kalbi yatışır, huzura erer; nefsin emirlerine uydukça kalbi katılaştır, sertleşir, sıkıntı duyar. Yani ruh ya da nefsin insandaki etkinlik durumuna göre, kalbde ya ruhun özellikleri ya da nefsin özellikleri ağırlık kazanır. Bu nedenle kalb ve gönül tasavvufta önemli bir yere sahiptir. Zira kalb veya "gönül, Allah'ın tecelli ettiği, ilâhî sırların çözüldüğü ve duyulduğu bir yerdir."<sup>27</sup>

Ancak tasavvufun temel psikolojik kavramı nefstir diyebiliriz. Bu nedenle burada nefis ve nefsin hallerini kısaca açıklamaya çalışacağız.

Nefis, sözlük anlamıyla bir şeyin kendi, bütünü, ruh ve kan anlamlarına gelir<sup>28</sup>. İslâm düşünürleri nefisle ruhu çoğunlukla aynı anlamda kullanmışlar ve bu konuda bir çok sorulara cevap bulmaya çalışmışlardır: Nefsin gerçeği nedir? O, bedenın bir parçası mıdır, yoksa soyut bir cevher midir? O, ruh mudur, yoksa ruhtan ayrı bir şey midir? Bedende konulduğu bir yer var mıdır? v.s. Bu soruların cevabı şüphesiz konumuzun dışındadır. Bizim üzerinde duracağımız, nefsin tasavvufta kazandığı anlamdır.

Nefis tasavvufta özellikle Freud'dan sonra psikolojide yer eden "altşuur"un muhtevasını içine alan<sup>29</sup> fakat ondan daha da geniş bir anlamı ihtiva eder. Tasavvufta nefis, insanın zevk alma ve tatmin olma arzularının kaynağıdır. İnsanın gerçekleştirilmesini isteyip de, süperegonun (toplumun inanç ve değerleri) baskısı nedeniyle gerçekleş-tiremeyip şuuraltına ittiği, fakat kendilerini gerçekleştirebilmek için oradan şuur daima zorladığı istek ve arzular tasavvufta nefis-i emmarenin özelliklerini yansıtmaktadır. Tasavvufa göre nefsin, "insanın içgüdü ve eğilimlerinin bütünü" olduğunu söyleyebiliriz<sup>30</sup>.

Ancak nefsin istek ve arzuları, dünyaya ait olan maddi istek ve arzulardır. İnsan, nefsin arzularına gem vurmak, nefse hoş gelen şeylerden uzaklaşmak, dünyaya değer vermemek, dünyadan yüz çevirmekle nefsin etkisini azaltır ve onu kontrol altına alır. Bunun için tasavvufta mümkün olduğu kadar azla yetinme esastır. Az yeme, az uyuma, az konuşma, az mala sahip olma, rahat olmayan çileli bir hayat yaşama ile ben duygusundan uzaklaşır nefsi körelterek ancak Allah'la bir olunabilir.

27. Kerim Yavuz, Yûnus Emre'nin İç Benine Dini ve Psikolojik Yaklaşımlar, Ata. Ü. İ. F. Dergisi, Erzurum, 1990, Sayı:9, s.17

28. Bkz.: İbn Manzûr, Lisanü'l-Arab, Beyrut, Tarihsiz, "Nefis" maddesi

29. Krş.: Ayhan Songar, Çeşitleme, İst. 1981, s.25

30. Krş.: Hüseyin Aydın, Muhasibî'nin Tasavvuf Felsefesi, Ankara, 1976, s.85

Kur'an'daki nefsin sıfatlarıyla ilgili ayetlere ve nefsteki hakim olan özelliklere göre tasavvufta nefsin halleri ya da sıfatları belirlenmiştir. Bunlara nefis mertebeleri de denilmektedir. Aslında bunlar, insanın düşünce, istek ve arzularında, eğilimlerinde görülen özelliklerin yoğunlaşmış hallerini ifade etmektedir. Yedi hal olarak belirlenen bu hallerin en son basamağına çıkan kişi, insan-ı kâmil (olgun insan) mertebesine ulaşır. Bu haller şunlardır:

**1- Nefs-i emmare:** İnsanı maddeye, çeşitli zevk ve arzulara iter. Nefs-i emmare durumunda olan insan sadece maddî zevk ve arzularını düşünür. Zihni bunlarla doludur, bunların esîridir. Bu kişi ruhun durdurucu gücünden, kontrolünden tamamen kurtulmuştur. Hiç bir kayıt tanımaz.

Bu hal, içgüdüsel dürtülere, maddî istek ve arzulara engel konulmasına karşı çıkan, bu konuda bir kural tanımayan, zevk ve eğlenceden başka bir şey düşünmeyen kişilerin bulunduğu haldir diyebiliriz.

**2- Nefs-i levvame:** Kötüleyici, kınayıcı nefis demektir. Bu durumda olan insan bir kötülük yaptıktan sonra kendini ayıplar, pişmanlık duyar. Fakat tam olarak kötü hareketlerden kendini kurtaramaz. Emmare nefsin bazı özellikleri bunda da vardır. Levvame nefiste de kötülüğe, şehvete eğilim vardır. Fakat ruh bu eğilimi bir ölçüde durdurur ya da kötülüğü yaptıktan sonra kişi pişmanlık duyar. Nefs-i emmare de ise pişmanlığın ve tevbenin yeri yoktur.

**3- Nefs-i mülhime:** İlham eden nefis demektir. Bu haldeki nefis, yapılması veya yapılmaması kötü olan davranışlardan sakınmak, güzel olan davranışları yaparak korunmak gerektiğini telkin eder. İnsana, "şu kötüdür, zararlıdır, kötülüğe sürükler, yapma; şu da iyidir, kötülükten korunuştur, yap" diye ilham eder. Dinî emirlerin yapılmasından mutluluk, yapılmamasından ise üzüntü duyar.

Bu mertebeye beraber ruhun etkisi nefiste ağırlık kazanmaya başlar. İnsanın davranışlarında, iyi ve güzel hareketlerin kaynağı olan ruhun etkisi göze çarpar.

**4- Nefs-i mutmainne:** Emîn olan, rahat olan nefis demektir. Bu haldeki insan her şeyden çok Allah'ı sever. Kalbi Onunla mutmain olmuştur. Gönlünden dünyaya ait maddî istek ve arzuları çıkarmıştır. İbrahim Hakkı, "bu makamdaki kişi, Allah'ın ilhamıyla ızdırapları, üzüntüleri dinmiş, mutmain olmuş, edep ve haya denizine dalmıştır" demektedir<sup>31</sup>.

31. İbrahim Hakkı, Marifetname<sup>3</sup>, Sadeleştiren: Turgut Ulusoy, İst., Trs., C.2, s.91

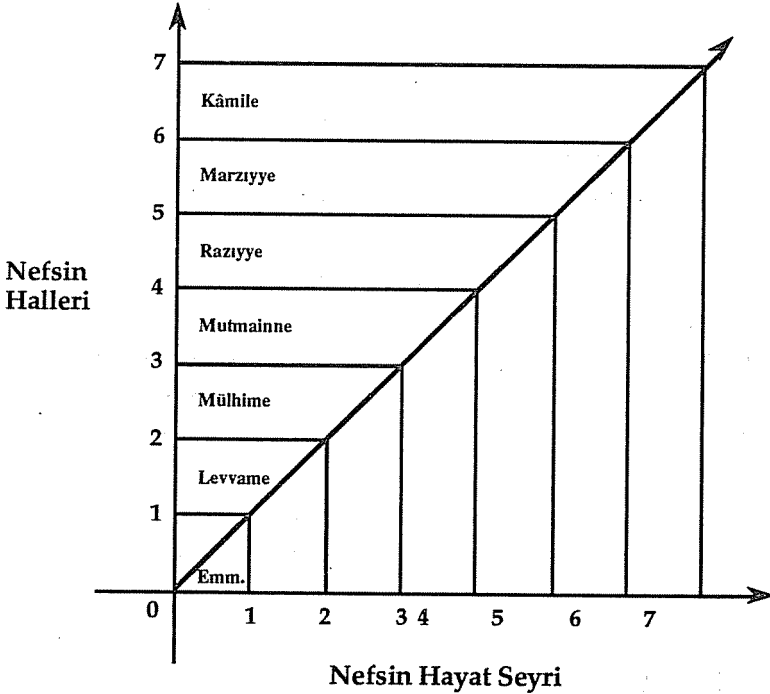


5- Nefs-i razıyye: Allah'tan razı olan nefistir. Bu haldeki nefis, alemde var olan her şeyi, itirazsız, gönül hoşnutluğu ile kabul edip, haz ve zevk duyar. Yalnız Allah'la meşgul olur. "Dön Rabbine Ondan razı olarak..."<sup>32</sup> ayetinin buna işaret ettiği belirtilmektedir.

6- Nefs-i marziyye: Razı olunan, Allah'ın razı olduğu nefistir. Övülmeğe, övmeğe, şöhrete ihtiyacı yoktur. Zahirde (görünürde) halk ile, aslında Hak iledir. Yani, zihni ve kalbi tamamen Allah düşüncesi ve sevgisiyle doludur.

7- Nefs-i kâmile: Manevi olgunluğun son basamağıdır. Burada mücahede tamamlanmış, nefis olgunlaşmış, kemâle ermiştir. İnsan iyi özellikler haline gelmiştir. Ruhun özelliklerine bürünmüştür<sup>33</sup>.

**Nefsin hallerini şöyle bir şema ile gösterebiliriz:**



32. Fecr, 28

33. Nefs mertebeleriyle ilgili geniş bilgi için bkz.: İ. Hakkı, a. g. e., C.2, s.47-105

İşte sufi nefsini olgunlaştırıp kemâle erdirebilmesinin uğraşını, savaşını verir. Buna tasavvuf literatüründe mücadele denir. Yani mücadele, nefsin arzularına, kötü eğilimlerine karşı savaştır. İradenin, ihtiras ve arzularla muharebesidir. Ömür boyu sürecek olan bu savaş, geniş sabır, sağlam bir irade ve büyük bir çaba göstermeyi gerektirir. Bu savaşta sufinin silahı ibadetler ve her türlü zikirdir. Ayrıca nefsin istek ve arzularını terketmek, her zaman onun arzusunun aksine hareket etmek, onu zorluğa sürmek (riyazet) gerekir.

Bir sufinin hayatından buna vereceğimiz örnek, nefsi olgunlaştırabilmek için gerektiğinde katlanılabilecek durumları göstermektedir. Bu örnek aynı zamanda şeyhe bağlılığı da açıklamaktadır.

"Şibli, tanınmış sufi Cüneyd-i Bağdadî'nin müridi idi. Hidayete erme anında Cüneyd'e geldi ve "ilâhi marifet incisine sahip olduğunu söylüyorlar, onu bana verin veya satın" dedi. Cüneyd, "onu sana satamam. Çünkü satın alacak gücün yok. Onu sana versem, kolayca elde etmiş olacaksın. Değerini bilmezsin. Sen de benim gibi sabırla bekleyerek inciyi kazanabilmen için düşünmeden kendini bu ummâna atıver" dedi.

Şibli ne yapması gerektiğini sordu. Cüneyd, "git kükürt sat!" dedi.

Bir yıl sonra Şibli'ye: "Bu alış-veriş seni meşgul ediyor, bir derviş ol da sadece dilencilik yap!" dedi.

Şibli bütün bir yıl gelip geçenlerden dilenerek Bağdat sokaklarında dolaştı durdu. Fakat ona hiç kimse aldırış bile etmedi. Sonra döndüğünde Cüneyd ona şöyle dedi: "Gördün mü? Sen insanların gözünde hiç bir şey değilmişsin. Asla onlara gönül verme, itibar etme. Bir zamanlar sen bir amirdin ve bir vilayette valilik yaptın. O beldeye git ve haksızlık ettiğin herkesten af dile!"

Şibli boyun eğdi ve izini bulamadığı bir kişi dışında herkesin gönlünü alıncaya kadar kapı kapı dolaşarak dört yılını harcadı. Dönüşünde Cüneyd ona şöyle dedi:

"Halâ şöhretle bir ilişğin var. Git bir yıl daha dilencilik et!"

Şibli her gün kendisine verilen sadakaları Cüneyd'e getirir, o da onları fakirlere dağıtır ve Şibli'yi ertesi güne kadar yiyeceksiz bırakırdı. Böylece bir

yıl geçince Cüneyd onu diğerlerine hizmet etmek üzere müridleri arasına aldı. Bir yıllık hizmetten sonra Cüneyd ona sordu:

"Şimdi kendi hakkında ne düşünüyorsun?"

Şibli, "kendimi, Allah'ın yarattıklarının en aşağısı sayıyorum" diye karşılık verdi.

Cüneyd, "işte şimdi îmanın bütündür" dedi.<sup>34</sup>

Mücahedenin daha ileri safhasını çile oluşturur. Çileden amaç, tasavvufî makamlarda ilerlemektir<sup>35</sup>. Sufilerin her çeşit zevkleri terkederek kendilerine çile çekilmeleri, uzlete çekilmeleri, bunu ruhlarını olgunlaştırmanın bir vasıtasa olarak gördükleri içindir.

**d) Allah'tan başka her şeyi gönülden çıkarmak, hiç bir şeye değer vermemek**

Sufilere göre Allah'a ulaşma, maddî dünyadan tamamen uzaklaşıp, Allah'tan başka her şeyi gönülden çıkarmakla mümkün olur. Niyazi Mısrî, "vasl-ı Hakk'ı<sup>36</sup> isteyen cânü cihanı terk eder"<sup>37</sup> diyerek dünyanın terkini öngörmektedir.

Yani tasavvufta dünyadan ayrılış, kopuş, dünyaya yüz çevirmek vardır. Tasavvuf literatüründe buna zühd denir. Zühd, dünyadan yüz çevirmek, dünyayı terketmek, Allah'tan başka her şeyi gönülden çıkarmak, hiç bir şeye değer vermemek demektir.

Aslında zühd, dünyaya rağbet ve hırsın terkidir<sup>38</sup>. Maddiyata değer vermemek, ihtirash, çıkarıcı, bencil olmamak, kalbde dünya ve menfaat sevgisi taşımamaktır. Yoksa zühdü madde ile asla meşgul olmamak, bir şeylere sahip olmamak anlamında yorumlamak uygun değildir. Zira zenginlikte olduğu gibi fakirlikte de insan gönlünü dünya hırsıyla doldurabilir. Nitekim Peygamberimiz, "Allah'ım, hem zenginlik fitnessinin şerrinden, hem de fakirlik fitnessinden sana sığınırım"<sup>39</sup> diye dua etmiştir. Çünkü nice yoksullar vardır ki mal ve servet hırsı gözlerini bürür, gönüllerini doldurur ve Allah'a yer bırakmaz.

34. Nicholson, The Mystics of Islam, s.34-35

35. Schimmel, a. g. e., s.98

36. Allah'a varmayı

37. Niyazî Divanı, İstanbul Maarif Kütüphanesi, Trs., s.72

38. Bkz.: Manzûr, Lisanü'l-Arab, zühd maddesi

39. Buhari, Daavât, 39, 44, 45, 46.; Müslim, Zikir, 49

"Züh'd, Allah'tan başka her şeyi terketmek anlamında olduğuna göre, yemek, içmek, giymek, insanlar arasına karışmak ve onlarla konuşmak suretiyle zâhidlik nasıl düşünülebilir? Çünkü bunların hepsi Allah'tan başkası ile meşgul olmaktır" şeklindeki bir soruya Gazali şu cevabı vermiştir:

"Zikir, fikrî ve bütün mevcûdiyetiyle dünyadan ayrılıp Allah'a yönelmek, ancak yaşamakla mümkündür. Yaşamak da zaruri ihtiyaçları temin sayesinde. Allah'a ibadet maksadıyla, yaşayışına zararlı olan şeyleri defedip, yaşayışı için zaruri olan ihtiyaçlarını temin etmek, Allah'tan başkası ile meşgul olmak anlamına gelmez. Bir şeye ulaşmak için gerekli olan madde de o şeydendir. Meselâ, hac yoluna giden bir adamın, devesinin ihtiyacı ile meşgul olması, hac yolundan ayrılmış anlamına gelmez. Bunun gibi, yani hac yolundaki binitin ne ise, Allah yolundaki bedenın de aynı olmalıdır. Hac yolunda seni Kâbe'ye ulaştırabilmesi için devene baktığın gibi, Allah yolunda da Allah'a ulaşabilmek için bedenine bakmalısın. Yalnız bu bakışta, zevki değil, Allah'a ulaşmak için zaruri ihtiyaçları temin ile yetinmelisin. Bunun zühde engel olması şöyle dursun, aslında bu zühdün şartıdır."<sup>40</sup>

İşte sufiler Allah'la meşgul olmaktan alıkoyar endişesi ile mal, mülk, para gibi dünyaya ait şeyleri gönül dünyasından çıkardıkları gibi ellerinden de çıkarma yolunu tercih etmişler, zaruri ihtiyaçlardan fazla mala sahip olmayı düşünmemişlerdir.

Ahmed b. Hanbel zühdün üç şekli olduğunu belirtir: Birincisi haramı terketmek, ikincisi helâlin gerekli olmayan kısmını terketmek, üçüncüsü de Allah'la meşgul olmaya engel olan her şeyi terketmektir<sup>41</sup>.

Tasavvufta nefisle mücadelenin yollarından biri de, dünyaya gönül vermemek, maddeden ilgiyi kesmektir. Bu, sufileri dünyadan tamamen ayrılmaya (halvete-uzlete) kadar götürmektedir. Halvet ya da uzlet, kişinin halktan uzaklaşıp bir köşeye çekilerek ibadet ve zikirle meşgul olmasıdır. Bu, tasavvufta ancak belirli bir süreyi kapsar. Hıristiyanların ruhban kesiminde olduğu gibi bütün bir hayatı kapsamı uygun görülmez.

Böylece sufi, Allah'a ulaşmak için maddî şeyleri feda eder, hep azla ye-

---

40. Gazali, İhya, C.4, s.422

41. Kuşeyri, a. g. e., s.214

tinir. Az yer, az uyur, az konuşur. Onun hayatı fedakârlıklarla doludur. O böylece gerçek hürriyeti bulur, Allah'ın rızasını kaybetmenin dışında hiç bir şeyin kaybından endişe ve tasa duymaz. Onların gönülden istedikleri tek şey Allah'ın rızasıdır. Bu nedenle sufiler, ibadeti cennet arzusu ve cehennem korkusu için değil, sırf Allah'ın rızası için yapmak isterler. Bu konuyla ilgili olarak Rabia şöyle diyor: "Ey Allah'ım, sana cehennem korkusuyla ibadet edersem, beni cehennemde yak. Sana cennet ümidiyle ibadet edersem beni oradan çıkar. Fakat Sana yalnız senin için ibadet edersem ebedî güzelliğini benden esirgeme."<sup>42</sup>

Büyük sufiler Allah'tan, Allah'la bir olmanın dışında hiç bir şey istemezler. Allah'ın, kendileri için uygun olanı vereceğine inanırlar. Başlarına gelen her şeyi hoş karşılarlar. Eşrefoğlu Rumî bu hususu şöyle dile getirmiştir:

Hoştur bana Senden gelen  
Ya hil'atü<sup>43</sup> yahut kefen  
Ya taze gül yahut diken  
Senden hem ol hoş hem bu hoş<sup>44</sup>.

İşte sufi kendini dünyaya bağlayan Allah'tan başka her şeyi gönlünden çıkartarak, kalbini sadece Allah'la, O'nun sevgi ve muhabbetiyle doldurmaya, zihnini sadece O'nunla meşgul olmaya hazırlar.

**e) Zihni sadece Allah düşüncesi ile doldurmak,  
Allah'ta yok olmak, Allah'la dirilmek**

Sufi zihnini sadece Allah düşüncesi ile doldurarak kendini Allah'ın iradesinde yok etme ve Allah'la beraber dirilme uğraşı içindedir. Bu nedenle ki Cüneyd, tasavvufu "Hakk'ın, seni senden öldürmesi ve seni kendisiyle diriltmesidir" diye tanımlamıştır.

Tasavvufta düşünce ve ilgi noktası Allah'tır. Sufiler, kedilerini dış dünyaya bağlayan, Allah'la ilişkinin azalmasına, kopmasına götüren her şeyi ilgi alanlarından çıkartarak duygu ve düşüncelerini bir nokta üzerinde

---

42. Bkz.: Nicholson, a. g. e., s.115

43. Hil'at, padişahların giydiği elbise demektir.

44. Bkz.: Fevziye Abdullah Tansel, Türk İslâm Edebiyatı, Türkçe Dinî Metinler, A. Ü. İ. F. Y., Ank. 1971, s.180

yoğunlaştırırlar ki bu nokta da Allah'tır<sup>45</sup>. Sufide, kendi benini yokederek, kendi beninden sıyrılarak Allah'la var olma, Allah'la dirilme arzusu ve aşkı vardır. Bu aşkla Yûnus,

Ben Senin Hazretine bensiz<sup>46</sup> varayım Mevlâ!

Senin ile bakayım, Seni göreyim Mevlâ!

diye yalvarmaktadır. Bu, tasavvufta fenafillâh (Allah'ta yokolma) ve be-kabillâh (Allah'la varolma) kavramlarıyla ifade edilir.

Tasavvufta şahsiyetin yeniden yapılanması söz konusudur. Duyguda, düşüncede, dikkat ve ilgide, arzu ve isteklerde, ibadet ve diğer tüm davranışlarda Allah'ın arzusuna uyma, kendi beninden sıyrılarak O'na ulaşma istikametinde şahsiyet yeniden şekillenir. Bunun için tarikatlarca az-çok farklı şekillerde de olsa sistemli bir tarzda belirlenmiş olan zikir ve mücahede davranışları yaparak, bir taraftan kalbinden ve zihninden nefse ait istek ve arzuları, düşünceleri silmeye çalışırken, diğer taraftan zihnini ve kalbini sadece Allah'la doldurmanın uğraşını verir.

Bunun için fenafillâh durumuna gelinceye kadar, sufi önce nefsin istek ve arzularını yokeder. Sonra zihni sadece Allah düşüncesi üzerine teksif etmek suretiyle diğer bütün düşünce ve kavranlardan sıyrır. Nihayet benlik tamamen yok olarak Allah'ta dirililir, bekaya erilir<sup>47</sup>. Yani önce nefsin fenası, sonra zihnin fenası, sonra da tüm benliğin fenası gelir.

Tasavvuftaki zikir olayı, sufînin Allah'tan başka diğer varlıkları un-utarak, hatta yok sayarak, zihnini tamamen Allah'la doldurmanın bir aracıdır. Bu nedenle tasavvufta çeşitli tarikatlara göre bazı farklılıklar ol-makla beraber mutlaka zikir davranışı vardır.

Zikir Allah'ın adını ve belli duaları kalp ve dil ile söylemek, tekrar et-mektir. Sufiler "lâilâhe illallah" cümlesini zikrin temeli olarak almışlardır. Bu cümlelerin ilk yarısı, yani "lâilâhe", "hiç bir ilâh yoktur" demektir. İkinci bölümü, yani "illallah" ise "ancak Allah vardır" mânâsıdır. Sufi bu cümleyi sürekli tekrarlamakla, Allah'tan başka tüm diğer nesnelere dışlayarak, sadece Allah'a bağlı olduğunu, tapılacak olanın yalnız Allah olduğunu, diğer

---

45. Krş.: Hayrani Altıntaş, Din Psikolojisi ve Tasavvuf, İslâmi İlimler Enstitüsü Dergisi, Ank. 1980, s.188

46. Benliğimi yokederek

47. Krş.: Nicholson, a. g. e., s.60-61

şeylerin önemi olmadığını, tek amacının Allah'ta yokolmak olduğunu vurgular. Bunu sıkça ve içtenlikle, anlamını kalbinde düşünerek ve araya giren farklı kavramları zihninden kovarak yapmaya çalışır.

Tarikatlaraya göre zikirlerde bazı farklılıklar vardır. Bazı tarikatlarda, belirlenen kelime ya da cümle sesli olarak tekrar edilir. Buna açık zikir denir. (Kadirî ve Rufai tarikatlarında böyledir.) Bazı tarikatlarda ise, belirlenen kelime ya da cümle, dil ile sessizce ya da dili hareket ettirmeden kalb vasıtasıyla düşünerek tekrar edilir. Buna da gizli zikir denir. (Nakşibendî tarikatında böyledir.) Yine bazı tarikatlarda zikir ayakta (rufai tarikatında böyledir.), bazı tarikatlarda ise oturup diz çökmüş ve kibleye (Kâbe yönüne) dönük bir vaziyette yapılır. Mevlevî tarikatında ise diğerlerinden çok farklı bir zikir şekli vardır. Her yıl Mevlâna'nın ölüm yıldönümü münasebetiyle Konya'da yapılan Şeb-i Arûs (düğün gecesi) törenlerinin televizyonlardan da gösterilmesi nedeniyle hemen hemen herkes, mevlevîlerin ney ve kudûm eşliğinde kendi eksenini etrafında dönme (semâ) şeklinde zikir yaptıklarını bilmektedir.

Diğer dinlerde de değişik zikir ya da zikre benzer uygulamalar vardır. Budistler düşüncelerini nefes alıp verme üzerinde yoğunlaştırarak sabah ve akşam 5-10 dakika bu alıştırmayı yaparlar. İlk Hıristiyan Babaları, bir nesne ya da haçı temaşa ederlerdi. Yoga uygulayıcıları kan dolaşımı, kalb atışı, sindirim eylemleri, kas etkinliği, nefes alıp verme gibi temel "istem dışı" fizyolojik işlemleri kontrol altına almaya çalışırlar<sup>48</sup>.

Ornstein'in belirttiği gibi, bu farklı uygulamaların ortak yanı, dikkatin tek bir değişmeyen süreçle aktif bir biçimde sınırlanması ve sıradan düşünceden uzaklaştırılarak bir sembol, bir vucud hareketi, bir cümle ya da bir dua üzerinde odaklanmasıdır<sup>49</sup>.

İşte sufi de, zikir sırasında zihnini bütün diğer ilgilere, düşüncelerden temizleyerek, benliğini zikrettiği kelimenin mânasında eritir. Böylece bu tekrarlanan sözler ve dönüşler suffiyi transa ve vecde ulaştırır. Sufilerin ve diğer mistiklerin başvurdukları çeşitli beden hareketleri ve zikirler, aynı zamanda kendi ruhlarında vecd halinin doğmasına yardım eden fizyolojik bir takım vasıtalar. Bu vasıtalar kan dolaşımını ve solunumu hızlandırmanın yanında, şuurda duygusal tasavvurlar ve hayaller yaratarak vecd

48. Bkz.: Robert E. Ornstein, Yeni Bir Psikoloji, Çev.: E. Göka, F. Işık, İst. 1990, s.114-127

49. Bkz.: Ornstein, a. e., s.127

haline neden olabilmekte, dinî heyecanı en üst düzeye çıkarmaktadır.

Vecd hali tasavvuf psikolojisinde önemli bir yer işgal eder. Bu nedenle burada vecdden biraz genişçe bahsetmek istiyorum.

Vecd, insanın dış dünya ile ilişkisinin tamamen kesilerek Allah'la bir olma duygusunun yaşanmasıdır. Batı dillerinde vecd karşılığı kullanılan "extase" kelimesi, kendinden dışarı çıkma anlamına gelir. Yani ruhun bedenin etkisinden kurtularak Allah'la birleşmesi, Allah'ın varlığında kendini yok etmesi halidir.

Vecd halinde ben silinmiş, yok olmuş, bütün varlık sahnesine Tanrı hakim olmuştur. Bu haldeki insan tamamen kendinden geçmiş, kendini kaybetmiştir. Belli bir süre söylediklerinin ve yaptıklarının farkında olmaz. Vecd halinden sonra da bunları hatırlamaz. Bu bir çeşit sarhoşluk halidir<sup>50</sup>. Bu nedenle vecd halinin doğurduğu sarhoşluktan dolayı söylenen ve şatahât adı verilen ifadeler (ben Hakk'ım, ben yüceyim, uluyum gibi) sorumluluk gerektirmeyen ifadeler olarak yorumlanmıştır. Vecd halinde büyük bir zevk içerisinde bulunan sufi, ayıldığı zaman, bu zevki kaybetmekten dolayı büyük bir hüznü duyar.

Görüldüğü gibi vecdde bir "kendinden geçme" durumu vardır. Vecd halindeki bir şahsı dışardan seyredenler, onda normal haldekinden oldukça farklı bedenî ve zihnî değişimler görürler. Kalb atışı hızlanır, duyu faaliyetleri, yani görme, işitme vs. durur. Beden hareketsiz, adeta donmuş haldedir<sup>51</sup>.

Bu özelliklerin bazı hastalarda ve uyuşturucu ilaç kullananlarda da görülmüş olması nedeniyle bazı doktorlar ve psikologlar (Dr. Charcot, psikolog Ribot gibi) vecd halini bir sara ya da histeri hastalığı olarak kabul etmişlerdir. Halbuki sara, beyindeki bir hasardan dolayı, oradaki anormal elektrik deşarjlarından ileri gelmektedir. Ayrıca bu hastalıkların başka bir takım belirtileri de vardır ki bunlar sufilere de görülmemektedir<sup>52</sup>.

Bu nedenle Gazali, hakiki vecdin, aşırı derecede Allah sevgisinden ve irade doğruluğundan meydana gelen vecd olduğunu söyler<sup>53</sup>.

Vecdin oluşumunu psikolojik olarak şu şekilde açıklamak mümkündür: İnsan zihni sürekli olarak bir şey üzerinde yoğunlaştığı takdirde za-

50. Erol Güngör, İslâm Tasavvufunun Meseleleri, İst. 1982, s.147-151

51. Güngör, a. e., s.155

52. Güngör, a. e., s.157

53. Gazali, İhya, C.2, s.731



manla o şey zihni iyice kaplar ve kişi artık ondan başka bir şey düşünemez duruma gelebilir. Zihinde hep o ve onun özellikleri vardır. Kişi bir nevi kendi benini yok etmiş, düşündüğü şey halinde kalmıştır. Bütün şuur onunla kaplanmıştır.

İşte sufi bu aşamada istediğine erişmiş, zihni Allah'la dolmuş, Allah'la özdeş hale gelmiştir.

## SONUÇ

Görüldüğü gibi tasavvuf, bir amacı gerçekleştirme, bir hedefe varma yoludur. Bu hedef de Allah'la bir olma, Allah'ta yok olmadır. Tasavvuf psikolojisi bir mücadele, bir çatışma psikolojisidir diyebiliriz. Bu mücadele, insanı nefsin, yani içgüdülerin, maddi istek ve arzuların hakimiyetinden kurtarma ve Allah'ta yok olup Allah'la dirilme mücadelesidir. Bunun için sufi hem zihinsel hem de bedensel bir çaba harcar. Duygu, düşünce ve davranışlarıyla bir bütün olarak kendini buna hazırlar.

Bu yolu katederken sufinin geçirdiği psikolojik aşamaları şu şekilde belirtebiliriz:

1- Önce insanda ilâhi bir istek, arzu ortaya çıkar. Allah'a yönelme, O'na bağlanma eğilimi kuvvet kazanır. Bu eğilimle tarikata girilir, bir şeyhe bağlanılır.

2- İkinci aşamada Allah'ın rızasını kazanmak için O'nun emirleri doğrultusunda hareket etme çabası ağırlık kazanır. Bir taraftan ibadet ve zikre önem verilirken, diğer taraftan nefsin istek ve arzularını bastırma gayreti görülür. Allah'ın rızasına uygun olmayan düşünce ve davranışlardan, nefsin istek ve arzularından yavaş yavaş sıyrılıp kurtulmaya çalışılır. Dünyanın bir önemi olmadığı düşüncesi ağırlık kazanır. Bu düşünce ve davranışlar doğrultusunda şahsiyet yeniden şekillenmeğe başlar.

3- Dünyaya ait her şeyi gönülden çıkartarak, nefsin istek ve arzularının tasfiyesi tamamlanır ve şahıs Allah'tan başka hiç bir şeye değer vermez duruma gelir. Allah'ın istek ve arzuları kendi arzuları yerine geçer. Allah düşüncesi zihnini, Allah aşkı kalbini kaplamaya başlar.

4- Zihin bütün düşüncelerden boşaltılmış, kalb Allah aşkı ile doldurulmuştur. Dikkat dış dünyadan çekilmiş, Allah'ta yoğunlaşmıştır. Benliğin ortadan kalkması, Allah'ta yok olması aşamasına gelinmiştir.

5- Benlik tamamen kaybolmuş, kişinin iradesi Allah'ın iradesinde yok olmuştur. Bütün şuur Allah tarafından kaplanmıştır. Sufi artık Allah'ta yok olmuş (fenafillâh), Allah'la dirilmiştir (Bekabillâh).

## LES PREMIERES DISSIDENCES DANS L'ISLAM ET LA NAISSANCE DES DIVERSES SECTES

Doç.Dr. Ahmet TURAN

"Muhammed n'est qu'un messenger, des messagers avant lui ont passé; s'il mourait, donc, ou s'il était tué, retourneriez-vous sur vos talons?"<sup>1</sup> "La mort du Prophète, le 18 juin 11/632<sup>2</sup>, fut à l'origine de discordes et de schisme. C'est parmi les Compagnons du Prophète qu'ont débuté d'abord des virtualités de conflits et de crises. Les conflits avaient déjà commencé alors que le Prophète était encore malade. Après les explications ci-dessous, nous pouvons énumérer les causes essentielles des conflits qui se sont produits parmi les Compagnons.

1- Lorsque la maladie du Prophète s'aggrava, le Prophète avait demandé à ses Compagnons une plume avec un papier afin d'écrire son testament<sup>3</sup>. Mais à ce moment-là, tandis que certains voulaient qu'on les lui apportât et qu'il écrivît, d'autres disaient que le Livre de Dieu (Coran) et son Prophète (Muhammad) leur suffisaient. Ils avaient commencé à discuter devant lui. Alors, le Prophète leur dit: "Eloignez-vous de moi, il n'est pas convenable que vous discutiez auprès de moi"<sup>4</sup>.

2- Pendant sa maladie, le Prophète ordonnait à ses Compagnons que 'Usâmâ Ibn Zayd (614-673) prenne la tête de l'armée et qu'il aille à une ba-

1. Le Coran III/144

2. Buhl (F), Muhammad, dans EI, 3, p.685-703

3. Pour cette Tradition voir: Buhârî, al-Sahih, İstanbul, 1897, t.7, p.9, 137-138; Müslüm, al-Sahih, le Caire, 1955, t.3, p.215

4. Buhârî, op. cit. t.1, 37. Les si'ites prétendent que le Prophète a laissé à l'heure de son agonie un testament, mais 'Âysâ, la jeune femme du Prophète, l'a caché par haine contre Ali pour des raisons personnelles, visant par là à faire accéder son père au vicariat, Ahmad Amîn, Fajr al-Islâm, Beyrouth, 1969, p.266-267. Les Si'ites prétendent également que le Prophète a laissé un testament et l'a légué à 'Âli et à Fâtima, Donaldson (S. M.), The Shi'ite Religion, London 1933, p.9

taille. Mais les Compagnons ne se soumettaient pas à l'ordre du Prophète, car ils disaient que sa santé s'aggravant de plus en plus, il leur était impossible de le laisser dans cet état et qu'il fallait attendre le résultat.

3- Beaucoup de Musulmans étaient désespérés en raison de la mort du Prophète. Certains d'entre eux n'avaient même pas cru à sa mort<sup>5</sup>. Alors, nous voyons 'Umar sortant son épée et disant que: "à quiconque croit que l'Envoyé de Dieu est mort, je trancherai le cou; par Dieu tout comme Moïse y était allé, pour revenir bientôt auprès de sa communauté, afin de la guider jusqu'au jour de la Résurrection". Mais après un discours d'Abû Bakr dans lequel il citait quelques versets coraniques<sup>6</sup>, tout le monde partageait son avis et se calmait ainsi que 'Umar.

4- Le problème de l'enterrement du Prophète se posa. Où l'enterrer, comment creuser le tombeau, comment laver le corps nu ou couvert de ses vêtements, etc...<sup>7</sup>. Les Muhâjirûn voulaient l'enterrer à la Mecque où le Prophète était né, les Ansâr à Médine, un autre groupe à Jérusalem parce que la plupart des Prophètes y étaient enterrés. Abû Bakr rapporta une Tradition selon laquelle les Prophètes sont enterrés dans l'endroit même où ils rendent leur dernier soupir. On appela deux fossoyeurs, l'un Mecquois, l'autre Médinois, et décida de ne point découvrir le corps. On le lava avec ses vêtements que l'on remplaça ensuite par plusieurs linceuls pour l'ensevelir. Ils ne firent pas de cortège funéraire. Puis il fut enterré dans la chambre de 'Âysa, la jeune femme du Prophète.

5- Après la mort du Prophète, on voyait certaines personnes refuser le paiement de l'aumône légale (zakât). Devant cette opposition, les uns croyaient qu'il n'était pas juste de combattre avec eux, les autres le contraire. Après une proposition d'Abû Bakr "l'unité de la Communauté, comme l'a dit M. Laoust, fut aussi maintenue l'énergie avec laquelle Abû Bakr briser le moment d'apostasie (ridda) ou de sécession des tribus d'Arabie qui lui refusaient le paiement légal (zakât), rejetaient son autorité et suivaient d'autres chefs religieux<sup>8</sup>".

---

5. Donaldson (D. M.), *op. cit.* p.7; Gaudefroy-Demombynes (M), *Mahomet*, Paris, 1969, p.206; Turan (A), *İslâm Mezhepleri Tarihi*, Samsun, 1993, p.13-15

6. V. Le Coran, XXXIX/31-32, XXI/35, III/138 et 144

7. Donaldson (D. M.), *op. cit.* p.6-7; Hamidullah (M), *le Prophète de l'Islam*, Paris 1959, t.2, p.695-696

8. Laoust (H), *les schismes dans l'Islam*, Paris 1965, p.2

6- Dans les batailles, le nombre de Hâfiq, celui qui connaît le Coran par coeur, diminuait de jour en jour. Pour cette raison 'Umar proposait à Abû Bakr de recueillir les versets coraniques. Celui-ci voulut le lui refuser étant donné que le Prophète ne l'avait pas fait. Mais après le ralliement d'autres Musulmans à l'avis de 'Umar, Abû Bakr fut convaincu et recueillit les versets coraniques acceptés et plus tard 'Utmân les a réunis<sup>9</sup>.

7- La ferme de Fadak, dont les revenus appartenaient au Prophète, faisait également l'objet de désaccords. Abû Bakr refusait à Fâtima, la fille du Prophète, épouse de 'Alî b. Abû Tâlib, l'oasis de Fadak qui lui revenait par la succession de son père et avait arbitrairement fait prévaloir sa volonté, en se servant d'une Tradition du Prophète selon laquelle "les Prophètes ne laissent aucun héritage matériel<sup>10</sup>". Mais les šî'ites ne pardonnent pas à Abû Bakr d'avoir refusé à Fâtima, l'oasis de Fadak<sup>11</sup>.

8- La mort du Prophète ne pouvait laisser un Etat sans organisme central. Avant les funérailles, certains personnages parmi les Ansâr médinois avaient déjà pensé à ce problème et invitèrent leurs amis intimes à délibérer sur la question. Evidemment, ils s'estimaient eux-mêmes dignes de la qualité de successeur. Une partie des Muhâjirûn mecquois se rendit auprès d'Abû Bakr et une partie des Ansâr médinois se dirigea vers le Hazrajite Sa'd ibn 'Ubayda. Alors 'Alî attristé, resta chez lui, entouré par certains membres des Banû Hâšîm. Pendant que les Ansâr et Muhâjirûn discutaient ainsi, Abû Bakr se leva alors et prononça un discours dans lequel il cita cette Tradition: "L'Imâm doit appartenir à la tribu des Qurayšites". Puis 'Umar prit la parole et rappela les mérites d'Abû Bakr et demanda qu'on lui renouvelât le serment, ce que tout le monde fit volontiers<sup>12</sup>. Cependant, 'Alî ne voulut pas faire son hommage à Abû Bakr jusqu'à la mort de Fâtima, décédée la même année.

---

9. Les Šî'ites, en haine de 'Utmân, prétendent que le texte primitif a été gravement altéré et même mutilé. Les versets favorables à 'Âli et aux 'Âlides auraient été supprimés. Voir, Lammens (H), *L'Islam*, Beyrouth, 1948, p.50

10. Buhâri, LXIV, 38; Muslum, XXXII, 52

11. Arendonk (V), les débuts de l'Imâmât Zaidite au Yémen, *Leyde*, 1960, p.2 et 21; Donaldson (D. M.), op. cit. p.16; Laoust (H), op. cit. p.3

12. Donaldson (D. M.), op. cit. p.10-11; Hamidullah (M), op. cit. t.2, p.696-697; Çağatay (N) et Çubukçu (I. A.), *İslâm Mezhepleri Tarihi*, Ankara, 1965, p.4-5

## Les événements qui contribuèrent à la naissance des sectes

Après la mort de l'Envoyé de Dieu, dont la volonté concernant la soumission au gouvernement de la communauté n'est pas connue d'une manière certaine, le choix du calife, dont nous venons de parler, fut la question prépondérante, pour la communauté musulmane. Comme on le dit souvent, aucune institution n'a coûté à l'Islam plus de sang que le califat. Dès le début, il y eut parmi les musulmans un parti mécontent de la façon dont cette dignité avait été conférée à ses trois premiers titulaires, Abû Bakr (11-13/632-634), 'Umar (13-23/634-644) et 'Utmân (24-35/644-656), sans égard pour le degré de parenté avec la famille du Prophète. Pour cette raison sa famille eût préféré élever au trône des califes 'Alî, cousin du Prophète, son parent le plus proche, qui, de plus avait épousé Fâtima, la fille du Prophète. Ce parti ne trouva une occasion de s'exprimer avec force que lorsqu'on plaça à la tête de l'Islam en la personne de 'Utmân<sup>13</sup>, le troisième calife, un parent de la famille (les Umayyades). Son chef et ses membres avaient précisément manifesté une opposition acharnée à l'Islam naissant, bien qu'ensuite, devant son succès, ils s'y fussent ralliés du vivant même du Prophète. La prépondérance que, pendant le règne de ce parent, cette famille acquit lui permit d'influencer le gouvernement et par la suite de jouir de privilèges matériels grâce à l'Etat. Cela amena un soulèvement de mécontents et de ceux que l'on tenait à l'écart, puis l'assassinat du calife enfin l'ouverture de la lutte le parti de 'Alî<sup>14</sup> et les partisans du calife renversé. Ces derniers se dressaient désormais comme les vengeurs du sang de 'Utmân et reconnaissaient comme prétendant au califat le gouverneur de Syrie, l'Umayyade Mu'awiya<sup>15</sup>.

Malgré l'attitude religieuse de premier calife, Abû Bekr, c'est sous son règne que s'éleva à côté des mécontents politiques un mouvement, faible sans doute, de révoltés religieux qui voyaient en 'Alî et en lui seul le vrai représentant du droit divin dans l'institution du califat<sup>16</sup>. Mais ce ne fut pas grâce à ce groupe que 'Alî put quelque temps figurer au quatrième rang dans la liste des califes (35-40/656-661)<sup>17</sup>, sans que cette dignité lui fut uni-

13. V. Taha Husayn, *al-Fitna al-Kubrâ "'Utmân"* Le Caire, 1968, Turan (A), op. cit. p.13-16

14. V. Taha Husayn, *al-Fitna al-Kubrâ "'Alî wa Banûhu"*, Le Caire, 1969

15. Pour ce dernier voir: Lammens (H), *Etudes sur le règne du calife Mo'âwia I er*, Paris, 1903

16. Pour le pouvoir des 'Alîdes, voir: Mozaffari (M), *la conception sh'ite du pouvoir*, thèse de doctorat, dacty. à la Faculté de droit, à Panthéon, Paris 1971

17. Pour la vie et le pouvoir de 'Alî au point de vue sh'ite voir: Hassan al-Ameene, *Islamic sh'ite Encyclopaedia*, Beirut, 1970, t.2, p.96-207

versellement reconnue. On voit "six mois à peine après la proclamation de 'Alî, que Talha, Zubayr et 'Âysa, la jeune veuve du Prophète, faisant à leur tour sécession, ont prit le chemin de l'Irak où ils comptaient des partisans, à Kûfa et Basra. Bientôt le calife 'Alî les a rejoints et voulut les convaincre, mais tout son effort était en vain. Par la suite 'Alî les écrasa en 35/656 à "la bataille du chameau". Talha et Zubayr y trouvèrent la mort et 'Âysa fut renvoyé à Médine<sup>18</sup>".

Après la bataille de chameau 'Alî dut la gagner en combattant contre les vengeurs de 'Utmân et leur chef l'Umayyade Mu'âwiya. Après ce fut une des plus indignes comédies de l'histoire de l'Islam. Ils parvinrent au milieu d'un combat qui aurait put mener à leur intégration et à convoquer un tribunal d'arbitres. Jugé au point de vue politique, 'Alî fut bien faible pour donner son assentiment à cette solution, pacifique en apparence, de la question débattue. Il ressort de la suite qu'il se fit bernier. Son adversaire, Mu'âwiya, eut le dessus (36/657)<sup>19</sup>.

Le consentement de 'Alî à l'arbitrage fut le premier motif d'un schisme dans l'Islam. Dans le camp du calife, il y eut des fanatiques qui pensèrent que la décision concernant la succession du Prophète ne pouvait être confiée à des hommes. Il fallait soutenir jusqu'au bout la sanglante ordalite de la guerre. La souveraineté vient de Dieu, et l'on ne peut remettre à des considérations humaines le soin d'en décider. Avec ce mot d'ordre, ils se retirèrent des rangs des auxiliaires de 'Alî. A cause de cette séparation, ils sont connus dans l'histoire de l'Islam sous le nom de Hârijites, ceux qui sortent<sup>20</sup>. Ils quittèrent 'Alî et se groupèrent à l'étape de Harûra, sur le chemin de retour en Irak. Les discours que 'Alî prononça dans la mosquée du Kûfa, pour se justifier, amenèrent de nouveaux départs; la sédition posséda bientôt son territoire, ses chefs et un embryon d'organisation. Réunis dans la bourgade de Nahrawân, ces premiers hârijites placèrent à leur tête deux émirs 'Abdullâh b. Wahb al-Râsibî et Hurqûs b. Zubayr al-Bajalî. D'abord, 'Alî voulut les convaincre mais sans succès. Puis, la bataille de Nahrawân se produisit où la sédition fut écrasée dans le sang et où les deux chefs rebelles furent tués. Mais en 40/661, 'Alî fut poignardé dans la mosquée de Kûfa par un

---

18. Laoust (H), op. cit. p.10 'Âysa, pour de raisons personnelles, a quitté 'Alî afin de rejoindre Talha et Zubayr, car le Prophète soucieux de la fidélité de 'Âysa voulut divorcer d'avec elle, alors que 'Alî l'encourageait.

19. V. Petersen (E. L.) 'Alî and Mu'âwiya in Early Arabic Tradition, London, 1964

20. Lewi Della Vidda (G), Khârijites, dans EI, 2, p.957-961

Hârijite, 'Abd al-Rahmân b. Muljem. Les Hârijites voulurent aussi assassiner deux autres complices sans toutefois y réussir, Mu'âwiya et 'Amr b. al-'As, les deux autres responsables du schisme qui avait brisé la communauté<sup>21</sup>.

A l'époque Mu'âwiya (40-60/661-680), sans rémission, commença entre les musulmans la guerre ardente qui, de longues années, les mit aux prises. Après que 'Alî eût été assassiné, son fils aîné, Hasan, fut aussitôt nommé calife (40/661) par les partisans de son père; mais faible de caractère et ami de la paix, il ne tarda guère à laisser entre les mains de Mu'âwiya la charge qu'il jugeait trop lourde pour ses épaules. Non content de cette soumission, l'usurpateur le fit empoisonner, dit-on, à Médine en 48/669<sup>22</sup>.

L'intrépide Husayn, devenu calife après la mort de Mu'âwiya, régna d'abord paisiblement à la Mecque. Les habitants de Kûfa pris soudain d'un bel excès de légitimité l'appelèrent à eux pour se ranger sous son pouvoir. Etaient-ils sincères dans leurs sentiments ou n'était-ce qu'un piège tendu à son rival par l'implacable souverain de Damas? C'est un point sur lequel les historiens musulmans ne se prononcent pas. Sans défiance, Husayn accourt; on l'acclame d'abord, puis subitement on l'abandonne et en face de 30.000 ennemis: le pauvre calife n'a que 22 personnes de sa famille auxquelles, à la dernière heure, viennent se joindre 50 hommes de Kûfa qu'indigne la lâcheté de leurs compatriotes<sup>23</sup>. Ce fut une véritable épopée. A la tête de ses 72 fidèles, dans la plaine de Karbalâ, Husayn soutient le choc de ses milliers d'adversaires. Jusqu'au soir il combattit héroïquement; mais resté seul, criblé de blessures, un dernier coup le renversa de cheval. C'en était fait: un Arabe survint qui lui tranche la tête et fut chargé de la présenter au général de Yazîd, fils de Mu'âwiya (10 muharram 61/680)<sup>24</sup>.

On aurait pu croire que, découragé par ces trois morts successives ('Alî-Hasan-Husayn), le sî'isme allait s'éteindre; il n'en fut rien. Husayn laissait un fils, Zayn al-Âbidîn, échappa au massacre, et autour de lui, à Médine, se groupèrent des sujets peu nombreux, vaincus, mais d'une fidélité à toute épreuve. En face de ce jeune prince, les redoutables Umayyades ne désarmèrent pas et quelques années après, le malheureux successeur d'Husayn n'était plus: le poison avait fait son oeuvre. Trois autres de ses descendants disparurent de la sorte, poursuivis sans trêve par la rancune tenace de leurs

---

21. Laoust (H), *op. cit.* p.14

22. V. Veccia Vaglieri (L), Hasan, dans EI, 2, p.247-250

23. Ibid, Husayn, dans EI. 2; p.628-636

24. Pour le drame de Karbalâ, voir: Virolleaud (C), *La passion de l'Imam Hosseyn*, Paris, 1927

vainqueurs. Jusqu'au douzième et dernier continuateur de la famille de 'Alî, presque tous périrent de mort violente<sup>25</sup>. Leurs noms respectés forment le glorieux martyrologe de la secte sî'ite, et sous le nom d'Imâms (docteurs de la loi) reçoivent les plus grands hommages<sup>26</sup>.

Après que Husayn eût été assassiné par le groupe d'Umayyades, la dignité d'Imâm passa à son fils 'Alî Zayn al Âbidîn (m. 94/712), mais par la suite, des divergences au sujet de l'ordre de succession se manifestèrent<sup>27</sup>: un parti refusant l'aîné des petits-fils d'Husayn, pour se rallier à son frère cadet Zayd, d'où le nom de Zayd b. 'Alî<sup>28</sup> en 122/740. Ils ne s'associent pas à la condamnation absolue d'Abû Bakr et 'Umar et des Compagnons du Prophète qui ne reconnurent pas 'Alî comme son successeur immédiat. C'est parmi les Imâmites, la fraction la plus modérée, la plus proche des Sunnites. Ils ont fondé depuis 289/901 au Yémen un imâmat 'alîde indépendant jouissant d'une organisation très démocratique en théorie et toujours subsistante<sup>29</sup>.

Après la mort du quatrième Imâm 'Alî Zayn al 'Abidîn (m. 94/712), l'imâmat passa à Muhammad al-Bâqir, et à la mort de celui-ci (113/731) Ja'far al-Sâdiq (83-148/702-765). Le sixième Imâm Ja'far al-Sâdiq<sup>30</sup> déshérita son fils aîné Ismâ'îl, parce que celui-ci aimait trop le vin et ne respectait pas la religion. Il choisit pour successeur son second fils Mûsâ al-Kâzim (m. 183/799). Avec celui-ci l'imâmat légitime se poursuit jusqu'au douzième Imâm qui disparut de façon mystérieuse sans laisser d'héritier. C'est pour cela

---

25. Voir pour ce sujet: Isbahâni (Abû al-Fraj), *Maqâtil al-Tâlibiyyîn*, Najaf, 1965 (troisième édition).

26. V. Corbin (H), *En Islam iranien*, Paris 1971, p.66-68

27. Pour l'imâmat chez les sî'ites voir la thèse de: Ali Gotzadeh, *l'Imâmat dan la do'ctrine chi'ite*, thèse de doctorat, dacty, à la Faculté de droit, à Panthéon, Paris 1972

28. Mr. J. Berque, en collaboration avec G. H. Bousquet a traduit en français le livre de celui-ci sous le titre de: *Recueil de Zaïd ben 'Âli*, Alger, 1941

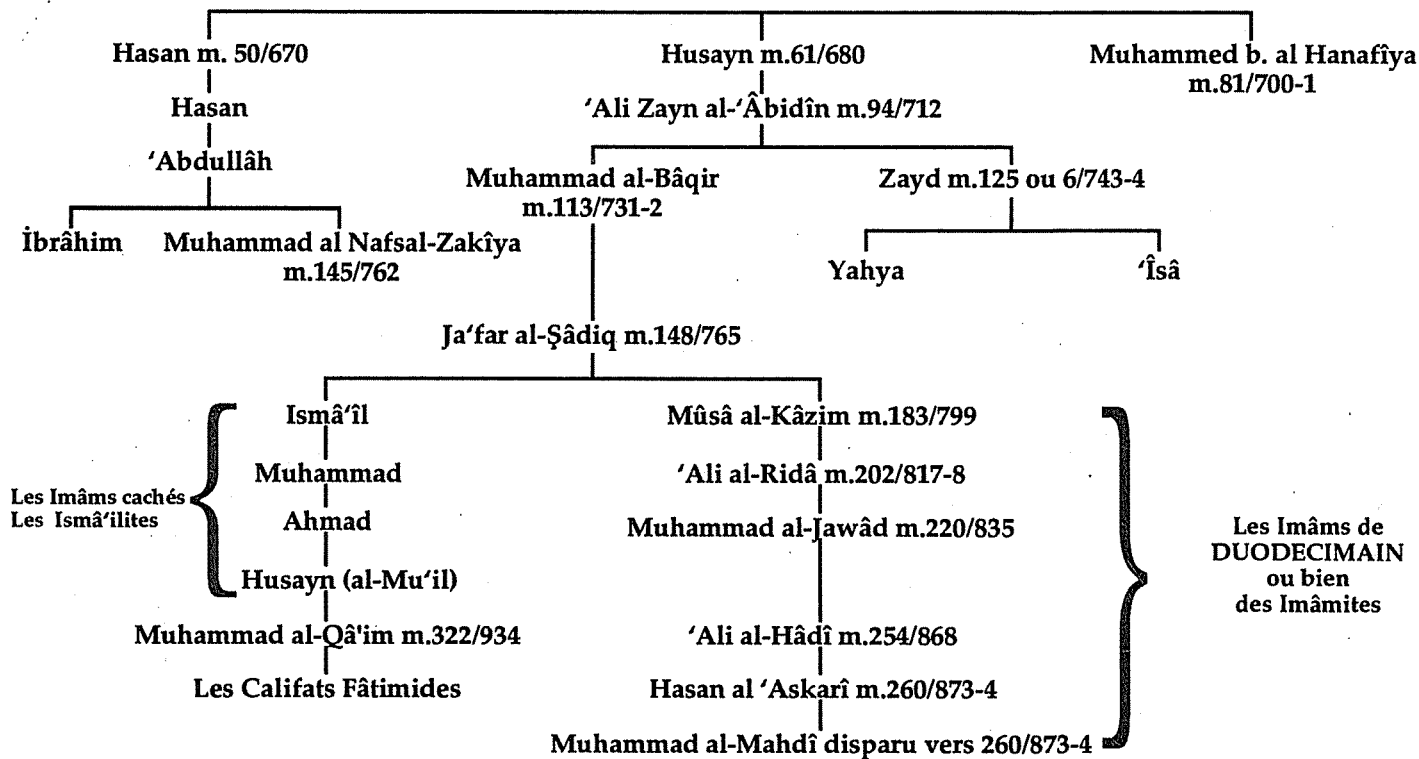
29. Pour les Zaydites voir: Tritton (A. S.), *Rise of the imams of Sanaa*, London 1926; Arendonk (V), *les débuts de l'imâmat Zaidite au Yémen*, Leyd, 1960; Serjeant (R. B.), *The Zaydis dans Religien in the Middle East*, by A. J. Arberry, London, 1969, t.2, p.285-302; Ahmet Muhammed Suphî, *Fi İlmî'l-Kelâm, ez-Zeydiyye*, C.3, Beyrut 1991

30. Ja'far al-Şâdiq, par sa réputation de savant en science cachée, par Kitâb al-jafri et surtout le Tafsîr qui lui furent attribués, son influence se répandit au-delà du monde sî'ite, et s'exerça en particulier sur toute l'histoire du Sûfisme. Voir: L. Massignon, *Essai sur les Origines du Lexique technique de la Mistique musulmane*, Paris 1968, p.201-206. On peut dire qu'il est le seul Imâm sî'ite postérieur à 'Alî et à ses deux fils que les Sunnites vénèrent.



## ARBRE GENELOGIQUE DE 'ALÎ

'Ali b. Abû Tâlib



qu'ils s'appellent Itnâ 'Asariya<sup>31</sup> "Duodécimains" ou Imâmites, partisans de douze Imâms aux Šî'îtes qui admettent la série de douze Imâms et disent que l'imâmât est passé de 'Alî al-Ridâ (m. 203/818) à son fils Muhammad al-Taqî (m. 220/835), au fils de celui-ci 'Âlî al-Naqî (m. 220/835), au fils Hasan al-'Askarî (m. 261/874) d'où la secte de Nusayrîs<sup>32</sup>, et enfin à Muhammad al-Mahdî, né à Sâmarrâ en 255/868 qui a disparu en 265/878 et viendra à la fin des temps annoncer le jugement dernier et faire régner la justice sur la terre. Les traditions sont abondantes où le Prophète annonçait que le Mahdî sera de la descendance de Fâtima<sup>33</sup>.

Les Imâmites ou duodécimains sont, parmi les Šî'îtes, majoritaires. Ils reconnaissent douze Imâms légitimes en chacun desquels réside, par émanation, une parcelle de la lumière divine. Depuis les Safawides (XVI<sup>e</sup> siècle), l'imâmisme est la religion officielle de l'Iran.

La divergence d'avec l'Islam orthodoxe et le retour vers des philosophies plus anciennes s'accrochèrent dans une secte importante et fort curieuse, séparée de bonne heure du šî'isme, appelée la secte des Ismâ'îlites<sup>34</sup>. Ces derniers commencèrent leur existence officielle séparée du šî'isme, à la mort d'Ismâ'îl, fils de l'Imâm Ja'far al-Sâdiq, peu de temps avant 148/765, parce que ce dernier avait désigné son fils aîné, Ismâ'îl, comme Imâm pour lui succéder. Mais Ja'far al-Sâdiq, ayant constaté l'intempérance de son fils aîné, modifia ses dispositions et déclara Mûsâ, son second fils, comme successeur. Les Ismâ'îlites refusèrent d'admettre cette modification, prétendant que l'Imâm n'étant pas sujet au péché, ne pouvait s'être causé aucun préjudice en buvant du vin et que Dieu n'avait pas à changer d'opinion, contrairement à ce qu'avait affirmé Ja'far, Ismâ'îl mort cinq ans avant son père, à Médine en 145/762-3. Malgré les précautions prises par son père de faire constater la mort de son fils aîné par de nombreux témoins, ses partisans ne voulurent pas admettre son décès. Ils prétendirent qu'il vivait encore cinq ans après la mort de son père<sup>35</sup>.

31. Huart (C), Ithnâ 'Ashariya, dans EI, 3, p.599-600; Seyyed Hossein Nasr, thnâ 'Asharî shî'ism and Iranian Islâm, dans Religion in the Middle East, by A. J. Arberry, London 1969, t.2, p.96-119, Fiğlalî (E. R.), İmamiyye Şiasî, İstanbul, 1984.

32. Pour les Nusayrîs voir notre thèse de doctorat soutenue à la Sorbonne sous le nom de "Les Nusayrîs de Turquie dans la Région d'HATAY (Antioch)", Paris, 1973

33. V. Ibn Khaldûn, Discours sur l'histoire universelle (al-Muqaddima), traduction nouvelle en français par V. Monteil, Beyrouth, 1968, t.2, p.634-658

34. Carra de Vaux (B), Les Penseurs de l'Islam, Paris, 1926, t.5, p.32

35. V. Huart (C), Ismâ'îliya, dans EI, 3, p.585-588

Après la mort d'Ismâ'îl, l'Imâmât est passé à son fils aîné Muhammad<sup>36</sup>. On ne connaît rien de certain sur l'histoire de la secte pour une période d'environ 150 ans, jusqu'à la fin du IIIe/IXe siècle. Même les noms des Imâms qui ont succédé à Muhammad b. Ismâ'îl, et leur ordre de succession sont toujours douteux<sup>37</sup>.

Après la mort de Muhammad, fils d'Ismâ'îl, les Ismâ'îlites continuèrent de régner avec ses petits fils. 'Alî, le frère de Muhammad partit pour la Syrie et le Magreb. De leurs retraites, les descendants d'Ismâ'îl envoyaient des missionnaires (dâ'î pl. du 'ât) parcourir le monde musulman et y prêcher la doctrine dite des ésoteriques (bâtiniya)<sup>38</sup>, dont le point de départ était l'explication allégorique du Coran. Un de ses missionnaires fut Ma'mûn surnommé al-Qaddâh "l'oculiste" dont le fils 'Abdallâh<sup>39</sup> devint le chef de la branche des Qarmates<sup>40</sup>.

Les Ismâ'îlites se subdivisent en plusieurs sous-sectes, dont les unes sont fort différentes des autres dans leurs principes. Dans les ouvrages historiques de diverses périodes, on les cite sous différents noms: les plus anciens sont ceux de Qarâmita et Bâtiniya; plus tard, on les nomme: Sâb'îya, Ta-'lîmiya. De nos jours, en Perse, on les appelle: Murîdân-i Agâ Hân-i Mahallati, en Asie Centrale: Mullâ'i, dans l'Inde: Hôdjâs (Nizârîs)<sup>41</sup>, et Bohoras ou Bohras (Musta'liens), etc...

Cependant nous ne citons pas toutes les autres sectes et sous-sectes qui ont dérivé de ces sectes et qui ont causé des troubles intérieurs à l'Islam. Afin de ne pas amplifier notre introduction, nous évitons de les citer ici.

**Nous avons voulu démontrer que, dès la mort du Prophète, des divergences appurent entre les Musulmans. Tout d'abord pour la question de la transmission du califat et par cette espèce de conjuration, selon les shî'ites, ils écartèrent 'Alî, gendre de Muhammad, de la succession du**

36. Les Ismâ'îlites croient que le monde n'avait jamais été et ne sera jamais sans Imâm, ainsi que le père de son père, et ainsi de suite jusqu'au Prophète Adam qui fut le premier Imâm. Voir: Gardet (L), Dieu et la destinée de l'homme, Paris, 1967, p.470-473

37. V. La thèse de B. Lewis; The origins of Ismâ'ilism, Cambridge, 1940

38. Hodgson (M. G. S.), Bâtiniyya, dans EI, 1, p.1131-1133. ed-Deylemî (M. H.), Beyân-ı Mezhebu'l-Bâtiniyye ve Butlânehu, Leipzig 1939 (R. Strothmann yayını).

39. Pour ce personnage voir: Ivanow (W), The Alleged founder of Ismailism, Bombay, 1946, p.1-11

40. Massignon (L), Karmates, dans EI, 3, p.813-817; Tamer (A), al-Qarâmita, Beyrouth, 1966; Lewis (B), The Assassins, London, 1967, Tâhâ el-Veli, el-Karâmita, Beyrut, 1981

41. Pour l'histoire des Nizârîs voir: Hollister (J. N.), The shi'a of India, London, 1953; Hodgson (M. G. S.), The order of the Assassins, London, 1955

Prophète. L'histoire nous montre que pour les Šî'ites, 'Alî est resté le véritable successeur en dépit des Califes Orthodoxes Musulmans, les Umayyades et les 'Abbâssides, et que sa descendance représente l'esprit mystique qui a écarté les sectes šî'ites du dogmatisme de l'Islam Sunnite considéré par elles comme trop rigide. Des sectes šî'ites séparées de la Communauté Sunnite apparurent en raison des discussions sur l'imâmât. De fort bonne heure elles se sont constituées face au Sunnisme, avec leurs exégèses, leurs traditions, leur théologie, leur droit, leur histoire et leur littérature<sup>42</sup>. Toutes ces sectes ont également permis l'éclatement des particularismes locaux, opposées à l'Empire musulman-arabe.

A propos de l'incarnation de la divinité dans la personne de 'Alî, les Sî'ites appelés Galiya, Gulât (extrémistes), ont fait faire un pas de plus à la légende de 'Alî. Ils ont prétendu que la divinité s'était incarnée dans la personne du gendre du Prophète, par la voie de la "descente" hulûl. La plus connue de ces sectes est celle des Nusayrîs, chez qui 'Alî est devenu la première des trois personnes de la Triade<sup>43</sup>.

## TÜRKÇE ÖZET

İslâm'da ilk ayrılıklar daha Hz. Peygamber'in ölmeden önce hasta olarak yatağına düştüğü zaman sahabeler arasında baş gösterdi ise de bu ayrılıklar temelde olmayıp teferruatta olduğundan ikna yolu ile ortadan kaldırılmaları kolay olmuştur. Fakat Hz. Peygamberin ölümü üzerine yerine halife olarak Hz. Ebubekir'in seçilmesi ile Hz. Ali ve onun tarafını tutanlar bu olayı desteklememelerine rağmen ellerine kılıcı alıp da Hz. Peygamberin halifesine karşı da gelmediler. Suskunlukları Hz. Ömer'in ölümüne kadar devam etti. Hz. Ömer ölmeden yerine geçecek halifenin seçimini Hz. Ali'nin de dahil olduğu altı kişilik bir şûra'ya bırakmıştı. Bu şûra sonunda da Hz. Ali hilâfete seçilememiş, Hz. Osman seçilmişti. Hz. Osman'ın şehid edilmesinden sonra ancak Hz. Ali'nin halife olması mümkün olabilmişti. Ancak Hz. Ali'nin halife olmasını destekleyen Talha ve Zübeyir'in bir müddet sonra umre bahanesiyle Mekke'ye gidişleri, orada Hz. Ayşe ile işbirliği yaparak

---

42. Pour leurs traditions, leur théologie, leur droit, leur histoire, leur littérature, etc... Voir: Hassan al-Amin, *Islamic shi'ite Encyclopaedia*, Beirut, 1967, t.1, p.43-137; Sayyed Haydar Amali, *La Philosophie shi'ite, textes arabes*, publiés avec une double introduction et index par H. Corbinet O. Yahia, Paris, 1969

43. Pour croyance chez les Nusayrîs voir Turan (A), op. cit. p.84-94

Hız. Osman'ın katillerini cezalandırmıyor diye Hız. Ali'ye karşı taraftar toplayıp, yeni halifeye karşı gelişlerini görmekteyiz. Diğer taraftan Hız. Osman'ın yeğeni Şam valisi Muaviye de aynı bahane ile yeni halifeye karşı ayaklandığı görölmekdir. Hız. Ali birincileri bertaraf ettiği halde ikincileri bertaraf edememiştir. Sonunda da bu mücadelede kendisinden ayrılan ve İslâm Mezhepleri Tarihinde "Hâriciler" diye anılan bir grup tarafından öldürölmüştür. Yerine geçen oğlu Hız. Hasan, uzlaşma yanlısı olduğundan hilâfeti Muaviye'ye bırakmıştır. Muaviye'nin ölmeden önce yerine halife olarak oğlu Yezîd'i belirtmesi ve babasının ölümü üzerine Yezîd'in halife olmasıyla Hız. Ali'nin ikinci oğlu Hız. Hüseyin halife olmak için harekete geçmiş, Kûfe'deki taraftarlarının daveti üzerine, bu şehre giderken yolda "Kerbelâ"da yakın akrabaları ile birlikte şehid edilmiştir. Buradan sağ kurtulan tek oğlu Zeyne'l-Âbidin ile Hız. Ali taraftarları ilgilerini sürdürmüştür. Zeyne'l-Âbidin'in ikinci oğlu Zeyd, Emevi halifesi Hişan'a karşı Kûfe'de ayaklanmış(740) fakat muaffak olamıyarak öldürölmüştür. Daha sonra bunun görüşlerini benimseyen şîlere "Zeydiler" denmekte, diğer şî mezheplerinden farklı olarak mutedil davranmalarından, Ehl-i Sünnete en yakın bir mezhep olarak isimlendirilmişlerdir. Taraftarları bugün Yemen'de yaşamaktadırlar.

Şîler Zeyne'l-Âbidin'in ölümü üzerine imametın büyük oğlu Muhammed Bâkır'a, ondan da onun oğlu Caferü's-Sâdık'a geçtiğini iddia etmişlerdir. Bu imam önce büyük oğlu İsmâil'in imam olmasını vasiyet etmiş iken daha sonra, İsmâil'in İslâmî uygulamalarında hatalı olduğu gerekçesi ile bunu imamlıktan azl ederek yerine küçük oğlu Mûsa Kâzım'ın imam olmasını vasiyet etmiştir. İsmâil, babasından beş yıl önce (762) ölmesine rağmen, taraftarları İsmâilin öldüğünü fakat imametın oğlu Muhammed'e geçtiğini, onun imam olduğunu söylemişlerdir. Bunların da bir kısmı Muhammed'in ölmediğini, belli bir müddet ortadan gâip olduğunu, bir gün geri döneceğini, düşmanlarından öc alacağını ve yeryüzünde adaleti gerçekleştireceğine inanmışlardır. Bunlara "Karmatiler" denir. Diğerleri Muhammed'in öldüğünü, bundan sonra isimleri saklı kalan, Muhammed'in sülbünden gelenlerle imametın devam ettiğine inanmışlardır. Nitekim bunlardan Muhammed'in torunu olduğunu iddia eden Ubeydullah el-Mehdî 909 yılında Tunus'un Mehdia şehrinde ortaya çıkarak Fâtımiler Devletini kurmuştur. Bunlar 962 yılında Mısırı da ellerine geçirerek 969 yılında Kahire'yi kurmuşlar, yaşamlarını burada sürdürmüştür.

İsmâiliyye Mısır'da Fâtımîler Devletinin resmî mezhebi olarak yaşarken, Fâtımî halifesi Mustansır'ın velihat tayin ettiği oğulları arasında ölümünden sonra başlayan taht mücadelesinde Nizârîler ve Müsta'liler diye ikiye ayrılmıştır. Müsta'liler Mısır'da 1171 yılında Fâtımîlerin yıkılışına kadar devam etmiş, bir müddet daha burada yaşadktan sonra Yemen'e geçmiş, oradan da Hindistan'a geçerek "Bohra" adı ile yaşamlarını devam ettirmektedirler. Nizârîler ise 1090 yılında Hasan Sabbah'ın İran'da Alamut Kalesini alması ile oraya yerleşmiş, buradan ancak 1256 yılında Moğollar tarafından kaleleri kuşatılarak kovulmuşlar, onlar da Hindistan'a giderek "Hocalar" adı ile varlıklarını günümüze kadar sürdürmektedirler.

Caferü's-Sâdık'ın diğer oğlu Musa el-Kâzım'ın neslinden gelen imamlar da onikide durmuşlardır. Onikinci imam Muhammed el-Mehdî'nin kaybolması ile imamların sayısını onikide dondurmüşlardır. Bunlara da "İmâmiyye veya İsna 'Aşariyye" denilmektedir. Bunlar daha ilk çıkış yıllarından itibaren Sunnî İslâma karşı tefsirlerini, hadislerini, kelâmalarını, hukuklarını, tarihlerini ve edebiyâtlarını kurarak mücadeleye başlamışlardır. İmâmiyye İranda Safevîler Devrinden (1501) beri İran'ın resmî mezhebi olarak varlığını sürdürmektedir.

## KÂBE

Yrd.Doç.Dr.Yılmaz CAN

Bu makalemizde İslam'ın en kutsal mabedi Kâbe'yi fizikî bakımdan tanıtmaya çalışacağız. Bunu yaparken, konunun genişliğini dikkate alarak, bu kutsal yapının Osmanlılar'ın eline geçişinden sonraki dönemini incelememiz dışında tutacağız.

Binlerce yıllık bir geçmişe sahip bu yapı ilk inşasından bu tarafa pek çok kere yenilenmiş ve tamir edilmiştir. İslam öncesi döneme âit Kâbe'den günümüze Hacerü'l-Esved denilen kutsal taş hariç hemen hemen hiçbir şey intikâl etmemiştir. Bugünkü yapı, büyük ölçüde İslam'ın ilk yıllarına ait olup, zaman içinde bazı ufak onarımlar görmüştür.

Kâbe ile ilgili bilgilerimiz tamamen dinî ve tarihî kaynaklarla, seyahatlerin tespitlerine dayanmaktadır. Bugüne kadar yapının geçmişiyile ilgili hiçbir arkeolojik tespit ve inceleme yapılmamıştır. Kanaatimizce Kâbe'ye yüklenen aşırı kudsiyet ve duyulan büyük saygı, yapıyı âdeta dokunulmaz kılmıştır. Ayrıca bunun yanında, Sanat Tarihi ve Arkeolojinin İslam dünyasında yeni yeni gelişen bir bilim dalı olması ve müslümanların yanlış yorumlar sebebiyle, sanatın pek çok koluna karşı duydukları ilgisizlik hatta tepkinin de bu sonuçta etkili olduğunu sanıyoruz.

Bu kutsal yapı, İslam kültür ve tarihinde oldukça fazla yer işgal etmiştir. İslam tarihi, kültürü ve medeniyetiyle ilgili pek çok kaynakta Kâbe ile ilgili bilgiye rastlamak mümkündür. Kâbe'den sözedilen tarihî kaynakların en eskileri M. VIII. asırdan öteye geçmemektedir. Oysa Kâbe'nin tarihi Milat'tan binlerce yıl önceye uzanmaktadır. Dolayısıyla tarihi kaynaklarda yer alan Kâbe ile ilgili bilgilerden önemli bir kısmı, kaleme alındıkları tarihten yüzlerce hatta binlerce yıl önceki olayları anlatan, nesilden nesile sözlü olarak nakledilmiş söylentilerden, inanışlardan ibaret kalmaktadır. Bu haberleri doğrulamak veya reddetmek oldukça güçtür. Bu rivayetler içinde

çelişkilere ya da dünyanın gerçeklerine ters düşen harikulâde, mucizevî olayları nakleden haberlere rastlamak mümkündür<sup>1</sup>. Biz incelememiz sırasında bu haberlerden yararlanırken, nakledilen olayın, haber olarak yazıya geçirildiği tarihe olan yakınlığını, haberin doğruluğunu güçlendiren bir kriter olarak kabul ettik. Haberler arası çelişkilere işaret edip, kendimizi güçlü bulmadığımız noktalarda yorum yapmaktan kaçındık. Kaynaklarda nakledilen haberleri birbirini tamamlayan bir sentez içinde sunmaya çalıştık. Çalışmamız üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde, Kâbe'nin geçirdiği inşa ve tezyin faaliyetlerinden söz ederken, ikinci bölümde, Kâbe ile ilgili bazı unsurları daha yakından tanımaya çalıştık. Üçüncü bölümde ise, incelediğimiz dönem içinde Kâbe'yi ziyaret eden bazı seyyahların tespitlerine yer verdik.

Lügat ve tarih kitaplarından anlaşıldığına göre, Kâbe sözcüğü binanın şekliyle ilgilidir. Bu sözcük küp şeklindeki yapı ve cisimlere verilen genel bir isimdir. Kâbe, şeklinden dolayı bu isimle anılmıştır<sup>2</sup>. Kâbe'nin başka isimleri de vardır<sup>3</sup> fakat bu isimlerden hiçbirisi Kâbe ismi kadar meşhur değildir.

## I. KÂBE'NİN GEÇİRDİĞİ İNŞA FAALİYETLERİ

### A) Kâbe'nin İlk İnşası

İslam tarih kitaplarında nakledilen haberlere göre, Kâbe yer yüzü yaratılmadan önce mevcuttur. Hatta yeryüzünün yaratılması Kâbe'den başlayarak gerçekleştirilmiştir<sup>4</sup>. Ezraki Kâbe'nin ilk prototipinin Allah tarafından Arş'ın altında kurulduğunu, sonra Allah'ın emriyle, meleklerin bu mabedin benzerini onun tam hizasında yeryüzünde inşa ettiklerini belirtmektedir<sup>5</sup>. Meleklerden sonra Kâbe, Hz. Adem tarafından inşa edilmiş, Hz. Adem'den sonra da evladı tarafından yenilenmiştir<sup>6</sup>. Görüldüğü gibi, tarihçilerin naklettikleri haberlere göre Kâbe'nin tarihi Dünya'dan eskidir.

İslamiyet'in kutsal kitabı Kur'an'da ve İslam Peygamberi Hz. Mu-

1. İbn İshak, Muhammed/b İshak Siyer (Çev. S. Özel) İst. 1988, s.159; Ezraki, Ebu l-Velid Muhammed, Kâbe ve Mekke Tarihi, (çev. Y.V. Yavuz), İst. 1980, s.27, 29-31, 42-43, 158 İbn Hişam, Abdülmelik b. Hişam, Siret-i İbn-i Hişam Tercemesi (çev. H. Ege) İst. 1985 C. I, s.27; Yakubi, Ahmed b. Ebu Yakub, Tarihü'l-Yakubi, Beyrut 1960, C. II, s.19, Taberi, Muhammed b. Cerir, Tarihü'l-Ümem ve'l-Mulûk, Beyrut 1987, C. I, s.152-156

2. Ezraki, a. g. e., s.21; İbn Manzur, Lisanü'l-Arab, Beyrut 1970, C. III, s.266

3. Ezraki, a. g. e., s.21-22

4. İbn İshak, a. g. e., s.148; Ezraki, a. g. e., s.27

5. Ezraki, a. g. e., s.30

6. İbn İshak, a. g. e., s.32-41



hammed'in sözleri arasında da Kâbe'nin inşasıyla ilgili bazı bilgilere rastlamak mümkündür. Bu bilgiler, yukarıda sözünü ettiğimiz rivayetlerin aksine, Kâbe'nin ilk olarak Hz. İbrahim ve oğlu İsmail tarafından inşa edildiğine işaret etmektedirler. Meselâ, Kâbe ile ilgili olarak Kur'an'da geçen birkaç ayette şöyle denilmektedir. "Doğrusu insanlar için konulan ilk mebed şüphesiz ki, Mekke de bulunan çok mübarek ve bütün âlemlere hidayet olan beyttir"<sup>7</sup>. "Ey Resûlüm hatırla o zamanı ki, biz Kâbe'nin yerini İbrahim'e beyan etmiştik"<sup>8</sup>. "Ve o zaman İbrahim ile İsmail Kâbe'nin temellerini yükselttiler"<sup>9</sup>. İslam Peygamberi Hz. Muhammed'den nakledilen bir hadiste de, yeryüzünde bina edilen ilk mabedin Kâbe olduğu ve Kâbe'nin Kûdüs'teki Süleyman Mabedi'nden 40 yıl önce inşa edildiği belirtilmektedir<sup>10</sup>. Bize göre de, Kâbe ilk olarak Hz. İbrahim ile oğlu İsmail tarafından inşa edilmiş olmalıdır<sup>11</sup>. Kâbe'nin inşasını Hz. Adem'e hatta Adem'den de öteye götüren haberleri, Kâbe'ye duyulan aşırı sevginin, ona atfedilen büyük kudsiyetin hatta belki de bir ölçüde müslümanların kendi mabedini başkalarının mabedine karşı üstün ve önce kılma çabasının bir neticesi olarak görmek mümkündür.

Kur'an ile hadis ve tarih kitaplarından anlaşıldığına göre, Kâbe Allah'ın emri üzerine insanların haccetmeleri yani tavaf etmeleri için bina edilmiştir. Yerini de İbrahim Peygambere Allah göstermiştir<sup>12</sup>. Kaynaklarda geçen kimi rivayetlere göre, Kâbe'nin inşası ile Mekke'nin inşası eş zamanlıdır. Yani Mekke'nin kuruluşu Kâbe'nin inşasıyla başlamıştır. Tarihi kaynaklarda Hz. İbrahim'in Kâbe'yi inşası ile ilgili şöyle bir haber nakledilmektedir: "Hz. İbrahim karası Sara'nın geçimsizliği, hissi rakabeti sonucu diğer ikinci karısı Hacer ile ondan doğma çocuk yaştaki İsmail'i alıp Mekke'ye gelir. Bu sırada Mekke gayri meskun bir yerdir. İbrahim, anne ile oğlunu bir kırba su ve bir miktar hurma azıkla Kâbe'nin bulunduğu yere bırakıp gider. Kendisine, bu davranışının sebebini soran karısına, bu işin Allah'ın emri olduğunu söyler. Hz. İbrahim zaman zaman gelip Hacer ile oğlunu ziyaret etmektedir. Yine böyle bir gelişinde 30 yaşlarına basmış oğluna, Allah'ın kendisine bir beyt,

7. Al-i İmran, (3), 96

8. Hacc (22), 26

9. Bakara (2), 127

10. Zebidi, Zeynüddin Ahmed b. Ahmed, Sahih-i Buhari Tecrid-i Sarih Tercemesi ve Şerhi (çev. A. Naim-K. Miras), Ank. 1980, C. VI, s.21

11. Aynı kanaati paylaşılanlar için bak. Zebidi, a. g. e., C. VI, s.13; S. Ateş, Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri, İst. 1989, C. II, s.82

12. Hacc (22), 26-27; Taberi, a. g. e., C. I, s.152-156

mabed yapmasını emrettiğini söyler ve oğlundan, inşa faaliyetinde kendisine yardımcı olmasını ister<sup>13</sup>. İbn Haldun'un ifadesine göre, bu sırada İsmail, annesi ve kendisi için bir ev yapmıştır. Evinin etrafını taş ve topraktan oluşan bir duvarla kuşatmak suretiyle teşkil ettiği avluyu da koyunları için ağıl olarak kullanmaktadır. İşte Hz. İbrahim ile oğlu İsmail Kâbe'yi bu ağıl olarak kullanılan avluya bina etmişlerdir<sup>14</sup>.

Hız. İbrahim Kâbe'yi biraz yüksekçe bir mevki üzerinde kurmuştur<sup>15</sup>. İnşaatta Mekke'yi çevreleyen dağlardan getirilmiş taşlar kullanılmıştır. İnşa işini İbrahim yürütmüş, oğlu da ona taş taşımıştır. Binarın duvarları biraz yükselince, İbrahim inşaata devam edebilmek için ayağının altına iskele görevi görecek bir taş almış ve inşaatı böylece tamamlamıştır<sup>16</sup>. Hız. İbrahim'in ayağının altına aldığı bu taş daha sonra Makam-ı İbrahim<sup>17</sup> diye anılmış ve kutsanmıştır.

Hız. İbrahim'in inşa ettiği Kâbe'nin duvarları üst üste konmuş blok taşlarla örülmüştür<sup>18</sup>. Şekil olarak kübü andırmaktadır. Boyutları konusunda birbirine yakın ölçüler verilmektedir. Bu rivayetlerden anlaşıldığına göre, İbrahim'in yaptığı Kâbe yaklaşık 20x30 zira<sup>19</sup> ebatlarında, 7 veya daha kuvvetli bir ihtimalle 9 zira yüksekliğinde bir yapıdır<sup>20</sup>. Binarın eşiksiz, yer seviyesinde bir kapısı vardır. Ancak kapı, içeriye giriş imkânı veren bir

---

13. Zebidi, a. g. e., C. VI, s.15-17; Mesudi, Ebu'l-Hasan Ali b. Hüseyin, Murûcu'z-Zeheb, Mısır 1964, C. II, s.49; E. Sabri, Miratü'l-Harameyn, İst. 1301, C. I, s.886

14. İbn Haldun, Abdurrahman b. Muhammed, Mukaddime, (çev. S. Uludağ), İst. 1983, C. II, s.243

15. Zebidi, a. g. e., C. VI, s.17

16. Ezraki, a. g. e., s.51-52; Taberi, a. g. e., C. I, s.156; İbnü'l-Esir, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed İslam Tarihi (çev. A. Özyayın-A. Ağrakça ve Diğerleri), İst. 1985, C. I, s.101

17. Makam-ı İbrahim, İbrahim'in ayağını başlığı yer anlamına gelmektedir.

18. Ezraki, a. g. e., s.51-52

19. 1 zira, yaklaşık 50 cm.'lik bir uzunluğu ifade etmektedir.

20. Kaynaklarda Hız. İbrahim'in inşa ettiği Kâbe'nin boyutları konusunda verilen rakamlar birbirine yakın olmakla birlikte, bu rakamlar arasında bazı ufak farklılıklar söz konusudur. Ezraki Kâbe'nin boyutları konusunda iki farklı haber nakletmektedir. Bunlardan birine göre, Kâbe'nin boyutları Hacerü'l-Esved köşesinden Irak köşesine 32, Irak köşesinden Şam veya garb köşesine 22, Şam köşesinden Yemen köşesine 31, Yemen köşesinden Hacerü'l-Esved köşesine ise 20 ziradır. Diğer habere göre ise bu ölçüler aynı sırayla 30, 20, 30, 20 ziradır. Ezraki Kâbe'nin duvar yüksekliğini de 9 zira olarak vermektedir. (bak. Ezraki, a. g. e., s.52-53, 277). Mesudi'ye göre ise Kâbe 30 zira uzunluğunda ve 22 zira genişliğinde bir yapıdır. Duvarların yüksekliği de 7 zira genişliğinde bir yapıdır. Duvarların yüksekliği de 7 zira yapılmıştır. (bak. Mesudi, a. g. e., C. II, s.49), Yakut da Kâbe'nin ölçülerini yukarıda zikrettiğimiz sıraya göre 32, 32, 31 ve 20 zira olarak vermekte, duvar yüksekliğinin de 7 zira olduğunu zikretmektedir. (bak. Yakut, Şihabüddin Yakut b. Abdullah, Mücemül-Buldan, Beyrut 1957, C. IV, s.465)

boşluktan ibarettir. Üstü ise açıktır. Yani çatısı yoktur (bak. şek. 1)<sup>21</sup>. Binanın köşeleri muhtemelen yaklaşık olarak dört ana istikâmeti göstermektedir<sup>22</sup>. Yapının doğu köşesine, tavaf edenlere bir işaret olması için farklı renkte ve farklı özellikle bir taş yerleştirilmiştir ki, bu taş Hacerü'l-Esved ismiyle bilinmektedir<sup>23</sup>. Müslümanlar nezdinde oldukça büyük bir kudsiyete sahip olan bu taş konusuna ileride geniş olarak değineceğiz. Ayrıca, Kâbe'nin içinde Kâbe'ye hediye edilen eşyaların saklandığı yaklaşık 2 m. kadar derinlikte bir çukur, bir kuyu kazılmıştır<sup>24</sup>.

## B) Hz. İbrahim'den Sonraki İnşa Faaliyetleri

Hz. İbrahim'den sonra Kâbe, zaman içinde sel ve yangın gibi çeşitli sebeplerle harap olmuş ve pek çok kez yenilenmiştir. Ancak, Kâbe'nin Hz. İbrahim'in inşasından İslam Peygamberi Hz. Muhammed'in gençliğinde Kureyş tarafından gerçekleştirilen yeniden inşasına kadar, kaç kez ve kimler tarafından yenildiğini kesin olarak tespit etmek mümkün değildir. Rivayetlere göre, Kâbe Hz. İbrahim'den sonra sırasıyla Amalikalılar, Cürhümlüler ve Kusay b. Kilâb tarafından yeniden inşa edilmiştir<sup>25</sup>. Amalikalılar'ın Kâbe'nin duvarlarını yükselttikleri, binanın iç ve dışını çeşitli nakışlarla tezyin ettikleri nakledilmektedir<sup>26</sup>. Cürhümlüler'e gelince, onların Kâbe'yi bir sel tahribatı nedeniyle yeniledikleri, binayı Hz. İbrahim'in temelleri üzerinde kurdukları ve üstünü de Hz. İbrahim zamanında olduğu gibi açık bıraktıkları belirtilmektedir. Rivayete göre, Cürhümlüler ayrıca Kâbe'nin kapısını iki kanat halinde yapıp, kapıya bir de kilit takmışlardır<sup>27</sup>. Burada hemen belirtelim ki, Kâbe'ye ilk defa kapı yaptıran kişi Yemen Meliki Esad el-Himyeri'dir. Ezraki'nin belirttiğine göre, bu zat, kapıya farîsî bir kilit de taktırmıştır<sup>28</sup>. Kusay b. Kilâb ise, yaklaşık Hicret'ten iki asır önce,

21. Belazuri, Ahmed b. Yahya, Fütuhu'l-Buldân (çev. M. Fayda), Ank. 1987, s.67; Ezraki, a. g. e., s.50-53; Yakut, a. g. e., C. IV, s.465

22. Hz. İbrahim'den sonra gerçekleştirilen yenileme faaliyetlerinde, hep Hz. İbrahim'in attığı temel ölçülerinin korunduğunu bildiren haberlerden hareketle bu kanaati edinmiş bulunuyoruz.

23. Ezraki, a. g. e., s.51; Taberi, a. g. e., C. I, s.153

24. Ezraki, a. g. e., s.53; Zebidi, a. g. e., C.VI, s.18; N. Çağatay, İslam Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı, Ank. 1982, s.127, E. Sabri Kâbe'nin içinde Hz. İbrahim'den beri Kâbe'ye hediye edilen eşyaların saklandığı bir çukurun bulunduğunu ancak Hz. İbrahim'in kazdığı "Ahsef" isimli çukurun bu olmadığını belirterek her iki çukurun da Kâbe'nin içinde yer aldığını kaydetmektedir (bak. E. Sabri, a. g. e., C. I, s. 462)

25. Ezraki, a. g. e., s.69-105; Zebidi, a. g. e., C. VI, s. 28-29; L. Ceatani, İslam Tarihi (çev. H. C. Yalçın), İst. 1924, C. I, s.221

26. Zebidi, a. g. e., C. VI, s.25

27. Ezraki, a. g. e., s. 75; Zebidi, a. g. e., C. VI, s.23

28. Ezraki, a. g. e., s.53

Kâbe'yi Cürhümlüler gibi, Hz. İbrahim'in temel ölçülerini bozmadan yenilemiş, eskinin aksine binanın üstünü düm (sedir) ağacı ve hurma dalları ile örtmüştür (bak. şek. 2)<sup>29</sup>. Bu noktada bir hususa açıklık getirmek gerekmektedir. İleride belirteceğimiz gibi, Kâbe Kureyş tarafından yenilenmeden önce üstü açık çatısız bir yapıdır. Bu durumda iki ihtimâl söz konusudur. Ya Kusay zamanında yapılan bu çatı daha sonra yok olmuş veya kaldırılmış ya da Kusay zamanında Kâbe'nin üstü örtülmemiş olmalıdır. Hz. Muhammed'in dedesi Abdülmuttalib'in Cürhümlüler tarafından kapatılan Zenzem Kuyusunu kazarken iki altın ceylan heykeli ile kılıç ve zırhlar bulduğu, kılıçları eritip Kâbe'ye kapı yaptırdığı, altın ceylanları eriterek de kapıyı süslettiği rivayet edilmektedir<sup>30</sup>.

### C) Kureyş'in İnşası

M. 607-608 yıllarında, İslam Peygamberi Hz. Muhammed 35 yaşlarında iken Kâbe Kureyş tarafından yeniden inşa edilmiştir. Kaynaklarda, Kureyş'in inşa faaliyetinin sebebi olarak, Kâbe'nin o sıralarda bir yangın ya da sel tahribatına maruz kalmış olması veya içinde bulunan mücevher ve değerli eşyaların saklandığı kuyunun soyulması gibi olaylar zikredilmektedir<sup>31</sup>.

Kureyş Kâbe'yi yeniden inşa kararı verdiği sırada, bir Bizans gemisi Kızıldeniz sahilinde karaya vurmuş ve tahrip olmuştur. Bu geminin tahtaları Kureyş tarafından satın alınıp Kâbe'nin inşasında kullanılmıştır. İbn İshak ve İbn Hişam'ın belirttiğine göre, Mekke'de bulunan kıptî bir marangoz bu yenileme işini yönetmiştir<sup>32</sup>. Ezraki ve İbn Sad'ın naklettiği bir başka habere göre ise, bu karaya vurmuş Bizans gemisinin kaptanı aynı zamanda iyi bir dülgerdir. Kureyş'in inşa faaliyetini Bâkûm veya Bâkom adlı bu zat yürütmüştür<sup>33</sup>. E. Sabri ise inşaatı bu iki zatın birlikte yürüttüğünü kıptî marangozun bu işte Bâkom'a yardımcı olduğunu kaydetmektedir<sup>34</sup>. Kâbe'nin

29. Ezraki, a. g. e., s.105; İbn Haldun, a. g. e., C. II, s.244; Maverdi, Ebu'l Hasan Ali, Ahkamu's-Sultaniyye (çev. A. Şafak), İst. 1976, s.179

30. Yakut, a. g. e., C. IV, s.466; Çağatay, a. g. e., s.93

31. İbn İshak, a. g. e., s.156; Ezraki, a. g. e., s.106; İbn Hişam, a. g. e., C. I, s.256; Yakubi, a. g. e., C. II s.19-20

32. İbn İshak, a. g. e., s.156; İbn Hişam, a. g. e., C. I, s.257

33. Ezraki, a. g. e., 156; İbn Sad, Muhammed b. Sad, Tabakatü'l-Kübra, Beyrut tarihsiz, C. I, s. 145

34. Sabri, a. g. e., C. I, s.348, Cidde yakınlarında karaya vuran geminin bir kilisenin tamiri için sevk edildiği belirtilmektedir. Bu durumda gemi kaptanının aynı zamanda dülger olmasını anlamak kolaylaşmaktadır, (bak. Mesudi, a. g. e., C. II, s.278; Sabri, a. g. e., C. I, s.348).

dört duvarı kabileler arasında bölünmüş ve her kabile kendilerine bırakılan kısmı inşa etmiştir<sup>35</sup>. İslam tarihçileri bu yenileme sırasında cereyan ettiği söylenen, pek çok efsanevî menkıbe nakletmektedirler<sup>36</sup>.

İnşa sırasında Hacerü'l-Esved'in yerine konması, büyük bir şeref telakkî edildiğinden kabileler arasında sürtüşmeye sebep olmuş ve neticede taşın yerleştirilmesi, Kâbe'ye ilk olarak gelecek kişinin hakemliğine bırakılmıştır. Kâbe'ye ilk gelen kişi İslam Peygamberi Hz. Muhammed olmuştur. Hz. Muhammed taşı bir elbise ya da bez parçası üzerine koyarak, kenarlarından kabile reislerine tutturup kaldırtmış ve taşı kendi eliyle yerine koymuştur. Taşın yeri Kâbe'nin doğu köşesinde, yerden yaklaşık bir adam boyu yüksekliktedir<sup>37</sup>.

Kureyş bu yenilemede Kâbe'nin planında önemli sayılabilecek değişiklikler yapmıştır (bak. şek. 4). Kuzey-batı duvarı Hz. İbrahim'in temellerinden 6-7 zira kadar içeriye çekilmiş, yâni Kâbe alan olarak daraltılmıştır. Dışarıda bırakılan kısım ise eski temelin dışından, sonradan Hâtım ismiyle anılacak yaklaşık iki zira yüksekliğinde kısmen dışı doğru kavimli alçak bir duvarla kuşatılmıştır. Hatım denilen bu duvar ile Kâbe'nin içeriye çekilen kuzey-batı duvarı arasında kalan, eski Kâbe'ye ait saha Hıcr ya da Hıcr-ı İsmail diye anılmaktadır<sup>38</sup>. Rivayetlere göre bu sabaha Hz. İsmail ile annesinin kabri bulunmaktadır<sup>39</sup>. M. Hamidullah Kureyş'in Hıcr sahasını yemin törenleri ile diğer büyük merasimler için kullandığını belirtmektedir<sup>40</sup>. Kureyş'in bu daraltmaya niçin ihtiyaç duyduğu konusunda, kaynaklarda şöyle bir sebep nakledilmektedir. İnşaat için toplanan malzemenin bina için yetersiz olduğu görülünce Kureyş eldeki malzemenin yeterli olabilmesi için Kâbe'nin temellerini daraltmak konusunda fikir birliğine varmıştır<sup>41</sup>. Creswell, Kureyş'in Kâbe'nin alanında yaptığı bu daraltmadan söz etmeyip, verdiği plânda Kureyş'in yenilediği Kâbe'yi, Hz. İbrahim'in temel ölçülerinde göstermektedir<sup>42</sup> (bak. şek. 3).

35. Ezraki, a. g. e., s.156; İbn Sad, a. g. e., C. I s.146; Yakubi, a. g. e., C. II, s.19

36. İbn İshak, a. g. e., s.157; Ezraki, a. g. e., s.157-158; Diyarbakiri, Hüseyin b. Muhammed, Tarihu'l-Hamis, Bulak 1302, C. I, s.115

37. Ezraki, a. g. e., s.159-160, 164; İbn Hişam, a. g. e., C. I, s.115; Sabri, a. g. e., C. I, s. 496

39. İbn İshak, a. g. e., s.159; Ezraki, a. g. e., s.195; Çağatay, a. g. e., s.127

40. M. Hamidullah, İslam Peygamberi, (çev. S. Tuğ), İst. 1980, C. I, s.75

41. Ezraki, a. g. e., s.158-159; Mesudi, a. g. e., C. III, s.92; Hamidullah, İslam Peygamberi, C. I, s.75

42. K. A. C. Creswell, Early Muslim Architecture I (Umayyads), Oxford 1969, s.1-2

Kureyş'in değişikliklerinden bir diğeri kapı eşiğinin yükseltilmesidir. Daha önce yer seviyesinde olan kapı eşiği yaklaşık bir adam boyu bir yüksekliğe çıkarılmıştır<sup>43</sup>. Nakledilen haberlere göre, kapı, Kâbe'yi sel baskınından korumak ve Kâbe'ye giriş çıkışı zorlaştırarak kontrol altında tutmak için yükseltilmiştir<sup>44</sup>. Hamidullah ise, Kureyş'in kapıyı yükseltmesinin asıl sebebinin, kapıyı tutan yani anahtarını elinde bulunduran zatın bir geçiş ücreti tahsil edebilmesine imkân sağlanması olduğunu belirtmektedir<sup>45</sup>. Kapı kuzey-doğu duvarının doğu köşesine yakın bir yerdedir ve Ezraki'nin ifadesine göre tek kanattan oluşan kapı kilitlenip açılmaktadır<sup>46</sup>.

Kureyş bu değişikliklere ek olarak, Kâbe'nin duvarlarının yüksekliğini artırarak 18 ziraya çıkarmış ve binanın üstünü ağaç direkler üzerine oturan ahşap bir çatıyla örtmüştür<sup>47</sup>. Rivayetlere göre Kâbe'nin tavanını tutan direklerin sayısı altıdır<sup>48</sup>. Bu direkler üçer üçer, iki sıra halinde dizilmişlerdir.

Kureyş ayrıca çatıda biriken suyun akıtılabilmesi için Kâbe'nin damına, Hatım duvarının bulunduğu tarafta bir oluk yaptırmıştır. Bu oluk daha sonra Emeviler devrinde altınla kaplanmış ve o tarihten sonra "Altın Oluk" diye anılmıştır<sup>49</sup>. Kureyş'in Kâbe'ye bir diğer ilavesi, binanın içinden çatıya çıkmak için ahşaptan yapılmış merdivendir. Bu merdiven binanın batı köşesine yakın bir yerdedir<sup>50</sup>. İnşaat bitince Kâbe Yemen malı bir kumaşla örtülmüştür<sup>51</sup>.

Kureyş Kâbe'yi bir sıra taş ve bir sıra ahşap olmak üzere almaşık duvar tekniğiyle inşa etmiştir. Creswell Araplar'ın bu tarzda bir duvar tekniğine yabancı olduklarını, oysa aynı tarihlerde Kuzey Habeşistan'da bu tekniğin yaygın olarak kullanıldığını belirterek Kureyş tarafından gerçekleştirilen bu duvar tarzını dış tesirlere bağlamaktadır. Bunu ileri sürerken, tarih boyunca iki bölge arasında görülen yoğun ilişkiye dikkat çekmektedir<sup>52</sup>. Duvarların

---

43. Belazuri, a. g. e., s.67; Ezraki, a. g. e., s.159; İbn Haldun, a. g. e., C. II, s.244, Ezraki'nin belirttiğine göre kapı yerden 4 zira 1 kanş yüksekliktedir (bak. Ezraki, a. g. e., s.160).

44. Belazuri, a. g. e., s.67; Ezraki, a. g. e., s.159-163; İbn Haldun, a. g. e., C. II, s.244

45. Hamidullah, İslam Peygamberi, C. I, s.75

46. Ezraki, a. g. e., s.160, 193

47. İbn İshak, a. g. e., s.170; Ezraki, a. g. e., s.160; İbn Hişam, a. g. e., C. I, s.256

48. Ezraki, a. g. e., s.161; Zebidi, a. g. e., Ç. VI, s.444; Diyarbekiri, a. g. e., C. I, s.116

49. Ezraki, a. g. e., s.160, 198-199

50. Ezraki, a. g. e., s.160

51. Ezraki, a. g. e., s.161; Mesudi, a. g. e., C. II, s. 279; Diyarbekiri, a. g. e., C. I, s. 116

52. Creswell, a. g. e., s.3-4

her biri 15 sıra ahşap ve 16 sıra taştan oluşmaktadır. Binarın tavanı, tavanı tutan direkler ve duvarların iç yüzü yıldızlarla süslenmiştir<sup>53</sup>. Kâbe'nin içine ve dışına birtakım heykeller konmuş, duvar ve direkler üzerine boyalı resimler yapılmıştır. Meselâ Kâbe'nin içindeki kuyunun üzerinde Hubel adlı bir put bulunmaktadır. Ayrıca Kâbe'nin etrafına yerleştirilmiş 360 kadar puttan bahsedilmektedir. Tavanı tutan direklerin üzerine bazı peygamberlerin resimleri ile melek ve ağaç şekilleri nakşedilmiştir. Rivayetlere göre bu resimler arasında Hz. İbrahim, Hz. İsmail, Hz. İsa ve Hz. Meryem'in resimleri bulunmaktadır. Söz konusu bu resimler, İslamiyet'in Mekke'ye hakim olduğundan sonra Hz. Muhammed tarafından kaldırılmıştır<sup>54</sup>. Ezraki, Kureys zamanında Kâbe'nin içinde ziynet eşyaları ve değerli malların saklandığı bir kasa ile Hz. İbrahim'in kurban olarak kestiği koçun iki boynuzunun da bulunduğunu haber vermektedir<sup>55</sup>. Yakuti'nin naklettiği bir haberde de Emevî Halifesi Muaviye'nin Kâbe'yi buhur, zeytinyağlı kandiller ve başka unsurlarla donattığı belirtilmektedir<sup>56</sup>.

#### D) Abdullah b. Zübeyr'in İnşası

H. 63/M. 682 yılında Emevî Halifesi Yezid b. Muaviye bir grup müslüman tarafından halife seçilen ve bir türlü hilafet iddiasından vazgeçmeyen Abdullah b. Zübeyr üzerine asker gönderir. Kâbe'ye sığınan Abdullah mancınıkla taşa tutulur. Kâbe bu kuşatma sırasında, atılan bir ateşle yanar ve kısmen tahrip olur. Yezid b. Muaviye'nin ölümüyle kuşatma sona erer ve Abdullah b. Zübeyr kurtulur. H. 64/M. 683 yılında Abdullah b. Zübeyr kısmen tahrip olmuş Kâbe'yi yenilemeye karar verir<sup>57</sup>.

Abdullah b. Zübeyr Hz. Muhammed'in Kâbe ile ilgili bir sözünü gerekçe göstererek, Kâbe'yi Hz. İbrahim zamanında olduğu gibi bina etmiştir. Kaynaklarda nakledilen bu haberde, Hz. Muhammed hanımı Hz. Aişe'ye hitaben şöyle demektedir: "Eğer senin kavminin İslam'ı kabulü üzerinden biraz fazla bir zaman geçmiş olsaydı, Kâbe'yi yıkar ve onu İbrahim'in yaptığı temeller üzerinde yeni baştan inşa ederdim."<sup>58</sup>

53. Ezraki, a. g. e., s.160; Diyarbekiri, a. g. e., C.I s.116

54. Belazuri, a. g. e., s.57-58; Ezraki, a. g. e., s.160-164; Hamidullah, İslam Peygamberi, C. I, s.76, Mesudi bu resimlerin sayısının 60 kadar olduğunu ve Hz. İbrahim'in elinde fal okları tutar şeklide, oğlu İsmail'in ise at üstünde insanlara mükafatlar dağıtır şekilde resmedildiğini belirtmektedir (bak. Mesudi, a. g. e., C. II, s.278).

55. Ezraki, a. g. e., s.160-161

56. Yakut, a. g. e., C. IV, s.467

57. Belazuri, a. g. e., s.67-68; Ezraki, a. g. e., s.187-189

58. Ezraki, a. g. e., s.191, 198; İbn Sad, a. g. e., C. I, s.147; İbnü'l-Esir a. g. e., C. IV, b191

Abdullah b. Zübeyr Kâbe'yi yeni baştan inşa ederken, Kureyş'in dışarıda bıraktığı Hıcr'ı binaya dahil etmiş ve Kâbe'ye biri doğuda, diğeri batıda olmak üzere yer seviyesinde iki kapı yaptırmıştır. Bu kapılardan doğudaki girmek, batıdaki çıkmak içindir. Kapılar simetrik olup, 11 zira yüksekliğindedir. Ezraki Kureyş zamanında Kâbe kapısının tek kanatlı olduğunu, İbn Zübeyr'in ise kapıları iki kanatlı yaptırdığını belirtmektedir<sup>59</sup>. Bu yenilemede Kâbe'nin duvarlarının yüksekliği de 9-10 zira artırılarak 27-28 ziraya çıkarılmıştır. Duvarların kalınlığı ise iki zira yapılmıştır. İnşa işi H. 64/M. 683 yılında tamamlanmıştır<sup>60</sup>. Bu yenilemede Kâbe'nin tavanını tutan direklere üç direk daha ilave edilmiştir<sup>61</sup>. Bilindiği gibi Kureyş zamanında Kâbe'nin tavanını tutan direk sayısı altıdır. Bu durumda Kâbe'nin içindeki direk sayısı dokuza çıkmaktadır. Mesudi naklettiği bir haberde, İbn Zübeyr'in Yemen'den, görenlerin altından yapıldığını zannedebileceği nakışlı, boyalı üç mermer sütun getirttiğini ve bunları Kâbe'de kullandığını belirtmektedir<sup>62</sup>.

Kâbe'yi tahrip eden yangın sırasında üç parçaya ayrılan Hacerü'l Esved özel bir tutkal, ya da gümüş bir halka ile birbirine tutturulmuştur<sup>63</sup>. Kureyş zamanında yapılan oluk ve çatıya çıkılan iç merdiven de, yerleri değiştirilmeksizin yenilenmiştir<sup>64</sup>. İbn Zübeyr'in ayrıca, Kâbe'nin direklerini altınla yaldızlattığı, kapıların yüzlerini altın levhalarla kaplatıp anahtarlarını da altından yaptırdığı rivayet edilmektedir<sup>65</sup>. Mesudi'nin naklettiği bir habere göre, İbn Zübeyr Kâbe'yi tezyinde kullanmak üzere Yemen'den füseyfesa<sup>66</sup> da getirtmiştir<sup>67</sup>. Ezraki ve İ. Rifat'ın ifadelerinden füseyfesânun Kâbe'nin çatısında yâni sathını tezyinde kullanıldığı anlaşılmaktadır<sup>68</sup>. Bunlara ilaveten, binanın zemini ve duvarların iç yüzü mermerle kaplanmış ve

59. Belazuri, a. g. e., s.67; Ezraki, a. g. e., s.193; Suyuti, Abdurrahman b. Ebi Bekr, Tarihu'l-Hülefa, Mısır 1952, s.212

60. Ezraki, a. g. e., s.195; Zebidi, a. g. e., C. VI, s.38; Botanuni, Muhammed Lebib, Rihletül-'Hicaziyye, Kahire tarihsiz, s.164

61. Ezraki, a. g. e., s.193

62. Mesudi, a. g. e., C. III s.92

63. Ezraki, a. g. e., s.193; Zebidi, a. g. e., C. VI, s.109'da 1 nolu not

64. Ezraki, a. g. e., s.193-194

65. Belazuri, a. g. e., s.68; Maverdi, a. g. e., s.181; M. Şibli, İslam Tarihi, Asr-ı Saadet (çev. Ö. R. Doğrul), İst. 1928, C. I, s.176

66. Füseyfase: Harç içine serpiştirilmiş cam kırıntlarıyla oluşturulan bir tür mozaik, cam mozaik.

67. Mesudi, a. g. e., C. III, s.92

68. Ezraki, a. g. e., s.278; Sabri, a. g. e., C. I, s.274



Yemen'den getirilen beyaz saydam mermerler, Kâbe'nin içini ışıklandıran tavandaki dört ya da beş adet pencereye yerleştirilmiştir<sup>69</sup>.

İbn Zübeyr'in inşaatta, Yemen'den getirilmiş kireç kullandığı belirtilmektedir<sup>70</sup>. Binanın duvarları tamamen taştan yapılmış, Kureyş zamanında olduğu gibi, duvarda ahşap kullanılmamıştır. Bir rivayete göre, İbn Zübeyr'in inşa ettiği Kâbe'nin duvarlarında 27 sıra taş bulunmaktadır<sup>71</sup>. Bu rivayetle, duvar yüksekliğinin 27-28 zira yapıldığı haberini birleştirirsek, duvarların yaklaşık bir zira kalınlığında taşlarla örüldüğünü düşünmek mümkündür.

### E) Haccac'ın İnşası

Yezid b. Muaviye'den bir müddet sonra hilafet koltuğuna oturan Abdülmelik b. Mervan da, hilafet makamı için tehlike olmaya devam eden Abdullah b. Zübeyr'i ortadan kaldırmak üzere, Mekke'ye Haccac'ın komutasında bir kuvvet gönderir. Haccac, Kâbe'ye sığınan Abdullah b. Zübeyr'i mancınkla taşa tutar ve öldürür. Kâbe, atılan taşlardan biraz zarar görmüştür. Ufak bir onarıma ihtiyaç duymaktadır. Fakat Haccac onarım yerine Abdullah b. Zübeyr'in yaptırdığı Kâbe'yi değiştirmek ister. Halifeye yazdığı mektupta, İbn Zübeyr'in Kâbe'nin eski ölçülerini ve şeklini bozduğunu belirtir. Neticede Halife Abdülmelik'in de onayı alınarak, İbn Zübeyr'in Kâbe'ye yaptığı ilâveler kaldırılır<sup>72</sup>. H. 74/ M. 693'de gerçekleştirilen bu inşada, Haccac'ın binayı temellerine kadar yıkıp yeniden inşa etmediği, bazı tadilatlarla binayı Kureyş'in yaptırdığı şekle döndürdüğü anlaşılmaktadır<sup>73</sup>.

Haccac, Hicr'i yeniden binanın dışında bırakarak bu cepheyi Kureyş'in yaptırdığı gibi 6-7 zira içeri çekmiş ve eski temelin dışına Hatım denilen duvarı yeniden yaptırmıştır<sup>74</sup>. Binanın eski yüksekliğini muhafaza etmiş, batı cephesindeki kapıyı kapatmış, doğu cephesindeki kapının eşliğini de biraz yükseğe kaldırmıştır. Doğü kapısının yerden yüksekliğinin dört zira bir karış olduğu rivayet edilmektedir. Kapının boyu kısaltılarak altı zira bir karışa indirilmiştir<sup>75</sup>. Bir haberde, batı cephesindeki kapatılan kapının yerini

69. Ezraki, a. g. e., s.193, 278-279; İbn Haldun, a. g. e., C. II, s.246

70. Ezraki, a. g. e., s.190

71. Ezraki, a. g. e., s.199

72. Belazuri, a. g. e., s.68; Ezraki, a. g. e., s.197-198

73. Ezraki, a. g. e., s.199; İbn Haldun, a. g. e., C. II, s.247; Diyarbekiri, a. g. e., C. I, s.117

74. Belazuri, a. g. e., s.68; Ezraki, a. g. e., s.198

75. Ezraki, a. g. e., s.198; Zebidi, a. g. e., C. VI, s.42; Diyarbekiri, a. g. e., C. I, s.117

dolduran taşlar ile diğer kapının eşiğini yükselten taşların, duvarları oluşturan diğer taşlardan daha güzel ve nakışlı olduğu bildirilmektedir<sup>76</sup>.

Ezraki'nin bildirdiğine göre, Kâbe'nin iki tavanı vardır ve bu iki tavan arasında 8,5 ziralık bir boşluk bulunmaktadır<sup>77</sup>. Bu ikili tavanın kim tarafından yapıldığını tespit etmek zordur. Ancak Haccac'dan sonra Osmanlılar'a gelinceye kadar, Kâbe'nünü yeni bir inşa faaliyeti geçirmedini<sup>78</sup> düşünürsek, bu ikili tavanın Abdullah b. Zübeyr ya da daha kuvvetli bir ihtimalle Haccac zamanında yapılmış olabileceği söylenebilir<sup>79</sup>. Haccac'ın Kâbe'yi inşası konusunu bitirirken, burada bir hususa işaret etmek istiyoruz. İ. Rifat'ın belirttiğine göre, Haccac'dan sonra zaman zaman bazı kişiler tarafından Kâbe'yi Abdullah b. Zübeyr'in yaptırdığı şekle döndürme arzusu dile getirilmiş fakat bu arzular, Kâbe'nin insanların gönüllerindeki heybetini, saygınlığını, kudsiyetini zedeleyebileceği gerekçesiyle reddedilmiştir<sup>80</sup>.

#### E) Haccac'ın İnşasından Sonra Gerçekleştirilen Tamir ve Tezyin Faaliyetleri

Yukarıda işaret ettiğimiz gibi Kâbe, Haccac'ın inşasından sonra Osmanlı Sultanı IV. Murat'ın inşasına kadar uzun zaman yeni bir inşa faaliyeti görmemiş, bu zaman zarfında bazı ufak tamiratlar, detayla ilgili bazı ilâve ve süslemeler yapılmıştır. Meselâ Emevî Halifesi Velid b. Abdülmelik'in hilafetinde, Kâbe'nin kapısı altın levhalarla kaplanmış, Kâbe'nin oluğu da altından yapılmıştır. Tavanı tutan direkler ile köşelerin iç yüzleri de altınla kaplanmış. Yine aynı halife döneminde, Kâbe'nin duvarları içten kırmızı, beyaz ve yeşil mermerlerle kaplanmış, zemini de mermerle döşenmiştir. Bir haberde, Haccac'ın inşa ettirdiği duvarla, binanın diğer bölümü arasında oluşan çatlağın kireçle kapatıldığı kaydedilmektedir. Bir müddet sonra kapı üzerinde ki altın levhalar incelik yırtılmış, Harun Reşid tarafından yenilenmiştir. Harun Reşid ayrıca, kapı üzerine altın halkalar yaptırmış ve kapıyı altın içine yerleştirmiş firuz taşlarıyla süslemiştir<sup>81</sup>.

Abdullah b. Zübeyr zamanında Kâbe'nin sathında kullanılmış füseyfesâ, H. 200/M. 815 yılından sonra sökülmüş ve yerine pişmiş mermer ve

76. Ezraki, a. g. e., s.200

77. Ezraki, a. g. e., s.278

78. Diyarbakiri, a. g. e., C. I, s.117-118; Sabri, a. g. e., C. I, s.502

79. Haccac zamanında Kâbe'nin damına çıkan merdiven üzerinde iki adet kapı yapıldığını bildiren bir rivayet mevcuttur (bak. Ezraki, a. g. e., s.198). Bu haberle ikili tavan arasında bir ilgi kurmak mümkündür.

80. I. Rifat, Miratü'l-Harameyn, Kahire 1925, C. I, s.273

81. Ezraki, a. g. e., s.199; Rifat, a. g. e., C. I, s.274

kireçle sağlam bir döşeme yapılmıştır<sup>82</sup>. Abbasi halifelerinden Mütevekkil'in de Kâbe'nin içindeki mermer döşemeleri değiştirdiği, Kâbe'nin duvarlarını ve tavanını içten altınla kaplattığı nakledilmektedir<sup>83</sup>. Emevi, Abbasi ve daha sonraki dönemlerde Kâbe'ye yapılan tamir, tezyin faaliyetlerini burada uzun uzun sayacak değiliz. Bilinen odur ki, Kâbe Osmanlılar'ın eline geçene kadar pek çok kere tezyin edilmiş ve binanın aslını bozmayan bazı ufak onarımlar geçirmiştir. Onarım ve tezyin faaliyetleri daha çok binanın kapısı, tavanı, içi ve örtüsüyle ilgilidir<sup>84</sup>.

## 11. KABE İLE İLGİLİ BAZI UNSURLAR

### A) Hacerü'l-Esved

Hacerü'l-Esved siyah taş anlamına gelmektedir. Bir rivayete göre, bu taş Hz. Adem tarafından Cennet'ten getirilmiştir<sup>85</sup>. Nuh Tufanı sırasında, Allah tarafından semaya alınmış ve sonra tekrar yere iâde edilmiştir. Hz. İbrahim tarafından Kâbe duvarına tavafa başlangıç işareti olarak yerleştirilen bu taş, Mekke yakınındaki Ebu Kubeys dağında bulunmuştur<sup>86</sup>.

Hacerü'l Esved yukarıda işaret ettiğimiz gibi, bazılarına göre ilahî kaynaklı kutsal bir taş, bazılarına göre ise bir gök taşı veya volkanik bir bazalt taşıdır<sup>87</sup>. Üstü küçük billurlarla örtülüdür ki, bunlar koyu zemin üstüne serilmiş küçük feldispat parçalarıdır. Siyaha yakın koyu kırmızı renktedir<sup>88</sup>. Burada, bu güne kadar Hacerü'l Esved'in kimliğini tesbit edecek ilmî bir inceleme, taşın yüklendiği büyük kudsiyet sebebiyle teşebbüs edilemediğini belirtmek isteriz.

82. Ezraki, a. g. e., s.278; Rifat, a. g. e., C. I, s.274

83. Bolazuri, a. g. e., s.69; Ezraki, a. g. e., s.284; Rifat, a. g. e., C. I, s.274

84. Geniş bilgi için bak. Ezraki, a. g. e., s.282-291; Sabri, a. g. e., C. I, s.410-585; Rifat, a. g. e., C. I, s.273-290

85. İbn İshak, a. g. e., s.148; Ezraki, a. g. e., s.259; Ceatani, a. g. e., C. I, s.220-221

86. Daha önce belirttiğimiz gibi Hz. İbrahim oğlu İsmail'den tavafa başlangıç işareti olacak farklı taş getirmesini ister. Hz. İsmail babasının istediği vasıfta bir taş aramaya başlar. Bir rivayete göre, Ebu Kubeys Dağı'nda bulunan Hacerü'l-Esved'i Hz. İsmail'e Cebrail göstermiştir (bak. Taberi, a. g. e., C. I, s.152; İbn İshak, a. g. e., s.148). Bir diğer habere göre, Hacerü'l-Esved "Ey İbrahim ben buradayım, gel beni götür ve Kâbe'ye yerleştir" diye seslenir (bak. M. Hamidullah, İslam Müesseselerine Giriş (çev. İ. S. Sırma), İst. 1981, s.28). Bir başka rivayete göre ise, Ebu Kubeys Dağı kendisinde ki emaneti alması için Hz. İbrahim'e seslenmiştir (İbnü'l-Esir, a. g. e., C. I, s.100). Görüldüğü gibi bu rivayetler Hacerü'l-Esved'e ilahi bir kimlik bir kudsiyet kazandırmaktadır.

87. Çağatay, a. g. e., s.125; P. K. Hitti, Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi, (çev. S. Tuğ), İst. 1980, C. I, s.151

88. Çağatay, a. g. e., s.125

Hacerü'l Esved yumurta biçiminde yaklaşık 30 cm. çapındadır<sup>89</sup>. Nasır'ı Hüsrev'in ifadesiyle, bir el dört parmak uzunluğunda ve sekiz parmak enliğindedir<sup>90</sup>. İbni Batuta ise Hacerü'l Esved'in bir karış boyunda 2/3 karış eninde olduğunu kaydetmektedir<sup>91</sup>.

Hacerü'l Esved daha önce de belirttiğimiz gibi, Kâbe'nin doğu kösesinde yer almaktadır. Kâbe'nin bu köşesi Hacerü'l Esved köşesi diye anılmaktadır. Yerden yaklaşık 1,5 m. yüksekliktedir. N. Çağatay'ın ifadesiyle, yüzü hacılar tarafından devamlı dokunulduğundan oldukça parlaklaşmıştır<sup>92</sup>.

Bu kutsal taşın siyahlığı konusunda farklı görüşler ileri sürülmektedir. Bir rivayete göre taş önceleri beyazdır, zamanla günahkâr insanların el sürmesi sebebiyle rengi gittikçe kararmıştır<sup>93</sup>. Bir diğer görüşe göre taş, İslam öncesi dönemde kendisine sürülen kurban kanlarının tesiriyle kararmıştır. Bu görüşü savunanlar kendilerini destekleyen bir haber naklederler. Bu haberde, Abdullah b. Zübeyr zamanında, taşın duvarın içinde kalan kısmının beyaz olduğu bildirilmektedir<sup>94</sup>. Bir başka görüşe göre ise Hacerü'l Esved, Kâbe'nin geçirdiği yangınlar neticesinde siyahlaşmıştır<sup>95</sup>. Bu görüşlerin dışında, taşın siyahlığının bizatihi kendinden, aslından olduğunu düşünmek de mümkündür ve bize göre bu fikir daha tutarlı gözükmektedir.

Hacerü'l Esved, Abdullah b. Zübeyr zamanında vukubulan bir yangın neticesinde üç parçaya ayrılmış ve bu parçalar bir birine lökün denilen bir yapıştırıcı ile yapıştırılmıştır. Bir habere göre ise parçalar birbirine gümüş bir rabita ile bağlanmıştır<sup>96</sup>.

Bu kutsal taş, tarih boyunca birkaç kez saldırıya uğramış hatta bazen yerinden çıkarılıp başka yerlere götürülmüştür. Meselâ rivayetlere göre, Cürhümlüler Mekke'den çıkarılmadan önce Hacerü'l Esved'i yerinden alıp

---

89. Çağatay, a. g. e., s.125

90. Nasır-ı Hüsrev, Sefername, (çev. A. Tarzi), İst. 1988, s.111

91. İbni Batuta, Muhammed et-Tancı, İbni Batuta Seyahatnamesi (çev. M. Şerif, sad. M. Çevik), İst. 1983, C. I, s.93

92. Çağatay, a. g. e., s.125

93. İbn İshak, a. g. e., s.148; Ezraki, a. g. e., s.257; Hamidullah, İslam Müess..., s.26

94. Hamidullah, İslam Müess..., s.26

95. Ceatani, a. g. e., C. I, s.221

96. Ezraki, a. g. e., s.193; Zebidi, a. g. e., C. VI, s.109'da 1 nolu not. Diyarbekiri, a. g. e., C. I, s.116. belki de bu iki iş birlikte yapılmış yanı taş hem yapıştırıcı ile yapıştırılmış hem de gümüş bir rabita içine alınmış olabilir.

bir süre kendi yanlarında saklamışlardır<sup>97</sup>. H. 317/M. 929 veya 319/931'de, Ebu Tahir Kırmıfı adında biri beraberindekilerle birlikte Mekke'ye girerek Hacerü'l Esved'den bir parça kırmış, sonra taşı yerinden çıkararak önce Kûfe, sonra da Hacer beldesine götürmüştür. Hacerü'l Esved orada 22 veya 28 yıl kadar kalmış, daha sonra Abbasi Halifesi Muktedirbillah taşı, çalanlara 3. 000 dinar fidye vererek satın almış ve kutsal taş Kûfe yoluyla Mekke'ye getirilmiştir. Tekrar yerine konan taş gümüş bir çerçeve içine alınmıştır<sup>98</sup>. H. 413/ M. 1022 tarihinde Mısırlı bir mühlid topuzla Hacerü'l Esved'e saldırmış çatlayan taştan bir takım ufak parçalar dökülmüştür. Kırılan bu parçalar özel bir yapıştırıcı ile tekrar yerlerine yapıştırılmıştır<sup>99</sup>. H. 421/M. 1030'da ise Babî mezhebinde bir İran'lı, Hacerü'l Esved'den bir parça kırmıştır. Bu kutsal taştan küçük bir parçanın Kanuni zamanında İstanbul'a getirildiği de bilinmektedir<sup>100</sup>.

### B) Kâbe'nin Örtüsü

Rivayetlere göre Kâbe'yi ilk giydiren kişi Yemen meliklerinden Tubba Esad Ebu Kerib el-Himyeri'dir<sup>101</sup>. Bununla beraber bir başka haberde, Kabe'yi ilk olarak Hz. İsmail'in giydirdiği de rivayet edilmektedir<sup>102</sup>. Kaynaklarda geçen haberlerden anlaşıldığına göre, Kâbe sırasıyla deri, yünlü dokuma, Yemen kumaşı, Mısır'da dokunan kibti bezi ve daha sonra da ipekli örtülerle örtülmüştür. Meselâ Cahiliye Çağında Kâbe'nin deri ve yünlü dokuma, Hz. Muhammed zamanında Yemen kumaşı, Hz. Ömer ve Osman zamanında ise kibti bezi ile örtüldüğü bilinmektedir. Emeviler döneminde sonra Kâbe örtüsü sürekli olarak ipekli kumaştan imal edilmeye başlamıştır<sup>103</sup>. Ezraki Kâbe'ye kurban edilen develerin üzerindeki örtülerin Kâbe'nin üzerine örtüldüğünü fazla gelen örtülerin ise Kâbe'nin kasasına konulduğunu bildirmektedir. Bu haberden cahiliye döneminde Kâbe'nin üzerinde birden çok, muhtelif örtüler bulunduğu anlaşılmaktadır<sup>104</sup>. İbn İshak Kureyş'in Kâbe'yi inşasından bahsederken, Kureyşlilerin Kâbe örtüsünün her sene yenilenmesi konusuna birbiriyle yardımlaşıklarını bil-

97. Zebidi, a. g. e., C. VI, s.24

98. Zebidi, a. g. e., C. VI, s.109'da 1 nolu not; Diyarbekiri, a. g. e., C. I, s.118; Çağatay, a. g. e., s.126

99. Zebidi, a. g. e., C. VI, s.109'da 1 nolu not; Çağatay, a. g. e., s.126

100. Çağatay, a. g. e., s.126

101. Ezraki, a. g. e., s.223; Yakut, a. g. e., C. IV, s.465; Diyarbekiri, a. g. e., C. I, s.119

102. Zebidi, a. g. e., C. VI, s.45

103. Belazuri, a. g. e., s.68; Ezraki, a. g. e., s.234; Zebidi, a. g. e., C. VI, s.46

104. Ezraki, a. g. e., s.234

dirmektedir<sup>105</sup>. Bir başka haberde ise Kâbe'nin, Hz. Ömer'in hilafeti zamanında üst üste konulan örtüler dolayısıyla yıkılma tehlikesi geçirdiği kaydedilmektedir<sup>106</sup>.

Pek çok rivayette, İslamiyetten sonra Kâbe örtüsünün senede bir kez olmak üzere değiştirildiği, Muaviye zamanında örtü değiştirme işinin senede iki kez yapıldığı, Abbasi Halifesi Memun'nun ise bunu üçe çıkardığı nakledilmektedir<sup>107</sup>. Ancak, E. Sabri'nin Miratül-Harameyn'de naklettiği bir haberde, Abbasi Halifesi Mehdi'ye, Kâbe'nin üzerinde biriken örtülerin Kâbe'ye zarar vermesinden endişe edildiğinin beyan edildiği ve Mehdi'ninde Kâbe'nin üzerindeki bu eski örtüleri çıkardıktan sonra Kâbe'yi üç yeni örtü ile örttüğü belirtilmektedir<sup>108</sup>. Bu farklı rivayetlerden Kâbe'nin örtülmesi konusunda zaman zaman farklı uygulamalara gidildiği sonucunu çıkarmak mümkündür.

İslamiyetin ilk yıllarında Kâbe örtüsünün Aşure Günü (Muharrem'in 10. günü) değiştirildiği zikredilmektedir<sup>109</sup>. Bunun yanında bazen Recep ve diğer aylarda da örtü değiştirildiği vakidir. Daha sonraki dönemlerde ise eski örtü her yıl Zilkade'nin 25'inde veya 28'inde kaldırılır, Kâbe muvakkaten yere iki metre mesafeye kadar indirilen beyaz bir örtü ile örtülür, haccın nihayetinde de Kâbe'ye yeni örtü giydirilirdi<sup>110</sup>.

Kâbe'ye örtülen örtüler genel olarak beyaz, yeşil, kırmızı ve siyah renkte olmuştur. Son zamanlarda siyah örtü Kâbe'ye giydirilen yegâne örtü rengi olarak kalmıştır<sup>111</sup>. Örtüler, Kâbe duvarının zeminindeki şazarvanda bulunan halkalara bağlanmaktadır<sup>112</sup>. Örtü üzerinde genellikle dinî muhtevalı yazılarla, birtakım şekil ve motifler yer almıştır<sup>113</sup>.

---

105. İbn İshak, a. g. e., s.170

106. A. J. Wensinck, "Kâbe" İslam Ansiklopedisi, İst. 1977, C. VI, s.9

107. Ezraki, a. g. e., s.237; Zebidi, a. g. e., C. VI, s.47

108. Sabri, a. g. e., C. I, s.637

109. Ezraki, a. g. e., s.235

110. Wensinck, a. g. m., s. 6, 9

111. Ezraki, a. g. e., s.234, 237; Diyarbekiri, a. g. e., C. I, s.119; Zebidi, a. g. e., C. VI, s.47; Nasır-ı Hüsrev, a. g. e., s.114

112. Wensinck, a. g. m., s.6

113. İbn Cübery, Muhammed b. Ahmed, Rihle, Bağdat 1937, s.61; İbn Batuta, a. g. e., C. I, s.93; Wensinck, a. g. m., s.6

## 111. BAZI SEYYAHLARIN KÂBE İLE İLGİLİ TESPİTLERİ

Şimdi Osmanlı öncesi dönemde yaklaşık bir-iki asır aralıklarla Kâbe'yi ziyaret eden üç ayrı seyyahın Kâbe ile ilgili tespitlerini aktarmak istiyoruz.

### A) Nasır-ı Hüsrev'in Tespitleri<sup>114</sup>

H. V/M. XI. asrın ortalarında vefat eden Nasır'ı Hüsrev'in Kâbe ile ilgili tespitleri şöyledir. "Kâbe 30x16 Kulaç<sup>115</sup> boyutlarında bir yapıdır. Uzun cephe, kuzey-güney istikametinde uzanmaktadır. Kapısı doğudadır. Hacerü'l-Esved köşede büyük bir taşta oturtulmuştur. Öyle ki, orta boylu bir adam ayakta durursa tam göğsünün hizasına gelmektedir. Bu taş bir el dört parmak uzunluğunda sekiz parmak enliliğinde olup, yuvarlak bir forma sahiptir (111)<sup>116</sup> Hacerü'l-Esved'den Kâbe'nin kapısına kadar 4 kulaçlık bir mesafe vardır. Kapı yerden 4 zira yüksekliktedir. Orta boylu bir adam kapı eşiğine yetişebilir. Tahtadan bir merdiven yapmışlardır. Bu merdiven ihtiyaç hasil olunca, kapının önüne getirilir ve bununla Kâbe'ye girilir. Saç ağacından yapılmış kapının yüksekliği 6.5 ziradır. Kapı iki kanatlıdır. Her bir kanadın genişliği 1 küsur zira olup, iki kanadın toplam genişliği 3.5 ziradır. Kapının üstüne, yükseğe yazılar yazılmıştır. Kapı gümüş dairelerle bezenmiş, nakış ve oymalarla süslenmiştir. Üzerine altın ve gümüşle Kur'an'dan, Âli İmrañ suresinin 96. ayeti<sup>117</sup> yazılmıştır. Kapının her kanadına iki gümüş halka mihlanmıştır. Altta iki küçük gümüş halka daha vardı ki, bunlara kilit geçirilmiştir(112).

Kâbe duvarının kalınlığı 6 karıştır. Binanın zemini beyaz mermerle döşenmiştir. Kâbe'nin içinde dükkana benzer üç küçük hücre vardır. Tavanı tutan direkler sac ağacından olup, çoğu dört köşeli, yalnız bir tanesi yuvarlaktır. Binanın içinde, kuzey tarafında, yere yatırılmış uzunca kırmızı mermer bir levha vardır. Bu mermer levha üzerinde Hz. Muhammed'in namaz kıldığı söylenmektedir. Kâbe'nin duvarları içten, tamamen renkli mermer levhalarla kaplanmıştır. Binanın içinde, batı tarafında 6 tane gümüşten yapılmış mihrab vardır. Bunlar mihrablarla duvara mihlanmıştır. Bu mihrabların her biri bir adam boyunda olup, altın ve gümüşle bezenmiştir.

114. Nasır-ı Hüsrev'in tespitleri için tam künyesini 90 nolu notta zikrettiğimiz Sefername adlı eserine bakınız.

115. Nasır-ı Hüsrev'in verdiği bu ölçüler Kâbe ile ilgili bilgilerimiz ışığında tutarlı gözükmemektedir.

116. Alıntılar parantez içinde gösterilen sayfalardan yapılmıştır.

117. Bu ayetin Türkçe anlamı şöyledir "Doğrusu insanlar için konulan ilk mabed şüphesiz ki, Mekke'de bulunan çok mübarek ve bütün alemlere hidayet olan beyttir".

Kâbe'nin dört duvarı içten, tavana kadar oymalarla, nakışlarla bezenmiş ve duvar yüzeyinin pek çok yeri altınla kaplanmıştır. Her köşede iki tahta parçası, gümüş çivilerle duvara mihlanmıştır. Bu tahtalar Nuh'un gemisinin tahtalarındandır(113).

Kâbe'nin kapısından girilince sağ köşede, 3x3 zira boyutlarında bir yer vardı ki, burada bir merdiven bulunmaktadır. Bununla Kâbe'nin damına çıkılır. Merdiven üzerinde bir kanatlı, gümüş kaplı bir kapı vardır. Ona Babür-Rahme derler. Kilidi de gümüştedir. Dama çıkılınca aşağıya doğru dam kapısı gibi açılan bir ikinci kapı daha vardır ki, bu kapının iki yüzüne de gümüş kaplanmıştır. Kâbe'nin tavanı tahtadandır. Tavanın yüzü ipekli kumaşlarla örtülmüştür. Kâbe'nin ön duvarının iç yüzünde tahtaların üstünde altınla yazılmış bir kitâbe vardır. Bu kitabede, Mekke'yi Abba-soğulları halifelerinden zapteden Mısır sultanının adı geçmektedir. O sultan el-Aziz Lidinillah'dır. Ayrıca, Kâbe'nin duvarlarında, birbirine karşı duran, gümüş çivilerle mihlanmış dört tane büyük levha daha vardır ki, bu levhaların her birinde, o levhaları yollayan Mısır sultanlarının adları yazılıdır. Direklerin arasına üç gümüş kandil asılmıştır. Kâbe'nin arka tarafı yani kapının bulunduğu cephenin karşısı içten Yemen mermerleri ile kaplıdır. Binanın dört köşesinde dört penceresi vardır. Pencerele camlıdır. Kâbe'nin içi bunlarla aydınlanmaktadır. Oluk, güney<sup>118</sup> tarafında ve ortadadır. Oluğun uzunluğu 3 zira olup, baştan başa altınla yazılıdır(114).

Kâbe'nin kuzey tarafında biraz dışında, bir buçuk zira yüksekliğinde her iki başı Kâbe'nin köşelerine yakın olmak üzere yarım daire şeklinde bir duvar yapılmıştır. Bu duvarla Kâbe'nin duvarı arasında 15 ziralık bir mesafe vardır. Buraya Hıcr derler. Hıcr'ı sınırlayan duvar ile Hıcr'ın zemini renkli ve nakışlı mermerlerle döşenmiştir. Kâbe'nin olduğundan akan su Hıcr'a dökülür. Oluğun altına mihrab şeklinde yeşil bir taş konmuştur ki, oluktan akan su bu taşın üzerine düşer<sup>115</sup>.

Kâbe'ye örtülen örtü beyazdır. Örtü üzerinde 1 zira eninde iki kuşak vardır. İki kuşağın arası tahminen 10 ziradır. Bu iki kuşağın aşağısında ve yukarısında kalan kısımlar da tahminen o kadardır. Örtünün dört yanına renkli pek çok mihrab şekli dokunmuştur. Bu mihrab şekilleri üzerine altın sırmalarla nakışlar yapılmıştır. Her cephede ortadaki büyük yandakiler küçük olmak üzere üç, dört cephede ise toplam 12 mihrab şekli vardır<sup>115</sup>.

118. Oluk Kâbe'nin güney değil, kuzey-batı cephesindedir. Nitekim Nasır-ı Hüsrev de bir başka yerde bunu doğrulamaktadır (bak. s.115). Burada müellif ya da mütercime ait bir hata söz konusudur. Sefername'nin aslınu görmediğimizden yanlışın kime ait olduğunu belirleyemedik.



## B) İbn Cübeyr'in Tespitleri<sup>119</sup>

Şimdide H. VI/M. XII. asrın sonları ile H. VII/M. XIII. asrın başlarında yaşayan İbn Cübeyr'in tespitlerini dinleyelim.

"Kâbe'nin ebatları Hacerü'l-Esved köşesinden Irak köşesine 54 karış, Irak köşesinden Şam köşesine 48 karış, Şam köşesinden Yemen köşesine 54 karış, Yemen köşesinden Hacerü'l-Esved köşesine ise 48 karıştır(63), Hacerü'l-Esved'in bulunduğu köşe ile Yemen köşesi arasındaki cephenin yüksekliği 29, diğer cephelerini ise 28 ziradır. Bu bir ziralık yükseklik farkı çatıda birikecek suyun oluğa doğru akmasını temin içindir (59). Hacerü'l-Esved'in yerden yüksekliği 6 karıştır. Hıcr dairesinin çevresi 40 adım yani 120 karıştır. Hıcr'ı çevreleyen duvarın uçları ile Kâbe arasında 6 ziralık iki açıklık mevcuttur(63). Hıcr duvarı mermerdendir. Duvarın yüksekliği 5,5, genişliği ise 4,5 karıştır(64). Irak köşesi ile Hacerü'l-Esved köşesini birleştiren duvarda bulunan kapı, Hacerü'l-Esved köşesine 10 karış daha yakındır. Kapı yerden 11,5 karış yükseklikte ve 13x8 karış ebatlarında olup, gümüşle tezyin edilmiştir. Üzerindeki süsleme çok güzeldir. Kapının üzerinde saf altından iki karış genişlikte bir levha ve gümüşten yapılmış iki büyük halka mevcuttur. Kilit bu halkalara asılıdır. Kapı doğuya bakmaktadır. Üzerinde bulunduğu duvarın kalınlığı ise 5 karıştır(60).

Beyt'in zemini alacalı mermerle döşenmiştir. Duvarların iç yüzleri de aynı cins mermerle kaplıdır. Sac ağacından üç direk tavanı tutmaktadır. Beyt'in içten yarısından yukarısı güzel, altın yaldızlı gümüş süslemelidir. Bu süsleme dört cephede de mevcuttur. Beyt'in tavanı renkli ipekten kumaşla kaplanmıştır. Kâbe dıştan yeşil ipekle örtülüdür. Örtü pamuk iple yere bağlıdır. İpek örtünün yukarı kısmında yine ipekten kırmızı bir band vardır. Bu band üzerinde Kur'an'ın Âl-i İmran süresinin 96. ayeti ile İmam Nasır Lidinillah'ın adı yazılıdır. Bu bandın genişliği üç zira olup, Kâbe'nin dört cephesini dolanmaktadır. Band üzerinde ayrıca mihrab şekilleriyle Allah'ı anmayı ve bu örtüyü Kâbe'ye koymayı emreden mezkur Abbasi Halifesi Nasır'a dua etmeyi tavsiye eden yazılar mevcuttur. Bu yazılar iki büyük cephede 18 satır, diğer iki cephede ise 16 satır olmak üzere dört cephede toplam 34 satırdan oluşmaktadır(61).

Beyt'in tavanında 5 ışıklandırma yeri vardır. Bu ışıklıklara güzel, nakışlı Irak camı yerleştirilmiştir. Işıklıklardan biri tavanın ortasında, diğerleri ise köşelerde bulunmaktadır. Beytin içinde Hacerü'l-Esved'in bu-

119. İbn Cübeyr'in tespitleri için 113 nolu notta zikrettiğimiz Rihle isimli eserine bakınız.

lunduğu köşenin yanında, içinde mushaflar bulunan iki sandık durmaktadır. Yine beytin içinde, Irak köşesinin sağ tarafında ise Babü'r-Rahme adlı bir kapı mevcuttur. Bu kapıdan merdivenle kabenin üstüne çatıya çıkılır(62)."

### C) İbn Batuta'nın Tespitleri<sup>120</sup>

Büyük Arap seyyahı İbn Batuta'nın tespitleri de şöyledir: "Kâbe'nin boyutları Irak köşesinden Hacerü'l-Esved köşesine kadar 54 karış, Irak köşesinden Şam köşesine kadar ise 48 karıştır. Bu duvarların karşısındaki duvarlarda aynı ölçülerdedir. Kâbe'nin yüksekliği üç taraftan 28 zira, Hacerü'l-Esved köşesi ile Yemen köşesini birleştiren cephede ise 29 ziradır. Hıcr duvarı dıştan 120 karıştır. Bina gayet sert bir taştan yapılmıştır. Kâbe kapısı Hacerü'l-Esved köşesi ile Irak köşesini birleştiren duvar üzerinde bulunmaktadır. Kapı ile Hacerü'l-Esved arası 10 karıştır. Kapının yerden yüksekliği 1,5,<sup>121</sup> uzunluğu 13, genişliği ise 8 karıştır. Kapı, sanatkârane gümüş levhalarla kaplı olup, üzerinde bulunduğu duvarın kalınlığı 5 karıştır. Ayrıca, kapının kanatları ile eşiği simli levhalarla tezyin edilmiştir. Kapı üzerinde gümüşten mamül iki büyük köprücük vardır ki, kilit bunlara asılmıştır(92).

Hacerü'l-Esved yerden 6 karış yüksekliktedir. Taşın boyu 1, eni ise 2/3 karıştır. Birbirine yapışık 4 parçadan mürekkep olup, gümüş bir rabıta içine alınmıştır(93).

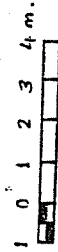
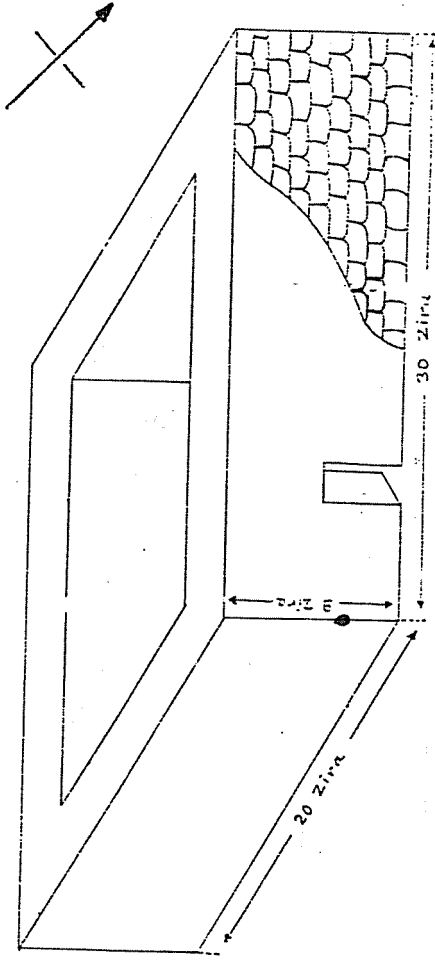
Kâbe'nini iç zemini ve duvarları alaca mermerle döşenmiştir. Sac ağacından yapılmış üç direk tavanı tutmaktadır. Direkler arası 4 adımdır (93). Tahtadan, basamakları ve ayakları olan minbere benzer bir kürsü ayaklarındaki makaralar vasıtasıyla hareket ettirilerek Kâbe'nin kapısına getirilir. Bu merdiven yardımıyla Kâbe'ye girilir(92).

Altın oluk, altından yapılmış olup, suyu Hıcr sahasına akmaktadır. Bir karış genişliğindeki bu oluk, duvardan iki karış dışarı çıkmıştır. Kabe'nin örtüsü ipekten mamül ve beyaz harflerle yazılmış yazıları muhtevidir. Örtü yere kadar tüm binayı örtmektedir."(93)

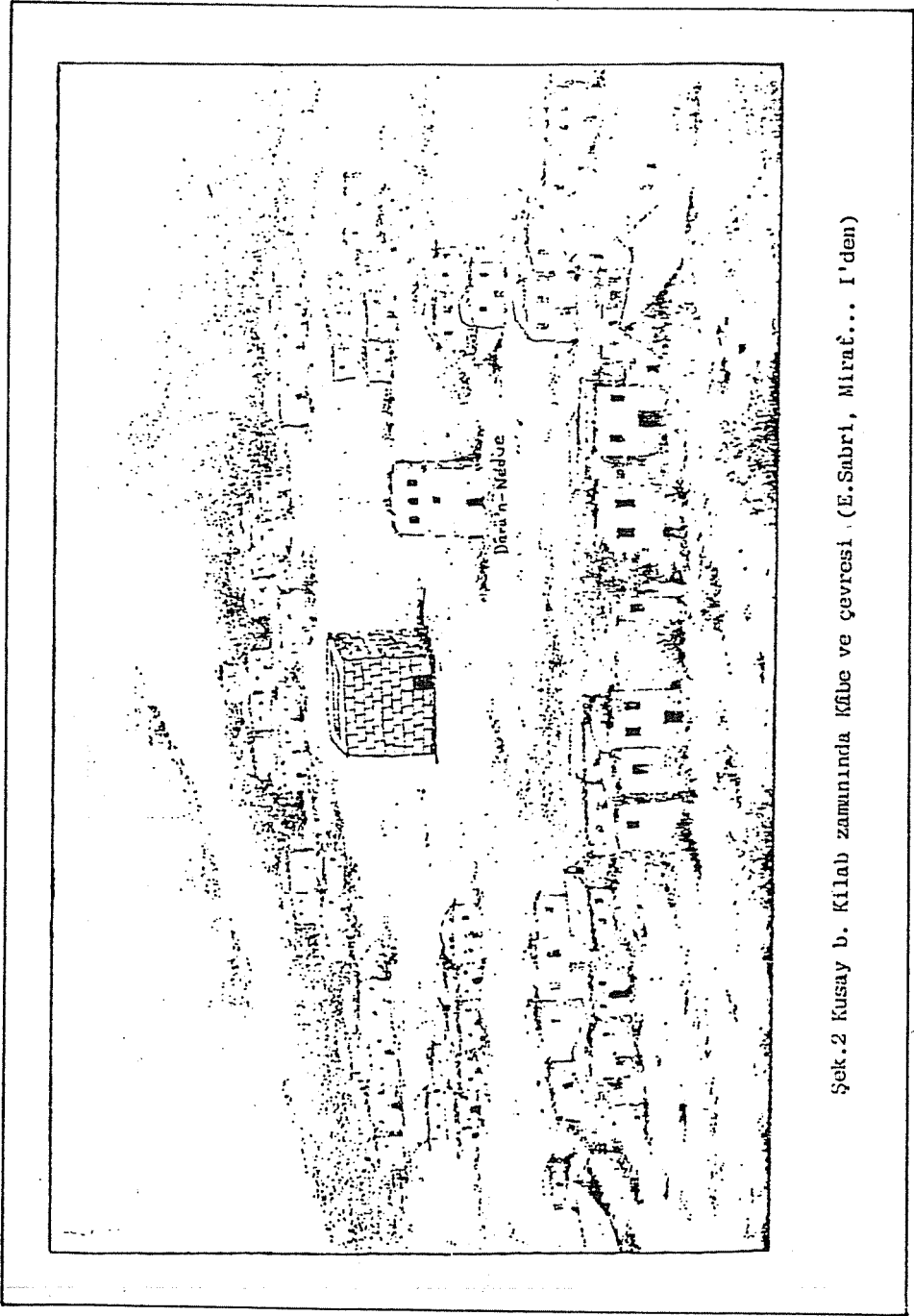
---

120. İbn Batuta'nın tespitleri için de 91 nolu notta zikrettiğimiz İbn Batuta Seyahatnamesi adlı eserine bakınız.

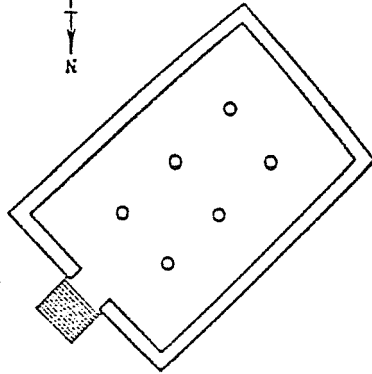
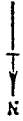
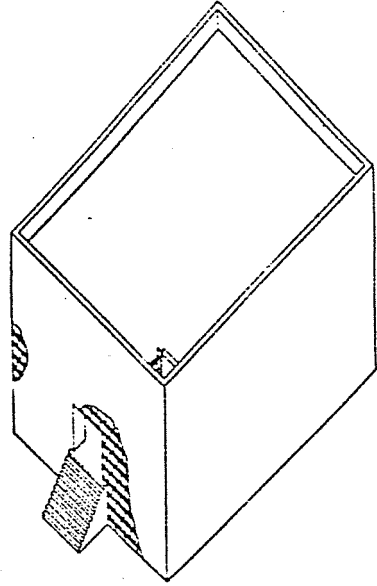
121. İbn Cubeyr ile İbn Batuta'nın Kâbe tasvirleri pek çok noktada biri birini doğrulamaktadır. Ancak İbn Cubeyr kapı eşiğinin yerden yüksekliğini 11,5 karış olarak verirken, İbn Batuta bu yüksekliğin 1,5 zira olduğunu kaydetmektedir. Burada da kime ait olduğunu belirleyemediğimiz bir hatanın söz konusu olduğunu düşünüyoruz.



Şek.1 Hz. İbrahim tarafından inşa edilen Kâbe (Y.Can, 1993)

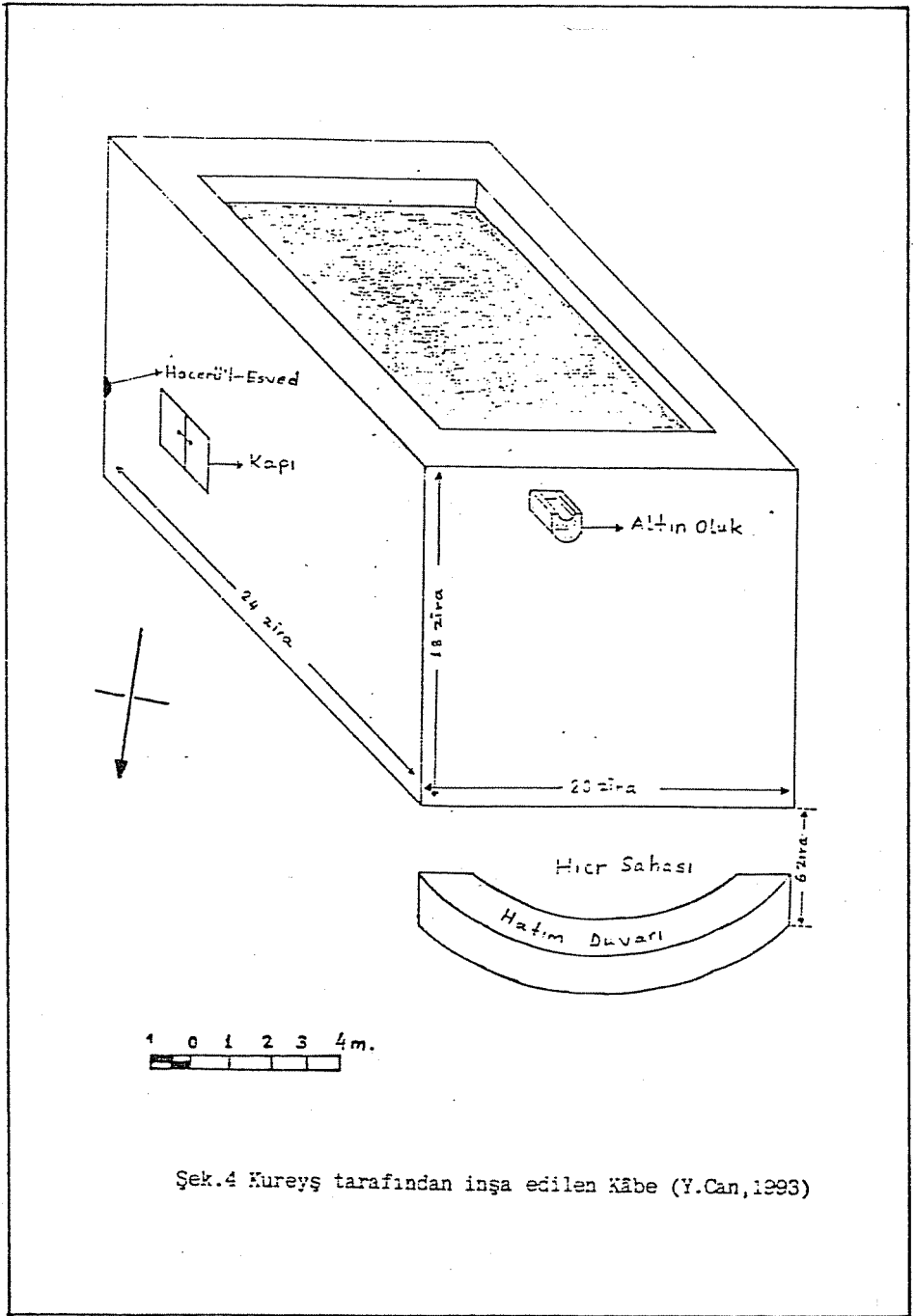


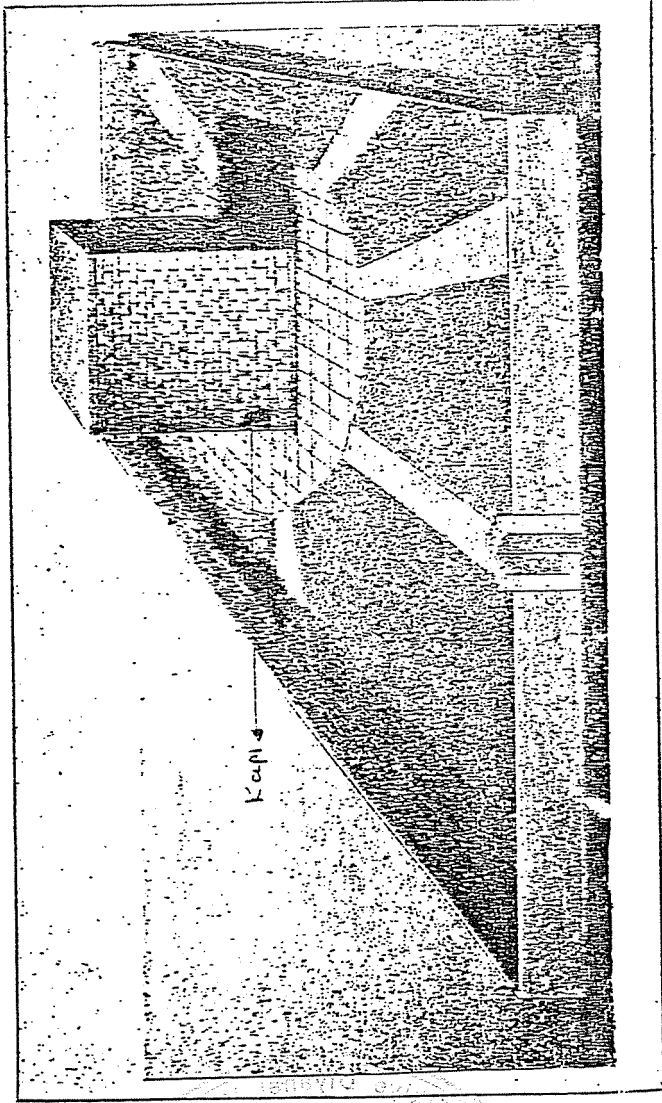
Şek.2 Kusay b. Kilab zamanında Kûbe ve çevresi (E.Sabri, Miraç... I'den)



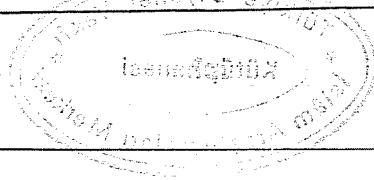
0 5 10 15 20 Cubits (Zira)

Şek.3 M. 608 yılında Kureys tarafından yeniden inşa edilen Kâbe  
(K.A.C. Creswell, Early Muslim Architecture I'den)





Şek. 5 Hz. Ömer zamanında Kâbe ve Mescid-i Harâm (F. Sabri, Mirat... I' den.)



## NAG HAMMADI LİTERATÜRÜ VE "ADEM'İN VAHYİ"

Yrd.Doç.Dr. Şinasi GÜNDÜZ

### 1. Nag Hammadi Literatürü

Nag Hammadi, Yukarı Mısır bölgesinde modern Asyut şehrinin güneyinde ve Nil nehri kıyısında yer alan bir kasabanın ismidir. 20. yüzyılın ilk yarısına kadar bilimsel çalışmalar açısından fazla bir önem arzetmeyen Nag Hammadi, yüzyılın ikinci yarısından itibaren başta Dinler Tarihcileri olmak üzere pek çok değişik alandaki bilim adamlarının çalışmalarında sıkça kullandıkları bir terim oldu. Şüphesiz ki Nag Hammadi bu şöhretini 1945'te o yörede tesadüfen bulunan ve kültür dünyasında geniş yankılar uyandıran yazılı bir koleksiyona borçludur.

Aralık 1945'te Nag Hammadi'ye yaklaşık 10 km uzaklıktaki el-Kasr köyünde çiftçilik yapan Halife ve Muhammed Ali adlı iki kardeş tarlalarna atmak üzere nitratlı toprak getirmek amacıyla Cebel et-Târif'e (Târif Dağı) giderler<sup>1</sup>. Cebel et-Târif eteklerinde yer alan Hamra Dom'un muhtemelen kuzeybatısındaki bölgede bulunan bir mağarada toprağı kazarken toprağa gömülü vaziyette olan bir küp bulurlar. Define buldukları sevinciyle küpü kıran kardeşler küpün içerisinde papirüs sayfalara yazılı bir çok kitap bulurlar. Kardeşlerden Muhammed Ali kitapları bir şeye sararak alır ve evine götürür. Muhammed Ali daha sonra kitaplardan bir kısmını incelemesi için Nag Hammadi'deki bir Kıptî rahibe verir. Ancak rahibin kayınbiraderi bunları Kahire'ye götürür ve satar. Neticede bunlar Kahire'deki Kıptî Müzesine ulaşır. Bu arada kitapların büyük bir kısmı Muhammed Ali'nin el-Kasr'daki evindedir. Muhammed Ali'nin ölümü sonrası karısı evdeki bu metinlerden bir kısmını ateş yakmak için kullanır; bazı sayfalar ise yırtılır veya çeşitli yollarla kaybedilir. Evde kalan son kitaplar ise birkaç Mısır Lirasına komşulara satılır. Bu kitaplar daha sonra çeşitli araçlar vasıtasıyla Mısır'da faaliyet

1. Bkn. Harita



gösteren çeşitli yabancı antika eser kaçakçılarının eline geçer. Kaçakçılar bu kitapları çeşitli yollarla Batı'ya kaçırarak satarlar (örneğin Nag Hammadi literatürünün 1. cildini oluşturan fragmentler Zürih'teki Jung Enstitüsüne satılır). Daha sonraki yıllarda Kahire Kıptî Müzesi Batı'ya kaçırılan Nag Hammadi Literatürüne ait bu kitapları, bunları elinde bulunduran kuruluşlara yüklü bir para ödemek koşuluyla geri getirerek, Nag Hammadi metinlerinden elde kalan parçaları bir merkezde toplamayı başarır<sup>2</sup>.

Bu kitaplar bilim adamlarının büyük çoğunluğunca bulunduğu yöreye en yakın kasaba olan Nag Hammadi'nin ismine atfen "Nag Hammadi Literatürü" olarak adlandırıldı. Ancak bir grup Batılı bilim adamı ise bu kitapları, el-Kasr ve es-Seyyid köylerinin bulunduğu yöreye verilen eski bir isim olan Chenoboskion ismine atıfta bulunarak "Chenoboskion Literatürü" şeklinde isimlendirdi. Fakat bu isim fazla tercih edilmedi. Günümüzde bu metinler üzerinde çalışma yapan hemen her bilim adamı bu metinleri Nag Hammadi Literatürü olarak isimlendirmektedir<sup>3</sup>.

Şu an elimizdeki Nag Hammadi metinleri 13 ciltlik bir literatürden ibarettir. Papirüs sayfalar yazılı durumda olan bu literatürün 11 ciltlik bölümü deri ile kaplanmış durumdadır. Kaplı durumda olmayan ve fragmentler halinde bulunan 12. ciltin ise, literatür ilk keşfedildiğinde tamam durumunda olduğu, ancak sonradan elden ele dolaşırken bazı kısımlarının yok edildiği tahmin edilmektedir<sup>4</sup>. 13. cilt ise sadece birkaç sayfadan ibarettir. Bu kitapları oluşturan papirüs sayfaların bir kısmı oldukça iyi muhafaza edilmiş ve mükemmel durumda iken, diğer bir kısmı çok kötü vaziyettedir. Sayfalarda bazan oldukça büyük tahribata (kopma, yırtılma, çürüme veya güvelenme gibi) rastlanmakta, bu da ilgili metinlerin yeterince anlaşılıp okunmasına engel teşkil etmektedir.

Tamamı 1150 sayfa civarında olan Nag Hammadi Literatürü 52 müstakil kitapçıktan oluşur<sup>5</sup>. 10. cilt haricinde bu literatürü oluşturan diğer

---

2. Bkn. Robinson, J.M., "Introduction", in *The Nag Hammadi Library in English*, ed. J.M. Robinson, E.J. Brill (1988), ss. 22vd; Rudolph, K., *Gnosis, the Nature and History of an Ancient Religion*, trs P.W. Coxon, K.H. Kuhn, R. McL. Wilson (ed.), Edinburgh (1983), ss. 35-38.

3. Bkn. Rudolph, K., age., s.42

4. Bkn. Foerster, W., *Gnosis, A Selection of Gnostic Texts, c.II. Coptic and Mandaean Sources*, tr. ed. by R. McL. Wilson, Oxford (1974), s.3.

5. Bazı araştırmacılar bu sayıyı 51 veya 53 şeklinde verirler (Bkn. Foerster, W., age., s. 4; Rudolph, K., age., s.44; Robinson, J.M., age., s.10). Bu ihtilaf herhangi bir başlık taşımayan dağınık sayfalar halinde olan bazı fragmentleri sınıflama zorluğundan kaynaklanmaktadır.

12 ciltin her birinde birden fazla kitapçık yer alır. Bu 52 kitapçıktan bazıları birbirinin kopyası veya birdiğer varyasyonunu durumundadır. Böylelikle 4 metnin iki nüshası, bir metnin ise üç nüshası bulunmaktadır. Dolayısıyla Nag Hammadi Literatürü bize 46 orijinal metin sunmaktadır. Bu 46 metinden sadece birkaç tanesinin değişik nüshaları Nag Hammadi Literatürünün keşfi öncesi elimizde mevcuttu. Nag Hammadi Literatüründe üç nüshası mevcut olan John'un Gizli Kitabı (The Apocryphon of John) ile 3. ciltin 4. kitabını oluşturan İsa Mesih'in Hikmeti (The Wisdom (Sophia) of Jesus Christ) adlı metnin Nag Hammadi'den başka Berlin Gnostik Papirüs Metinlerinde de değişik nüshaları bulunmaktadır. Bu metinlerin de yazılı olduğu dil Nag Hammadi'deki gibi Kıpticedir<sup>6</sup>. Ayrıca Nag Hammadi Literatürü 6. ciltte yer alan 7. kitap Şükran Duası (The Prayer of Thanksgiving) ve 8. kitap Asclepius daha önceden elimizde Latince tercümesiyle mevcut olan Hermetik literatür Asclepius'un çeşitli bölümlerinin değişik varyasyonlarıdır. Şükran Duası'nın Yunanca Hermetik literatür Papyrus Mimauf'ta da bir diğery varyasyonu bulunmaktadır<sup>7</sup>. Son olarak Nag Hammadi Literatürünün 12. ciltinin 1. kitabı olan Sextus'un Hükümleri (The Sentences of Sextus)'nin bu Kıptiçe nüshadan başka Latince, Süryanca, Ermenice, Gürcüce ve Yunanca çeşitli değişik nüshaları da mevcuttur<sup>8</sup>. Nag Hammadi Literatürü dışında diğery kaynaklarda da nüshaları mevcut olan bu 5 kitapçık bir tarafa bırakılırsa Nag Hammadi'deki diğery 41 metin başka hiçbir kaynaktan nüshalarına rastlanmayan orijinal metinler durumundadır.

Bununla birlikte Nag Hammadi Literatüründeki Filip İncili ve Gerçeklik İncili gibi bazı kitaplara MS 2. yüzyıldan itibaren, heretik Hıristiyan ekollerine karşı reddiyeler yazan Irenaeus gibi Kilise babalarının eserlerinde bazı atıflarda bulunmaktadır<sup>9</sup>. Ancak Nag Hammadi metinlerinin keşfine kadar, Kilise Babalarının çoğuy zaman sadece ismen atıfta

6. Bkn. Giversen, S., *Apocryphon Johannis*, Copenhagen (1963), s. 17; Robinson, J.M., *The Nag Hammadi Library in English*, s. xiv. Berlin Gnostik Papirüs metinleri ayrıca 2 orijinal Gnostik metni de (The Gospel of Mary ve The Act of Peter) ihtiva etmektedir. Nag Hammadi dışındaki diğery Kıptiçe literatür için bkn. Yamauchi, E.M., *Gnostic Ethics and Mandaean Origins*, Cambridge (1970), ss.11-13.

7. Bkn. Brashler, J. (and others), "The Prayers of Thanksgiving" and "Asclepius", in *The Nag Hammadi Library in English*, ss. 328, 330.

8. Bkn. Wisse, F., "The Sentences of Sextus", in *The Nag Hammadi Library in English*, s.503.

9. Örneğın The Gospel of Truth 2. yüzyıl Kilise Babası Irenaeus tarafından heretik Valentinian ekolüne ait bir kitap olarak bahsedilmektedir. Krş. Attridge, H.W., G.W. MacRae, "The Gospel of Truth", in *The Nag Hammadi Library in English*, s. 38.

bulunulan bu kaynaklara ulaşma imkanı yoktu. Nag Hammadi Literatüründe bu kaynaklarla ilgili nüshaların mevcut olması, bilim dünyasına bu metinlerle Kilise Babalarının reddetmek amacıyla bu metinlerden yaptıkları bazı alıntılarını karşılaştırılması imkanını da sağladı.

Editörler ve çevirmenler tarafından Nag Hammadi Literatürüne ait metinlerin tamamına birer başlık verilmiş olmasına rağmen, gerçekte bu metinlerden 15 tanesinin başlığı yoktur. Bunlardan 5'inin sayfalarında herhangi bir eksik olmamasına rağmen bir başlığa rastlanmamaktadır. Diğer metinlerin ise başlangıç veya son bölümleri kayıp olduğundan bunların başlıkları bilinmemektedir<sup>10</sup>.

Nag Hammadi metinleri üzerinde linguistik açıdan yapılan araştırmalar sonucu bu metinlerin tamamının Yunancadan Kıpticeye çevrilmiş olduğu anlaşılmıştır<sup>11</sup>. Bazı metinlerin tercümeleri çok iyi şekilde yapılırken, bazı metinler ise oldukça bozuk bir şekilde tercüme edilmiştir. Bu da tercümeleri yapanların bazı metinleri anlamakta veya çevirirken ifade etmekte zorluk çektiklerini göstermektedir. Bu metinleri yazarlar, bunlara sahip olanlar veya toprağa gömenler hakkında hiçbir malumat yoktur. 13 ciltlik bu literatürün yazarları (veya bunları kopya edenler) bilim adamlarınca ancak metinlerdeki yazı farklılıklarından tanınmaya çalışılmaktadır<sup>12</sup>.

Nag Hammadi Literatürünü oluşturan çeşitli metinlerde MS 4. yüzyıla bazı atıflarda bulunmaktadır. Bu da araştırmacıları bu metinlerin yaklaşık olarak 4. yüzyılın ortalarında kopya edildiği ve MS 400 yılları civarında toprağa gömüldüğü düşüncesine sevk etmektedir<sup>13</sup>. Ancak her halukarda bu metinlerin çok daha önceleri Yunancadan Kıpticeye çevrilmiş olduğu açıktır. Zira daha önce de belirttiğimiz gibi bu metinlerden bazıları MS 2. yüzyıldan itibaren bazı Kilise Babalarının da zikredilmektedir. Ayrıca bu kitapların bir kısmının Hıristiyanlıkla ilgili hiçbir unsur ihtiva etmemesi ve Hıristiyanlık öncesi bir Gnostisizm anlayışını yansıtması J.M. Robinson ve K. Rudolph gibi bazı bilim adamlarını ilgili metinlerin Hıristiyanlık öncesi dönemlere ait olabileceği düşüncesine sevk etmiştir<sup>14</sup>.

Her ne kadar Nag Hammadi Literatürü, J.M. Robinson'un da vur-

---

10. Bkn. Foerster, W., age., s.6.

11. Bkn. Robinson, J.M., "Introduction", in *The Nag Hammadi Library in English*, s.2.

12. Bkn. aynı eser, s. 15; Foerster, W., age., s.5.

13. Bkn. Rudolph, K., age., ss.42-43; Yamauchi, E.M., *Pre-Christian Gnosticism, A Survey of Proposed Evidences*, London (1973), ss. 101-102.

14. Bkn. Yamauchi, E.M., age., ss. 108-109.

guladığı gibi<sup>15</sup>, literatür alanında yüzyılımızın en önemli keşfi olmasa da bu literatür başta Gnostisizm olmak üzere pek çok sahada yapılan araştırmalara yeni bir boyut kazandırdı. Nag Hammadi Literatürünün bulunuşu öncesi Gnostisizmle ilgili bilgilerimiz, Sâbiî ve Mani kaynakları ile Hermetisizm ve Yahudiliğe ait bazı metinler bir tarafa bırakılırsa, genellikle MS 2. yüzyıldan itibaren ortaya çıkan Hıristiyan Kilise Babalarının ifadelerine dayanıyordu. Kilise Babaları Gnostisizmi Hıristiyanlık içerisinde filizlenip ortaya çıkmış olan bir heretik akım; dolayısıyla Kilise tarihi içinde değerlendirilmesi gereken bir ekol olarak görüyorlardı<sup>16</sup>. Nag Hammadi metinleriyle birlikte Gnostisizmle ilgili tarihî yönden oldukça erken devirlere kadar uzanan bazı orijinal ilk elden metinlere ulaşılmış oldu. Hatta bazı Kilise Babalarının reddetmek amacıyla zaman zaman atıflarda bulunduğu metinlerin asılları da böylelikle elde edilmiş oldu ve Kilise Babalarına ait ifadelerin sağlamlasının yapılabilmesi imkanı doğdu.

Öte yandan Nag Hammadi metinlerinden bazılarının Hıristiyanlıkla ilgili herhangi bir unsur taşıyor olması, Gnostisizmle Hıristiyanlığın ilişkisi problemine dayalı olan eski tartışmalara yeni bir hız da getirdi. Gnostisizmin Hıristiyanlık öncesi dönemlerde var olduğunu ve Hıristiyanlıktaki "Redeemed Redeemer figürü" gibi Gnostik unsurların Hıristiyanlık öncesi Gnostik geleneklerin etkisiyle Hıristiyanlığa girdiğini savunan K. Rudolph, A. Böhlig ve J.M. Robinson gibi bazı araştırmacılar, Hıristiyanlıkla doğrudan ilgili hiç bir unsur taşımayan bu metinlerin Hıristiyanlık öncesi Gnostisizm fikrini açıkça desteklediğini savundular<sup>17</sup>. Buna karşın Gnostisizmin Hıristiyanlık içerisinde gelişen bir akım olduğu görüşünü savunan E.M. Yamauchi gibi bilim adamları ise, Nag Hammadi'deki bu metinleri, özellikle metinlerin tarihî açıdan Hıristiyanlık öncesi döneme ait olduklarını gösteren açık bir delil olmamasını ön plana çıkararak, Yeni Ahit Gnostisizmi doğrultusunda açıklamaya çalıştılar<sup>18</sup>.

Nag Hammadi Literatürünü oluşturan metinler çeşitli sınıflamalara tabi tutulabilir. Zira bu metinler genelde Gnostik kültüre dayalı bir temele sahip olsa da kendi aralarında tam bir homojen yapı oluşturmazlar. Çok az

---

15. Krş. Robinson, J.M., "Gnostisizm and the New Testament", in *Gnosis*, ed. B. Aland, Göttingen (1978), s. 142.

16. Bkn. Jonas, H., *The Gnostic Religion*, Beacon Hill (1958), ss. 32-33.

17. Bkn. Yamauchi, E.M., age., ss. 102vd; Robinson, J.M., H. Koester, *Trajectories through Early Christianity*, Philadelphia (1971), s. 263.

18. Krş. Yamauchi, E.M., age., ss. 103-116.

da olsa bazı metinler doğrudan Gnostisizmle ilgili değildir. Dolayısıyla Nag Hammadi metinleri iki ana grupta toplanabilir: (i) Gnostik metinler ve (ii) tam bir Gnostik karakter taşımayan metinler. Gnostik olmayan metinler arasında 6. ciltin 5. kitabını oluşturan Plato'nun *Republic*'inden bölümler (Plato, *Republic* 588a-589b), 12. ciltin 1. kitabı olan Sextus'un *Hükümleri* (The Sentences of Sextus) ve 7. ciltin 4. kitabı olan Silvanus'un *Öğretileri* (The Teachings of Silvanus) gibi felsefi yazılar veya hikmet öğretileri sayılabilir<sup>19</sup>. Gnostik metinler de kendi aralarında çeşitli gruplara ayrılabilir: (i) Hıristiyanlıkla ilgili olmayan Gnostik metinler. 5. ciltin 5. kitabı olan Adem'in *Vahyi* (The Apocalypse of Adam), 3. cilt 3. kitap ve 5. cilt 1. kitapta yer alan Eugnostos'un *Mektubu* (The Epistle of Eugnostus) ve 7. ciltin 1. kitabı olan Shem'in *Açıklaması* (Paraphrase of Shem) araştırmacılar tarafından genellikle bu grup içerisinde değerlendirilir<sup>20</sup>. Bu tür metinlerde doğrudan Hıristiyanlıkla ilişkili olan kavram ve figürler veya Hıristiyanlıktan herhangi bir etkileşim söz konusu değildir. Bazı bilim adamları 8. ciltin 1. kitabı olan Zostrianos, 11. ciltin 3. kitabı Allogenes, 10. ciltin tamamını oluşturan Marsanes, 9. ciltin 2. kitabı Norea'nın *Düşüncesi* (Thought of Norea) ve 7. ciltin 5. kitabı Şit'in *Üç Anıtı* (Three Steles of Seth)'ni da bu gruba dahil ederler<sup>21</sup>. (ii) Hıristiyan Gnostik metinler. Bunlar Hıristiyanlıkla doğrudan ilişkili olan unsur ve kavramları içeren metinlerdir. Bu metinler de iki kategoride düşünülebilir: a) Orijinalitede Hıristiyanlık dışı Gnostik bir karakter taşıyarak sonradan yapılan ilavelerle Hıristiyanlıkla ilişkili bir hüviyet kazanan metinler. 3. ciltin 4. kitabı İsa Mesih'in *Hikmeti* (Wisdom of Jesus Christ) ve Nag Hammadi'de 3 nüshası bulunan John'un *Gizli Kitabı* (Apocryphon of John) gibi kitaplar bu gruba örnek olarak verilebilir. Bu tür metinlerde bazı Gnostik figürler Hıristiyanlıktaki figürlerle birleştirilerek yorumlanmıştır. Örneğin; bu metinlerde Gnostik redeemer figürü İsa ile özdeşleştirilmiştir. b) Kompoze edildikleri dönemde Hıristiyan materyali metnin temelini oluşturanlar. 2. cilt 3. kitap Filip İncili (The Gospel of Philip) ve 2 ayrı nüshası bulunan Gerçeklik İncili (The Gospel of Truth) gibi metinler bu gruba dahildir. Bu gruptaki metinlerde Hıristiyanlıkla ilgili olan temel unsurlara Gnostik bir yaklaşım sergilenmektedir<sup>22</sup>. (iii) Hermetik metinler. 6. ciltin 8. kitabı Asclepius ve 6. kitabı Sekizinci ve Do-

19. Bkn. MacRae, G.W., "Nag Hammadi and the New Testament", in *Gnosis, Festschrift für Hans Jonas*, ed. B. Aland, Göttingen (1978), s. 151.

20. Bkn. Foerster, W., age, s.8.

21. Krş. MacRae, G.W., age., s.152; Robinson, J.M., "Introduction", in *The Nag Hammadi Library in English*, s.8.

22. Bkn. Foerster, W. age., s.8.

kuzuncu Üzerine Konuşmalar (Discourse of the Eighth and Ninth) Hermetik metinler arasında sayılabilir.

## 2. Nag Hammadi Literatürünü Oluşturan Kitaplar<sup>23</sup>

Cilt 1: The Jung Codex olarak da bilinir. Toplam 138 sayfa olan 1. cilt dört kitaptan oluşmaktadır. Ayrıca başlangıcında bir duanın yer aldığı 2 ayrı sayfa daha bulunmaktadır.

1. Havari Pavlos'un Duası (The Prayer of the Apostle Paul): Başlangıçtaki iki ayrı sayfada yer almaktadır. Büyük ihtimalle bu cilti kopya eden kişi tarafından başa ilave edildiği sanılmaktadır. Duanın sonunda yer alan metnin başlığı Yunancadır ve bu da duanın tümünün orijinal nüshasının Yunanca olduğuna işaret etmektedir.
2. Yakub'un Apokrif Bir Mektubu (An Apocryphal Letter of James): 1. ciltin 1-16. sayfalarında yer alan bu metin Hz. İsa'nın kardeşi Yakub tarafından yazılan bir mektup olarak kabul edilir.
3. Gerçeklik İncili (The Gospel of Truth): 1. ciltin 16-43. sayfaları arasında yer alır. Metnin herhangi bir başlığı olmamakla birlikte, başlangıçta yer alan "Gerçeklik İncili" ifadesi bilim adamlarınca metne başlık olarak kabul edilmiştir. Bu İncil'in 2. yüzyıl Kilise Babası Irenaeus'un eserinde bahsettiği Gnostik Valentinian ekolüne ait "Gerçeklik İncili" ile aynı eser olduğu genellikle kabul edilmektedir. Gerçeklik İncili'nin bir diğer nüshası ise Nag Hammadi Literatürünün 12. cilti içerisinde yer alır.
4. Yeniden Doğuşla İlgili Kitap (The Treatise on the Resurrection): 43-50. sayfalarda yer alan bu kitap aynı zamanda Rheginos'a Mektup olarak da adlandırılır. Muhtemelen 2. yüzyılda derlendiği tahmin edilen bu eser ölümden sonra tekrar diriliş inancına ortadoks Hristiyan öğretisinin dışında olan bir yorum getirir.
5. Üç Tabiatla İlgili Kitap (Treatise on the Three Natures veya Tripartite Tractate): 1. ciltin 51-138. sayfalarında yer alan bu metin bu ciltin son kitabıdır. Herhangi bir başlık taşımamakla birlikte, bu metin yazı de-

---

23. Aşağıda bir liste halinde sıralayacağımız Nag Hammadi Literatürüne ait kitaplarla ilgili yaptığımız kısa açıklamalarda, J.M. Robinson (ed.), *The Nag Hammadi Library in English* ve W. Foerster (ed.), *Gnosis, A Selection of Gnostic Texts, II. Coptic and Mandaean Sources* adlı eserlerde, bu metinleri İngilizceye çeviren muhtelif yazarların çevirilerin başında yaptıkları girişler kaynak alınmıştır. Dipnot tekrarlarının yapılmaması amacıyla bu kısımda zorunlu olmadıkça bu kaynaklar dipnot olarak gösterilmemiştir. Bu metinlerle ilgili genel bir değerlendirme için ayrıca bk. Rudolph, K., age., ss.43-48.

korasyonu açısından üç parçaya ayrıldığından ve aynı zamanda üç ana konu ile (semâvî dünya, yaratılış ve insan) ilgili olduğundan bu başlıkla anılmaktadır.

**Cilt 2:** Toplam 145 sayfa olan bu ciltte 7 kitapçık bulunmaktadır.

1. **John'un Gizli Kitabı (The Apocryphon of John veya The Secret Book of John):** Bu ciltin 1-32. sayfaları arasında yer alan bu metin MS 185 civarında yazan Irenaeus tarafından da bilinmekteydi. Bu kitap kötülüğün kaynağı ve kötü alemde samâvî aleme nasıl yükselinebileceği sorununa cevap arayan önemli bir Gnostik eserdir. **John'un Gizli Kitabı'nın** ayrıca Nag Hammadi Literatürü 3. cilt 1. kitapta ve 4. cilt 1. kitapta iki ayrı nüshası daha bulunmaktadır. Nag Hammadi Literatüründeki bu nüshalardan başka Berlin Gnostik Papirüs metinleri arasında bir diğer varyasyonu daha mevcuttur.
2. **Tomas İncili (The Gospel of Thomas):** 2. ciltin 32-51. sayfalarında yer alır. İsa'nın geleneksel sözlerini ihtiva eden bir kitaptır. Yunancadan Kıptçeye çevrilmiştir. Orijinal Yunanca metninin bazı fragmentleri de günümüze kadar gelmiştir. **Tomas İncili**, Nag Hammadi metinleri ve bu İncille ilgili kısa bir girişle birlikte Prof.Dr. Ekrem Sarıkçıoğlu tarafından dilimize kazandırılmıştır<sup>24</sup>.
3. **Filip İncili (The Gospel of Philip):** 51-86. sayfalar arasında yer alır. Sakramentlerin anlamı, değeri ve ölümden sonraki hayat gibi temel konularda eğitici ifadeleri ihtiva eden bu metnin, muhtemelen 2. veya 3. yüzyılda kaleme alınmış olabileceği sanılmaktadır. Bu İncil bir önceki **Tomas İncili'nin** aksine Hz. İsa'nın söz ve hareketleriyle ilgili ifadelere çok az yer vermektedir. Bu eser de Prof.Dr. Ekrem Sarıkçıoğlu tarafından Türkçeye kazandırılmıştır<sup>25</sup>.
4. **Archonların Tabiatı (The Nature of the Archons veya The Hypostasis of the Archons):** 2. cilt 86-97. sayfalar arası yer alan bu metin, dünya ve insanın menşei ile ilgili bir vahiy olarak tasavvur edilir. Bu metinde Hıristiyanlıkla ilgili bazı açık unsurlara rastlanmakla birlikte, Yahudilik ve Hellenistik senkretizmle ilgili birtakım hususlar da dikkat çekmektedir. Metnin muhtemelen MS. 3. yüzyılda kompoze edildiği düşünülmektedir.

---

24. Bkn. Sarıkçıoğlu E., "Tomas İncili", *OMÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4, 1990, ss.13-25.

25. Bkn. Aynı yazar, "Filip İncili", *OMÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6, 1992, ss. 1-20.

5. **Dünyanın Menşei Üzerinde (On the Origin of the World):** Metni çok iyi muhafaza edilmiş olan bu kitapçık 2. ciltin 97-127. sayfalarında yer alır. Ayrıca bu dökümanın ilk 10 satırının bir diğer nüshası Nag Hammadi Literatürünün 13. ciltinin 2. metnini de oluşturur. Kozmogoni, antropogoni ve eskatoloji ile ilgili Gnostik düşünceyi yansıtan bu metin herhangi bir başlık taşımamaktadır. Ancak metnin genel muhtevasına uygun olarak ona bu başlık verilmiştir. Yunancadan Kıpticeye çevrilmiş olduğu tahmin edilen bu metnin muhtemelen MS. 4. yüzyılın başlarında kompoze edildiği sanılmaktadır.
6. **Ruh Üzerine Açıklama (The Exegesis on the Soul):** 2. ciltin 127-137. sayfalarında yer alan 10 sayfalık bir metindir. Ruhun maddî aleme düşüşü ve tekrar ilâhî aleme yükselişiyle ilgili Gnostik mitolojiyi konu alan önemli bir kitapçıktır. Metne göre tertemiz bir bakire olarak tasavvur edilen ruh, düşüşünden önce yüce varlıkla (babasıyla) birliktedir. Ancak dünyaya yani bedene düştükten sonra yabancı güçlerce kirletilir ve bir hapishane hayatı yaşamaya başlar. Onun kurtuluş için yalvarmalarına cevap olarak yüce varlık ona ilâhî kurtarıcıyı (Redeemer) gönderir ve böylelikle onun tekrar asıl vatanına dönmesini sağlar. Gnostisizmin ruh tasavvuru ile ilgili çok önemli bir metin olan bu kitapçığın muhtemelen MS 3. yüzyılda derlendiği düşünülmektedir.
7. **Mücadelece Tomas'ın Kitabı (The Book of Thomas the Contender):** 138-145. sayfalar arasında yer alan bu kitap 2. ciltin 7. ve son kitabıdır. Bu metin, İsa'nın ikiz kardeşi olarak anılan Yudas Tomas'a (Judas Thomas) İsa tarafından anlatılan bir gizli öğreti mahiyetindedir. Metne göre İsa bu gizli öğretiyi Tomas'a onunla yaptığı bir diyalogu esnasında nakleder ve İsa ile Tomas arasındaki bu diyalog, o sırada onlarla birlikte buluan Mathaias tarafından kaleme alınır. Nag Hammadi Literatüründe Tomas İncili gibi Tomas'a atfedilen bir diğer kitap olan Tomas'ın Kitabı'nın muhtemelen MS. 3. yüzyılın ilk yarısında derlendiği ve elimizde bulunan Kıptice nüshanın Yunanca aslından çevrilmiş olduğu tahmin edilmektedir.

**Cilt 3:** Toplam 149 sayfa olan bu ciltte 5 kitap bulunmaktadır.

1. İkinci cilt 1. kitapta ve 4. cilt 1. kitapta nüshaları olan **John'un Gizli Kitabı'nın** bir diğer nüshasıdır. 1-49. sayfalarda yer alır.
2. **Mısırlılar İncili (The Gospel of the Egyptians):** Aynı zamanda "Yüce Görünmez Ruhun Kutsal Kitabı" olarak da adlandırılan bu metin 3. ciltin 40-69. sayfalarında yer alır. Ancak 45, 46, 47 ve 48. sayfalar kayıptır. Bu-



nunla birlikte Mısırlılar İncili'nin bir diğer (ve tam) nüshası Nag Hammadi Literatürü 4. cilt 2. kitabında yer alır ve 3. ciltte kayıp olan sayfaları bu nüshada bulmak mümkündür. Mısırlılar İncili'nin Kilise Babalarının eserlerinde bahsettikleri apokrif incil "Mısırlılar İncili" ile aynı kitap olmadığı ileri sürülmektedir. Nag Hammadi'deki Mısırlılar İncili Gnostik kurtuluş öğretisi ile ilgili bir metindir. Metin genelde, bütün gnostiklerin atası olarak kabul ettiği Şit'in hayatı ile ilgilidir. Metinde Şit'in tarih öncesi mitolojik varlığı, onun neslinin menşei ve ilâhî güçlerce korunuşu, Şit'in dünyaya gelişi ve başta vaftiz olmak üzere çeşitli yollarla insanlığı kurtarma faaliyeti ele alınır.

3. **Eugnostos**: 3. ciltin 70-90. sayfaları arasında yer alır. Ayrıca 5. ciltte de bir diğer nüshası bulunmaktadır. Eugnostos dînî felsefî konular içerikli bir mektup şeklindedir. Tecrübî dünyanın ötesinde yer alan görünmez alem ve bu alemdeki varlıklarla ilgili öğretilerin yer aldığı bir metindir. Eugnostos doğrudan Hıristiyanlıkla ilişkili herhangi bir unsur taşımamakla birlikte, bu ciltte yer alan, Hıristiyanlıkla ilişkili bir sonraki metnin (İsa Mesih'in Hikmeti) yazılmasına kaynak teşkil etmiştir. Metinde yer alan bazı ifadelerden hareketle metnin MS 1. yüzyılda yazıldığı tahmin edilmektedir.
4. **İsa Mesih'in Hikmeti (The Wisdom (Sophia) of Jesus Christ)**: 90-119. sayfalarda yer alan bu metin hemen hemen Eugnostos'un Hıristiyanlaştırılmış halidir. Ayrıca Berlin Gnostik Papirüs metinleri arasında bir diğer nüshası daha mevcuttur. Muhtemelen MS 2. yüzyılda Eunostos'u okuyan bir Hıristiyan yazar tarafından derlendiği sanılmaktadır. Bu metin Hıristiyanlık dışındaki bir kaynağın nasıl Hıristiyanlaştırıldığını gösteren bir örnek olması açısından son derecede önemlidir.
5. **Kurtarıcının Diyalogu (The Dialogue of the Saviour)**: 120-147. sayfalar arasında yer alan bu metin, Kurtarıcının veya Efendinin (İsa Mesih) öğrencileri Yudas, Meryem ve Matta ile karşılıklı soru-cevap türü konuşmasını ihtiva etmektedir. Oldukça kompleks bir yapıya sahip olan bu metnin muhtemelen MS 1. yüzyıl sonlarında veya 2. yüzyılda kaleme alındığı sanılmaktadır.

**Cilt 4**: İyi muhafaza edilmemiş durumda olan bu ciltte, diğer ciltlerde de nüshaları bulunan 2 kitap bulunmaktadır.

1. 1-49. sayfalarda **John'un Gizli Kitabı'nın** uzun bir varyasyonu bulunmaktadır.

2. 3. ciltin 2. kitabını oluşturan Mısırlılar İncili'nin bir diğer nüshası olup, 50-81. sayfalar arasında yer alır.

**Cilt 5:** Tamamı 85 sayfadan ibaret olan bu ciltte 5 kitap bulunmaktadır.

1. 3. ciltin 3. kitabı olan Eugnostos'un bir diğer nüshasıdır. 1-17. sayfalar arasında yer alır.
2. **Pavlos'un Vahyi (The Apocalypse of Paul):** 17-24. sayfalarda yer alan bu metin bu ciltte yer alan 4 vahiyden ilkidir. Pavlos'un Kudüs yolunda Jericho dağında bir melekten vahiy alması ve sonra bu meleğin klavuzluğunda semâvî alemlere yükselmesini konu alan metin, Pavlos'un çeşitli semâvî alemlerde geçirdiği tecrübeler (havârî arkadaşlarını görmesi gibi) ve müşahede ettiği ruhların yargılanması ve cezalandırılması konularına Gnostik bir yorum getirmektedir<sup>26</sup>. Metnin MS 2. yüzyıl veya daha önceleri kompoze edildiği tahmin edilmektedir.
3. **Yakub'un Birinci Vahyi (The First Apocalypse of James):** 24-44. sayfalarda yer alan bu metin İsa ile onun manevî kardeşi olarak nitelenen Yakub (adil Yakub) arasındaki diyalogu konu almaktadır. İnsanın alemdeki yeri, yükselişi ve benzeri konularda Yakub'un sorularına İsa'nın verdiği cevapları ihtiva eder. Metinde yer yer Yahudi-Hiristiyanlığın izlerine rastlanmaktadır.
4. **Yakub'un İkinci Vahyi (The Second Apocalypse of James):** 44-63. sayfalarda yer alır. Bu metin bir öncekinden farklı bir yapıya sahip olup Yakub'un öğretilerini ihtiva etmektedir. Metin Yahudi-Hiristiyan bir karakter taşımaktadır. Metinde Yakub'un öğretilerinin Kudüs'te Mareim adlı bir rahip tarafından dinlenerek yazıldığı ve daha sonra o rahibin bunu Yakub'un babası Theudo'da anlattığı ifade edilir.
5. **Adem'in Vahyi (The Apocalypse of Adam):** 63-85. sayfalardaki bu metin ilerde genişçe incelenecektir.

**Cilt 6:** Tamamı 78 sayfa olan bu ciltte 8 kitap bulunur.

1. **Peter ve Oniki Havarinin İşleri (The Acts of Peter and the Twelve**

---

26. Pavlos'un Vahyi İslamdaki mirac olayı ile karşılaştırılma açısından oldukça ilginç bir kitaptır. Örneğin Pavlos'un bir dağda meleklerle buluşması, ondan vahiy alması, sonra onun klavuzluğunda semâvî alemlere yükselmeye başlaması, orada diğer havârî arkadaşlarıyla görüşmesi, 4. ve 5. semada ruhların yargılanmaları ve cezalandırılmalarını müşahade etmesi, tamamen nurla kaplı olan 7. semadan sonra daha fazla yükselmemesi için uyarılması ancak onun 10. semaya kadar devam etmesi ve benzeri motifler mirac'la karşılaştırılmaya değer hususlardır.

Apostles): 1-12. sayfalarda yer alan bu metin Havarilerin İşleri ile ilgili MS 2. ve 3. yüzyıllara ait apokrif metinlerden biridir.

2. **Gökgürültüsü: Mükemmel Akıl (The Thunder: Perfect Mind):** 13-21. sayfalardaki bu metin "Ben" tarzında ("Ben ilkim ve sonum/ Ben şerefliyim ve hakîrim/ Ben fahişeyim ve kutsalım" gibi) yazılmış bir ilâhîdir. Yer yer Sâbiî kutsal metinlerinden **Ginza'nun** bazı bölümleriyle paralellikler göstermektedir<sup>27</sup>.
3. **Yetkili Öğreti (Authoritative Teaching):** 22-35. sayfalar arasında yer alır. Ruhun menşei ve kaderi ile ilgili bir metindir. Maddenin kötülüğü, ruhun ilâhî menşeli oluşu ve kutsal bilginin kurtarıcılığı gibi temel Gnostik motifler işlenmektedir.
4. **Büyük Gücümüzün Düşüncesi (The Thought of Our Great Power):** 36-48. sayfalarda yer alan bu metin Gnostik kurtuluş doktrinini konu alan bir vahiydir. Metindeki bazı ifadeler metnin kompoze ediliş tarihi olarak MS 4. yüzyıla işaret etmektedir.
5. **Plato Republic 588A-589B:** 48-51. sayfalardaki bu metin Plato'nun **Republic'in** 9. kitabından bir bölümün Kıptice nüshasıdır.
6. **Sekizinci ve Dokuzuncu Üzerine Konuşmalar (The Discourse on the Eighth and Ninth):** 52-63. sayfalarda yer alan bu Hermetik döküman Baba (Hermes) ile Oğul (Tat) arasında ilâhî alem üzerine yapılan bir diyalogu konu almaktadır. MS 2. yüzyılda derlendiği tahmin edilmektedir.
7. **Şükran Duası (The Prayer of Thanksgiving):** 63-65. sayfalarda yer alır. Hermetik karakter taşıyan kısa bir duadır.
8. **Asclepius 21-29:** 65-78. sayfalar arasında yer alan bu metin "Mükemmel Öğreti" diye de adlandırılır. Hermetik literatür **Asclepius'un** bazı bölümlerinin Kıptice nüshasıdır.

**Cilt 7: Toplam 127 sayfa olan bu ciltte 5 kitap bulunmaktadır.**

1. **Shem'in Açıklaması (The Paraphrase of Shem):** 1-49. sayfalarda yer alır. Shem'in yüce Işık gücünün oğlu Derdekeas'dan aldığı vahyi nakletmesi tarzında olan bu metin Gnostik kozmogoni, antropogoni ve kurtuluş öğretilerini konu almaktadır. Bu arada metin tufan olayı, Sodom'un yıkılışı, vaftiz ve ilâhî kurtarıcı gibi konuları da ele almaktadır.

---

27. Bkn. Buckley, J.J., "Two Female Gnostik Revealers", *Hist. Rel.*, 19, 1980, ss.256-69.

2. **Yüce Şit'in İkinci Kitabı (The Second Treatise of the Great Seth):** 49-70. sayfalarda yer alan bu metin Gnostik Sethian ekolüne bağlı bir kitap olup, Şit'in inkarnasyonu olarak görülen İsa Mesih aracılığıyla kurtuluş konusunu işlemektedir.
3. **Peter'in Vahyi (Apocalypse of Peter):** 70-84. sayfalarda yer alır. Havari Peter tarafından alınan üç ilhamın İsa tarafından yorumlanışını konu edinmektedir. İsa'yı "Doketik Kurtarıcı" olarak gören Gnostik Kırstoloji ile ilgili materyale sahip olması açısından önemli bir kaynaktır. MS 3. yüzyılda yazıldığı tahmin edilmektedir.
4. **Silvanus'un Öğretileri (The Teachings of Silvanus):** 84-118. sayfalarda yer alan bu metin hikmet öğretisinin işlendiği bir kitaptır. Metnin 2. veya 3. yüzyılda kompoze edildiği tahmin edilmektedir.
5. **Şit'in Üç Anıtı (The Three Steles of Seth):** 118-127. sayfalarda yer alan ve Dositheus'un, Şit'in öğretileri ile ilgili olarak aldığı vahiy şeklinde tasavvur edilen bu metin, Sethianlara ait Gnostik bir kitaptır. Metinde Yahudilik ve Yeni Eflatunculuk akımının etkileri görülmektedir. 3 bölümden oluşan metin, genelde Şit'in ilâhî aleme yükselişi ve ilâhî varlıklar arasındaki yerini konu almaktadır.

**Cilt 8:** 140 sayfadan oluşan bu ciltte 2 metin bulunur.

1. **Zostrianos:** "Zostrianos'un Öğretisi" veya "Gerçekliğin Tansırı Zostrianos'un Gerçekliğiyle İlgili Öğreti" diye de isimlendirilen bu metin, 1-132. sayfalarda yer alan uzunca bir kitaptır. Metni çok bozuk durumda olan bu kitap, Zostrianos'un (Eski Yunan'da hikmet öğreticisi olarak kabul edilen Zerdüş) dünyayı ruhen terketmesi, semâvî alemlere yükselişi ve orada geçirdiği tecrübeleri konu almaktadır. Bu metinde de Yeni Eflatunculuk akımının etkileri görülmektedir.
2. **Peter'in Filip'e Mektubu (The Letter of Peter to Philip):** 132-140. sayfalar arasında yer alır. Hıristiyan Gnostik ekollerinden birine ait olan bu metin havarilerden Peter'i merkezileştirmektedir. Metinde Peter başkanlığında havarilerin İsa'dan Zeytin Dağı'nda kutsal öğretileri almaları ve bunu halka tebliğleri konu edilmektedir.

**Cilt 9:** 74 sayfa olan bu ciltte 3 kitap bulunur.

1. **Melchizedek:** 1-27. sayfalarda yer alan ve metni bozuk durumda olan bu kitap, yüksek rahip Melchizedek'in semâvî elçilerden aldığı vahiy

şeklinde tasavvur edilmektedir. Muhtemelen MS 3. yüzyılda yazıldığı sanılmaktadır.

2. **Norea'nın Düşüncesi (the Thought of Norea):** 27-29. sayfalarda yer alan bu kısa metin Norea'nın nihâî kurtuluş için baba-ana-oğul'dan oluşan ilâhî üçlüye yönelişi ve kurtuluşunu konu almaktadır. İlâhî türü kaleme alınmıştır.
3. **Gerçeğin Şahitliği (The Testimony of Truth):** 29-74. sayfalarda yer alan bu metinde yer yer eksiklikler mevcuttur. Bu metin Katolik Hıristiyanlığa ve yazarın içinde bulunduğu grubun dışındaki diğer Hıristiyan Gnostik ekollere karşı polemik türü bir vaaz şeklindedir. Metnin MS 2. yüzyıl sonları veya 3. yüzyıl başlarında yazıldığı tahmin edilmektedir.

**Cilt 10:** Bu cilt, metni oldukça bozuk durumda olan 68 sayfalık bir tek kiptan (Marsanes) oluşmaktadır. Bir vahiy olarak tasavvur edilen bu metin, genellikle alfabenin mistik değerlendirilmesi ve ruhla olan ilişkisini konu almaktadır. Marsanes'in Gnostik Sethian ekolüne ait bir metin olduğu ve muhtemelen MS 3. yüzyılda yazıldığı tahmin edilmektedir.

**Cilt 11:** 72 sayfalık bu ciltte 4 metin bulunmaktadır.

1. **Bilginin İzahı (The Interpretation of Knowledge):** 1-21. sayfalarda yer alan bu metin, Kilisenin Gnostik değerlendirilmesiyle ilgili bir kitaptır.
2. Bu ciltin 22-44. sayfalarında Gnostik Valentinian ekolüne ait, yaratılış, kurtuluş, takdis, vaftiz ve benzeri konularla ilgili bir metin yer almaktadır.
3. **Allogenes:** 45-69. sayfalardaki bu metin Allogenes'in ("Yabancı" anlamına gelen bu isim, muhtemelen Sethian ekolünce Şit'e verilen bir diğer isimdir) ilâhî güçlerden aldığı vahyi konu almaktadır. Metin ilâhî güçlerin mitolojik tasvirleri, Allogenes'in yükselişi ve yüce Tanrının özellikleri gibi konuları ele almaktadır. MS 3. veya 4. yüzyılda yazıldığı tahmin edilmektedir.
4. **Hypsiphron:** 69-72. sayfalardaki bu metin Hypsiphron tarafından alınan bir vahyi aktarmaktadır.

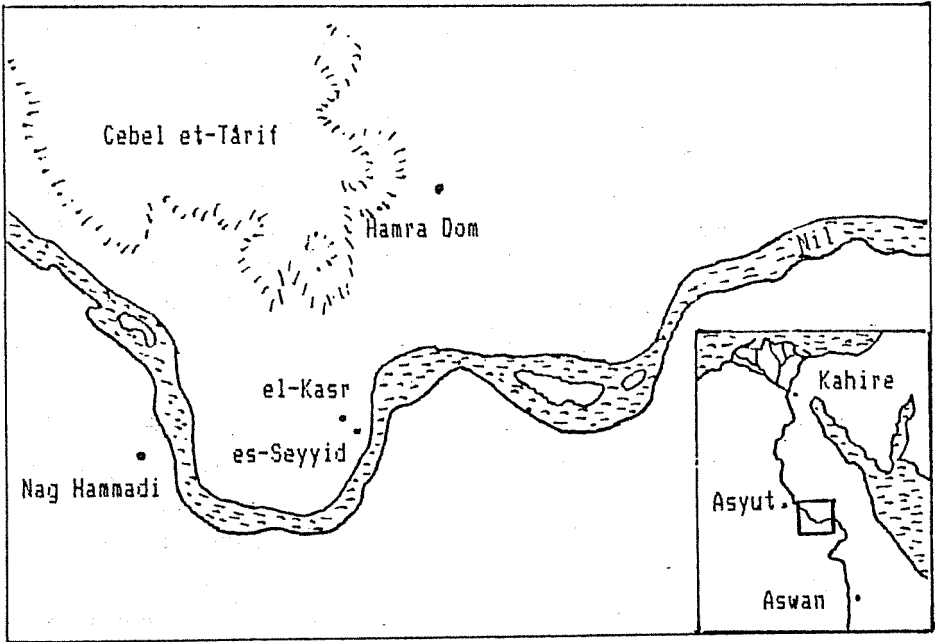
**Cilt 12:** Bu ciltten elimizde sadece 10 sayfa ve birkaç fragment bulunmaktadır.

1. **Sextus'un Hükümleri (The Sentences of Sextus):** 15-16 ve 27-34. sayfalarda bulunan bu metnin başka kaynaklarda diğer nüshaları da mevcuttur. Çeşitli konulardaki kısa ifadelerden oluşmaktadır.

2. 1. ciltin 3. kitabı olan Gerçeklik İncili'nin bir bölümünün nüshasıdır.
3. Anlaşılması ve sınıflaması güç olan bir kaç fragmentten oluşmaktadır.

**Cilt 13:** Bu ciltten ise elimizde sadece 16 sayfa ve birkaç fragment bulunmaktadır.

1. **Trimorphic Protennoia:** 35-50. sayfalarda bulunmaktadır. Ezeli Tanrının ilk tezahürü olarak görülen Barbelo veya Protennoia'nun, kendisinin baba, anne ve oğul şeklindeki 3 ayrı görünüşü ile ilgili ifadelerini konu almaktadır. Muhtemelen MS 2. yüzyılda kompoze edildiği tahmin edilmektedir.
2. 2. ciltin 5. kitabı olan **Dünyanın Menşei Üzerine** adlı metnin ilk 10 satırının bir nüshasıdır.



**Nag Hammadi'nin yer aldığı bölge**

### 3. *Adem'in Vahyi (Genel bir değerlendirme ve metin)*

Nag Hammadi Literatüründe 5. ciltin 64-85. sayfaları arasında yer alan *Adem'in Vahyi (The Apocalypse of Adam)*, Adem'in oğlu Şit'e naklettiği bir vahiy veya daha doğru bir ifadeyle bir Gnostik öğretisi şeklindedir. Metnin başlığı olan "Adem'in Vahyi" ibaresi metnin hem başında hem de sonunda yer almaktadır. Metinde metnin yazarı ve yazılış tarihi ile ilgili açık bir ifade bulunmamasıyla birlikte, metnin genel muhtevasını temel Gnostik unsurların oluşturması metnin yazarının bir Gnostik olduğunu ortaya koymaktadır. Metinde Şit'e büyük önem verilmesi ve onun bütün Gnostiklerin atası olarak tanımlanması, A. Böhlig gibi araştırmacıları *Adem'in Vahyi'nin*, Kilise Babalarının kaleme alınan Patristik literatürde kendilerinden bahsedilen Sethianlara ait bir metin olduğu fikrine sevk etmiştir<sup>28</sup>. Diğer taraftan metinde Hıristiyanlıkla doğrudan ilgili unsurların yer almaması (veya en azından açıkça belirtilmemesi) pek çok araştırmacıyı bu kitabın erken dönemlerde, muhtemelen MS 1. veya 2. yüzyılda kompozit edildiği düşüncesine iletmiştir<sup>29</sup>. Hatta K. Rudolph gibi bazı bilim adamları metinde doğrudan Hıristiyanlıkla ilgili herhangi bir unsurun bulunmamasından hareketle, metnin Hıristiyanlık öncesi dönemlerde derlendiği görüşünü ileri sürmektedirler<sup>30</sup>.

Genelde Adem'in, insanın yaratılışı, kutsal öğretiyle olan ilişkisi, yeryüzüne düşüşü ve ilâhî kurtarıcının gelişi ile ilgili gizli bilgileri oğlu Şit'e nakletmesi mahiyetinde olan bu kitap başlıca 3 ana kısma ayrılmaktadır. (i) Adem ile Havva'nın dünyaya düşüş öncesi hayatları ve yeryüzüne düşüşleri, (ii) dünyaya düşen Adem'in rüyasında ilâhî elçilerden vahiy alması ve bunu oğlu Şit'e nakletmesi ve (iii) kalplerinde kutsal bilgiyi taşıyan Şit'in neslinin (gnostiklerin, ilâhî kurtarıcı (Redeemer) aracılığıyla kurtarılışları ve kurtarıcının menşei tartışmaları.

Metnin adeta giriş bölümünü oluşturan kısımda Adem, Havva ile kendisinin yaratılışı ve dünyaya düşüşleri olayını anlatır. Düşüş öncesi dönemde Adem ile Havva, ezeli ve ebedî olan yüce Tanrının (gerçek Tanrı) kendilerine bahsettiği kutsal gizli bilgi (gnosis) sayesinde yaratıcı Tanrıdan (Demiurg Saklas) üstün bir konumda, ezeli ve ebedî olan melekler durumundaydılar. Bu arada metinde ezeli ve ebedî olan yüce Tanrının kutsal bilgiyi (gnosis) Havva'ya verdiği, dolayısıyla Havva'nın bu nedenle

28. Bkn. Yamauchi, E.M., age., s.108.

29. Bkn. Foerster, W., age., s.15; MacRae, G. W., age., ss.148-49.

30. Bkn. Yamauchi, E.M., age., s.109.

Adem'den üstün olduğu ve daha sonra bu bilgiyi Adem'e de öğrettiği vurgulanır. Adem'le Havva'nın yaratıcı Tanrıdan ve ona bağlı olan sayısız güçlerden daha üstün durumda olmaları, yaratıcı Tanrıyı (Demiurg) kızdırır ve onun öfkesi neticesi Adem'le Havva ilâhi alemde yaratıcı Tanrı ve ona bağlı güçlerin hakim olduğu yeryüzüne düşerler. Bu düşüş nedeniyle kutsal bilgi (grosis) onlardan uzaklaşır ve sonradan nihaî kurtuluşa kavuşacak olan Şit'in nesline (Sethianlar) geçmek üzere yüce alemlere çekilir. Bu arada yeryüzüne düşen Adem ile Havva düşüş öncesi ilâhi alemde taşıdıkları özelliklerini kaybetmeye başlarlar. Kutsal bilgiyi kaybetme nedeniyle ölümle ve günahla tanışırlar. Daha sonra yeryüzüne düşen Adem ile Havva'yı kurtarmak için ezeli ve ebedî olan ilâhi alemde üç ilâhi elçi gönderilir. Bu ilâhi elçiler Adem'e kurtuluş için nihaî kurtuluşa erecek olan Şit'in nesliyle ilgili olarak anlatacakları şeyleri öğrenmeleri uyarısında bulunurlar. Ancak bu durum yaratıcı Tanrı olan Demiurg'un pek hoşuna gitmez ve Adem'le Havva'nın, kendisinin eğemen olduğu yeryüzünden kurtulmalarını engellemek için Adem'i Havva'ya karşı cinsel istek duymaya sevkeder. Bu vesileyle Adem ile Havva'nın zayıflamalarını ve ölümlü hayatı tatmalarını sağlar.

Metnin ikinci bölümünde Adem, kendisini ve Havva'yı kurtarmak için kendilerine gelen bu üç ilâhi elçiden aldığı, gelecekle ilgili öğretiyi oğlu Şit'e aktarır. Adem sözlerine, "Şimdi, oğlum Şit, sana önümde gördüğün o insanların öncelikle bana bildirdikleri şeyleri açıklayacağım" diyerek başlar. Adem'in bu üç ilâhi elçiden aldığını vurguladığı vahiy genelde Şit'in ve Nuh'un soyunun gelecekteki kaderi ile ilgilidir.

Adem öncelikle, yaratıcı Tanrının eğemenliğine karşı çıkarak ona karşı yabancılaşan insanların yaratıcı Tanrı (Demiurg) tarafından tufanla yok edilmeye çalışılacağından bahseder. Bu tufandan ancak Nuh ve Nuh'un ailesi kurtarılır. Tufandan kurtarılan bu grup yaratıcı Tanrı tarafından 600 yıl kendisine isyandan uzak bir şekilde yaşayacakları bir yere yerleştirilirler. Daha sonra Nuh yeryüzünü oğulları Ham, Yafet ve Şem arasında paylaşır. Sonraki dönemlerde Nuh'un oğullarından Ham ve Yafet'in soyundan gelen ve Demiurg Saklas'ın (yaratıcı Tanrı) eğemenliğinden uzak olan 400.000 kişilik bir gurup, Saklas'ın güdümünde yaşayan gurubun arasına karışır ve 12 krallık oluşturur. Bu durum Demiurg Saklas ve ona bağlı güçlerin hoşuna gitmez. Saklas onları ikinci bir afetle, bu defa ateş, barut ve âsvaltla yok etmek ister. Ancak yaratıcı Tanrının eğemenliğinden uzak olan bu insanları ateş felaketinden ilâhî alemde inen Abrasax, Sablo ve Gamaliel isimli melekler kurtarır ve Saklas ile ona bağlı güçlerin eğemenliğinden uzaklara



götürürler. Dolayısıyla Demiurg Saklas kutsal öğretiyeye tabi olan bu insanları (gnostikleri) yok etmeyi başaramaz.

Daha sonra Ham ile Yafet'in soyundan gelenler içinde ilâhî bilgiye (gnosis) sahip olanları nihâî kurtuluşa, ölümsüzlüğe kavuşturmak için ilâhî kurtarıcı (Redeemer) veya "Aydınlatıcı" gelir. Redeemer Ham ile Yafet'in neslini, yani kalplerinde yüce Tanrının bilgisi olanları ölümlü dünyadan kurtarıırken, bu arada Demiurg Saklas ve onun güçlerinin de aklını karıştırır. Zira onlar Kurtarıcının (Redeemer) asıl varlığını ve onun gücünü bir türlü algılayamamaktadırlar. Kendisine kutsal ruh inen Kurtarıcı kötü güçlerle mücadele eder ve yeryüzünün güçlerini ve onların Tanrısını (Demiurg) reddetmek için çeşitli harikulade şeyler yapar. Bu durumdan oldukça fazla rahatsız olan güçler, Kurtarıcının gerçek varlığına bir türlü ulaşamadıklarından onun cesedini cezalandırmakla yetinirler.

Adem'in Vahyi'nin kapanış bölümünü oluşturan kısımda ise Redeemer'ın veya Aydınlatıcının menşei konusundaki çeşitli yanlış değerlendirmelerle işin gerçeğinin gnostiklerce nasıl tesbit edildiğinin vurgulandığı ifadeler yer alır. Öncelikle bu konudaki yanlış değerlendirmeler 13 gruba (krallık) taksim edilerek anlatılır ve her gurubun Kurtarıcının nereden geldiği konusundaki yanlış tasavvuru işlenir. Bu guruplar Kurtarıcının menşeinin insana, tabiata, tanrılara veya tabii prensiplere dayandığını iddia ederler. Daha sonra ise Kurtarıcının varlığıyla ilgili gerçek bilgiyi, bu gurupların hiçbirine dahil olmayan ve kutsal bilgiye sahip olan gnostiklerin bildiği belirtilir. Buna göre ezeli ve ebedî olan yüce Tanrı, bilgisinin bir aracı olarak Kurtarıcıyı seçmiş ve göndermiştir. Nihayet metin, kurtuluş yoluna girmiş olan gnostiklerin dışında kalan diğer insanların sonunda gerçeği, yani kendilerinin zelil olacaklarını ve gerçek kurtuluşa ise ancak kutsal bilginin sahibi olan gnostiklerin kavuşacağını anladıklarını belirttikleri ifadelerle sona erer. Bu arada ilâhî güçler onların içinde buldukları kötü durumu anlatarak, bundan sonra ağlayıp sızlamalarının fayda vermeyeceğini onlara vurgular.

Adem'in Vahyi temel Gnostik doktrinlerin yer aldığı önemli bir metindir. Bu metinde üç önemli Gnostik unsur metnin genel yapısını şekillendirir. Bunlar yaratıcı Tanrı (Demiurg), kutsal bilgi (gnosis) ve kurtarıcı (Redeemer) veya Aydınlatıcı figürlerdir.

Adem'in Vahyi'nde Gnostik kozmoloji tasavvurunun temel ögesi olan Demiurg figürü önemli rol oynamaktadır. Yunancada kelime anlamı itiba-

nyla "halk için çalışan" demek olan Demiurg, bütün Gnostik sistemlerde yaratıcılık fonksiyonunu üstlenen güce verilen isimdir<sup>31</sup>. Bir tarafta Işık güçlerinin diğer tarafta ise Karanlık güçlerinin yer aldığı dualist bir geleneğin hakim olduğu Gnostik sistemlerde Demiurg, genellikle yüce Tanrıyı ifade eden Işık gücünün gözünden düşmüş olan bir Işık varlığı şeklinde tasavvur edilir. Örneğin; Sâbiilikteki (Mandaizm) Demiurg Ptahil aslında düşmüş bir Işık ruhudur<sup>32</sup>. Bu sistemlerde Demiurg genellikle "aptal", "cahil" veya "kör Tanrı" gibi isimlerle adlandırılırken, asıl Tanrı ise "gerçekliğin Tanrısı", "yüce Tanrı" veya "bilginin Tanrısı" gibi isimlerle nitelenmektedir.

Adem'in Vahyi'nde iki üstün varlık dikkati çekmektedir. Bunların ilki "ezeli ve ebedi olan yüce Tanrı" diye bahsedilen üstün güçtür. O aynı zamanda "gerçekliğin Tanrısı" olarak da isimlendirilir. Bu güç yeryüzüne düşüşleri öncesi Adem ve Havva'ya kutsal bilgiyi veren ve daha sonra bu bilgiyi Şit'in nesline aktarandır. Kalplerinde kutsal bilgiyi taşıyan insanları (gnostikleri) ateş felaketinden melekler vasıtasıyla kurtaran ve onların nihaî kurtuluşa kavuşmaları için ilâhî elçiyi gönderen de odur. Bunun yanısıra metinde sık sık "yaratıcı Tanrı" diye bahsedilen ikinci güç ise Demiurg Saklas'tır. Saklas Adem ile Havva'yı yaratan Tanrıdır. O, yüce Tanrıdan kutsal bilgiyi almaları nedeniyle kendisinden üstün durumda olan Adem ve Havva'yı kıskanan ve bu sebeple onların kendi hakimiyetinde olan yeryüzüne düşmelerine neden olan bir varlık şeklinde tasavvur edilir. Saklas aynı zamanda Adem'le Havva'nın ölümsüzlükten kurtuluşlarını engellemeye çalışan bir varlık olarak da nitelenir. Saklas Adem'in Vahyi'nden başka Nag Hammadi metinlerinden John'un Gizli Kitabı ve Archonların Tabiatı'nda da geçmektedir<sup>33</sup>. Her iki metinde de "aptal" anlamına gelen Saklas'ın, düşmüş güçlerden Yaltabaoth'un bir diğer ismi olduğu belirtilir. John'un Gizli Kitabı'nda Saklas, gözleri alevli ateş gibi yanan arslan yüzlü bir yılan şeklinde tasvir edilir ve onunla ilgili şu ifadelere yer verilir:

"...zayıf olan bu archonun üç ismi vardır. Birinci ismi Yaltabaoth, ikincisi Saklas ve üçüncüsü ise Samael'dir. O kendisindeki gururla Tanrıya karşı kibirlidir. Bu nedenle o şöyle dedi; 'Ben Tanrıyım ve benden başka bir diğer Tanrı yok'"<sup>34</sup>.

31. Bkn. Bianchi, U., "Demiurge", in *Encyclopedia of Religion*, ed. M. Eliade, 4, ss.279-82.

32. Ptahil için bkn. Kraeling, C.H., "The Mandaic God Ptahil", *JAOS*, 53, 1953, ss. 152-165.

33. Bkn. Giversen, S., age., ss.65, 67; Layton, B., "The Hypostasis of the Archons", in *The Nag Hammadi Library in English*, s. 168.

34. Wisse, F., "The Apocryphon of John", in *The Nag Hammadi Library in English*, s.111.

Adem'in Vahyi'nde sık sık bahsedilen kutsal bilgi (gnosis) veya ezeli ve ebedî bilgi (the eternal knowledge) kavramı da Gnostik sistemlerin belki de en çarpıcı ve ayırtedici özelliğidir. Bu öneminden dolayı Yunanca gnosis (bilgi, anlama) terimi bu dînî harekete ismini vermiştir. Gnostik sistemlerde vurgulanan bilgi, duyularla elde edilen veya felsefî çıkarımlar sonucu ulaşılan bir bilgi değildir. Bu bilgi insanı kurtuluşa ulaştıran, onu gerçek özgürlüğüne kavuşturan bir araçtır. Dolayısıyla yeryüzünden kaynaklanan veya alelade bir yolla öğrenilen bilgiden farklıdır. Bu bilgi, ancak seçilmiş bir takım insanların vahiy yoluyla alıp kavrayabileceği özel ve aynı zamanda gizli bir bilgidir. Gnostik sistemlerde bu kurtarıcı bilginin ilâhî tabiatlı olduğuna, yani kutsallığına inanılır. Dolayısıyla bu bilgi ancak ilâhî güç tarafından bir takım araçlar vasıtasıyla maddenin esaretinden kurtarılmak amacıyla seçilmiş bazı insanlara (gnostiklere) ulaştırılır<sup>35</sup>.

Adem'in Vahyi'nde kurtarıcı bilgi olarak nitelenen bilgi, "ezeli ve ebedî olan yüce Tanrının bilgisi" dir. Bir başka deyimle bu bilgi yüce Tanrıyı ve onun varlığını algılama ile ilgilidir. Bu kutsal bilgiyi yüce Tanrı düşüş öncesi dönemde Adem ile Havva'ya öğreterek onların diğer varlıklardan (ve bu arada Adem ile Havva'yı yaratan Demiurg'dan) üstün olmalarını sağlamıştır. Adem'in Vahyi'nde insanların yeryüzüne düştükten sonra ise ancak bu bilgiye ulaşma ile kurtulabilecekleri işlenmektedir. Adem'e gelen üç ilâhî elçi ve daha sonra Şit'in nesline gelen ilâhî kurtarıcı bu misyonu yerine getirmeye, yani kutsal ve kurtarıcı bilgiyi insanlara öğretmeye gelmişlerdir. Metinde, ancak birtakım seçkin insanların bu kutsal bilgiye ulaşabilecekleri belirtilmektedir. Bu seçkin insanların Şit'in nesli olduğu sık sık vurgulanmaktadır. Bu da Adem'in Vahyi'nin, kurtarıcı olarak Şit'i ön plana çıkaran Sethianlar tarafından kompoze edildiğine bir delil teşkil etmektedir. Şit'in neslinin dışındaki diğer insanlar ise ne bu kutsal bilgiyi anlamaya, ne de kutsal bilgiyi getiren Kurtarıcıyı (Redeemer) ve Kurtarıcıyı gönderen ezeli ve ebedî olan yüce Tanrıyı kavramaya muktedir değildirlere.

Adem'in Vahyi'nde yer alan önemli unsurlardan bir diğeri de Redeemer (Kurtarıcı) figürüdür. Demiurg ve gnosis gibi Redeemer figürü de bütün Gnostik geleneklerde yer alan önemli bir unsurdur. Gnostik geleneklerde ruhlar, aslında ilâhî aleme aitken sonradan yeryüzüne, kötülük alemine düşmüş ışık varlıkları olarak tasavvur edilir. Bu düşüşle ilgili değişik

---

35. Gnostik sistemlerdeki gnosis (bilgi) tasavvuru için bkn. Rudolph, K., age., ss.55vd; Foerster, W., *Gnosis, A Selection of Gnostic Texts. I.Patristic Evidence*, tr. ed. R. McL, Wilson, Oxford (1972), ss.1-3.

mitolojik tasavvurlar olmakla birlikte Gnostik sistemlerde, maddî aleme düşmüş olan bu Işık varlıklarının mitolojik dönemde aydınlık ile karanlık güçler arasında cereyan eden savaşta karanlık güçler (maddî alem) tarafından yutulduğuna ve o andan itibaren bu Işık varlıklarının kötülük yüklü madde içerisinde bir hapishane hayatı yaşadıklarına inanılır. Tutsak olan ve aslında ilâhî aleme ait bu Işık varlıkları, süflî alemde kurtulup yeniden geldikleri yere dönebilmenin özlemini çekmekte ve bu konuda yüce varlığa çağrıda bulunmaktadırlar. Ancak onların kurtuluşları için gizli ve kutsal bilgiyi almaları gerekmektedir. İşte bu kutsal bilgiyi onlara ulaştırabilmek amacıyla yüce varlık tarafından Işık aleminden bir elçi gönderilir. Tamamıyla süflî olan bir alemde, tutsak olan Işık varlıklarını ilâhî bilgi (gnosis) vasıtasıyla kurtarmaya gelen bu ilâhî elçi (Redeemer), kötülükle mücadele edebilmek için birtakım üstün özellikler ve bazı kutsal işaretlere sahiptir<sup>36</sup>. Bu özelliklerden birisi, süflî varlıkların onun dış görünüşünü anlamalarına rağmen, onun asıl varlığını ve getirdiği ilâhî mesajı (gnosis) asla kavrayamamalarıdır. Bir diğer özelliği ise kutsal bilginin alınışında ve süflî alemde (maddeden) soyutlanmada çok önemli bir etkiye sahip olan bazı sırlı ibadetlerle mücehhez olmasıdır. Bunlardan şüphesiz en önemlisi, Adem'in Vahyi de dahil hemen hemen bütün Gnostik geleneklerde önemi ısrarla vurgulanan vaftizdir. Örneğin; Sâbilikte de prototipi Redeemer Hibil Ziva tarafından Adem'e öğretilen ve tatbik ettirilen vaftiz (masbuta) "hayat suyu" olarak nitelenmektedir<sup>37</sup>.

Gnostik sistemlerde Redeemer figürünün bir diğer özelliği de şudur: Tutsak olan Işık varlıklarını kurtarmak için maddî aleme geldiğinde, o da tutsak olan varlıkların çektiği sıkıntı ve çileleri kısmen de olsa çekmekte ve böylelikle onların acılarını paylaşmaktadır. Bu doğrultuda bazı Gnostik sistemler Redeemer'ın kurtarıcı olarak maddî aleme gelişi öncesi bu süflî aleme diğer Işık varlıklarıyla birlikte düştüğünü, orada çeşitli ıstıraplar çektiğini ve sonunda kutsal bilgi vasıtasıyla ilâhî aleme yükseldiğini ifade ederler. Bu tasavvura göre Redeemer, süflî alemde kalanları kurtarmak için sonradan tekrar bu aleme gönderilmektedir<sup>38</sup>. Bu kurtarıcı motifine "Redeemed Re-

36. Bkn. Rudolph, K., age., ss. 121 vd.

37. Sâbilikte vaftiz için bkn. Drower, E.S., *The Haran Gawaita and the Baptism of Hibil Ziva*, Vatican (1953), ss. 25vd.

38. Maniheizmin Redeemerı olan "Tanrının oğlu" veya "İlk insan" ile Sâbilikteki Redeemer Hibil Ziva bu tecrübeyi yaşamış kurtarıcılar olarak düşünülür. Bkn. Rudolph, K., age., s.121; Buckley, J.J., "The Mandaean Sital as An Example of 'The Image Above and Below'", *Nu-men*, 26, 1979, ss. 185vd.

deemer" (Kurtarılmış Kurtarıcı) denmektedir<sup>39</sup>. Diğer taraftan Adem'in Vahyi'nde olduğu gibi bazı Gnostik gelenekler ise Redeemer'in maddî alemde ıstırap çekmesini, Işık varlıklarını esaretten kurtarmak için geldiği döneme hasrederler.

Adem'in Vahyi'nde gnostikleri ölümlü hayattan kurtarmak için gönderilen ilâhî elçinin Şit'le özdeşleştirildiği görülmektedir. Zira metnin başlangıcından itibaren Şit ön plana çıkarılmakta, Adem'e vahyedilen gizli ve kutsal öğretisi Şit'e nakledilmektedir. Üstelik kutsal bilgiye sahip olan ve kurtuluşa kavuşan insanların (gnostiklerin) Şit'in nesli olarak tanımlanması da Şit'in Redeemer olarak ön plana çıkarıldığı fikrini desteklemektedir. Nag Hammadi metinlerinde Şit, Adem'in Vahyi'nden başka Mısırlılar İncili ve Şit'in Üç Anıtı'nda da önemli bir rol oynamaktadır.

Yukarıda özetlemeye çalıştığımız, Gnostik sistemlerin Redeemer figürünün genel özellikleri Adem'in Vahyi'ndeki Redeemer için de geçerlidir. Burada da Redeemer ezeli ve ebedî olan yüce Tanrı tarafından ilâhî alemden gönderilen bir elçidir. İnsanlara kutsal bilgiyi iletmektedir. Süflî alemdeki kötü güçler onun gerçek varlığını kavrayamazlar. O birtakım harikulade vasıflara sahiptir. Kurtuluş için vaftize özel bir önem vermektedir. Dünyada hapisane hayatı yaşayan gnostiklerin ıstıraplarını paylaşmak için kendisi de kötü güçler tarafından cesedine işkence edilmek suretiyle ıstırap çeker.

Pek çok bilim adamı tarafından da vurgulandığı gibi Adem'in Vahyi'nde Redeemer'in menşei konusundaki pek çok değerlendirmenin bir arada yer aldığı bölüm, Redeemer ile ilgili Gnostik tasavvurun anlaşılması açısından son derece önemlidir. Bu nedenle başta A. Böhlig olmak üzere K. Rudolph ve G.W. MacRae gibi bazı bilim adamları, Adem'in Vahyi'ndeki Redeemer figürünün Hıristiyanlık öncesi Gnostik geleneğin Redeemer doktrininin tipik bir örneğini sergilediğini ve dolayısıyla da Kilise Babalarının iddialarının aksine Gnostisizmin Hıristiyanlık öncesi varlığına işaret ettiğini ifade etmektedirler<sup>40</sup>.

Bilim adamları Adem'in Vahyi'nde yer alan pek çok hususu çeşitli ci-

39. Hıristiyanlıkta İsa'nın hayatında çile çekmiş olması, ancak sonradan göğe yükselmesi ve ilerde tekrar yeryüzüne gelerek kalan insanları kurtaracak olması inancı da İsa'nın bir bakıma "Redeemed Redeemer" olarak değerlendirilmesidir. İsa'nın bir Redeemer olarak görülmesiyle ilgili bkn. Beasley-Murray, G.R., "Introduction", in R. Bultmann, *The Gospel of John, A Commentary*, Oxford (1971), s.8.

40. Bu konudaki tartışma için bkn. Yamauchi, E.M., age., ss. 108-109.

var geleneklerle karşılaştırarak bazı paralellikler tesbit etmeye çalıştılar. Adem'in Vahyi'nde yer alan Adem ile Havva'nun yeryüzüne düşüş öncesi ilâhî alemdeki (bir bakıma cennetteki) hayatları, yeryüzüne atılmaları, Nuh tufanı vb. olaylar Eski Ahit ve dolayısıyla Yahudi geleneğiyle bu metin arasındaki sıkı irtibatı ortaya koymaktadır.

Bu arada Yeni Ahit üzerinde çalışan bazı bilim adamları ise Yeni Ahit ile bu metin arasındaki bazı paralelliklerden yola çıkarak Adem'in Vahyi'nin Hıristiyanlık sonrası döneme ait, Hıristiyanlıkla ilgili bir metin olduğunu ispatlamaya çalışmışlardır. Bu paralellikler Redeemer'ın özellikleriyle ilgilidir. Bu bilim adamlarına göre Adem'in Vahyi'nde (i) Redeemer'ın "kendisine kutsal ruh gelen insan" şeklinde tarif edilmesi, (ii) onun cesedinin kötü güçler tarafından cezalandırılması olayı ve (iii) Redeemer'ın menşei ile ilgili çeşitli tasavvurların işlendiği bölümde Redeemer'ın bakireden doğan ve çölde yetişen bir çocuk şeklinde tanımlanması, Adem'in Vahyi'ndeki Redeemer'ın Yeni Ahit'teki İsa Mesih olduğunu ortaya koymaktadır<sup>41</sup>. Ancak pek çok bilim adamının da vurguladığı gibi Hıristiyanlıktaki kurtarıcı İsa Mesih figürüyle yakın ilişkili olarak görülen bu hususlar, Hıristiyanlığın dışında diğer civar geleneklerin bazılarında da yer almaktadır. Örneğin; A. Böhlig Adem'in Vahyi'ndeki Redeemer figürünün bazı özellikleriyle İran geleneği arasındaki çeşitli paralelliklere dikkat çekmektedir<sup>42</sup>.

Gerek Redeemer figüründe gerekse diğer pek çok noktada Adem'in Vahyi ile Sâbiî geleneği arasında da bir hayli (belki de diğerlerinden çok daha dikkat çekici) paralel hususlar bulunmaktadır. Bunlar birkaç noktada ele alınabilir.

1. Adem'in Vahyi'nde Adem, bu vahyi (kutsal öğretiyi) üç ilâhî elçiden almaktadır. Aynı şekilde Sâbiî kutsal metinlerinden Ginza'da da üç ilâhî

41. Aynı eser, s.110. Ayrıca belki bunlara metnin sonunda yer alan ve Nag Hammadi metinlerinden Zostrianos ve Mısırlılar İncili'nde de geçen Gnostik ibare "Yessaus Mazareus Yessedekus" ilave edilebilir. (Bkn. Böhlig, A. and F. Wisse, "The Gospel of the Egyptians", in *The Nag Hammadi Library in English*, s.217; Sieber, J.H., "Zostrianos", in *The Nag Hammadi Library in English*, s.416.) Kıptiçe olan bu ibarenin ilk iki teriminin Aramcada İsa'ya isim olarak kullanılan "Yeşu Nasuran" terimlerinin Kıptiçe formları olma ihtimali yüksektir. Bu ibarenin metnin sonunda yer aldığını ve metnin Yunancadan Kıptiçeye çevrildiğini göz önüne alırsak bu ibarenin metne sonradan ilave edilmiş olabileceğini düşünebiliriz.

42. Bkn. Yamauchi, E.M., age., ss.110-111.

elçinin (uthra), dünyaya yerleştirildiğinde Adem'e klavuzluk yaptığı vurgulanmaktadır<sup>43</sup>.

2. **Adem'in Vahyi'nde insanlığın iki büyük felaket yaşadığı belirtilir.** Bunlardan ilki yalnızca Nuh ve ailesinin kurtulduğu tufan olayıdır. İkinci felaket ise ateş, barut ve asvalt felaketidir. Bu ikinci felaketten de Şit'in nesli (gnostikler) ilâhî güçlerce kurtarılmışlardır. **Adem'in Vahyi'ne** göre her iki felaket de, kendi kontrolünün dışına çıkan insanları cezalandırmak için Demiurg tarafından düzenlenmiştir. Sâbiî geleneğine göre ise insanlık Adem'den günümüze kadar üç büyük felaket geçirmiştir. Her bir felaketten ancak az bir gurup insan kurtulabilmiştir. Bu felaketlerden ilki kılıçla olmuştur. Bundan yalnızca Ram ve Rud isimli iki kişi kurtulabilmiştir. İkinci felaket ise ateşle olmuştur. Ateş felaketinden de sadece Şurbai ve Şarhabel isimli iki insan kurtulabilmiştir. Nihayet üçüncü felaket tufan olayıyla yaşanmıştır. Tufandan da sadece Nuh ve ailesi kurtulabilmiştir. Sâbiîler dünyanın sonunda insanların hava ve rüzgarla son bir felaket yaşayacaklarına inanırlar<sup>44</sup>. Görüldüğü gibi **Adem'in Vahyi'nde** belirtilen tufanla ve ateşle insanların yok edilmeye çalışılması olayı Sâbiî literatüründe de yer almaktadır. Ancak burada bu felaketlerin sırası yer değiştirmiştir.
3. **Adem'in Vahyi'nde Redeemer ile ilgili olarak belirtilen bazı ifadelerle Sâbiî geleneği arasında da çok yakın ilişki bulunmaktadır.** **Adem'in Vahyi'nde** "beşinci krallığın" Redeemer'in menşei ile ilgili şu görüşü ifade edilir: O, semadan düşen bir damladır. Semadan denize düştü ve uçurumlar onu alarak doğurdu. Burada Redeemer'in annesi olarak düşünülen uçurumun semağan düşen nutfeden hamile kalarak onu doğurması motifi işlenmektedir. Benzer bir tasavvur Sâbiîlikte Hz. Yahya ile ilgili olarak düşünülür. Yahya tarihsel kişiliğinin yanı sıra, Sâbiîlikte mitolojik bir yapıya sahip olan ilâhî bir öğretici ve elçi olarak nitelenir. Sâbiî kutsal kitaplardan **Haran Gawaita'ya** göre Yahya'nun tohumu ilâhî güçlerce yardna'ya (vaftiz suyu, akar su) atılır. Enişbai (Yahya'nun annesi)

---

43. "Adem'i yerleştirdiğimde ona üç uthra (ilâhî ruh veya elçi) atadım. Ben kendimi de Adem ile Havva için atadığım uthraların başına diktim. Onların (Adem ve Havva) önünde durdum ve onlara güzel ilâhîler öğrettim. Onlara, uthraların yaptıkları gibi masıqtaları (rit yemekleri) ifa edebilsinler diye kutsal kitapları talim ettirdim". *Ginza*, ed. by M.Lidzbarski, Göttingen (1925), s.119.

44. Krş. aynı eser, ss. 27-28, 408vd. aynı zamanda bkn. Drower, E.S., *The Mandaeans of Iraq and Iran*, Oxford (1937), ss. 258vd.

bu suyu içtiğinde Yahya'ya hamile kalır ve onu doğurur<sup>45</sup>.

4. Son olarak Adem'in Vahyi'nde vaftize bir kurtuluş aracı olarak önem verilmesiyle vaftizin Sâbiî geleneğindeki önemi karşılaştırıldığında, bu konuda da bir benzerlik bulunduğu anlaşılır. Sâbiîlikte vaftiz büyük öneme sahip olan bir ibadettir ve vaftizin ilâhî aleme ruhların yükselişi için hayatî önemi vardır. Sâbiîlikte vaftiz olunan yardna'nın ilâhî alemde yeryüzüne bir kurtuluş aracı olması amacıyla gönderildiğine inanılır. Dolayısıyla, her ikisi de ilâhî menşeli olan ve Redeemer tarafından öğretilen, bir tarafta gnosis (kutsal bilgi) öbür tarafta ise vaftiz kurtuluş için ruhların sarılmaları gereken iki ayrılmaz husustur<sup>46</sup>.

## Adem'in Vahyi<sup>47</sup>

(Metin)

### Adem'in vahyi

Yediyüzcü yılda Adem'in, oğlu Şit'e öğrettiği vahiy şudur: Oğlum Şit, sözlerimi dinle. Tanrı beni, annen Havva ile birlikte topraktan yarattığında, Havva ile geldiğimiz alemde Havva'nın karşılaşmış olduğu bir yücelik içerisinde hareket ediyordum. O (Havva) bana ezeli ve ebedi olan Tanrının bilgisiyle ilgili bir söz öğretti. Ve biz yüce ölümsüz melekler gibiydik. Zira biz, bizi yaratmış olan Tanrıdan ve onunla birlikte olan bilmediğimiz güçlerden daha yüceydik.

45. Bkn. *Haran Gawaita*, in E.S. Drower, *The Haran Gawaita and the Baptism of Hibil Ziwa*, Vatikan (1953), s.5. Buna karşın Ginza ve diğer bazı Sâbiî kutsal kitaplarında Enişbai'nin Yahya'ya kocası Zekeriya'dan hamile kaldığı ve o esnada her ikisinin de çok yaşlı olduğu belirtilmektedir. Bkn. *Ginza*, s.51; *Lidzbarski, M., Das Johannesbuch der Mandäer*, Giessen (1915), ss. 75vd.

46. Vaftiz için bkn. Buckley, J.J., "Why once is not enough: Mandaean Baptism (Maşbuta) as an Example of a repeated Ritual", *Hist. Rel.*, 29, 1989, ss.23-34; Segelberg, E., *Maşbüta*, Uppsala (1958).

47. Bu tercümede Kıptîce metnin iki ayrı İngilizce tercümesi esas alınmıştır: Macrae, G.W. and D.M. Parrot, "The Apocalypse of Adam", in *The Nag Hammadi Library in English*, ss.277-286; Foerster, W., *Gnosis. A Selection of Gnostic Texts II. Coptic and Mandaean Sources*, tr. ed. R.McL. Wilson, ss.13-23. Tercüme yapılırken bu İngilizce tercümelerden herhangi birine kesin bağlı kalınmaksızın, her iki çeviri de bir arada göz önüne alınarak, metnin Türkçede en iyi şekilde ifade edilmesine çalışılmıştır. Metnin orijinalindeki eksiklikler köşeli parantez içinde üç nokta ile gösterilmiştir.



Sonra, alemlerin ve güçlerin yöneticisi olan Tanrı bizi öfkeyle ayırdı. Sonra biz iki alem olduk ve kalplerimizdeki yücelik, içimizde teneffüs ettiğimiz ilk bilgi ile birlikte bizi, ben ve annen Havva'yı, terketti. Ve o (yücelik) bizden uzaklaştı ve yüce alemlere ve meleklerle gitti. /65/ Bizim, yani ben ve annen Havva'nın var olduğumuz bu alemde kaynaklanmamış olan (bilgi ise) yüce alemlerin nesline gitti. Bu nedenle ben seni, yüce neslin kaynağı olan veya o (kaynaktan) çıkan kişinin ismiyle adlandırdım. Bu günlerden sonra gerçekliğin Tanrısının sonsuz bilgisi benden ve annen Havva'dan uzaklaştı. O zamandan itibaren insanlar gibi ölü şeylerle ilgili öğretiyi aldık. Sonra bizi yaratmış olan Tanrıyı tanıdık. Zira biz onun güçlerine yabancı değildik. Ve korku ve esaretle ona hizmet ettik.

Bu (olaylardan) sonra kalben kararmaya başladık. Kalben düşünce içinde uyuyordum. Önümde, bizi yaratan Tanrının güçleriyle ilgili olmadıklarından görünüşlerini tanıyamadığım üç adam gördüm. Onlar tabiatları itibarıyla görmüş olduğum kişilerin ötesindeydiler. Bana geldiler ve bana /66/ şöyle diyerek göründüler: "Adem, ölüm uykusundan kalk ve senden ve eşin Havva'dan türeyen ve kendisine hayat gelen kişinin nesli ve alemleri ile ilgili dinle!" Önümde duran o yüce kişilerden bu sözleri işittiğimde, ben ve Havva kalben iç geçirdik. Ve bizi yaratan Rab Tanrı önümüzde dikildi ve bize şöyle dedi: "Adem niçin kalben iç geçiriyorsun? Benim seni yaratan tanrı olduğumu bilmez misin? Ve ben sana yaşayan bir can olarak hayat ruhunu üfledim." Sonra gözlerime bir karanlık çöktü. Sonra bizi yaratan Tanrı kendisinin dışında bir [...] yarattı ve şöyle dedi: "Ben Tanrıyım ve başkası yoktur. Fakat sen topraksın ve karın Havva ile birlikte tekrar toprak olacaksın." /67/

Ve (bunun üzerine) zihnimde ve kalbimde annene karşı tatlı bir arzu duydum. Sonra sonsuz bilgimizin çiçeği içimizde yok oldu. Ve bizi bir zayıflık kapladı. Bu nedenle yaşam günlerimiz azaldı. Zira ölümün hakimiyeti altına düşmüş olduğumu biliyordum.

Fakat şimdi, oğlum Şit, daha önce önümde gördüğüm kişilerin bana bildirdikleri şeyi sana bildireceğim: Ben bu neslin zamanını tamamladıktan ve bu neslin yılları sona erdikten sonra, bizi yaratan Rab Tanrının bir hizmetçisi olan Nuh gelecek. Ve bir [/68/.../69/] tufan gelecek. Zira önce, yeryüzünden bütün hayatı, onları çevreleyen her şeyi ve kendilerine annen Havva'dan çıkan bilgiyle ilgili gerçek girmiş olan insan neslini yok edebilsin diye kudretli Tanrının sağanak yağmurları dökülecek. Zira onlar ona (yaratıcı Tanrıya) yabancıydılar.

Daha sonra yüce melekler azametli bulutlar içerisinde gelecekler. Onlar bu insanları ezeli ve ebedî hayatın ruhunun [...] yere götürecekler. /70/ Bu alemlerin azameti onlara verilecek; semadan yeryüzünde bir [...] gelecek ve bütün hayat sular içerisinde yok olacak.

Sonra Tanrı öfkesini bırakacak ve gücünü sulara atacak. Ve O, Nuh'u, onun oğullarını ve onların karılarını, arzu ettiği hayvanlar ve çağırdığı cennet kuşlarıyla birlikte gemi ile kurtaracak. O, onları yeryüzüne yerleştirir. Ve Tanrı, sonraki nesillerin Deucalion diye adlandıracağı Nuh'a şöyle diyecek.

"Bak! Seni karın, oğulların, oğullarının karıları ve hayvanları ve çağırdığın cennet kuşları ile birlikte gemi içerisinde korudum. [...] /71/ Bu nedenle size, sana ve oğullarına yeryüzünü vereceğim. Hükümran olarak siz, sen ve oğulların ona hükmedeceksiniz. Ve huzurumda şerefle durmayacak olan insanların nesli senden çıkmayacak. O zaman onlar yüce ışık bulutları gibi olacaklar."

Yüce alemler ve meleklerin bilgisiyle ayrı düşmüş olan kişiler gelecekler. Onlar Nuh'un ve alemlerin huzurunda duracaklar. Ve Tanrı Nuh'a şöyle diyecek:

"Sana söylediğim şeyden neden ayrıldın? Benim gücümü raddedebilmen için başka bir nesil (mi) oluşturdu?"

Sonra Nuh şöyle diyecek: "Kudretin önünde yemin ederim ki bu insanların nesli benden veya benim çocuklarımdan değil, fakat gerçekliğin ezeli ve ebedi Tanrısı ve kutsal bilgiden kaynaklandı." /72/

Ve o, bu insanları kurtaracak; onları topraklarına götürecektir ve onlar için kutsal bir ikametgah inşa edecek. Onlar bu isimle adlandırılacaklar ve orada kesintisiz (kutsal) bir bilgiyle 600 yıl kalacaklar. Ve yüce Işık melekleri onlarla birlikte olacak. Kalplerinde hiçbir utanç verici iş olmayacak; sadece (yüce) Tanrının bilgisi olacak.

Sonra Nuh bütün yeryüzünü oğulları Ham, Yafet ve Şem arasında taksim edecek. O onlara şöyle diyecek: "Oğullarım, sözlerimi dinleyin! Bakın yeryüzünü aranızda taksim ettim. Bütün hayatınız boyunca ancak ona (Tanrıya) korkuyla ve ubudiyetle hizmet edin. Neslinizin, kudretli Tanrının yüzünden (yolundan) ayrılmasına izin vermeyin. Ben ve kardeşiniz Şem O'na hizmet ederim. O bizi yaratan Tanrıdır." /73/

Sonra Nuh'un oğlu Şem şöyle diyecek: "Neslim, sen ve senin gücünün huzurunda huzur bulacak. Onu güçlü elinle korku ve emirle mühürle. Öyle

ki benden türeyen bütün zürriyet senden ve kudretli Tanrıdan uzaklaşmasın, fakat bilgilerinin korku ve itaati içinde hizmet etsin.”

Sonra Ham ve Yafet'in neslinden diğerleri çıkacak. 400.000 kişi gelecek, bir başka ülkeye girecek ve yüce ezeli ve ebedi bilgiden kaynaklanan kişilerle birlikte kalacaklar. Zira onların gücünün gölgesi kendileriyle birlikte kalanları her türlü kötü şeyden ve bütün temiz olmayan arzulardan koruyacak.

Sonra Ham ve Yafet'in nesli 12 krallık oluşturacak. Ve onların nesli bir diğer halkın krallığına girecek. [...] /74/

[...] sonsuz yüce aleme karşı ölü olan şeyler [...] Ve onlar tanrıları Saklas'a gidecekler. Şerefli yüce kişileri suçlayarak güçlerin (huzuruna) gidecekler. Saklas'a şöyle diyecekler: “Ham ve Yafet'in soyundan gelen ve sayıca 400000 kişi olan, huzurundaki bu adamların gücü nedir? Onlar oradan kaynaklandıkları başka bir aleme alındılar (orayı tercih ettiler) ve senin gücünün şanını ve elinin hakimiyetini yıktılar. Zira, oğulları vasıtasıyla Nuh'un nesli senin bütün isteklerini yerine getirirken ve aynı şekilde senin kudretinin hükümlerinde olduğu alemlerdeki bütün güçler de aynısını yaparken, bu adamlar ve onların güçlerine katılanlar senin arzunu yerine getirmediler. Bilakis onlar senin bütün halkına yabancı oldular”.

Sonra Alemlerin tanrısı onlara, (kendisine) hizmet edenlerden (bazılarını) verecek. /75/ Onlar, ne kendileri kirlenmiş ne de herhangi bir ihtirasla kendilerini kirletecek olan yüce kişilerin bulunduğu yere gelecekler. Zira onların ruhu kirli bir elden çıkmamış, fakat ezeli ve ebedi bir meleğin yüce emrinden kaynaklanmıştı.

Sonra ateş, sülfür ve asfalt bu insanların üzerine atılacak ve ateş ve kör edici bir sis bu alemlerin üzerine çökecek. Aydınlatıcıların güçlerinin gözleri karacak ve bu günlerde alemler onları görmeyecekler. Ve yüce Işık bulutları incek ve yüce alemlerden onların üzerine diğer Işık bulutları incek.

Abrasax, Sablo ve Gamaliel incek ve bu adamları ateş ve gazabın dışına çıkaracaklar. Onları meleklerin ve (kötü) güçlerin hakimiyet sahalarının ötesine götürecektir, onları kurtaracak ve onlara hayatın sonsuz yüceliğini verecekler. Onlar alemlerin gücünü alacaklar. /76/ (Sonsuz alem), kutsal melekler, alemler (ve o yüce ışıkların mekanı olan yerdir). İnsanlar bu melekler gibi olacaklar; zira onlar onlara yabancı değildiler. Onlar ölümsüz nesil içerisinde çalışırlar.

Bir kez daha, üçüncü kez, bilginin Aydınlatıcısı (Illuminator) Nuh'un

soyuna ve Hamî ve Yafet'in oğullarına bir şey bırakabilmek, kendisi için meyva taşıyan ağaçlar bırakabilmek için büyük azametle geçecek. O, onların ruhlarını ölümlü günlerden kurtaracak. Çünkü ölü yeryüzünden kaynaklanan bütün hayat ölümün otoritesi altında olacak. Ancak kalplerinde ezeli ve ebedî Tanrının bilgisini bulunduranlar yok olmayacaklar. Zira onlar ruhu bu aynı krallıktan almadılar; fakat ezeli ve ebedî meleklerin birinden aldılar. (Ve bilginin) Aydınlatıcısı, yeryüzünün güçlerini ve onların yöneticilerini reddetmek için (derhal) ölü (yeryüzüne gelecek, onu) Şit'in (ismiyle mühürleyecek) /77/ ve (çeşitli) işaretler ve harikuladelikler gösterecek.

Sonra (kötü) güçlerin Tanrısı zor duruma düşecek ve şöyle diyecek: "Bizden daha yüce olan bu adamın gücü nedir?" Sonra o, bu adama karşı büyük bir öfke duyacak. Ve yücelik geçecek ve kendisi için seçtiği kutsal mekanlara yerleşecek. (Kötü) güçler gözleriyle onu görmeyecekler. Onlar Aydınlatıcıyı da görmeyecekler. Sonra onlar, kendisine kutsal ruh inen adamın cesedini cezalandıracaklar. Sonra melekler ve güçlerle ilgili tüm nesiller ismi bir hile olarak görecekle ve şöyle diyecekler: "O (hile) nereden geldi?" veya "Tüm güçlerin algılamada başarısızlığa düştüğü bu yalan sözler nereden geldi?"

Sonra birinci krallık onunla ilgili şöyle der:

O [...]dan geldi. /78/ Bir ruh semaya [...]

O semada beslenip büyütüldü.

Bir olanun azametini ve gücünü aldı. O annesinin göğsüne geldi.

Ve böylece o suya geldi.

Ve ikinci krallık onunla ilgili şöyle söyler:

O büyük bir peygamberden geldi. Ve bir kuş geldi, doğan çocuğu aldı ve onu yüksek bir dağa götürdü.

Ve o, cennet kuşu tarafından beslenip büyütüldü. Orada bir melek belirdi ve ona şöyle dedi: "Kalk! Tanrı sana azamet bahşetti".

O, azameti ve gücü aldı.

Ve böylece suya geldi.

Üçüncü krallık onunla ilgili şöyle der:

O bir bakire rahimden geldi. O, o ve annesi, şehrinin dışına atıldı. O bir çöle götürüldü.

O orada beslenip büyütüldü.

O geldi ve azamet ve gücü aldı.

Ve böylece suya geldi.

(Dördüncü) krallık (onunla ilgili) şöyle der:

O (bir bakireden) geldi. Süleyman, /79/ -o, Phersalo, Saue ve gönderdiği orduları- o bakireyi (araştırdı). Süleyman kendisi bakireyi aramak için kendi ifritler ordusunu gönderdi. Ve onlar aradıkları kişiyi değil, fakat kendilerine verilen bakireyi buldular. Onların gidip getirdikleri oydu. Süleyman onu aldı. Bakire hamile kaldı ve orada çocuğu doğurdu.

O, çocuğu bir çöl kenarında besleyip büyüttü. O büyütüldüğünde, kendisinden meydana gelmiş olduğu nesilden azamet ve güç aldı.

Ve böylece suya geldi.

Ve beşinci krallık onunla ilgili şöyle der:

O, semadan (düşen) bir nutfeden geldi. O denize atıldı. Uçurum onu aldı, onu doğurdu ve onu semaya götürdü.

O azamet ve güç aldı.

Ve böylece (suya) geldi.

Ve altıncı krallık (şöyle) der:

Çiçek (toplamak) için /80/ aşağıdaki aleme bir [...]. O çiçeklerin ihtirasından hamile kaldı. Orada onu doğurdu.

Çiçek bahçesinin melekleri onu besleyip büyüttüler.

O, orada azamet ve güç aldı.

Ve böylece suya geldi.

Ve yedinci krallık onunla ilgili şöyle der:

O bir nutfedir (damladır). O cennetten yeryüzüne geldi. Canavarlar onu mağaralara götürdüler. O bir çocuk oldu. Ona bir ruh geldi ve onu, nutfenin gelmiş olduğu yere, yükseğe götürdü.

O orada azamet ve güç aldı.

Ve böylece suya geldi.

Ve sekizinci krallık onunla ilgili şöyle der:

Bir bulut yeryüzüne indi ve bir kayayı kapladı. O, ondan geldi. Bulutun üzerindeki melekler onu besleyip büyüttüler.

O (orada) azamet (ve) güç (aldı).

Ve (böylece suya) geldi. /81/

Ve (dokuzuncu) krallık onunla ilgili şöyle der:

Dokuz Pierides'ten biri ayrıldı. O yüksek bir dağa geldi ve orada oturarak bir müddet geçirdi. Öyle ki çift cinsiyetli olmak için yalnız kendi kendisine arzu duydu. O arzusunu tamamladı ve kendi arzusundan hamile kaldı. (Böylelikle) o doğdu.

Arzunun üzerindeki melekler onu besleyip büyüttüler.

Ve o, orada azamet ve güç aldı.

Ve böylece suya geldi.

Onuncu krallık onunla ilgili şöyle der:

Tanrısı bir arzu bulutunu sevdi. Kendi elinde onu oluşturdu ve kendisinden uzakta olan buluta nutfeye attı. Ve o doğdu.

O orada azamet ve güç aldı.

Ve böylece suya geldi.

Ve onbirinci krallık şöyle der:

Baba kendi kızına arzu duydu. O, kendi babasından hamile kaldı. O [...] çölde bir /82/ mezara attı.

Melek onu orada besleyip büyüttü.

Ve o böylece suya geldi.

Onikinci krallık onunla ilgili şöyle der:

O iki aydınlatıcıdan geldi.

Orada beslenip büyütüldü.

O azamet ve güç aldı.

Ve böylece suya geldi.

Ve onüçüncü krallık onunla ilgili şöyle der:

Yöneticilerinin her doğumu bir sözdür.

Ve onun sözü orada bir emir aldı.

O azamet ve güç aldı.

Ve o böylece bu güçlerin arzusunun tatmin edilebilmesi için suya geldi.

Fakat üzerlerinde bir kral olmayan nesil onunla ilgili şöyle der: Tanrı onu bütün alemlerden seçti. O, gerçek kirlenmemiş birinin (Tanrının) bilgisinin kendisinde oluşmasına neden oldu. O şöyle dedi: "(Yüce) Aydınlatıcı yabancı bir havadan, yüce bir alemde çıktı.(Ve o), /83/ bütün alemleri aydınlatsınlar diye kendisi için seçtiği insanların neslini aydınlattı".

Sonra (kurtarıncının) ismini suda alacak olan nesil ve onlarla ilgili olanların hepsi, güce karşı mücadele edecekler. Ve bir karanlık bulut onların üzerine inecek.

Sonra halklar yüksek sesle şöyle diyerek feryad edecekler: "Kutsî olan bu insanların ruhlarıdır; zira onlar Tanrıyı gerçek bir bilgiyle tanıdılar. Onlar ebediyen yaşayacaklar. Zira onlar meleklerle birlikte, arzuları tarafından dumura uğratılmadılar. Onlar (kötü) güçlerin işlerini de yapmadılar. Fakat onlar ateş ve kandan çıkan ışık gibi, Tanrı'nın bilgisiyle onun huzurunda durdular.

Fakat biz düşüncesizce (kötü) güçlerin her işini yaptık. Vazifelerimizi ihlal etme konusunda öğündük. Onun işleri [...] sonsuz olduğu için /84/ (Gerçekliğin Tanrısına) karşı çıktık. Bunlar ruhlarımıza karşıdır. Çünkü şimdi biz ruhlarımızın ölümü tadacağını anladık".

Sonra onlara şöyle diyen bir ses geldi: "Kutsal Vaftizin ve Hayat Suyunun üzerinde olan Michev, Michar ve Mnesinus, niçin uygunsuz sesler, kendilerine hukukun hakim olmadığı diller ve kan ve yanlış hareketlerle dolu olan ruhlarla Hayat sahibi olan Tanrıya karşı ağlayıp haykırıyorsunuz? Siz gerçeğe ait olmayan işlerle dolusunuz. Sizin yolunuz eğlence ve zevk sefa doludur. Siz Hayat Suyunu kirlettiniz ve onu kendilerine hizmet etmek için, ellerine verildiğiniz (hakimiyetleri altına girdiğiniz) güçlerin arzuları içerisine sürüklediniz. Ve sizin düşünceniz, (sizin ve bu güçlerin) arzularını (dinlemedikleri için) cezalandırdığınız şu insanlarınki gibi değildir. [...] /85/ Onların meyvası solmaz. Onlar yüce alemlere kadar tanınacaklar; zira onların muhafaza ettikleri alemlerin Tanrısının sözleri kitaba işlenmiş değildi, onlar yazılmış da değildi. Fakat melekût alemleri varlıkları insan neslinin

tamamının tanımayacağı kişileri getirecekler. Zira onlar doğruluk kayası üzerindeki bir yüksek dağ üzerinde olacaklar. Bu nedenle onlar "Ölümsüzlük ve Gerçeğin Sözlere" diye adlandırılacaklar. Bunlar bilginin hikmetinde ve meleklerin öğretisinde sonsuz yüce Tanrıyı ebediyen tanurlar; zira o (Tanrı) her şeyi bilir".

Bunlar Adem'in oğlu Şit'e bildirdiği ve onun (Şit'in) bunları kendi nesline öğrettiği vahiylerdir. Bu, Adem'in Şit'e verdiği, Adem'in gizli bilgisidir. (Bu), kutsal nesil Yeseus, Mazareus (Yesse)dekeus ve (Hayat) Suyu'ndan gelen, sözden doğan ve ölümsüz olan Aydınlatıcılar vasıtasıyla ezeli ve ebedi bilgiyi bilenlerin vaftizidir.

Adem'in vahyi.



## HZ. MUHAMMED (S.A.V.)'İN ZÜHD VE TAKVASI

Yrd.Doç.Dr. Erhan YETİK

### GİRİŞ

Bu makalede büyükler büyüğü, kahramanlar kahramanı, Allah'ın sevgilisi, beşeriyetin efendisi, Ufuk Peygamber Muhammed s.a.v.'in zühd ve takvası konu edilecektir. Şüphesiz onun zühd ve takva anlayışını bir makale ile anlatmak mümkün değildir. Çünkü Hz. Peygamber s.a.v.'in zühd ve takvası; bütünüyle Onun islâmî yaşantısı demektir. Ancak bu konuda bir fikir verebilmek amacıyla Onun zühd ve takvasından sözedilebilir ki ben de öyle yapacağım.

Konuya geçmeden önce zühd ve takva kavramlarını açıklamak istiyorum. Zühd lügatte; soğuk ve ilgisiz davranmak, yüz çevirmek, rağbet etmemek gibi anlamları olan bir kelimedir<sup>1</sup>. Terim olarak ise; Büyük Mutasavvıf Ebu Süleyman ed-Dârânî'nin ifadesiyle "Zühd, seni Haktan alıkoyan şeyleri terketmendir."<sup>2</sup> Bu ne demektir? Bu madde ile yani dünya ile olan tüm ilişkilerin Hakka giden yolda insana engel olmaması, kişinin bu konuda maddeyi mutlaka aşması, onun geçiciliğini, gaye haline getirilmemesi gereğini kavraması demektir. O halde zühd; paranın, dinar ve dirhem, kısacası her şeyi ile maddenin esiri, kulu, kölesi olmamak, ona gönülde ve kalpte yer vermemek, dünya için ahireti satmamak, uzun vadeli ama kalıcı menfaatler karşılığında, yakın fakat geçici olan menfaatleri tercih etmemek, maddi değerleri manevî değerlerin önüne geçirmemek demektir. Hülâsa zühd, bir hayat felsefesi, zahitlik bir hayat tarzıdır ki bu anlayış ve yaşayış bir bakıma, islâmî yaşantının, peygamberî yaşayışın en başta gelen bir esası olarak değerlendirilebilir.

Takvaya gelince, takva lügatte; korkmak, çekinmek, sakınmak,

1. Süleyman Uludağ, Tasavvuf Terimleri Sözlüğü, Marifet Yayınları, İstanbul, 1991, s.544; Hasan eş-Şarkavî, Mu'cemü El fâzî's-Sufiyye, Kahire, 1987, s.168

2. Feridüddin Attar, Tezkiretü'l-Evliya, çev. Süleyman Uludağ, Erdem Yayınları, İstanbul, 1991, s.307

kaygılanmak, dikkatli olmak gibi anlamları olan bir kelimedir<sup>3</sup>. İstihdamda ise; ilâhî hududa riayet konusundaki duyarlık, yanlışlardan bilinçli bir şekilde kaçınma<sup>4</sup> islâmî hayatın şaşmayan ve değişmeyen bir ölçüsü, şerefli olabilmenin, ve de öyle kalabilmenin temel mizanıdır. Takva; imanda yakîne ulaşmayı, amellerde ihlâsî gözetmeyi, ahlâkta istikamet üzere olmayı zorunlu kılan bir ölçüdür. Takva, kalp müftüsünün verdiği fetvaya riayettir. Diyebiliriz ki bu özelliğiyle takva, aynı zamanda, mahalli kalp olan bir feyiz kaynağıdır. Terim olarak takvanın belirgin iki özelliği önde gelir. Korkmak ve de sakınmak... Ancak, hemen belirtmeliyiz ki bu korku adî ve süflî bir korku olmayıp ulvî ve ilâhî bir korkudur. Bu korku kişiyi dirilten ve ona güç veren bir korkudur. Bu korku Allah'tan, Allah'ın azabına maruz kalma endişesinden, Onun rızasını kazanamama kaygusundan kaynaklanan bir korkudur. Yalnız Allah'tan korkan, yalnız Onun hakimiyetini ve mutlak hükümranlığını tanıma bilincine ulaşan insan için takvanın ikinci anlamı yani sakınma konusu artık problem olmaktan çıkar ve buna bağlı olarak kişi tüm olumsuzluklardan uzlaşır, ilâhî hududa riayet konusunda dikkatli ve titiz davranır. Bu sayede insan dinî hükümleri bir disiplin dahilinde, büyük bir hassasiyet ve samimiyetle uygular. Bu uygulama sonunda ise kişi hem Hak hem de halk nazarında değer kazanır. Bu özelliği nedeniyle ki takva; İslâmî bir miyar, bir değer ölçüsüdür. Bu ölçü adil, eskimez ve eksik tartmaz bir ölçüdür. İşte bu ölçüye göre en şerefli, en değerli ve en üstün olan insan, Kur'an'ın ifadesiyle söyleyelim: "Ey insanlar! Doğrusu biz sizi bir erkekle bir dişiden yarattık. Ve birbirinizle tanışmanız için sizi milletlere, kabilelere ayırdık. Muhakkak ki sizin Allah katında en değerli ve en üstün olanınız en çok takva sahibi olanınızdır."<sup>5</sup> Yine veda haccı esnasında yüzbinlerce insana ve onların şahsında bizlere ve de tüm insanlığa bu konuyla ilgili olarak İslâmın ölümsüz mesajını haykıran Yüce Peygamberimizin "Arabın aceme (yani arap olmayana) siyahın beyaza herhangi bir üstünlüğü yoktur. Üstünlük ancak takva iledir."<sup>6</sup> tarzındaki beyanına kulak verelim. Evet altını çizerek belirtmek ve tekrarlamak istiyorum; İslâma göre üstünlüğün, faziletin, değerli olabilmenin şaşmaz ve değişmez tek ölçüsü vardır, o da tak-

3. Süleyman Uludağ, Tasavvuf Terimleri Sözlüğü, s.466; Mehmed Zeki Pakalın, Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü, Millî Eğitim Basımevi, İstanbul, 1972, III, 386; Ferid Devlilioğlu, Osmanlıca-Türkçe ansiklopedik Lügat, Ankara, 1978, s. 1229

4. Abdülkerim el-Kuşeyrî, er-Risâletü'l-Kuşeyriyye, Kahire, 1957, s.52; Mehmed Zeki Pakalın, a.g.e., III, 386

5. Hucurat, (49), 13

6. Ahmed b. Hanbel, Müsned, el-Mektebetü'l-İslâmî- Dâru Sâdır, Beyrut, ts., V, 411; Muhammed b. İsmail el-Buhârî, el-Ebedü'l-müfred (Ahlâk Hadiseleri) çev. ve şerh: A.Fikri Ya-

vadır. Hakka giden yolda şerefli insan olabilme yarışına katılan beyaz, siyah, sarışın, esmer... hangi ırk ve kavme mensup olurlarsa olsunlar tüm insanlar koşuya eşit şartlar dahilinde katılırlar. Ve de bu yarışta sarfedecekleri eforla doğru orantılı olarak derece alırlar. Şüphesiz Hak katında bunlardan takva derecesini elde edenler en şerefli ve en üstün insan olarak kabul görür.

### HZ. PEYGAMBER'İN ZÜHDÜ:

Bilindiği gibi bütün peygamberler zühd ölçüsü dahilinde dünya ile olan ilişkilerini sürdürmüşler, zahidane hayatın en önde gelen ideâl temsilcileri olmuşlardır. Peygamberler zincirin son halkası, yüce insan, Allah'ın sevgili kulu, Efendimiz Hz. Muhammed s.a.v. ise; her hususta olduğu gibi zühd konusunda da bize en son ve en güzel örnekleri sunmuş, aynı zamanda Mescid-i Nebevî'nin kutlu çatısı altında verdiği zühd eğitimiyle de maddeye kul olmayan örnek bir nesil yetiştirmiştir. Onun hayatı zühdle içiçe bir hayattır. Çünkü O hayatının hiç bir safhasında maddeperest olmamış, parayı, altını, gümüşü mutlak ve gaye değer olarak görmemiştir. O fakirliğinde de, zenginliğinde de, zayıf iken de, kuvvetli iken de, İslâm devletini kurup bütün arap yarımadasına hükmettiği günlerde de hep aynı şekilde devam eden mütevazî hayatını sürdürdü. Sultanlar gibi verip atiyeleriyle fakirleri zengin ederken hasır yatağında yatmağa, arpa ekmeği yemeğe devam etti<sup>7</sup>. Başlangıçta, davetin ilk yıllarında, amcası aracılığı ile müşriklerin, davasından vazgeçmesi şartıyla; "İsterse Onu başımıza kral yapalım, mal istiyorsa en zenginimiz O olsun." şeklinde yaptıkları teklifi geri çevirdi<sup>8</sup>. Sonunda, kurduğu İslâm devletinin başkanı, gazalara katılan baş komutan sıfatıyla elde edilen ganimetlerden hissesine düşen gelirler sebebiyle maddi imkânlarla sahip olduğu zamanlar oldu. Ancak "Uhud dağı kadar altınım olsa borcum olan miktar müstesna üç günden ziyade yanımda kalmasını arzu etmem."<sup>9</sup> diyen Sevgili Peygamberimiz asgari ölçüler dahilinde dünya ile olan ilişkisini sürdürdü, maddi imkânlardan belli bir düzeyde ve son derece mütevazî bir biçimde yararlanma yolunu seçti. Zira

vuz, Sönmez Neşriyat, İstanbul, 1975, II, 256; M. Asım Köksal, İslâm Tarihi Hz. Muhammed ve İslâmiyet (Medine Devri), İstanbul, 1977, x, 260

7. Abdurrahmân Azzam, Resulü Ekrem'in Örnek Ahlakı, çev. Hayrettin Karaman, Yağmur Yayınevi, Dördüncü Baskı, İstanbul, 1975, s. 36

8. Ebu Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberî, Tarihü'l-Ümem ve'l-Mülûk, Dârü'l-Kalem, Beyrut, ts., II, 225; İbn Hişâm, es-Siretü'n- Nebeviyye, Mısır, 1355, I, 313; M. Asım Köksal, a.g.e., (Mekke Devri), s. 221

9. Muhammed b. İsmail el-Buhari, Sahihü'l-Buhari, Beyrut, ts., VIII-118(81/14) Nr.2; Ebn Hüseyin Müslim b. Haccac, Sahihü Müslim, Mısır, 1955, II, 687, (12/8), Nr. 31

O "Benimle dünya arasındaki ilgi, yolculuğu esnasında bir ağacın gölgesi altında biraz istirahat edip sonra da yoluna devam eden ve o ağacı terkeden yolcu misalidir."<sup>10</sup> diyor ve her vesileyle dünyanın geçiciliğine dikkat çekiyordu. Hayatı boyunca üst üste iki gün arpa ekmeği ile dahi karnını doyurmayan<sup>11</sup>, bazen bir ay boyunca mübarek hanelerinde sıcak aş pişmediği zamanlar yaşayan<sup>12</sup>, "Ey Allah'ım! Muhammed ailesine yetesiye rızık ihsan eyle."<sup>13</sup> diye dua eden Efendimizin maddi sofrasının değişmeyen çeşidi, iki siyah nesne, hurma ve sudur<sup>14</sup>. Onun hiç ama hiç şikâyet etmeden sürdürdüğü bu mütevazî hayata aile efradı, muhterem validelerimiz dahi bir ara sabredemeyip: "Ey Allah'ın Resulü biraz dünyalık isteriz" diyerek seslerini yükseltmişler. Fakat Peygamberimiz s.a.v. "Benim yaşadığım hayat bu, düşünün, ya beni ya da istediğiniz dünyalığı tercih edebilirsiniz" demiş, bu konuda düşünüp serbestçe karar verebilmeleri için de bir müddet onlardan ayrı yaşamıştı. İşte bu sırada Onu ziyarete gelen Hz. Ömer r.a. gördüğü manzaradan ziyadeyisyle etkilenmiş, kendini tutamayıp ağlamaya başlamış ve "Ey Allah'ın Resulü! Bu ne haldir?" diye feryat etmişti. Çünkü Peygamber s.a.v.'in kaldığı bu odada bir su kabı ile birazcık hurmadan başka gıda olarak bir şey bulunmadığı gibi Sevgili Peygamberimizin üzerinde istirahat buyudukları hasırda mübarek vücutlarında iz yapmıştı. Buna rağmen Allah'ın Resulü, çileyi çeken büyük insan sızlanmıyor, üstelik, gördüğü manzaradan etkilenen Hz. Ömer r.a.'ı teselli etmek için uğraşüyor, ona dünya hayatının önemsiz ve değersiz olduğunu anlatmağa çalışıyordu<sup>15</sup>. Keza Peygamber s.a.v.'in vefatlarıyla sonuçlanan hastalıkları esnasında evinde ve uhdesinde yedi altın bulunduğunu hatırlar hatırlamaz onların fakirlere dağıtılması talimatını verip "Muhammed Allah'a yanında bunlar olduğu halde kavuşursa Onun Rabbi hakkında zannı ne olmuş olur?"<sup>16</sup> diyerek hayıflanması ve nihayet ahirete intikal buyurduk-

10. Ebu Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvinî (İbn Mace), Sünenü İbn Mace, tah. Muhammed Fuad Abdülbaki, Mısır, ts., II, 1376, (37/3), Nr. 4109; Ebu İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî, Sünenü't-Tirmizî, İkinci Baskı, Mısır, 1975, IV, 589, (37/44), Nr. 2377

11. et-Tirmizî, a.g.e., IV, 579, (37/38), Nr. 2357; Müslim, a.g.e., IV, 2282, (53/-), Nr. 22

12. İbn Mace, a.g.e., II, 1388, (37/10) Nr. 4126

13. et-Tirmizî, a.g.e., IV-580 (37/38), Nr. 2361; Müslim, a.g.e., II, 730, (12/43), Nr. 126

14. el-Buhari, a.g.e., VII, 103, (70/41), Nr.1; a.e., VIII, 121, (81/17), Nr.8; et-Tirmizî, a.g.e., V, 448, (48/89), Nr. 3356

15. İbn Mace, a.g.e., II, 1390 vd., (37/11), Nr. 4153; Hüseyin Heykel, Hz. Muhammed Mustafâ, çev. Ömer Rıza Doğrul, İstanbul, 1948, s. 120 vd.; M.Asım Köksal, a.g.e., IX, 132 vd.

16. Ahmed b. Hanbel, a.g.e., VI, 104; M.Asım Köksal, a.g.e., XI, 52

larında silâhı ve bineği dışında terike olarak geride bir dünyalık bırakmamış olması<sup>17</sup> Onun zahidliğinin ölümsüz belgelerindedir.

Şüphesiz Peygamber s.a.v.'in zahidliğinin belirgin özelliklerinden biri de Onun cömertliğidir. Tasvirine çalıştığımız hayat tarzı içinde yaşantısını sürdüren Sevgili Peygamberimiz her zaman son derece cömertçe davranışlarda bulunmuştur. İşte bu konuda sayısız örneklerden sadece birisi ...Bir ganimet dağıtımı sonunda Peygamber s.a.v.'in hissesine düşen bir sürüyü hayranlıkla seyretmekte olan henüz müslüman dahi olmamış Safvan b. Ümeyye'nin durumunu farkedene O büyük insan Safvan'a "Hoşuna gitti ise o sürü senin olsun" diyor, duyduklarına inanamayan ve sevincinden şaşkına dönen Safvan, kendine gelerek müslüman oluyordu<sup>18</sup>. Yüce Peygamberimiz ise; ne bir sürü sahibi olduğu için seviniyor ve ne de onu elinden çıkardığı için üzülüyordu. Belki O bu imkânın bir kişinin hidayetine vesile olması nedeniyle en büyük bir mutluluğun zevkini tadıyordu.

Yine onun zahidane yaşayışıyla ilgili olarak mutlak surette hatırlanması lazım gelen bir diğer özelliği de lüks ve israfa karşı olan tavrıdır kanaatindeyiz. Zaten zühdle lüks ve israfı birlikte düşünmek dahi mümkün değildir. Bu itibarla lüks ve israftan uzak bir yaşantı Onun hayat boyu sürdürdüğü bir yaşayış tarzı olmuştur. İşte bir örnek; bir kerre Hz. Aişe validemiz evin tavanını bir örtüyle kapatmıştı da bunu gören Sevgili Peygamberimiz "Allah bize çamuru ve tuğlayı süslemekle emretmedi."<sup>19</sup> diyerek müdahalede bulunmuşlar, lüks ve israfa karşı hayatlarının her safhasında göstermiş oldukları dikkat ve titizliği ortaya koymuşlardı. Zaten O, hayatı boyunca yemesiyle, içmesiyle, hülâsa bütün yaşantısıyla hiç bir zaman ne bir israf ve ne de bir lüks örneği vermiştir. Onun son derece sade, düzenli ve temiz, nezih ve mütevazı bir hayatı, kibir ve gösterişten her zaman uzak bir yaşayışı olmuştur.

Konuya bir başka yönüyle baktığımızda dünya malına değer vermeyen, olabildiğince sade bir hayat tarzını tercih eden Peygamber s.a.v.'in hayattan koptuğunu söylemek de mümkün değildir. Ona göre insan hayatın içinde olmak, çalışmak, helâlinden kazanmak, başkalarına yük olmamak zo-

17. el-Buhari, a.g.e., IV, 3, (55/1), Nr. 2; Ahmed b. Hanbel, a.g.e., V, 279; M.Asım Köksal, a.g.e., XI, 128

18. Müslim, a.g.e., IV, 1806, (43/14), Nr. 57-58, Ebu Abdillâh Muhammed b. Sa'd, et-Tabakatü'l-Kübrâ, Dâru Sâdır, Beyrut, ts., II, 153

19. Müslim, a.g.e., III, 1666, (37/26), Nr.87; Süleyman b. Eş'as es-Sicistanî (Ebu Davud), Sünenü Ebi Davud, Mısır, 1970, IV, 385, (31/48), Nr. 4153

rundadır. Hatta dinî amaçla bile olsa dahi hayatla irtibatı kesmek, dünyadan el-etek çekmek doğru değildir. Çünkü Onun ifadesiyle belirtelim "İslâm'da ruhbanlık yoktur."<sup>20</sup> Keza "İki günü birbirine müsavi olan ziyandır."<sup>21</sup> uyarısını yapan Yüce Peygamberimiz, manevi gelişme yanında maddi gelişmenin de ihmal edilmemesi gereğine işaretle müslümanların hem manen hem de maddeten güçlü olmalarını ve sürekli bir biçimde ilerleme kaydetmelerini istemiştir. Onun nazarında tembel, miskin, uyuşuk, pısrık, yaşayan ölü değildir müslüman... Tasavvufi ifadesiyle o, her an en ideal olan ameli yakalayan ve yapandır. İslâm meskenet ve mezellet dini değildir. Hatta Peygamber s.a.v.'in de buyurduğu gibi hayat mücadelesinde yer alarak "Helâli talep etmek her müslümanın üzerine farzdır."<sup>22</sup> Bu itibarla İslâm, fertlerin vicdanlarında, kalplerinde ve gönüllerinde yerleşen köklü bir disiplin, amellerinde, davranışlarında, bütünüyle yaşayışlarında varolması gereken ulvî bir aksiyondur. Peygamber s.a.v.'in yaşadığı İslâm doktrininde aczin, za'fın, tembelliğin, korkaklığın ve daha dünyada iken ölü gibi olmanın yeri yoktur<sup>23</sup>.

Yine Peygamber s.a.v.'in zühd anlayışında nefse eza, bedene cefa ve işkence yapmak da yasaktır. Ancak hiç bir ölçü tanımadan sırf nefse ve bedene hizmet de uygun değildir. Şüphesiz nefsi ve bedeni koruması müslüman görevi, lâkin bütün azalarını yaratılış gayelerine göre kullanması da vazifesidir ve bundan sorumludur.

#### HZ. PEYGAMBER'İN TAKVASI:

Biraz da Resulullah s.a.v.'in takva anlayışından sözederek konuyu toparlamak istiyorum. Giriş kısmında takvanın korkmak ve sakınmak tarzında iki anlamı içerdiğini belirtmiştim. Bu manada Allah'ın Resülü'nün sık sık "Sizin Allah'tan en çok korkmanız benim."<sup>24</sup> buyurduğunu ve "Gücünüz yettiği kadar (bütün gücünüzle) Allah'tan ittika edin"<sup>25</sup> tarzındaki Kur'an emrine bütün benliğiyle uyduğunu belirtmemiz gerekir. O tartışmasız

20. Ahmed b. Hanbel, a.g.e., VI, 226

21. İsmail b. Muhammed el-Aclûnî, Keşfü'l-Hafa ve Müzîlül'İlbâs amma İştehere mine'l-Ehâdis alâ Elsineti'n-Nâs, Beyrut, 1352, II, 233

22. Celalüddin es-Suyûtî, el-Camiü's-Sagîr, Mısır, 1954, II, 54

23. Muhammed b. Tavîr er-Tancî, Tasavvufun Doğuşu ve Gelişmesi, çev. Süleyman Ulu-dağ, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1977, s. 298 (İbn Haldun'un aynı mütercim tarafından çevrilen Tasavvufun Mahiyeti adlı kitabına ek, 263-327)

24. el-Buharî, a.g.e., VII, 2, (67/1), Nr.1

25. Tegabün, (64), 16

hayatının her safhasında ve her alanında yalnız ve yalnız Allah'tan korkmuş, en büyük saygıyı yalnız Ona göstermiş, bütün gayretini Onun rızasını kazanmak, Onun sevgisine nail olmak, Onun kendisine yüklediği mukaddes görevi yapabilmek için ortaya koymuştur.

Kur'an-ı Kerim'de **تقوا** fiilinden türemiş çeşitli kalıplarda ikiyüzkırkbeş ayette sözü edilen ve bütünüyle Kur'an ayetleriyle sınırları çizilen takva yolu; Hz. Peygamber s.a.v.'in hayatı boyunca izlediği yolun adıdır. O her zaman bu yolda olmuş, müttükilerin rehberi ve öncüsü olarak takipçilerine de hep bu aydınlık yolu işaret etmiştir. Kur'an dinlerken vesair zamanlarda çoğu kez duyduğu derin haşyet sebebiyle gözlerinden yaşlar boşanması, secdeye kapandığında göz yaşlarından secde mahallinin ıslanması<sup>26</sup> Onun bu anlayışının tezahüründen başka nedir? O Hak Tealâ'dan öylesine ittika etmektedir ki Onun hayatının hiç bir safhasında Hakka karşı olan duyarlılığında en ufak bir za'f söz konusu olmamıştır. Çünkü O bütün benliğiyle yalnız Hakkın hakimiyetine inanmış ve Onun hükümlerine râm olmuştur.

Şüphesiz Hz. Peygamber s.a.v.'in takva anlayışının bir yönünü de Onun ilâhî hududa riayet konusundaki dikkat ve titizliği teşkil eder. İlâhî emirleri yerine getirme, yasaklardan kaçınma konusunda, kişiyi Allah'tan uzaklaştırabilecek her şeyden uzak olma hususunda Ondan önde gelebilecek kimse yoktur. Dinî hükümleri "Beni gördüğünüz gibi (benim kıldığım gibi) namazınızı kılın."<sup>27</sup> tarzında ifade buyurdıkları hadisten de anlaşılacağı veçhile önce kendinde ya da kan davalarının kaldırılması ve benzeri uygulamalarda<sup>28</sup> görüldüğü gibi yakınlarında uygulayan ve bu konuda en ufak bir tavizde bulunmayan, hakkında yasaklardan bir tanesini bir sefer olsun aştığının söylenmesi mümkün olmayan yüce Peygamberimiz, zaten bu yüzden Kur'an'ın ifadesiyle "Güzel bir örnek"<sup>29</sup> değil midir? Hemen belirtelim ki Onun takva anlayışı da zahidliği gibi nazarî değil amelîdir. Yani Onun takva anlayışında bütünüyle ve de büyük bir titizlikle İslâm'ın yaşanması söz konusudur.

Keza Onun takva anlayışında şekil değil öz, niyet, ihlâs ve samimiyet esas olup, ihsan düzeyinde bir yaşayış değişmez ölçüdür. Onun

26. İbn Mace, a.g.e., I, 11, (-/3) Nr.23; Ebu Abdirrahman b. Şuayb en-Nesâî, Sünenü'n-Nesâî, Mısır, 1964, III, 13, (13/18), Nr.1; Ahmed b. Hanbel, a.g.e., I, 330

27. el-Buharî, a.g.e., I, 162, (10/17), Nr. 2, Ahmed b. Hanbel, a.g.e., V, 53

28. Müslim, a.g.e., II, 889, (15/19), Nr. 147; İbn Mace, a.g.e., II, 1025, (25/84), Nr. 3074; M.Asım köksal, a.g.e., X, 257

29. Ahzâb, (33), 21

yaşantısında ve takva anlayışında hiç bir surette riyaya, gösterişe ve ruhsuzluğa yer yoktur. O sahip olduğu takva anlayışı ile imanda hakka'l-yakîn mertebesine ulaşmış, ibadet ve taatlarında ihlâsı en üst düzeyde gözetmiş, tüm davranışlarında ise; "Emrolunduğun gibi istikamet üzere ol."<sup>30</sup> emrine uymuş, o kadar ki bu konuda duyduğu sorumluluğun veciz bir ifadesi olarak "Hud suresi beni ihtiyarlattı."<sup>31</sup> buyurmuştur.

## SONUÇ

Netice olarak, Hz. Peygamber s.a.v. insanların zühdde en önde geleni ve en mütteki olanıdır. Ondan daha zahid, daha müttekî olmak herhalde mümkün değildir. Bu itibarla Onun takipçilerine düşen görev; her konuda olduğu gibi bu konuda da Ona uymak, Onun zühd ve takva ile ilgili olarak en güzel örnekleri sunduğu bilinciyle hareket etmekten ibarettir.

İslâm tasavvufunun özünü ve temelini oluşturan zâhidlik ve zühd hayatı, takva ölçülerine riayet konusu iyi bilinmeli ve doğru olarak anlaşılmalıdır. Aksi halde, zühd adına, dünyadan el-etek çekmek, takva adına da yaşanamaz bir İslâm anlayışı ortaya konulmuş olur ki bu da İslâma ve insanlığa hizmet değil ihanet olur. Bu yüzden bir bakıma insan-dünya ilişkisinin sınırlarını çizen, her türlü aşırılıktan uzak, maddeyi değil, maddeye bağımlılığı terketmeyi isteyen İslâmî zühd telâkkisi ile İslâmî hayatın, müslüman olmanın, Hak katında değer kazanabilmenin ölçüsü olan takva anlayışı son derece önemlidir. Zaten Kur'an ve hadiselerde bize telkin edilen talimlerin özünde; zühd ve takvaya yönelmesi arzulanmıyor mu? Keza namaz, oruç hac, zekât v.s. ibadet ve taatlarımız, bizi Hak katında değerli kılabilecek tüm davranışlarımız takva yolunda olmanın ve zahidane hayatın birer nişanı değil midir? Nitekim Kur'an-ı Kerim'de orucun farziyetinin hikmeti açıklanırken "Sizden evvelkilere oruç farz kılındığı gibi sizin üzerinize de oruç farz kılındı. Umulur ki ittika edersiniz."<sup>32</sup> buyurulmuş, oruçla takva arasındaki münasebete işaret edilmiş, ayrıca "Allah, ancak takva sahiplerinden kabul eder."<sup>33</sup> ayetiyle de ibadetlerin kabulünün takva şartına bağlı olduğu gerçeği hatırlatılmıştır.

İslâmî zühde yani insan-dünya ilişkisine Kur'an'ın ve sünnetin ışığında baktığımızda ne bir malın zayi' olması ve ne de Allah'ın kulları için helâl

30. Hüd, (11), 112

31. et-Tirmizî, a.g.e., V, 402, (48/57), Nr.3297

32. Bakara, (2), 183

33. Maide, (5), 27



kıldığı her hangi bir nimetin yasaklanması söz konusudur. Haram malın azabına, helâl malın hesabına hazır olmak kayıt ve şartıyla insan bütün dünya nimetleri ile içiçe olabilir. Ancak Mevlâna'nın da Mesnevî'de anlattığı gibi insanla dünya arasındaki ilişki, gemi ile su arasındaki ilişkiye benzer. Gemi için su ne ölçüde gerekli ve önemli ise, insan için de dünya o ölçüde önemli ve gereklidir. Fakat geminin altında iken onu yüzdüren, ona hareket etme, yol alma, kısacası fonksiyonunu icra imkânı veren su, geminin içine girdiğinde onu batırır, helâk eder. Dünya da böyledir<sup>34</sup>. Geminin su alması gibi dünya da kimin kalbine, gönlüne girerse onu tutsak eder, şaşırır, he-definden saptırır ve netice itibarı ile sonu hüsrân olan bir yolun yolcusu yapar. Yine malumdur ki gemi vardır okyanuslarda sefer edebilir, su almaz ve de batmaz. Gemi vardır mendirekten dışarı çıkamaz, çıkmaması gerekir. Keza insan vadır dünyalar onun olsa bile maddeye, paraya, pula gönlünde yer vermez, ona kul, köle olmazken insan da vadır beş kuruş için on takla atar, elindeki dünyalığın esiri, bekçisi ve hizmetçisi olmaktan öteye gidemez. İşte gemiye su aldırılmaması ve de onu rotasında sefer ettirmek ne kadar önemli, nasıl vazgeçilmez bir şart ise, insanın da dünyaya gönül bağlamaması, ona kul, köle olmaması, onu gaye olarak görmemesi, onun ancak Hakkın rızasını kazama aracı ve bu yolda bir vasıta olmaktan öteye bir işlevi olamayacağını bilincinde olması ve buna göre hareket etmesi de o ölçüde önemli ve gereklidir.

Kısacası, Peygamber s.a.v.'in zühd ve takva anlayışı; dünyayı, maddeyi aşmayı, cömertliği, her türlü lüks ve israftan uzak bir yaşayışı, çalışmayı, halisane bir şekilde ilâhî hududa riayet etmek suretiyle güç ve yetenekleri yaratılış gayesine uygun olarak kullanmayı ve neticede imanda yakîne ulaşmayı, ibadet ve taatlarda ihlâsı gözetmeyi, bütünüyle davranışlarda istikametten ayrılmamayı gerekli ve zorunlu görür.

---

34. Mevlâna Celâlüddin er-Rumî, Mesnevî, çev. Veled İzbudak, İstanbul, 1953, I, 79

## ZEYD B.ALİ VE KELÂMÎ GÖRÜŞLERİ

Dr. İsa DOĞAN

### A- ZEYD B.ALİ'NİN HAYATI VE YAŞADIĞI KÜLTÜREL ORTAM

Zeyd b. Ali b.el-Hüseyin b.Ali b.Ebî Tâlib H. 79/M.698 yılında doğdu. Anası Muhtar b.Ebî Ubeyd (öl. 67/786)'in Ali b.el-Hüseyin'e hediye ettiği Çinli bir cârîye idi<sup>1</sup>. Zeyd'in babası Ali (öl. 94/712) fazileti, takvâsı ve zâhidliği ile meşhurdu.

Ali Zeynel Âbidin "kavminden ve âilesinden sevdiklerinin öldürülmesinden sonra hayatta kaldığı için daima hüznü oldu". Gerek atalarının siyasetteki başarısızlığı ve gerekse Emevî iktidarının şiddete ve baskıya dayalı politikası onu bir köşeye çekilmeye mecbur etmişti. Bu dönemde Ali Zeynel Âbidin genelde Zeyd b.Eslem'in ilim meclislerine devam ediyordu<sup>2</sup>.

Zeyd, babası öldüğünde ondört yaşında idi. Yetiştirilmesi ve bakımıyla kardeşi Muhammed el-Bâkır ilgilendi. Hayatının ilk yıllarında babasından, babası ölünce de kardeşi Muhammed'den ilim aldı<sup>3</sup>.

Babasını küçük yaşta kaybetmesi ve genç oluşu Zeyd b.Ali'yi kardeşlerinden farklı bir yapıya soktu. Muhammed el-Bâkır (öl. 114/732) ve Ca'fer es-Sâdık (öl. 148/765)'in aksine başta Kûfe olmak üzere çevre kasabalara seyahatler yapmaya ve insanlarla haşır neşir olmaya başladı<sup>4</sup>. Bu şekilde daha genç yaşında iken çevresindeki fikir hareketlerini değerlendirme imkanı buldu.

1. Muhammed Ebû Zehra, el-İmâm Zeyd, 22, Kâhire, 1959; Ebu'l-Ferec Ali b.el-Hüseyin el-İsfahânî, Makâtilu't-Tâlibiyyîn, 127, Kâhire, 1939.

2. Muhammed Ebû Zehra, age, 23 vd.

3. Ali Sâmi en-Neşâr, Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefi fi'l-İslâm, 2/147 Dâru'l-Ma'ârif, 1965.

4. Ali Sâmi en-Neşâr, age, 2/148.

Zeyd b.Ali'ye gelinceye kadar İslâm fikir hayatına etki eden birtakım siyasî olaylar yaşadı.

H.z.Osman döneminde ortaya çıkan hadiseler ve müteakiben yaşanan Ali-Muâviye mücadelesi siyasî sahada hâricî ve Şi'î fikirlerin çekirdeğini oluşturduğu gibi, İslâm toplumunda birbirine takip eden siyasî ve askerî olaylar zincirini meydana getirdi.

Haz. Hasan'ın babası H.z.Ali'nin ölümünden sonra (H.41/M.661) Muâviye'ye karşı başarısız bir harekete girişmesi Ali taraftarlarının Emevîlere karşı ilk harekete olarak kabul edilmelidir. Her ne kadar Hasan Hilâfet hakkından vazgeçtiyse de Cemel ve Siffin savaşlarında yer alan Kûfeliler Muâviye aleyhinde faaliyetlerini sürdürmeye devam ettiler. Buna karşılık Muâviye'nin Ali taraftarlarına yönelik baskıya dayalı politikası<sup>5</sup> önce Hucr. b.Adiy (öl.51/671), sonra Hüseyin b.Ali (öl.60/680) ve Tevvâbun hareketlerine (H.65/M.685) ve bu hareketlerde yüzlerce Müslümanın öldürülmesine sebep oldu<sup>6</sup>.

H.z.Hüseyin'in şehadetinden sonra Ali evladı bir kenara çekilmesine rağmen Kûfelilerle Emevîler arasındaki husumet yine devam etti. Emevîlerin devlet idaresinde Arap milliyetçiliğine dayanan siyaseti, sınırları genişleyen İslâm toplumundaki Mevâli unsuru rahatsız etti. Bu durum, artık Ali evlâdı için hilafet mücadelesinden ziyade Emevîlere karşı bağımsızlık mücadelesi vermeye başlayan<sup>7</sup> Kûfelilerin, aynı durumdaki Mevâli unsurla birleşmelerine yol açtı. nitekim H.z.Hüseyin adına bir harekette rol aldığı için Kerbelâ hadisesinden kısa bir müddet önce sürgüne gitmek zorunda kalan Muhtar b.Ebî Ubeyd es-Sakaî (öl.67/687) Kûfe'ye geri döndüğünde orada Ali taraftarlarını yeniden organize ederken politikasının "Allah'ın Kitâbı, Peygamberin Sünneti, Ehli Beytin intikamı, zayıfın müdafaası ve kötü işler yapanlara karşı cihad" üzerine dayandığını söylüyordu<sup>8</sup>.

Bu şekilde zayıfın müdafaası teziyle Mevâlinin Araplarla eşitliği gibi birtakım esaslar ortaya atan Muhtar, Mevâlîyi de kendisine çekerek "Ali taraftarlarını önemli bir dînî ve sosyal potansiyele"<sup>9</sup> götürdü. Ayrıca Mu-

5. Et-Taberî, Târîhu'l-Umem ve'l-Mulûk, 4/188, Kâhire, 1939.

6. Et-Taberî, age, 4/465; M.Watt, Shi'ism Under the Umayyads, JRAS, 158, London, 1960.

7. Marshall, G.S.Hodgson, How did the Early Shi'a Become Sectarian, JAOS, 75/1, 1955.

8. El-Ya'kûbî, Târîhu'l-Ya'kûbî, 2/258, Necef, 1358.

9. Marshall, G.S.Hodgson, age, 3.

hammed b.el-Hanefiyye ile irtibat kurarak onun temsilcisi olduğunu iddia etmesi dolayısıyla Kûfe'de halktan kolayca biat olsa da<sup>10</sup> Emevî iktidarının gücü karşısında hiçbir şey elde edemedi. Özellikle Abdülmelik (86/705) devrinde başlayan siyasî hakimiyet ve asayiş devam etmiş olup, Velid (öl. 97/715), Süleyman (öl.99/717), II.Ömer (öl. 101/720), II.Yezid (öl.105/724) ve Hişâm (öl. 125/743) dönemleride İslâm devleti iç problemlerini büyük ölçüde halletmiş; dışta da en muhteşem dönemlerini yaşamıştır. Ancak bu dönemlerde Ali taraftarlığı faaliyet gücünü tamamen kaybetmiş olsa da Alevilik rûhunun bittiğini söylemek mümkün değildir. Aksine, Muhtâr'ın öldürülmesinden sonra (H.67/M.687) Beyân b.Sem'ân ve Muğîra b.Sa'îd el-İclî'nin Kûfe'de idam edildikleri zamana yani, H.119/M.737 tarihine kadar yarım yüzyıl içerisinde Emevîlere karşı başarı sağlayamayan Ali taraftarlarının büyük bir kısmı Mesîhî fikirlere döndüler. Mezhep tarihçilerinin Keysânîyye olarak isimlendirdikleri bu insanlar, İrak'ta hâlâ mevcudiyetini muhafaza eden Yahudi ve Hıristiyan kültürünün de tesiriyle İbnu'l-Hanefiyye'nin ölmediğine, gaipte olduğuna ve tekrar geri dönerek yeryüzünde adalet tesis edeceğine inanır oldular<sup>11</sup>.

Diğer taraftan itikâdî fikirlerin, bir nevi bitmiş ve yaşanmış olan siyasî olayların sükûnet döneminde bir değerlendirilmesi niteliğinde olduğu görülüyor. Asrı Saadette Kur'ânî olayları yaşamış olan Müslümanlar, daha sonra meydana gelen bu farklı olaylar karşısında İslâm dinini ve Müslümanları yeniden değerlendirmeye başladılar. İslâm akîdesini anlamak için muhtelif görüşler ortaya atıldı. Bazıları meydana gelen bu hadiselerin tamamen insan iradesinden kaynaklandığını ve Allah'ın takdiriyle olmadığını iddia ederken kötü işler yapan Emevîlere karşı cihad ilan etmişlerdir. Nitekim bu kaderî fikirlerin ilk ortaya atıcısı olarak kabul edilen Ma'bed el-Cühenî (öl.80/699) Abdurrahman b.el-Eş'as ile birlikte Emevîlere karşı ayaklanmış ve Haccâc tarafından öldürülmüştür<sup>12</sup>. Bazıları da bütün bu hadiselerin Allah'ın kaza ve kaderiyle olduğunu savunarak Cebrî ve Mürcîî fikirleri benimsemişlerdir. Nitekim Hasan b.Muhammed b.el-Hanefiyye Allah'ın takdirini inkâr eden Kaderî ve Mu'tezilî görüşlerle şiddetli mücadeleler yapmıştır<sup>13</sup>.

10. Ahbârü'd-Devleti'l-Abbâsiyye, 101, Beyrut, 1971; et-Taberî, age, 4/508.

11. El-Bağdâdî, Mezhepler Arasındaki Farklar, çev.E.Rûhi Fığlalî, 40 vd., İstanbul, 1979; M.Watt, age, 162.

12. El-Makrizî, Kitâbu'l-Mevâiz ve'l-İ'tibâr, 2/356, Kâhire.

13. Hasan b.Muhammed'in, insanın mecbûr olduğunu isbat eden görüşleri için bkz. Yahya b.Hüseyn, Resâilü'l-'adl ve't-Tevhîd, (er-Redd ve'l-İhticâc 'alâ Hasan b.Muhammed), 2/117-293, Mısır.

Bu dönemde medreselerde bir taraftan Kur'an, Hadis, Fıkıh ve Tefsir ilmi tedris edilirken, diğer taraftan itikâdî alanda Cebrî Mu'tezlî ve Mürcîî fikirler tartışılıyordu. İşte Zeyd b.Ali İslâm toplumunda bir anda ortaya çıkan bu görüşleri tanıma ve değerlendirme imkânı bulmuştur. Hayatının ilk ıllarında babasından ve kardeşi Muhammed el-Bâkır'dan Kur'an, Hadis ve Fıkıh ilmi öğrenen Zeyd b.Ali'nin, Medîne'nin dışına çıkarak Ebû Hanîfe (öl.150/767) ve Vâsıl b.Atâ (öl.131/748) ile irtibat kurduğu bildirilmektedir<sup>14</sup>.

Târîhî kaynaklarda Zeyd b.Ali ile Ebû Hanîfe'nin irtibatı konusunda fazla bilgi yoktur. Ancak, zaman zaman Kûfe'ye gidip gelen Zeyd'in Ebû Hanîfe, Zeyd huruc ettiği zaman kendisini para ve kuvvet yönünden desteklemiştir<sup>15</sup>. Buna rağmen "Zeydiyye Usûlde Mu'tezlî, Furû'da Hanefîdir" şeklindeki târîhî söze kaynak olabilecek pek fazla bilgiye rastlayamadık. Ancak özellikle Fıkhî sahada olmak üzere Hz.Ebû Bekir ve Hz.Ömer'in imâmetlerinin meşru kabul edilmesinde ve "mürteki gibi kebirden imân ve islâmın gitmediği hususunda Zeyd b.Ali ile Ebû Hanîfe ve Mürcîî fikrin temsilcisi olarak kabul edilen Hasan b.Muhammed (öl. 101/719) arasında etkileşim olabileceği kabul edilmelidir<sup>16</sup>.

Yukarıda da ifade etmeye çalıştığımız gibi, İslâm toplumu Asrı saadette olmayan birtakım hadiseler yaşamış ve Müslümanlar Kur'an'a uygun olmayan bazı işler yapmışlardır. O bakımdan daha sonraları Ali, Osman, Talha ve Zübeyir hakkında insanların muhtelif toplantılarda yorumlar yaptığını görüyoruz. İşte böyle bir toplantıya rastlayan Hasan b.Muhammed onlara "Sözlerinizi duydum. Ali, Osman, Talha ve Zübeyir hakkındaki hükmü Allah'a havale etmekten daha uygun birşey görmedim. Onları ne benimseyiniz ve ne de onlardan uzaklaşınız." demiştir. Bu sözleri babası Muhammed b.el-Hanefiyye'nin kulağına gittiği zaman "Baban Ali'yi benimsemiyor musun?" diyerek onu dövdüğü haber verilmektedir<sup>17</sup>.

Aynı devirde yaşayan Vâsıl b.Atâ'nın bu konularla ilgili görüşleri de aşağı yukarı Hasan b.Muhammed'in görüşleriyle benzerlik arz etmektedir. O da Ali'nin Cemel ve Sıffin savaşında hatalı olabileceğini kabul ettiği, hükmü

14. M.Ebu Zehra, age, 34vd.; el-İsfahânî, age, 146.

15. İbnü'l-Murtazâ, Acâibul-Melekût, 146b-147a, Ayasofya ktb. 3308; C.V.Arendonck, Le'Debuts De'l-imâmat Zaidite au Yemen, 30, Leyde, 1960.

16. İbn Hacer el-askalânî, Tehzîbu't-Tehzîb, 2/320-321, Haydarabad, 1325.

17. İbn asâkir, age, 4/249; Muhammed b.Şâkir b.Ahmed, Fevâtü'l-Vefeyât, 1/134, Kâhire.

muallakta bıraktığı için Muhammed el-Bâkır ve Ca'fer es-Sâdık tarafından şiddetle proteste edilmesine rağmen özellikle Zeyd b.Ali ve oğlu Yahya Vâsıl ile sıcak ilişkileri sürdürmüşlerdir.

Vâsıl b.Atâ'nın en önemli fikirlerinden birisi de "Emri bi'l-Ma'rûf ve Nehyi ani'l-Münker" -iyiliği emredip kötülükten sakındırmak- prensibidir. Vâsıl'ın Ca'fer es-Sâdık'a "Seni dünya sevgisi meşgul etti; sen dünya ile haşır neşir oldun" demesi Takiyye'yi benimseyen Ca'fer es-Sâdık'ın, hakkıyla Emr bi'l-Ma'rûf ve Nehy an'l-Münker yapmadığını göstermektedir. Zeyd b.Ali ise, bu prensibin bir neticesi olan zulme va zâlim imamlara karşı ayaklanmak (huruc) gerektiğini ve huruc etmeyen imamların imam olamayacağını söylüyordu<sup>18</sup>.

Zeyd b.Ali ilmen ve sosyal yönden oldukça hareketli bir hayat yaşamıştır. Deflarca Kûfe'ye gidip gelerek Kûfelilerle sohbet etmesi; Tevhîd, Adl, Emr bi'l-Ma'ruf ve Nehy an'l-Münker gibi prensiplerle İslâm fikir hayatına canlılık getiren Vâsıl b.Atâ ile görüşmesi onun diğer Ehli Beyt mensuplarından farklı düşünmesini sağlamıştır. Bir seferinde onun, kardeşi Muhammed el-Bâkır'a "Sen imâmete herkesten daha layıksın; hakkını dava et" dediği söylenmektedir<sup>19</sup>.

Zeyd b.Ali ile Abdullah b.Hasan arasında böyle bir fikir ayrılığı olmamasına rağmen onlar da Hz.Ali'den kalan malların bölüşülmesi hususunda anlaşamıyorlardı.

İbn Ebi'l-Hadîd (öl.655/1257) bir gün Zeyd ile Abdullah b.Hasan (öl.145/762)'ın Medîne vâlisi Hâlid b.Abdilmelik b.el-Hâris'in yanında kavgaya tutuştuklarını ve birbirlerine çok kaba davrandıklarını söyleyerek Hâlid'in buna çok sevindiğini ve onların birbirlerine sövmelerinden son derece memnun olduğunu belirtmektedir<sup>20</sup>.

Yine et-Taberî (öl.310/922) Cüveyriyye b.Esmâ'nın "Zeyd b.Ali ile Ca'fer b.Hasan'ın velâyet hususunda kavga yaptıklarını gördüm"<sup>21</sup> dediğini rivayet etmektedir.

Buradan Zeyd b.Ali ile Hasanogulları arasındaki mücadeleden sadece mal ve mülk yüzünden olmadığını; aynı zamanda hilâfet ve imâmet meselesinin de bunda etkili olduğunu anlıyoruz.

18. Fazla bilgi için bkz. eş-Şehristânî, el-Milel ve'n-Nihal, 1/151-152; Mısır, 1967; İbnü'l-Murtazâ, Tabakâtü'l-Mu'tezile, 46, Mısır, 1972.

19. Ahmed Cevdet Paşa, Kısâsı enbiyâ ve Tevârîhi Hulefâ, 1/720, İstanbul, 1966.

20. İbn ebi'l-Hadîd, Şerhu Nehci'l-Belâğa, 1/405, Beyrut, trz.

21. Et-Taberî, age, 5/484.

Müellifi meçhul olan ve muhtemelen Hicrî III.Asırda yazılmış olan Ahbâru'd-Devleti'l-Abbâsiyye'de anlatıldığına göre, Ali'nin Fâtımâ'dan olmayan diğer oğlu Muhammed b.el-Hanefiyye (öl.81/700)'de siyâsî faaliyetler yönünden sessiz ve tarafsız birisi olarak gözükmektedir. Hasan ve Hüseyin tarafından dışlanması Muhammed b.el-Hanefiyye'nin daha ziyade Abbâsîlerle ve özellikle Abdullah b.Abbâs (öl.68/687)'la birlikte hareket etmesine sebep olmuştur. Hatta, bir gün Muhammed'in Hasan ve Hüseyin'in yanına giderek "Siz beni hariç bırakarak babama varis oldunuz. Ben, Peygamber'in soyundan olmasam bile babanızın çocuğuyum"<sup>22</sup> dediği rivayet edilmektedir. İbnu'l-Hanefiyye'nin vefatından sonra oğlu Ebû Hâşim Abdullah (öl.99/717)'in Abbâsîlerle birlikte hareket ettiği daha belirgin bir hal almıştır. Zirâ, Ebû Hâşim ölümüne sebep olan hastalığa yakalandığı zaman Horasanlılardan bir grup yanına gelerek "Senden sonra bize kimi emrediyorsun" dediklerinde Ali b.Abdillah b.Abbâs'ı göstererek "Bundan daha hayırlısını bilmiyorum" demiştir<sup>23</sup>.

Ebû Hâşim'in Hasan ve Hüseyin oğullarıyla irtibâtına gelince onlar tarafından uğradığı haksızlığa babası İbnu'l-Hanefiyye'den daha fazla tepki gösterdiği anlaşılıyor. Çünkü, Hz.Ali'den veraset yoluyla kalan mallar Fâtımâ'nın torunu olan Zeyd b.Hasan b.Ali'ye verilince, Ebû Hâşim meseleyi Medine kadısına intikal ettirmiş ve nesep yönünden eşit olduklarını bildirerek Zeyd b.Hasan'a karşı çıkmıştı. Daha sonra karar Ebû Hâşim lehinde sonuçlanınca Zeyd b.Hasan da meseleyi Halife I.Velid'e götürerek onun Muhtâr'ın arkadaşlarından taraftarları olduğunu ve onların da zekatlarını Ebû Hâşim'e verdiklerini bildirmişti<sup>24</sup>.

Ali evladının aralarındaki bu anlaşmazlıkları dile getiren haberleri çoğaltmak mümkündür. İşte İrak ve Hicaz havâlisindeki siyâsî ve fikrî ortam bu merkezde iken İslâm devletinin sınırları içerisine yeni katılmış bulunan Merkezî Asya'da -Horasan ve Mâverâünnehir- Emevîler aleyhine gelişen, Alevî kılığa bürünmüş olan Abbâsî da'veti gittikçe büyümekte ve bir kıvılcım beklemektedir.

22. Ahbâru'd-Devleti'l-Abbâsiyye, 122, Beyrut, 1970.

23. Ahbâru'd-Devleti'l-Abbâsiyye, 173; Fâruk Ömer, Tabî'arü'd-Da'veti'l-Abbâsiyye, 122, Beyrut, 1970.

24. Ahbâru'd-Devleti'l-abbâsiyye, 174.

## ZEYD B.ALI'NİN ORTAYA ÇIKIŞI

Ali evladının birbirleriyle ihtilaf halinde oluşu birbirlerini ihbâr etmelerine, içlerinde besledikleri hilâfet arzusunun açığa çıkmasına ve neticede Emvîlerin kendilerini daha sıkı kontrol etmelerine sebep oldu.

Nitekim, yine böyle bir anlaşmazlıktan ötürü Abdullah b.Hasan'la Zeyd b.Ali Medine Vâlisinin huzuruna çıktıkları zaman açıkça Zeyd'e "Sen Çinli bir cariyeden olduğun halde velâyet –imamet– mi istiyorsun?"<sup>25</sup> diyebilmiştir. Haliyle bu hadise bir Emevî vâlisinin huzurunda olduğu için Halife Hişâm (öl.125/742)'ın Hasan ve Hüseyin evladının faaliyetlerinden haberdar olması zor olmamıştır.

Daha önce de belirttiğimiz gibi, Zeyd b.Ali'nin Ehli Beyt içerisinde hususî bir durumu vardı. Hasan ve Hüseyin'in diğer çocukları Emevî iktidarının baskısıyla Medine'den dışarı çıkamazken Zeyd muhtelif şehirlere giderek insanların Ali evladına duydukları yakınlığı değerlendirmek istemiştir. Bu yüzdendir ki Zeyd b.Ali'nin, Horasan<sup>26</sup>, Kûfe ve Medâin gibi yerlerdeki faaliyetlerinden haberdar olan Halife Hişâm b.Abdilmelik İrak vâlisi Yusuf b.Ömer'e yazdığı bir mektubunda Zeyd'in –Medine'den– başka bir yerde oturamayacağını belirtmiştir<sup>27</sup>.

Târihî kaynakların da belirttiği gibi Zeyd b.Ali ile Hişâm'ı karşı karşıya getiren birkaç hadise Zeyd'in hurucuna sebep olmuştur. Bu sebeplerin en önemlisi Zeyd'in siyasî faaliyetlerinin ciddî boyutlara varması, dolayısıyla bunu farkedenden Emevî iktidarının kendisini rahatsız etmesi ve daha sıkı bir şekilde takip etmesidir. Medine vâlisi Hâlid b.Abdillah fırsat buldukça başta Zeyd b.Ali olmak üzere Hasan ve Hüseyin evladını halkın gözünden düşürmeye çalışıyor ve onların anlaşmazlıklarını halka sergilemek istiyordu.

Nitekim Medine vâlisi Hâlid, Zeyd'in Abdullah b.Hasan'la ilgili bir meselesinden ötürü ikisini çağırıp onlara "Yarın bana geliniz; Abdullah'ın oğlu olmayayım ki yarın aranızda karar vereceğim" dedi. Bunu duyan Medine'liler o gece sadece Zeyd'le Abdullah'ı konuşarak yarını beklediler. İbn Ebi'l-Hadid "O gece medine kaynadı"<sup>28</sup> derken Hasan ve Hüseyin evladının halkın diline düştüklerini anlatmak istemiştir.

25. Et-Taberî, age, 5/484.

26. el-İsfahânî, age, 146 vd.

27. Et-Taberî, age, 5/488.

28. İbn Ebi'l-Hadid, age, 1/405.



Ancak yarın olup da Medine vâlisi Halid ile birlikte kalabalık bir ce-maat mescide doluşunca vâlinin maksadını anlayan Zeyd b.Ali Abdullah'a "Acele etme Ey Ebâ Muhammed, Zeyd sana hakkını bağışladı" diyerek vâliye yöneldi, "Peygamber'in zürriyetini topladın; Ebu Bekir ve Ömer böyle yapmamıştı" dedi ve bu kızgınlıkla doğruca Hişâm b.Abdilmelik'in yanına gitti<sup>29</sup>.

Ancak, Hişâm'ın Zeyd'e karşı takındığı tavır Medine vâlisinin Zeyd'e yaptıklarından ve yapmak istediklerinden kendisinin haberdar olduğunu göstermektedir. Hizmetcisi vasıtasıyla ona "Yerine dön" diye emretmesine rağmen Zeyd, görüşme isteğinde ısrar edince sadece sesini duymak suretiyle görüşmeyi kabul etti.

Târihî kaynakların yaklaşık ifadelerle anlattığı bu hadiseyi İbn Ebi'l-Hadid özetle şöyle anlatmaktadır:

Hişâm'ın huzurunda Zeyd b.Ali söze yeminle başladı. ancak Hişâm, "Sana değer vermiyorum, hem sen hilâfet istiyormuşsun. Sen Halife olamazsın, çünkü bir câriyenin çocuğusun" diyerek karşı koydu. Zeyd ise ce-vap olarak "Nebî'den başka hiç kimse Allah'a daha evla değildir. O İbrâhim'in oğlu İsmail'in soyundandır. İsmail'in anası da bir cariyedir." deyince sinirlenen Hişâm "Bu hâini vâlisine götürün" dedi. Zeyd "Vallahi sen beni ona gönderirsen sen ve ben diri olarak bir daha bir araya ge-lemeyiz" dediyse de on kişilik bir grup onu Şam hududuna kadar götür-düler. Fakat, onların ayrılmasından sonra Zeyd geri dönüp Kûfe'ye girdi<sup>30</sup>.

İbnu'l-Murtazâ (öl.840/1437) Zeyd'in Kadisiye'ye girdiği zaman bir grup Şiî tarafından karşılandığını; Kûfe, Basra ve Horasanda kendisine biat edecek yüz bin asker olduğunu söyledikleridir<sup>31</sup>.

Et-Taberî ise Kûfe ehlinden Seleme b.Kuheyl'in Zeyd'e gelip "onun Peygamber'e yakınlığından bahsederek" hurûca teşvik ettiğini söylüyor.

Bütün bunlardan sonra Hişâm'ın, Seleme b.Kuheyl'i Kûfe dışına bırakarak Zeyd'le görüşmesine sebep olduğu için Yusuf b.Ömer'e hakaret dolu bir mektup yazması, Kûfelilerin ve özellikle Seleme b.Kuheyl'in ne ka-dar çok fitneci olduklarını göstermektedir<sup>32</sup>.

29. İbn Ebi'l-Hadid, aynı yer.

30. İbn Ebi'l-Hadid, age, 1/405 vd.; İbn abdi Rabbih, el-İkdu'l-Ferhid, 4/32, Kâhire, 1944.

31. İbnu'l-Murtazâ, Acâibu'l-Melekût, 146b-147a.

32. Et-Taberî, age, 5/488.

Zeyd b.Ali'nin baştan beri Hilâfet mûcadelesi verdiği açıktır<sup>33</sup>. Bu bakımdan onun huruc edişini sadece Kûfelilerin teşviklerine bağlamak doğru değildir. Belki Zeyd'in daha erken ayaklanmasında etkili olmuş olabilir. Çünkü Emevîler tarafından sürekli rahatsız edilen Zeyd'in, özellikle bundan sonra, yani Hişâm b.Abdilmelik'le gözleştikten sonra hurûc etmekten başka çıkar yolu kalmadığını söylemek en doğrusudur. Nitekim et-Taberî de onun huructa acele edişini tutuklanma korkusuna bağlamaktadır<sup>34</sup>. Yoksa Zeyd Ehli Beyt'ten bazıları tarafından samimi bir şekilde uyarılmıştır. Hatta Muhammed b.Ömer "Onlar ceddin Hüseyin'e yaptıklarını sana da yaparlar" dediği zaman bunu kabul etmiş fakat dönmemiştir.

Nitekim Muhammed b.Ömer'in dediği yerine geldi. Büyük bir ihtimalle Ca'fer es-Sâdık'ın adamlarından olan taraftarlarından büyük bir kısmı, muharebe anına çok az bir süre kaldığı sırada Zeyd'e gelip Ebû Bekir ve Ömer hakkındaki görüşünü sordular. Zeyd "Ehli Beytimden onlardan teberri edeni ve onlar hakkında hayırdan başka bir şey söyleyeni duymadım" deyince kendisini terkettiler<sup>35</sup>.

Neticede 23 Muharrem (H.122/M.740)'de Târihî rivâyetlerde soğuk bir gece olarak tasvir edilen Çarşamba gecesi Muâviye b. İshâk'ın evinden çıktıkları zaman biatlarında duranların sayısı sadece 218 kişi idi. Zeyd bu kadar az bir sayı karşısında hayretini gizleyemeyerek "Sübhânallah ...nerede bu insanlar" diye sorduğu zaman "Mescidde mahsur kaldılar" denildi. O zaman Zeyd'in "Vallahi, bize biat eden insanlar için bu özür değildir"<sup>36</sup> denildiği rivâyet ediliyor.

Bu ifadelerden Kûfe'de Râfizilerin dışında biat edenlerin de Zeyd'i terkettikleri anlaşılıyor. Nitekim Mansur b.el-Mu'temir Zeyd'le birlikte huruca davet etmesine rağmen savaşa iştirak etmemiştir. Yine Zeyd, kendisine biat edenlerden Enes b.Amr'ın kapısına geldiği zaman "Ey Enes, bana gel, Hakk

---

33. Bkz. en-Neşvânu'l-Himyerî, el-Hûru'l-'iyn, 187 vd., Bağdad, 1948.

34. Et-Taberî, age, 5/498.

35. Fazla bilgi için bkz. et-Taberî, age, 5/498; el-Himyerî, age, 185; Yahya b.Hüseyin, Gâyetü'l-Emânî, 122, Kâhire, 1968.

36. et-Taberî, age, 5/500;; el-İsfahânî, Zeyd'in, taraftarlarıyla Safer ayının ilk Çarşamba gecesi vaatleştiğini fakat tutuklanma korkusuyla daha önce hareket ettiğini söylüyor. Makâtil, 136

geldi Bâtl zâil oldu" diye seslenmesine rağmen evden dışarı çıkan olmadı. Et-Taberî Zeyd'in "Ben size ihanet etmedim ama siz bana bunu yaptınız"<sup>37</sup> dediğini söylüyor.

Bu şekilde çok az bir kişi ile savaşa devam etmek zorunda kalan Zeyd, savaşın üçüncü gününde alınca isabet eden bir okla vefat etmiştir<sup>38</sup>.

## C- ZEYD B.ALİ'NİN GÖRÜŞLERİ

### 1- İTİKÂDÎ GÖRÜŞLERİ

#### b- et-Tevhîd:

Siyasî ve ekonomik istikrarsızlık ve kargaşa çeşitli fikir akımlarını birlikte getirmektedir. Zeyd b.Ali birtakım siyasî huzursuzluklar geçiren İslâm toplumunda Müşebbihî, Mücessimî, Haşevî, Cebrî ve bunlara karşılık Hâricî, Kaderî, Mu'tezilî ve Mürcî fikirlerin oluştuğu bir devirde yaşamıştır. Müşebbihe ve Mücessime'nin fikirleri karşısında Tevhid inancının tehlikeye girdiği bu dönemde Vasil b.Atâ'nın fikirlerine kayıtsız kalmak mümkün değildir.

Vâsıl b.Atâ Tevhid'i muhafaza etmek maksadıyla Allah'ın sıfatlarını zatıyla aynı görmektedir. Dolayısıyla Allah, zâtıyla âlim ve zâtıyla kâdir olup ilim ve kudret zâtına ilave edilmiş sıfatlar değildir. Böylece sıfatları kadîm kabul etmemek suretiyle ilâhi zat ortaklıktan kurtarılmış olmaktadır<sup>39</sup>.

Muhammed Ebû Zehra ve Ali Sâmi en-Neşşâr gibi bazı araştırmacılar, Zeyd'in Tevhid meselesinde Vâsıl b.Atâ ile aynı görüşte olduğunu söylemektedirler<sup>40</sup>. Buna rağmen Zeyd'in Tevhid meselesinde Allah'ın sıfatlarını nefyettiğine ve Vâsıl'ın dediği gibi Allah'ın, zatıyla âlim, sem'î basîr ve kâdir olduğunu söylediğine dair hiçbir rivâyete rastlayamadık. Büyük bir ihtimalle Zeyd'in Vâsıl'ın bütün görüşlerini aldığını söyleyen bu kişilerin en önemli delilleri, Zeyd b.Ali'nin Vâsıl ile olan dostluğudur. Daha önce de belirttiğimiz gibi, Vâsıl b.Atâ'nın Ca'fer es-Sâdık'la münakaşasında Zeyd'in Ca'fer'e karşı Vâsıl'ı müdafaa etmesidir<sup>41</sup>.

37. Et-Taberî, age, 5/500; el-İsfahânî, age, 145.

38. Et-Taberî, age, 5/503.

39. Eş-Şehristânî, age, 1/57; M.ebû Zehra, Zeyd b.Ali, 215.

40. Bkz. Muhammed Ebû Zehra, Zeyd b.Ali, 215; Ali Sâmi en-Neşşâr, age, 2/133-134.

41. El-Kâdî Abdulcebbar, Fazlu'l-İ'tizâl, 239; İbnü'l-Murtazâ, Tabakât, 46; A.Mustafa el-Gurâbî, Târîhu'l-Firaki'l-İslâmiyye, 97, Mısır, 1948.

Bize göre bu, Zeyd'in bütün fikirlerinde Vâsıl'la aynı görüşte olduğu anlamına gelmemelidir. Çünkü Zeyd'in Ehli Sünnet ve'l-Cemâ'atin temsilcisi olan Ebû Hanîfe ile de dostluğu vardır. Ebû Hanîfe huruc esnasında kendisinden maddî ve manevî yardımı esirgememiştir. Bu bakımdan bize göre Zeyd'in Vâsıl b.Atâ ile olan dostluğu daha ziyade Emr bi'l-Ma'rûf ve Nehy ani'l-Münker meselesinde ve özellikle bu prensibin bir neticesi olan zâlim imamlara karşı hurûc konusunda ikisinin ittifak etmesinden kaynaklanmaktadır. Kaldı ki biriyle dost olmak için onun bütün görüşlerini kabul etmek de gerekmemektedir.

Ehli Sünnet nazarında sıfatların nefyinin bidat kabul edildiği bir gerçektir. Cerh ve Ta'dîl âlimlerinin Zeyd b.Ali'ye sika dediklerini ve ona bu bidatı isnat etmediklerini biliyoruz<sup>42</sup>. El-Bağdâdî (öl.429/1037) Zeyd'e Ehli Sünnet ve'l-Cemâ'at imamlarından olarak itibar etmiştir<sup>43</sup>. Ehli Sünnet'in ise, Kur'ân'da ve Sünnette geçen ilim, kudret, nüzul, istivâ ve benzeri sıfatları kabul ettiği ve bunları zatın aynısı kılmadığı bilinmektedir.

Kur'ân'ın mahlûk olduğu meselesi Mu'tezile'nin en çarpıcı görüşlerindedir. Kur'ân'ın yaratılmışlığı Mu'tezile'ye ve ekser Zeydiyye'ye nisbet edilse bile Zeyd b.Ali'nin Kur'ân'ın mahluk olduğunu kabul ettiği bilinmemektedir. Dr.Ali Sâmî en-Neşşâr "Zeyd b.Ali, Hâlid b.Abdillah el-Kasrî'nin Kur'ân mahlûktur diyen Beyân b.Sem'an'ı ve Ca'd b.Dirhem'i öldürdüğünü gördü ve bu fikre dalmayı uygun bulmadı" diyerek onun Kur'ân'ın mahlûk olduğunu benimsemediğini söylüyor<sup>44</sup>.

İbn Teymiyye (öl1728/1328) ise çoğu Şi'î âlimlerin Kur'ân'ın mahluk olmadığını kabul ettiklerini ve bunun da Ehli Beyt imamlarından sabit olduğunu söylemektedir<sup>45</sup>.

Öyleyse Zeyd b.Ali Mu'tezile'den çok Ehli Sünnet çizgisindedir. Nasıl ki Ehli Sünnet temsil ve ta'dhil olmaksızın ilâhî sıfatları kabul etmiş ve Allah'ın mahlukâtına benzemesini nefyetmişse Zeyd b.Ali de "Ben Allah'ı mahlukâtına benzeten Müşebbihe'den uzağım" diyerek Allah'ın ne zatta ve ne de sıfatta mahlukâtına benzemediğini söylemektedir<sup>46</sup>.

42. Eş-Şeyh Sâlih Ahmed, el-imâm Zeyd b.Ali el-Müfterâ aleyh, 156, Mekke.

43. El-Bağdâdî, Usûlu'd-Dîn, 307.

44. A.Sâmî en-Neşşâr, age, 2/134.

45. İbn Teymiyye, Minhâcî's-Sünneti'n-Nebeviyye, 3/353, 1986.

46. El-Kâdî abdulcebbar, Fazlu'l-İ'tizâl, 228.

Daha sonra ele alacağımız gibi, Zeydiyye Allah'ın teşbih edilmesini nefy hususunda Zeyd'e tâbi olurken, görüşlerinin çoğunda Mu'tezile'ye meyletmiştir.

#### b- el-'Adl:

Bu konuda İmâm Zeyd'in yaşadığı dönemde iki görüş vardı:

- 1- Cebriyye,
- 2- Kaderiyye ve Mu'tezile.

Cebriyye, insanın fiillerinde iradesi olmadığını ve kendi kendine hareket edemediğini kabul eder. Dolayısıyla, fiillerin insana nisbeti hakiki olmayıp mecâzidir. Bu bakımdan onlara göre cezâ ve mükâfaat amele yüklenmez. Cebri felsefe, Peygamber (s.a.v)'in "Ancak Allah'ın rahmeti, fazîleti ve bana yardımıyla Cennet'e girebilirim"<sup>47</sup> şeklindeki hadîsinden kaynaklanmaktadır.

Cebriyye bunu Allah'tan bir zulüm olarak görmemektedir. Çünkü onlara göre zulüm, izinsiz olarak başkasının mülkünde tasarruftan ibarettir. Allah mülkün malikidir ve dilediği gibi mülkünde tasarruf eder. Bu şekilde zâlim de sayılmaz.

Ancak Mu'tezile, Cebriyye mezhebindeki bu anlayışın ilâhî adaleti ihlâl ettiğini iddia etmektedir. Mu'tezile'ye göre Allah'ın kulda masiyeti yaratması ve bu masiyete göre onu cezalandırması; itaatı kulda yaratıp sonra da buna göre ona sevap vermesi adalet değildir. Kul, fiillerinin iyisini de kötüsünü de yaratır ve onlara kâdirdir. Âhîret gününde yaptığından dolayı sevaba ve cezaya hak sahibidir. Allah Taâlâ kendisine şerr, zulüm, küfür ve masiyet fiillerinin izâfe edilmesinden münezzehtir<sup>48</sup>.

Mu'tezile, Allah'ın kulların fiillerini irâde etmediğini ve kudretiyle onların iyi veya kötü fiillerini yaratmadığını söylerken; ilk Kaderîler Allah'ın iradesinin ve kudretinin insan fiillerine müdahalesinin olmadığını kabul ettikleri gibi, meydana gelmeden önce onlar hakkında bilgisi dahi olmadığını iddia etmektedirler<sup>49</sup>.

47. Sahîhu'l-Buhârî, Kirâbu't-Tıb, 19 (7/157), Beyrut.

48. Eş-Şehristânî, age, 1/45.

49. Eş-Şeyh Sâlih Ahmed, age, 162.

Zeyd b.Ali'nin de "Günahlarını Allah'a yükleyen Kaderiyye'den, Allah'ın affı konusunda fâsikları teşvik eden Mürcie'den uzağım"<sup>50</sup> diyerek Cebriyye'ye karşı çıktığı görülüyor. Çünkü, Zeyd b.Ali'nin buradaki Kaderiyye'den maksadının masiyetleri Allah'a havale eden ve kaderi sâbıkı mazeret gösteren Cebriyye'den başka bir şey değildir. Onun Mu'tezile'nin karşı olduğu Cebriyye'ye karşı olması, Mu'tezilî tabakât kitaplarında yapılmak istenildiği gibi<sup>51</sup> mutlaka Mu'tezile'den olduğunu göstermez. Çünkü Ehli Sünnet de kulların fiillerinin Allah tarafından yaratılmasına rağmen, kulların hakiki fâil, hakiki irâde sahibi ve muhtar olduğunu savunmaktadır. Ehli Sünnet'in bu görüşü el-Fıkhü'l-Ekber'de dile getirilmektedir<sup>52</sup>.

Yine Zeyd b.Ali'nin Mürcie'den berî olması, sadece mürtekibi kebîreyi ebedî Cehennem'de bırakan ve Mürcie'ye karşı olan Mu'tezile'yi benimsemiş anlamına gelmemelidir. El-Fıkhü'l-Ekber'de Mürcie kastedilerek "Günahlar mü'mine zarar vermez ve o Cehennem'e girmez de diyemeyiz"<sup>53</sup> denilmesi, Ebû Hanîfe'nin de bu manadaki Mürcie'ye karşı çıktığını göstermektedir. Dolayısıyla, burada Ehli Sünnet de Ehli Beyt de aynı ölçüde Cebriyye'ye, Mürcie'ye ve Kaderiyye'ye karşı çıkmışlardır. Öyleyse Mu'tezilî tabakât kitaplarında Zeyd b.Ali'ye yer verilmesi Mu'tezile'nin itizâlî sahâbeye ve Ehli Beyt'e dayandırma gayretinden kaynaklandığını söylemek mümkündür.

Zeyd'in 'Adle inandığı ve Vâsıl'la irtibâtının olduğu bir gerçektir. Onun Basra'da masiyetleri ve bu masiyetlerin kaza ve kader adına işlendiğini gördüğünde ve bu yüzden Cebr fikrini reddettiğinde şüphe yoktur. Ancak Zeyd, insanın hürriyetini, ihtiyârî fiillerindeki meşîesini, onları işlediğini ve onlardan mesul olduğunu kabul etse de; insanın, bu fiillerin yaratıcısı olduğunu söylemediği müddetçe onun görüşü Mu'tezilî olamaz.

Netice itibarıyla kaderi ve Allah'ın, kulların fiillerinin yaratıcısı olduğunu kabul eden Zeyd'e göre insan itaatında ve isyanında muhtardır. Emirle irâde arasında bir gerektirme olmadığı için masiyet Allah'ın zorlamasıyla değildir. Allah sevmese de ve râzı olmasa da masiyeti irade edebilir. Halbuki Allah'ın emriyle irâdesinin birbirini gerektirdiğini kabul eden Mu'tezile, asîlerin fiillerini Allah'ın irâdesinin dışında görmektedir<sup>54</sup>.

50. El-Kâdî abdulcebbâr, Fazl, 228; İbnu'l-Murtazâ, Tabakât, 32.

51. İbnu'l-Murtazâ, Tabakât, 32.

52. Ebu'l-Müntehâ, Şerhu'l-Fıkhî'l-Ekber, 13, 1307.

53. Ebu'l-Müntehâ, age, 18; A.J. Wensinck, The Muslim Creed, 193, London, 1965.

54. Eş-Şeyh Sâlih Ahmed, age, 169-170.

Zeyd b.Ali'nin, mürtekibi kebîrenin hükmü konusunda Mürcîlere, Hâricîlere ve Mu'tezîlîlere karşı çıktığını görüyoruz. Bir taraftan "Ben Allah'ın affı konusunda âsileri teşvik eden Mürcie'den uzağım" derken; diğer taraftan, "Ben Kaderiyye'den ve Mü'minleri tekfir eden Mârîka'dan da uzağım"<sup>55</sup> diyerek hem Mürcie'ye ve hem de Hâricîlere muhâlefet etmiştir. Öyleyse Zeyd b.Ali Mürcie'nin aksine mürtekibi kebîrenin ceza göreceğini kabul ettiği gibi, Mu'tezile ve Hâricîlerin aksine kebîre sâhiplerinin ebediyen Cehennem'de olduğuna hükmetmemiştir.

Nitekim Ali Sâmi en-Neşşâr, Zeyd b.Ali'nin Cumhûrun görüşünü savduğunu, dolayısıyla mürtekibi kebîreden imân ve islâm ismini silmediğini; aksine bir zaman azap edildikten sonra Cenet'e gönderileceğini kabul ettiğini yazmaktadır<sup>58</sup>.

Zeyd b.Ali'nin el-Menzile Beyne'l-Menzileteyni kabul edip etmediğine dair kesin bilgi olmamakla birlikte İbnu'l-Murtazâ (öl.840/1437), onun bu prensiple mürtekibi kebîreyi ebediyyen Cehennem'de tutan Mu'tezile'ye muhalefet ettiğini söylemektedir<sup>57</sup>. Mürtekibi kebîreyi ebediyyen Cehennem'de tutmak Hâricîliğin en ayırıcı vasfıdır. Bu bakımdan Hâricîliği karşı olan Ebû Hânîfe'nin, Mürcie'nin ve hatta çoğu görüşlerinde Mu'tezile'ye muvafakat eden İmâmiyye'nin bile mürtekibi kebîreyi ebediyyen Cehennem'de tutmadığı düşünülürse<sup>58</sup> "Mü'minlerin Emîrini tekfir eden Mârîka'dan uzağım" diyen Zeyd b.Ali'nin de mürtekibi kebîreyi ebediyyen Cehennem'de tutmaması gerekir.

### c- el-Va'd ve'l-Va'id:

Mu'tezile'ye göre bu prensipten maksat, itaat edene sevap, isyan edene azap vermenin aklen Allah'a vâcib olmasıdır. Onlara göre eğer bir kişi kebîre işlemiş ve ondan tevbe etmeden ölmüşse Allah'ın onu bağışlaması caiz değildir<sup>59</sup>.

Zeyd b.Ali'nin el-Va'd ve'l-Va'id konusunda da görüşleri açıkça bilinmemekle birlikte, onun bir dua esnasında "Ey Rabbim, sen sevdiğin ve râzı olduğun şeylerden hoşnut olursun. Bu benim elim, ve alnım; günahımı

55. El-Kâdî Abdulcebbar, Fazl, 228.

56. Ali Sâmi en-Neşşâr, age, 2/135-136.

57. İbnu'l-Murtazâ, Tabakât, 46.

58. Eş-Şeyhu'l-Müfid Muhammed b.Nu'mân, Evâilu'l-Makâlât fi'l-Mezâhibi'l-Muhtârât, 47, Tebriz, 1363; es-Sâhib b.abbâd, Nusratu Mezâhibi'z-Zeydiyye, 16, Beyrut, 1981.

59. Eş-Şeyh Sâlih Ahmed, age, 178.

ikrâr ve hatamı itiraf ediyor. Onu inkâr edersem yalancı olurum, itiraf edersem azaplanırım. Allah günahları affedebilir de affetmez de. Affederse cömertliğinden; azap ederse ellerimin getirdiğindedir. Allah âbid olana zulmetmez"<sup>60</sup> dediği rivâyet edilmektedir. Bu ifadeler, Mu'tezile'den çok Ehli Sünnet ve'l-Cemâ'atin felsefesine yakın gözükmektedir. Çünkü, Ehli Sünnet'e göre de Allah itaat edene sevap verdiği ve onu Cennet'e koyduğu zaman bu onun fazlından ve rahmetindedir. Âsiye azap ederse de adaletindedir. Çünkü Allah'ın itaat edene sevap ve isyân edene ceza vermesi kendisine vâcib değildir. Bu bakımdan tevbeleri kabul etmesi de sadece fazlındandır. Ancak Allah fazlından ve rahmetinden dolayı tevbe edene azap etmemeyi kendisine vâcib kılmıştır.

## 2- İMÂMET GÖRÜŞÜ

Târihî kaynaklarda Zeyd b.Ali'nin, imâmetin Ali'nin hakkı olduğuna dair daha sonraki Zeydîler gibi açıkça aklî ve şer'î deliller getirdiği belirtilmemiştir. Ancak onun Ehli Beyt içinde diğer amca çocuklarıyla imâmet ve velâyet mücâdelesini yaptığı ve Emevîlere karşı örgütlenme gayreti içerisinde olduğu bilinmektedir.

En-Neşvânü'l-Himyerî (öl. 573/1178) onun "O Allah'tan gelen bir hak'tır. Onu inkar edersem kâfir olurum" şeklindeki sözlerini nakletmektedir. Yine onun "Resûlullah gönderilmiş bir Peygamberdir. Hiçkimse onun mevkiinde değildir. Resûlullah gönderilmiş bir Peygamberdir. Hiç kimse onun mevkiinde değildir. Resûlullah vefât ettikten sonra Ali haram, helâl, sünnet ve Kitâb'ın tevili hususunda Müslümanların imamı oldu" dediği rivayet edilmektedir<sup>61</sup>.

Bu ifadeler onun imâmeti Ali evlâdı içerisinde dînî bir hak olarak gördüğünü imâ edebilir. Nitekim daha sonra aynı çizgide olan Alevî isyanlarda ve Zeydî düşüncede bu fikrin hakim olduğu görülecektir.

Zeyd b.Ali, her ne kadar Ebû Bekir ve Ömer'in hilâfeti hakkında olumlu düşüncelere sahip olsa da bu, Ebû Bekir ve Ömer'in Peygamber'e yakın oluşlarından ileri gelebileceği gibi; hurucu esnasında Sünnî kanadı yanında bulundurma temayülünden de kaynaklanmış olabilir. Zirâ, Zeyd'in Şeyhyanı hakkındaki bu olumlu tavrı, mefdûlün imâmeti fikrini doğurmuş; ancak bu

60. İbn asâkir, Târihu Dimâşki'l-Kebîr, 6/21, Beyrut, 1987.

61. En-Neşvânü'l-Himyerî, age, 187-188, el-Kâsım b.Muhammed, el-Esâs fî Ma'rifeti Rabbi'l-Âlemîn, 37b, Fatih miller ktb. 1357/1.



fikir, Zeydiyye'de Ehli Beyt üyeleri arasında bir mefdûl olarak uygulanmıştır<sup>62</sup>.

Zeyd b.Ali birtakım karışıklıklar geçiren İslâm toplumunda siyasî ve itikâdî grupların oluştuğu ve bu grupların kendi fikirlerini ve amaçlarını desteklemek için Kur'ân'dan delil aradıkları bir devirde yaşamıştır.

Zeyd b.Ali'nin gerek Emevîlerle ve gerekse kendi amca çocuklarıyla olan ilişkilerinden onun dînî bir mücadeleden çok bir imâmet mücadelesi verdiği kolaylıkla anlaşılmaktadır.

Kur'ânî bütünlük içerisinde itikâdî ve amelî yönüyle İslâm dininin iki farklı yapısının farkında olan Zeyd b.Ali, imâmet meselesi hariç çoğu görüşlerinde Sünnî çizgiye yakın görüşler ortaya koymuştur.

## KAYNAKLAR

- Ahbârü'd-Devleti'l-Abbâsiyye, Beyrut, 1971.
- Ahmet Cevdet Paşa, Kısâsı Enbiyâ ve Tevârihu Hulefâ, 1-2, İstanbul, 1966.
- Arendonck, C.V., Les Debuts De'l-İmâmat Zaidite au Yemen, Leyden, 1960.
- el-Bağdâdî, Abdulkâhîr, Mezhepler Arasındaki Farklar, çev. E.R.Fıçlalı, İst., 1979. Usûlu'd-Dîn, İstanbul, 1928.
- Ebu'l-Müntehâ, Şerhu'l-Fıkhi'l-Ekber, 1307.
- el-Gurâbî, Ali Mustafa, Târîhu'l-Firaki'l-İslâmiyye, Mısır, 1948.
- İbn Abdi Rabbih, el-'İkdü'l-Ferid, 1-7, Kâhire, 1944-56.
- İbn Asâkir, Ebu'l-Kâsım, Tehzîbu Târîhi Dimâşki'l-Kebîr, 1-7, Beyrut, 1987.
- İbn Ebi'l-Hadîd, Şerhu Nehci'l-Belâğa, 1-4, Beyrut.
- İbn Hacer el-Askalânî, Tehzîbu't-Tehzîd, 1-12, Haydarabad, 1325.
- İbnu'l-Murtazâ, Acâibu'l-Melekût, Ayasofya ktb.3308.
- İbn Teymiyye, Minhâcü's-Sünneti'n-Nebeviyye, 1-9, 1986.
- el-İsfahânî, Ebu'l-Ferec, Mekâtîlu't-Tâlibiyyîn, Kâhire, 1939.
- el-Kâdî Abdulcebbâr, Fazlu'l-İtizâl ve Tabakâtu'l-Mu'tezile, Mısır, 1974.
- el-Kâsım b.Muhammed, el-Esâs fi Ma'rifeti Rabbi'l-Âlemîn, Fatih Millet ktb. 1357.
- el-Makrizî, Ahmed b.Ali, Kitâbu'l-Mevâ'iz ve ve'l-İ'tibâr, 1-2, Kâhire.
- Marshall, G.S.Hodgson, How did the Early Shi'a Become Sectarian, JAOS, 1955.
- Muhammed Ebu Zehra, el-İmâm Zeyd, Kâhire, 1959.
- Muhammed b.Şâkir, Fevâtu'l-Vefeyât, 1-2, Kâhire.

62. En-Nâşî el-ekber, Mesâilü'l-imâme, 44vd., Beyrut, 1971.

- en-Nâşî el-Ekber, Mesâilu'l-Îmâme, Beyrut, 1971.
- en-Neşşâr Ali Sâmi, Neş'etü'l-Fikr fi'l-İslâmî, 1-2, Dâru'l-Me'ârif, 1965.
- en-Neşvânü'l-Himyerî, el-Hûru'l-Îyn, Bağdat, 1948.
- es-Sâhib b.Abbâd, Nusratu Mezâhibi'z-Zeydiyye, Beyrut, 1981.
- Sahihu'l-Buhârî, Beyrut.
- eş-Şehristânî, Muhammed b.Abdilkerim, el-Milel ve'n-Nihal, Mısır, 1967.
- eş-Seyhu'l-Müfid, Muhammed b.Nu'mân, Evâilu'l-Makâlât fi'l-Mezâhibi'l-Muhtârât, Tebriz, 1963.
- eş-Seyh Sâlih Ahmed, el-Îmâm Zeydel-Müfterâ aleyh, Mekke.
- et-Taberî, Ebu Ca'fer, Târihu'l-Umem ve'l-Mulûk, 1-9, 1939.
- Yahya b.Hüseyn, Câyetu'l-Emânî fi Ahbâri'l-Kutri'l-Yemânî, Kâhire, 1968. Resâilu'l-Adl ve't-Tevhîd, 1-2, Mısır.
- el-Ya'kûbî, Târihu'l-Ya'kûbî, 1-3, Nacef, 1358.
- Watt, M., Shi'ism Under the Umayyad, JRAS, London, 1960.
- Wensinck, a.J., The Muslim Creed, London, 1965.



## HADİS VERİLERİNE GÖRE MUT'A NİKAHI

Arş. Gör. Yavuz ÜNAL\*

Hız. Peygamber'in vefatından sonra tartışılmaya başlanmış olan mut'a nikahı, fikhî ve itikadî mezhepler arasında ihtilaflı konuların en başında yer almıştır. Tartışan taraflardan her birinin kendine göre delilleri mevcuttur. Ancak sağlıklı bir sonuca ulaşabilmek için bu delillerin bir bütün içinde ele alınıp değerlendirilmesi gerekmektedir.

Mut'a nikahına delalet eden "temettü" ve "İstimta" lafızları "faydalanmak"<sup>1</sup> ve "zevklenmek"<sup>2</sup> anlamlarına gelmektedir.

İstilahda ise, bir kadının belli bir mal karşılığında belli bir müddete kadar bir erkek tarafından nikahlanmasına mut'a nikahı denilmektedir. Vaktin bitmesiyle talak, nafaka ve iskan gerekmez, nikah sona erer. Şayet nikah bitmeden eşlerden biri ölürse, birbirlerine mirasçı da olamazlar<sup>3</sup>.

### *Câhiliyye Dönemi Arap Toplumunda Mut'a Nikahı*

Mut'a cahiliye dönemi Arapları tarafından bilinen ve uygulanan bir nikah türüdür<sup>4</sup>. Özellikle de Mekke'de<sup>5</sup>, diğer bir ifadeyle panayırların yapılmakta olduğu yerleşim bölgelerinde veya ticaret merkezlerinde tatbikatı yaygındır. Nitekim İbn Abbas'dan nakledilen şu rivayet, bu toplumda mevcut olan mut'a evliliğinin ne zaman ve nerede yapıldığını açıkça ortaya koymaktadır:

\* O.M.Ü. İlahiyat Fakültesi

1. Bkz. Bakara, 2/196; Hicr, 15/3; Ankebut, 29/66; En'am, 6/128,
2. Bkz. Nisa, 4/24; Tevbe, 9/69.
3. Muhammed Hamid, *Nikahul-Mut'a Harâmun fi'l-İslam*, 1988, s.11; Ahmed Davudoğlu, *Müslim Terceme ve Şerhi*, İst., 1978, VII, 235; *Tefsîr-i Hâzin*, (Mecmuatü't-Tefsîr), İst., 1979, II, 50.
4. Ebu'z-Zehra, *Abvâlu's-Şabsiyye*, Kahire, trs., s.47; Heffing, "Mut'a" mad., İslam Ansiklopedisi, Milli Eğitim Basımevi, İst., 1979, VIII, 848.
5. Celal Yıldırım, *İlmin Işığında Asrın Kur'an Tefsiri*, III, 1269 (Tahavî Şerhu Meâni'l-Asâr', III, 24-27'den naklen)

"İslâm'ın bidayetinde mut'a vardı. Kişi tanıdığıнын olmadığı bir beldeye geldiğinde kalacağını tahmin ettiği süre kadar bir kadın nikahlar. Kadın onun malını korur ve işlerini düzenlerdi. "*Eşleri ve ellerinin altındakiler müstesna*" (*Muminun*, 5-6) ayeti ininceye kadar durum bu şekildeydi<sup>6</sup>.

Cahiliyye döneminde mut'a nikahının yapılabilmesi için aile büyüklerinin muvafakatlarına lüzum görülmemekteydi. Bu nikah gereği kadın kendi aile topluluğu içinde kalır, kocasına bir muzrakla bir çadır verirdi. Bu şekilde erkek, karısının kabilesinde bulundukca onların halifi sayılır, evlilik bağı devam ettiği sürece koca bu kabileyle birlikte hareket ederdi. Kadın mut'aya son vermek istediği zaman çadırın kapısını önce bulunduğu yönün tersine çevirir; koca da bunu gördüğünde kendi kabilesine dönüp giderdi.

Bu evlenmeden doğan çocuklar kadına ait olur ve falan kadının çocuğu diye anılırdı<sup>7</sup>.

### *Kur'an'da Mut'a Nikahı*

Mut'a nikahı konusunu ele alan alimler Kur'an'ın bu konuya izin verip vermediği noktasında ihtilaf etmişlerdir.

Kur'an'ın mut'a nikahına izin verdiğini savunanlar Nisa suresinin 24. ayeti kerimesindeki "*Femestemta'tüm bihi minhünne fe A'tûhünne ücûrahünne ferîzaten*" ifadesini delil olarak ileri sürmektedirler.

Bu ayetin tefsiri konusunda müfessirler ihtilaf etmişler, bir kısmı ayette kastedilenin sahih nikah olduğunu beyan ederken, diğerleri mut'a nikahının kastedildiğini söylemişlerdir<sup>8</sup>. *Bu durumda birinci görüşü savunanlar ayette geçen "Ücûrahünne" ifadesiyle kastedilenin mehir olduğunu, diğerleri ise mut'a nikahı karşılığı verilen mal olduğunu iddia etmektedirler.*

Ayetin mut'a nikahına işaret ettiğini belirtenler İbn Mesud ve İbn Abbas'ın ayete eklenen "*ila ecelin müsemmâ*" şeklindeki kraatine dayanmaktadır<sup>9</sup>. Ancak bu kraatler şazdır, yani mütevatir kraatlere muhaliftir. Bu nedenle de itibara alınmazlar<sup>10</sup>.

6. Tirmizî, Nikah, 29.

7. Dr. Neşet Çağatay, *İslam Öncesi Arap Tarihi ve Cabiliye Çağı*, Ank. Üni. İlahiyat Fak., Yay., 3. b., Ank., 1971, s.137.

8. Kurtûbî, *Câmiu'l-Beyan li Abkâmi'l-Kur'an*, Kahire, 1967, V, 130.

9. Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Ayi'l-Kur'an*, Mısır, 1968, V, 13.

10. Taberî, *a.g.e.*, V, 13.

İmam İbn Cerir et-Taberî, ayet hakkındaki iki görüşü de zikrettikten sonra, doğruya en yakın olanının sahih nikah şeklindeki te'vil olduğunu belirtmektedir<sup>11</sup>.

Mut'a nikahıyla bu ayetin hiçbir alakasının bulunmadığını, onun önce mübah kılınıp sonra da haram kılınmasının sünnetle olduğunu belirten İbnü'l-Cevzî, müfessirlerden bir kısmının, ayette kastedilenin mut'a nikahı olduğu ve bunun da Allah Rasülü (s.a.v)'in yasaklamasıyla nesholunduğunu ispatlamaya çalışmalarının boşa uğraşmak olduğunu ileri sürer. Zira mut'a nikahına izin veren sonra da yasaklayan Hz. Peygamber'dir. Bu durumda onun sözü yine kendi sözüyle nesholunmuştur. Ayete gelince o, mut'a nikahının caiz olduğunu göstermez. Çünkü Allah-u Teala, Nisa suresi 24. ayet-i kerimesinde "*Zina etmemeniz şartıyla mallarınızla istemeniz size helal kılındı.*" buyurmaktadır. Bu sahih nikaha delalet etmektedir. Zeccac da bunun dışındaki bir yorumun hata olacağını vurgulamaktadır<sup>12</sup>.

Bu ayetin mut'anın helalliğine delalet etmediğini, dolayısıyla mut'a konusunda indiğini söylemenin büyük bir hata olacağını belirten Alûsî, bazılarının ayeti bu şekilde tefsir etmelerinin kabul edilemez olduğunu beyan eder. Çünkü Kur'an'ın nazmı bunu engellemektedir. Zira Allah-u Teala önce muharremâtı zikretti, sonra da "...*iffetli yaşamak, zina etmemek şartıyla mallarınızla istemeniz size helal kılındı.*" buyurdu. Bu ibarede mücerret olarak şehvetin giderilmesinden nehiy vardır ve bu kayıtla mut'a nikahı batıl olur. Ayetteki "*istimta*"dan maksat "*cima*" olup, Şia'nın söylediği gibi zevklenme değildir<sup>13</sup>.

el-Hasan ve Mücahid'e göre de mezkur ayette kastedilen sahih nikahla kadınlardan zevklenmektir<sup>14</sup>.

Öte yandan "*onlara ücretlerini veriniz*" ifadesiyle kastedilen kadınların mehirleridir. Zira Kur'an-ı Kerim'de mehir, *ecir* olarak isimlendirilmiştir<sup>15</sup>.

Nisa suresi 24. ayetinin mut'a nikahına delalet ettiği söyleyenler, onun mensuh olduğunu belirtmektedirler. Ancak bu ayetin ne ile mensuh olduğu konusunda ittifak söz konusu değildir.

11. Taberî, a.y.

12. İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr*, el-Mektebetü'l-İslâmî, trs., II, 54.

13. Alûsî, *Tefsîru Rûhu'l-Meânî*, Lübnan, trs., V, 7.

14. Hazin, a.g.e., II, 50.

15. Hazin, a.y; Prof.Dr. Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, İst. , 1989, II, 254.

Sünnetle Kur'an'ın neshedilebileceğini kabul edenler, ya Hz. Ali'den gelen Hayber'de Rasulullah'ın mut'adan nehyettiği rivayetine, ya da Sebre el-Cühenî'den nakledilen Rasulullah'ın Mekke'nin fethinde yasakladığı rivayetine dayanmaktadırlar. Bu rivayetleri ileride ele alacağımız için burada geçiyoruz.

Mezkur ayetin Kur'an'la neshedildiğini kabul edenler ise, nâsîh olarak farklı ayetleri ileri sürmektedirler. Mesela; Said İbn Müseyyeb'den gelen rivayete göre miras ayetiyle neshedilmiştir. Hz. Aişe'den gelen rivayete göre ise Muminûn suresi 5-6. ayetleriyle neshedilmiştir<sup>16</sup>.

İbn Ömer, Hz. Aişe'ye mut'adan sorulduğunda onun, "sizinle benim aramda Allah'ın kitabı vardır" deyip, Mü'minûn suresi 5-6. ayetlerini okuduğunu, sonra da "kim Allah'ın eş kıldığı veya elinin altına verdiğinden başkasını isterse o taşkınlık etmiş olur." dediğini nakletmektedir<sup>17</sup>.

İbn Abbas'ın da bu ayetin inişiyile mut'a nikahı uygulamasına son verildiğini söylediği rivayet olunmaktadır<sup>18</sup>. Ancak bahsi geçen ayet Mekke'de nâzil olmuştur. Dolayısıyla böyle bir değerlendirme Allah Rasulü'nün Mekke'de inen bir hükmü, yine Mekke'nin fethine kadar gizlediği sonucuna götürür ki bu imkansızdır<sup>19</sup>.

Hz. Ali ve İbn Mesud'dan talak, iddet ve miras ayetlerinin mut'ayı kaldırdığı rivayet olunmaktadır<sup>20</sup>. Ancak mut'a nikahına Rasulullah tarafından Mekke'nin fethinde izin verildiğini düşündüğümüzde Allah Rasulü (s.a.v.)'in ayetle neshedilen bir hükmü tekrar uyguladığı, sonra da kendisin neshettiğini kabul etmemiz gerekmektedir. Zira yukarıda sayılan hükümler Mekke'nin fethinden çok daha önce konulmuştur.

Kur'an'ın bütünlüğü içersinde meseleyi değerlendirdiğimizde, Nisa suresi 24. ayetiyle kastedilenin sahîh nikah olması ve yukarıda zikredilen miras, talak ve iddet hükümleriyle, İbn Ömer'in de belirttiği gibi<sup>21</sup>, mut'a nikahının uygulanamaz hale geldiğini kabul etmemiz mümkün gözükmektedir. Zira Kur'an eşleri birbirine mirasçı kılmuş<sup>22</sup>, ayrılmayı da talak ve iddete bağlamıştır<sup>23</sup>.

16. Beyhakî, *Sünen-i Kübra*, Nikah, VII, 207; Kurtubî, a.g.e., V, 130.

17. Beyhakî, a.y.

18. Tirmizî, Nikah, 29.

19. Mevdudî, *Tefhîmül-Kur'an*, trc. Ali Ünal, İst., 1987, III, 367.

20. Kurtubî, a.g.e., V, 130.

21. Beyhakî, a.y.

22. Nisa, 4/12.

23. Bakara, 2/231; Talak, 65/1; Ahzab, 33/49.

## Hadislerde Mut'a Nikahı

Arap toplumunda mevcut olan bu nikah türünün uygulandığı dönemi ve onun İslamdaki yerini tesbit amacıyla öncelikle rivayetleri ele alacağız. Bu konuyla alakalı olan rivayetleri üç gruba ayırmak mümkündür:

- A) Mut'a nikahının Rasulullah tarafından mübah kılındığını belirten rivayetler.
- B) Mut'a nikahının Rasulullah tarafından haram kılındığını belirten rivayetler.
- C) Mut'a nikahının Hz.Ömer tarafından mübah kılındığını belirten rivayetler.

### A) Mut'a Nikahının Rasulullah Tarafından Mübah Kılındığını Belirten Rivayetler:

1- Ebu Said el-Hudrî'den rivayet olunmuştur:

*"Biz Rasulullah'ın döneminde elbise karşılığında mut'a yaptık."*<sup>24</sup>

2- Abdullah İbn Mesud'dan rivayet olunmuştur:

*"Rasulullah'la birlikte gavzeye çıkmıştık. Yanımızda kadınlarımız da yoktu. Rasulullah'a "husyelerimizi çıkaralım mı?" dedik. Bizi ondan nehyetti ve elbise karşılığında kadınlarla evlenmemize izin verdi. Sonra "Ey İnsanlar! Allah'ın helal kıldığı temiz şeyleri haram kılmayınız." (Maide, 87) ayetini okudu."*<sup>25</sup>

3- Cabir İbn Abdullah ve Seleme İbn Akvâ'dan rivayet olunmuştur:

*"Biz gazilerin arasındaydık, Rasulullah'ın elçisi geldi ve Allah Rasulü size kadınlarla mut'a nikahı yapıp izdivaç etmeniz için izin verdi, diye ilan etti. Bununla muvakkat bir zaman için yapılan mut'a nikahını kastediyordu."*<sup>26</sup>

Abdullah İbn Mesud'dan gelen rivayetteki *elbise karşılığında yapılan evlilikten* sahih nikahın anlaşılması mümkündür. Ancak Cabir İbn Abdullah ve Selem İbn Akvâ'dan gelen rivayet onu açıklamakta, yani sahih nikah olmadığını beyan etmektedir.

24. İbn Hanbel, *Müsned*, III, 22.

25. Buhari, *Tefsir*, V, 9; Müslim, *Nikah*, 11; Müsned, I, 420, 432.

26. Müslim, *Nikah* 13; Müsned, IV, 47, 51.

İbn Mesud'dan nakledilen rivayetten, ya mut'a nikahının daha önce yasaklandığını, dolayısıyla ahashabın bu yasağın kaldırılmasını istemek yerine kendi husyelerini çıkarmayı teklif ettiklerini, ya da yasaklanmamasına rağmen sahabenin bu nikah türünü hoş karşılamadığını anlamak mümkündür. Nitekim Ca'fer İbn Muhammed'e<sup>27</sup> ve İbn Ömer'e<sup>28</sup> mut'adan sorulduğunda onu zina olarak değerlendirmişlerdir. Bu da kanaatimizi desteklemektedir.

4- Ebu Cemre'den rivayet olunmuştur:

*"İbn Abbas'a kadın mut'asından soruldu. O da ruhsat verdi. Bunun üzerine bir mevlası ona: "Darlık halinde ve kadınların az olduğu zamandır değil mi?" diye sordu. İbn Abbas da "evet" dedi."*<sup>29</sup>

İbn Abbas'dan nakledilen rivayetleri ileride ele alacağımız için burada geçiyoruz.

5- Ebu Zer'den rivayet olunmuştur:

*"İki mut'a yani kadın mut'asıyla hac mut'ası yalnız bize mahsustur."*<sup>30</sup>

Bu hadisi yine Ebu Zer'den Abdurrahman İbn Esved'in naklettiği şu rivayet açıklamaktadır:

*"Rasulullah'ın ashabı olarak bize üç gün mut'aya izin verildi. Sonra Rasulullah (s.a.v.) ondan nehyetti."*<sup>31</sup>

Mut'a nikahını, önceki rivayette Ebu Zer'in belirttiği şekilde sadece sahabeye has kabul etmek mümkün değildir. Çünkü bazı özel hallerin dışında Peygamberlerden başka kimsenin dinde ayrıcalık hakkı ve böyle bir uygulamanın misali yoktur.

Bu durumda Ebu Zer, sadece kendileri uygulayıp kaldırıldığı için mut'a nikahını, kendilerine has olarak değerlendirmiş olması muhtemeldir.

Yukarıda zikrettiğimiz rivayetleri genel olarak değerlendirdiğimizde, Allah Rasulü (s.a.v.) tarafından mut'aya izin verildiğini ancak bu iznin sürekliliğini gösteren hiçbir işaret taşımadığını görmekteyiz.

---

27. Muhammed Zekeriyâ Kandehlevî, *Erzecü'l-Mesâlik İlä Muvatta-i Malik*, Beyrut, 1989, IX, 404; Süheylî, *Ravzı'l-Unuf*, Kahire, 1970, VI, 558.

28. Müsned, II, 95.

29. Buhari, Nikah, 31.

30. Müslim, Hac, 162.

31. Beyhakî, Nikah, VII, 207.



B) Mut'a Nikahının Rasulullah Tarafından <sup>Haram</sup> Mübah Kılındığını Belirten Rivayetler:

1- Ali b. Ebu Talib'den rivayet olunmuştur:

"Rasulullah (s.a.v.) Hayber günü kadınlarla mut'a yapılmasını ve evcil eşeklerin etinin yenilmesini yasakladı."<sup>32</sup>

2- Ali b. Ebu Talib'den rivayet olunmuştur:

"O, İbn Abbas'ın mut'a nikahı konusunda yumuşak davrandığını işitti. Ona: "Yavaş ol Ey İbn Abbas! Muhakkak ki Hayber günü Allah Rasulü (s.a.v.) onu ve evcil eşeklerin etinin yenilmesini yasakladı."<sup>33</sup>

Tirmizî, Hz. Ali'den nakledilen bu hadisin hasen sahih olduğunu, hatta Nebi'nin ashabından ilim sahibi olanların bununla amel ettiğini belirtmektedir<sup>34</sup>.

Mut'a nikahının mensuh olduğu Hz. Ali'den rivayet olunmakla birlikte<sup>35</sup> bu yasaklamanın ne zaman gerçekleştiği konusunda ihtilaf edilmiştir. İbnü'l-Cevzî'nin yaptığı incelemeye göre, mut'a nikahını yasaklama Hayber günü gerçekleşmemiş, hatta Hayber vak'asında sahabeler yahudî kadınlarla mut'a yapmamış ve bu konuda Rasulullah'dan izin dahi istememişlerdir. Hayber olayında, fetih gazilerinin aksine, mut'a nikahının ne fiilen işlenişinden ne de yasaklanmasından söz edilmiştir<sup>36</sup>. Süheylî de siyer ve tarih alimlerinden, mut'anın Hayber'de yasaklandığı yolunda bir şeyin nakledilmediğini belirtmektedir<sup>37</sup>.

Tarihci Vâkîdî ise mut'anın haram kılındığı tarih olarak fetih yılını vermektedir<sup>38</sup>.

Zikretmiş olduğumuz rivayetlerde Hz. Ali, mut'a nikahının haram kılınışı ile evcil eşeklerin etlerinin yenilmesini bir arada zikretmiştir. Zira bu sözün muhatabı olan İbn Abbas, her ikisini de mübah görüyordu. Dolayısıyla Hz. Ali, onun görüşlerini reddetmek için, Hz. Peygamber'in bunları

32. Buhari, Megazi, 38, Nikah, 31, Zebâih, 28; Müslim, Nikah, 29-32; Tirmizî, Et'ime, 6; Nesâî, Nikah, 71; İbn Mace, Nikah, 44; Muvatta, Nikah, 41; Müsned, I, 79, 103.

33. Müslim, Nikah, 31-32; Tirmizî, Nikah, 29; Müsned, I, 142.

34. Tirmizî, Nikah, 29.

35. Buhari, Nikah, 31.

36. İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-Meâd*, Beyrut, 1987, III, 343-345.

37. Süheylî, *a.g.e.*, VI, 557; İbn Hacer, *Fetbu'l-Bârî Şerh-i Sabîbi'll-Buharî*, Beyrut, IX, 145.

38. Vâkîdî, *Meğazî*, Beyrut, 1984, II, 865.

yasakladığını söylemiştir. Hiç kuşkusuz evcil eşek etlerinin yenilmesi Hayber günü olmuş<sup>39</sup>, Hz. Ali de onun için Hayber'i zikretmiş, ancak mut'a nikahının haram kılınışını bir zamanla kayıtlamamıştır<sup>40</sup>. Nitekim bu şekliyle Ahmed İbn Hanbel'in Müsned'inde sahîh bir isnadla geçmektedir.

"Allah Rasulü (s.a.v.) evcil eşek etlerinin yenilmesini Hayber günü haram kıldı, kadınlarla mut'a yapılmasını da yasakladı."<sup>41</sup>

Hz. Ali'den bunu işiten râvîlerin bir kısmı, Hayber gününün her iki haramın da yasaklanma zamanı olduğunu zannederek iki haramı da bununla kayıtlamışlardır<sup>42</sup>. Yani Hz. Ali'nin hadisinde takdim te'hir yapılmıştır. Zira hadiste takdim ve te'hir prensip olarak caiz görülmüştür<sup>43</sup>.

Süfyan İbn Uyeyne, Hayber gününün evcil eşek etinin yenilme yasağına taalluk ettiğini, ancak mut'a nikahıyla alakasının bulunmadığını belirtmekte; Beyhâkî de bunun muhtemel olduğunu zikretmektedir<sup>44</sup>.

Hz. Ali'den nakledilen bu rivayetlerde, İbnü'l-Cevzî'nin de ifade ettiği gibi, İbn Abbas'ın iki görüşüne birden taaruz eden Ali'nin belirttiği iki hususu, râvînin tek bir zamanla kayıtlaması söz konusudur. Zira Hayber'de bir vakıa olarak mut'a nikahı gerçekleşmemiş, yani Hz. Ali'nin hadisinde takdim te'hir yapılmıştır. Hadisin takdiri ise: "*Rasulullah evcil eşek etinin yenilmesini Hayber günü yasakladı ve mut'a nikahından da nehyetti.*" şeklindedir. Bu durumda Hz. Ali mut'a nikahının yasaklanma zamanını belirtmemiştir<sup>45</sup>.

Evcil eşek etlerinin Hayber'de haram kılındığını<sup>46</sup> gösteren rivayetleri bir bütünlük içersinde değerlendirdiğimizde sadece Hz. Ali'den gelen varyantında mut'a nikahının diğerlerinde ise müstakil olarak evcil eşek etinin zikredildiğini görmekteyiz. Bu durumda Hz. Ali'nin evcil eşek etinin yasaklanma tarihini zikretmiş olma ihtimali bulunmakla birlikte, iki yasak için de zaman belirtmemiş olması; ancak Ali'yi dinleyen râvî'nin evcil eşek etinin yasaklanma tarihini bildiği için aynı anda zikredilen iki yasağı da bu tarihe

39. Müslim, Sayd ve'z-Zebâih, 22, 23; Müsned, III, 115, 121, 164.

40. İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-Meâd*, III, 344.

41. Müsned, I, 79.

42. İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-Meâd*, 344.

43. Suyûtî, *Tedribu'r Râvî*, Beyrut, 1985, II, 94.

44. İbn Hacer, *a.g.e.*, IX, 145.

45. İbn Kudame, *el-Muğnî*, Beyrut, 1972, VII, 572; Nevevî, *Sabîh-i Müslim bi Şerhi Nevevî*, Beyrut, 1929, IX, 180.

46. Müslim, Sayd ve'z-Zebâih, 22-35; Müsned, III, 115, 121, 164; IV, 48.

hamletmiş olması da muhtemeldir. Çünkü Hz. Ali hadis rivayet etmek için değil, İbn Abbas'ın görüşlerinin hatalı olduğunu kendisine haber vermek için bu sözü söylemiştir.

3- Rebi İbn Sebre el-Cühenî babasından nakletmektedir:

*"O, Allah Rasulü (s.a.v.) ile beraberken Rasulullah şöyle buyurmuştur: "Ey İnsanlar! Ben size kadınlardan istimta'ya izin vermiştim. Muhakkak ki Allah, onu kıyamete kadar haram kılmıştır. Kimin yanında mut'a nikahıyla aldığı biri varsa onun yolunu tahliye etsin"<sup>47</sup>*

4- Rebi İbn Sebre el-Cühenî babasından nakletmektedir:

*"Fetih yılında Mekkeye girdiğimizde Rasullullah (s.a.v.) bize mut'ayı emretti. Oradan çıkmadan da nehyetti."<sup>48</sup>*

5-Rebi İbn Sebre el-Cühenî babasından nakletmektedir.

*"Ben Rasulullah'ın (s.a.v.) zamanında Benû Amir'den bir kadınla, iki adet kırmızı bürde karşılığında mut'a nikahı yapmışım.. Sonra Rasulullah, bizleri mut'a nikahından nehyetti."<sup>49</sup>*

Aynı hadisin bir başka varyantında, bu olayın Fetih yılında olduğu belirtilmiştir<sup>50</sup>.

6- Rebi İbn Sebre el-Cühenî babasından nakletmektedir:

Rebi İbn Sebre, babasının Mekke'nin fethinde Rasulullah'la gazveye katıldığını ve şöyle anlattığını haber vermiştir:

*"Biz Mekke'de onbeş gün kaldık. Rasulullah, kadınları mut'a nikahıyla almak hususunda bize izin verdi. Bunun üzerine ben kaomimden biriyle çıktım. Ben ondan daha yakışıklı ve cüsseli idim. O ise çirkin ve cılızdı. Her ikimizin de yanında birer bürdesi vardı. Nihayet Mekke'nin aşağısına veya yukarısına (ravi şüphe etmektedir) vardığımızda güzel endamlı bir dilber karşımıza çıktı.*

*– Birimizin seninle mut'a nikahı yapmasını arzu eder misin? diye sorduk. Kadın:*

*– Bana atıyye olarak ne vereceksiniz? dedi. Hemen ikimiz de bürdemizi*

47. Müslim, Nikah, 21, 27.

48. Müslim, Nikah, 22-23.

49. Müslim, Nikah, 27.

50. Müslim, Nikah, 25-26.

*gösterdik. Kadın ikimize de bakmaya başladı. Arkadaşın kadının kendisine isteksizce bakmaya başladığını görünce:*

– *Şüphe yok ki bunun bürdesi eski, benimki ise yeni ve güzel dedi. Kadın da bana işaret ederek üç veya iki defa:*

– *Bunun bürdesi de fena değil, dedi. Sonra ben o kadınla mut'a nikahı yaptım. Rasulullah mut'a nikahını haram edinceye kadar da ayrılmadım.*"<sup>51</sup>

7- Rebi İbn Sebrey el-Cühenî babasından nakletmektedir:

"Rasulullah fetih günü mut'a nikahından nehyetti."<sup>52</sup>

8- Rebi İbn Sebrey el-Cühenî babasından nakletmektedir:

"Rasulullah mut'a nikahını yasakladı."<sup>53</sup>

9- Rebi İbn Sebrey el-Cühenî babasından nakletmektedir.

"Biz Rasulullah'la birlikte Veda haccı yolculuğuna çıkmıştık. Sahabiler:

– *Ya Rasulallah! Bekarlık bize ağır geldi, dediler. Rasulullah:*

– *"Şu kadınlarla mut'a yapınız" buyurdu. Bunun üzerine biz onların yanına vardık. Onlar vakit tayin etmeksizin bizimle mut'a yapmaktan kaçındılar. Bu durum Rasulullah'a beyan edildiğinde O:*

– *"Aranızda vakit tayin edin" buyurdu. Sonra ben ve bir amca oğlum çıktık; ikimizin de bürdesi vardı. Onun bürdesi benimkinden yeniydi. Ben de ondan daha gençtim. Nihayet bir kadının yanına vardık. Kadın:*

– *"Bir hırka diğer hırka gibidir, dedi. Bunun üzerine ben onunla mut'a yaptım. O gece onun yanında durdum. Ertesi gün gittim. Rasulullah Kabe'nin kapısıyla rüknü arasında durmuş, şöyle diyordu:*

– *"Ey İnsanlar! Ben size mut'a konusunda izin vermiştim. Dikkat edin; Allah onu kıyamete kadar haram kılmıştır."*<sup>54</sup>

10- Rebi İbn Sebrey el-Cühenî babasından nakletmektedir:

– *"Rasulullah'ı Veda haccında mut'a nikahından menederken işittim."*<sup>55</sup>

51. Müsned, III, 405; Müslim, Nikah, 20, 23.

52. Müsned, III, 404.

53. Müslim, Nikah, 24; Müsned, III, 405.

54. İbn Mace, Nikah, 44; Müsned, III, 405.

55. Müsned, III, 404.

11- Zuhrî'den rivayet olunmuştur:

"Ömer İbn Abdulaziz'in yanındaydık. Rebi İbn Sebre denilen birisi, Rasulullah'ın mut'a nikahından Veda haccında nehyettiğini babasından tahdis etti."<sup>56</sup>

Rebi İbn Sebre'ye dayanılarak rivayet edilen bu hadislerde, genel olarak mut'a nikahının Rasulullah tarafından yasaklandığı belirtilmekle birlikte, yasağın zamanında ihtilaf edilmiştir. Bunlardan bir kısmı yasaklanma tarihi olarak Fetih yılını verirken, diğerleri veda haccını zikretmektedir.

Mut'anın yasaklandığı tarih olarak Veda haccını belirten rivayetler kendi aralarında:

- a) Veda haccında mut'anın yapılıp yasaklandığını belirtenler,
- b) Fiilen yapılmasından bahsetmeksizin yasaklandığını belirtenler, şeklinde ikiye ayrılmaktadır.

Nâsirüddin el-Elbânî, Veda haccında mut'a nikahının yapıldığını belirten İbn Mace ve Müsned hadisindeki *Veda haccı* ifadesinin hata olduğunu, doğrusunun ise *Fetih günü* olduğunu zikretmektedir<sup>57</sup>.

Hadislerde râvîlerin zaman ve mekan açısından bu tip yanlışlarına zaman zaman rastlamak mümkündür<sup>58</sup>. Zira Veda haccında mut'a nikahının yapıldığını, özellikle de Allah Rasulü (s.a.v.)'in izniyle yapıldığını gösteren bir işaret olmadığı halde râvî Veda haccıyla bunu kayıtlamıştır.

Nitekim İmam Nevevî, Veda haccı günü mut'a nikahı yapıldığını belirten rivayetin hatalı olduğunu, çünkü sahabe'nin genelinin eşleriyle haccetmeleri nedeniyle bekarlığın ve zaruretin bulunmadığını, Veda haccında vaki olanın mücerret nehiy olduğunu belirtir ve Allah Rasulü (s.a.v.)'in mut'adan nehyi o gün tekrar etmesinin insanların toplanmış olması nedeniyle olduğunu zikreder<sup>59</sup>.

İbnü'l-Cevzî'nin tercih ettiği görüşe göre, mut'a nikahı kesinlikle Mekke'nin fethedildiği yıl haram kılınmıştır<sup>60</sup>.

---

56. Ebu Davud, Nikah, 14.

57. Nâsirüddin el-Elbânî, *Zâif-ü Sünen-i İbn Mace*, Beyrut, 1988, s. 149.

58. İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-Meâd*, III, 459.

59. Nevevî, *a.g.e.*, IX, 180.

60. İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-Meâd*, III, 459.

Bu durumda Rasulullah'ın Veda haccında mut'a nikahını yasakladığını belirten rivayetleri, Mekke'nin fethindeki, izinden sonra gelen yasağın tekrarı olarak değerlendirilmek mümkündür.

12- İlyas İbn Seleme babasından rivayet etmektedir:

*"Rasulullah Evtas yılında mut'aya üç gün izin verdi. Sonra da ondan nehyetti."*<sup>61</sup>

Evtas yılı Mekke'nin fethedildiği yıla aynıdır. Yani hadis zaman açısından bir değişiklik arzetmemekte<sup>62</sup>, hatta yasağın Mekke'nin fethinde olduğunu ileri süren hadisi desteklemektedir.

13- Urve İbnü'z-Zübeyr'den rivayet olunmuştur:

*"Abdullah İbn Zübeyr, Mekke'de ayağa kalkıp şöyle dedi: "Allah'ın gözlerini kör ettiği gibi kalplerini de kör ettiği insanlar mut'aya izin veriyorlar." Bununla bir kişiye taaruz ediyordu. O kendisine saldırılan kişi (İbn Abbas) şöyle dedi: "Sen kuru ve katı bir adamsın. Andolsun ki mut'a muttakilerin imamının zamanında yapılıyordu." Bunun üzerine İbn Zübeyr: "Öyleyse dene. Andolsun ki, mut'a nikahı yaparsan seni mutlaka taşlarla recmederim." dedi"*<sup>63</sup>

14- Abdurrahman İbnü'l-Esved, Ebu Zer'den rivayet etmiştir:

*"Rasulün ashabı olarak bize üç gün mut'aya izin verildi. Sonra Allah Rasülü (s.a.v.) ondan nehyetti."*<sup>64</sup>

15- İbn Ömer'den rivayet olunmuştur:

*"Ömer İbn Hattab, işleri üzerine aldığı anda insanlara hitap etti ve şöyle dedi: "Rasulullah (s.a.v.) mut'a konusunda bizlere üç gün izin verdi, sonra onu yasakladı. Andolsun ki muhsan olduğu halde mut'a nikahı yapan birisi bana getirilirse onu recmederim. Ancak Rasulullah'ın (s.a.v.) onu helal kıldığına dair dört şahit getirirse müstesna."*<sup>65</sup>

Hiz. Ömer, mut'adan Rasulullah'ın nehyettiğini, dolayısıyla bu haramı işleyeni recmedeceğini belirtmektedir. Onun koyduğu istisna, tıpkı Kur'an'ın kendi mislini ortaya koyma çağrısı<sup>66</sup> gibi, kendinden emin olduğunu ifade

61. Müslim, Nikah, 18; Müsned, IV, 55.

62. İbn Hacer, a.g.e., IX, 146.

63. Müslim, Nikah, 27.

64. Beyhakı, Nikah, VII, 207.

65. İbn Mace, Nikah, 44.

66. Bakara, 2/23; Hud, 11/13; Yunus, 10/38.

eder. Aksi takdirde içtihadı dayanan bir meselede, en ağır ceza olan recmi uygulayacağını söylemesi bir tutarsızlık arzeder. Çünkü Ömer, mut'anın hükmünden emin olmasaydı, şûra meclisine veya sahabilere danışarak konuyla ilgili hükmü öğrenme yoluna gider, ya da kendisine itiraz edilirdi. Öte yandan kendi koyduğu bir yasak için recm cezasını uygun görmesi de düşünülemez.

16- Ebu Hureyre'den rivayet olunmuştur:

"*Tebük gazvesinde Rasulullah'la birlikte seniyyetü'l-vedaya geldik. Orada Rasulullah ağlayan kadınlar gördüğünde: Bu nedir? diye sordu. Kendisine, kocaları onlarla mut'a yapıp ayrıldılar, denildiğinde "Nikah, talak, iddet ve miras mut'ayı haram kıldı." buyurdu.*<sup>67</sup>

İbn Hacer ve Süheylî, mut'a nikahının haram kılındığı vakit konusundaki rivayetlerin en garibinin bu olduğunu belirtmektedirler<sup>68</sup>.

Bu durumda mut'a nikahının haram kılındığı vakit hususunda dört görüş ortaya çıkmaktadır:

1- Hayber savaşında yasaklanmıştır. Bu, içlerinde İmam Şafi'nin de bulunduğu bir grup alimin görüşüdür. Yasaklanma tarihi olarak Hayber yılını belirten rivayetin, râvîden kaynaklanan hatalı bir tahsis olduğunu yukarıda görmüştük.

2- Mekke'nin fethinde yasaklanmıştır. İbn Uyeyne'nin de içersinde bulunduğu bir grubun görüşüdür.

3- Huneyn gazvesi senesinde yasaklanmıştır. Bu Mekke'nin fethiyle aynı yıl olduğu için ikinci görüşün başka bir şekilde ifade edilişi sayılmaktadır.

4- Veda haccı senesinde yasaklanmıştır. Bu râvîlerden birinin yanlıgsıdır. Râvînin zihni Mekke'nin fethinden veda haccına kaymıştır. Bu tip yanlıgıların hadis hafızlarına ve onlardan alt mertebedeki şahıslara çoğu zaman arız olduğunu belirten İbnü'l-Cevzî, mut'anın kesinlikle Mekke'nin fethedildiği yıl haram kılındığını söylemektedir. Çünkü sahabe Mekke'nin fethinde Rasulullah'ın izniyle mut'a nikahı yapmıştır. Şayet haram kılınması

67. Ebu Muhammed İbn Ahmed el-Aynî, *el-Binâye fî Şerb-i Hidaye*, Mısır, 1980, IV, 100; Şevkânî, *Neylül-Evtâr*, Mısır, 1961, VI, 146; İbn Hacer, *a.g.e.*, IX, 146.

68. İbn Hacer, *a.g.e.*, IX 145; Süheylî, *a.g.e.*, VI, 557.

69. İbnü'l Cevzî, *Zâdu'l-Meâd*, III, 459.

Hayber'in fethi sırasında olsaydı neshin iki defa olması gerekirdi. Oysa ki bunun hukukta bir başka örneği yoktur<sup>69</sup>.

Netice olarak görüşleri şu şekilde özetlememiz mümkündür:

a) Bu konudaki tahrir ve ibahat iki defadır. Bu görüşe mut'a nikahı Hayberden önce helaldi. Hayber'de haram kılındı. Sonra Mekke'nin fethinde mübah kılındı ve üç gün sonra da kıyamete kadar haram kılındı.

Nevevî doğrusu ve tercih edilen görüşün bu olduğunu belirtmektedir.

b) Rasulullah (s.a.v.) mut'a nikahını Mekke'nin fethinde yasaklamış, Veda haccında da te'kid, ya da yasağın meşhur olması ve işitmeyenlerin duyması için yasağı tekrar ilan etmiştir.

Bu durumda râvîlerin hepsi yasağı aynı zamanda işitmemiş; dolayısıyla herkes nehyi işittiği zamana nisbet etmiştir. Nitekim Sebre'den gelen rivayetlerde mut'a nikahının Mekke'nin fethinde yapılması ve yasaklanması bir arada zikredilirken, Veda haccında yapılmasından bahsedilmeden Rasulullah'ın (s.a.v.) yasakladığı belirtilmektedir<sup>71</sup>.

Nevevî'nin tercih ettiği görüşe göre tahrir ve ibahat iki keredir. Bu durumda Allah Rasulü'nün (s.a.v.) şartlara bağlı olarak mut'a nikahına izin verdiği, zaruret kalkınca da onu yasakladığı sonucu çıkarılabilir. Aksi takdirde nesh iki defa gerçekleşmiş olur, ki böyle olan bir başka mesele bilinmemektedir.

Allah Rasulü'nin döneminde uygulanmış olan mut'a nikahını İbn Ebi Amra'nın şu değerlendirmesi ortaya koymaktadır:

"Mut'a nikahı İslamın evvelinde ölü eti, kan ve domuz gibi, darda kalkanlar için verilmiş bir ruhsattı. Sonra Allah dinini muhkem kıldı ve onu nehyetti."<sup>72</sup>

Zira bu nikah, İbn Abbas'ın da belirttiği gibi, hazerde yapılmayıp, zaruret halinde ve kadınların da bulunmadığı seferlerde yapılmıştır<sup>73</sup>.

Mut'a nikahının Mekke'nin fethinde yasaklandığını belirten Mevduci şu değerlendirmeyi yapmaktadır:

70. el-Aynî, *el-Bînaye*, IV, 100-101.

71. Nevevî, *a.g.e.*, IX, 180.

72. Müslim, *Nikah*, 27.

73. Nevevî, *a.g.e.*, IX, 179-180.



Mut'a nikâhı gerçek anlamda caiz görülürse, bu, toplumda fahişeler gibi, gerektiği zaman elde edilebilecek bir aşağı kadın sınıfının bulunacağı anlamına gelir. Yok, böyle değilse mut'a toplumun yoksul katmanındaki kadınlarla sınırlıdır ve zenginler onları kendi karıları gibi kullanma özgürlük ve hakkına sahiptir. Böyle bir adaletsizlik ve ayırım ilahi kanunda beklenebilir mi?<sup>74</sup>

**C) Mut'a Nikahının Hz. Ömer Tarafından Yasaklandığını Belirten Rivayetler.**

Mut'a nikahını yasaklayan kişinin Hz. Ömer olduğunu belirten rivayetleri üç grupta ele alacağız.

1- Cabir b. Abdullah kanalıyla gelip, Ömer'in mut'ayı yasaklayan ilk şahıs olduğunu ortaya koyan rivayetler.

2- Mut'ayı Allah Rasulü'nün helal kılmasına karşın Ömer'in yasakladığını belirten rivayetler.

3- Hz. Ömer'in mut'ayı yasaklarken, Allah Rasulü'nün yasakladığını belirtmek suretiyle kendisinin yaşağı sadece ilan ettiğini ortaya koyan rivayetler.

**Birinci gruba giren rivayetler :**

1- Cabir İbn Abdullah'dan rivayet olunmuştur:

*"Biz, Rasulullah, Ebu Bekir ve Ömer döneminde, Ömer, İbn Hureys işinde bizi nehyedinceye kadar, bir kısım un veya hurma karşılığında günlerce mut'a yapardık."*<sup>75</sup>

2- Cabir İbn Abdullah'dan rivayet olunmuştur:

*"Biz Rasulullah'ın, Ebu Bekir'in ve nehyedinceye kadar Ömer'in döneminde mut'a yapardık."*<sup>76</sup>

3- Ebu Nazra'dan rivayet olunmuştur:

*"Cabir'in yanımdaydım. Ona biri geldi ve İbn Abbas'la İbn Zübeyr'in mut'a konusunda ihtilafa düştüklerini söyledi. Bunun üzerine Cabir, "Biz Rasulullah'ın döneminde ikisini de yapardık. Sonra Ömer bizi ikisinden de nehyetti. Biz de bir daha dönmedik" dedi."*<sup>77</sup>

74. Mevdudi, *Tefhimü'l-Kur'an*, III, 367-368.

75. Müslim, Nikah, 16.

76. Müsned, III, 304, 325, 356.

77. Müslim, Nikah, 17.

4- Ata'dan rivayet olunmuştur:

"Cabir umre için geldiğinde evine gittik. İnsanlar bazı şeyler soruyorlardı. Sonra ona mut'ayı sordular. O, "Evet, Rasulullah'ın, Ebu Bekir'in ve Ömer'in döneminin sonuna kadar mut'a yaptık." dedi.<sup>78</sup>

5- Cabir İbn Abdullah'dan rivayet olunmuştur:

"Allah Rasulü (s.a.v.) döneminde iki mut'a vardı. Ömer onlardan bizi nehyetti, biz de bir daha dönmedik."<sup>79</sup>

Cabir İbn Abdullah'dan nakledilmiş olan bu rivayetlerde ne Allah Rasulü (s.a.v.)'in izninden ne de nehyinden bahsedilmiştir. Oysa ki Rasulullah'ın hem izin verdiğini, hem de yasakladığını belirten rivayetler, hadis külliyyatında önemli bir yer tutmaktadır.

Bu durumda Cabir'in Arap toplumunda bilinen ve uygulanan mut'a nikahını İslamda kendisine dokunulmayan adetler ya da uygulamalar arasında gördüğü anlaşılmaktadır. Nitekim muhaddisler de Cabir'in bu sözünün neshin kendisine ulaşmadığı, dolayısıyla yasaklamanın Ömer tarafından yapıldığı zannına kapıldığı şeklinde yorumlamışlardır<sup>80</sup>.

*İkinci gruba giren rivayetler:*

1- Sened zikredilmeksizin Ömer'in şöyle dediği rivayet olunmuştur:

"İki mut'a vardı ki onlar Allah Rasulü döneminde helaldi. Ancak ben onlardan nehyediyorum ve onları yaparı cezalandıracağım. Onlar mut'a nikahı ve hac mut'asıdır."<sup>81</sup>

2- Ebu Nazra, Cabir'den rivayet etmektedir:

"Ben Cabir'e:

– Biz Rasulullah'ın ve Ebu Bekir'in döneminde mut'a yaptık. Ömer Halife olduğunda insanlara hutbe okudu ve Peygamber, bu Peygamber, Kur'an da bu Kur'an. O ikisi Rasulullah döneminde yapılan mut'a idi. Ancak ben onlardan nehyediyorum ve yaparı cezalandıracağım. Onlardan biri kadın mut'asıdır. Belli bir zamana kadar nikah yapmış birisine rastlarsam onu mutlaka recmederim." dedi.<sup>82</sup>

78. Kurtubî, a.g.e., V, 130.

79. Müsned, III, 325, 356, 363.

80. İbnü'l-Cevzî, Zâdu'l-Meâd, III, 463; Nevevî, a.g.e., IX, 183.

81. İzzet Derveze, Dustûru'l-Kur'an, II, 200.

82. Beyhakî, Nikah, VII, 206.

3- İmran İbn Husayn'dan rivayet olunmuştur:

"Allah'ın kitabında mut'a ayeti indi, sonra da onu nesheden bir ayet inmedi. Allah Rasulü (s.a.v.) de bize izin verdi. Biz mut'a yaptık. Bir adam (Ömer) kalktı, kendine göre dilediğini söyledi."<sup>83</sup>

Bu hadiste kastedilenin hac mut'ası olduğu, yani mut'a nikahı olmadığı İbn Hazm tarafından beyan edilmiştir. Nitekim Müslim'in rivayetinde Bakara suresi 196. ayetinin kastedildiği açıkça görülmektedir<sup>84</sup>.

4- Urve İbn Zübeyr'den rivayet olunmuştur:

"Havle bt. Hakim, Ömer'in yanına girdi ve Rabia İbn Ümeyye'nin bir kadınla mut'a nikahı yaptığını ve kadının ondan hamile kaldığını söyledi. Ömer ridasını çekerek imdada koşarcasına çıktı ve şöyle dedi:

- "Bu mut'adır. Daha önce haberim olsaydı onu mutlaka recommendedim."<sup>85</sup>

5- Ali İbn Ebu Talib'in şöyle dediği rivayet olunmuştur:

"Ömer mut'ayı yasaklamasaydı azgınlardan başka kimse zina etmezdi."<sup>86</sup>

Zikretmiş olduğumuz rivayetlere göre Ömer, Rasulullah döneminde helal olmasına rağmen mut'ayı kendisi yasaklamış ve ona en ağır ceza olan recmi takdir etmiştir. Böyle bir yargıyı kabul etmek mümkün değildir. Zira bu, Allah ve Rasulü'nün helal kıldığı şeyi Ömer'in haram kılması anlamına gelir ki bu, Ömer'in hem de onunla mücadele etmeyen ashabın tekfirini gerektirir<sup>87</sup>.

Ayrıca Hz. Ali'ye isnad edilen söz, onun mut'a nikahı konusundaki görüşüne açıkça muhaliftir. Çünkü ona göre mut'a nikahı uygulaması mensuttur.

Bu rivayetleri, mut'ayı helal sayan ve onu Nebi'nin haram kılmayıp, Ömer'in haram kıldığını belirten ve her fırsatta grup taasubuyla Ömer'in ismini karalamaya çalışan Şia tefsir kitaplarında toplu olarak gördüğünü belirten Derveze, şayet bu şekilde olsaydı, bunun akıl ve mantığa ters düşeceğini, Allah ve Rasulü'nün helal kıldığını Ömer'in haram kılmasının da

83. Derveze, *a.g.e.*, II, 199.

84. Kandehlevî, *a.g.e.*, IX, 404.

85. Muvatta, Nikah, 42; Beyhakî, Nikah, VII, 207.

86. Taberi, *Tefsir*, V, 13.

87. Fahreddin Razi, *Mefâtibu'l-Gayb*, III, 290.

onu İslam halkasından çıkaracağını ileriye sürmektedir. Oysa Ömer'in bunu yapması, ashabın da susması makul değildir<sup>88</sup>.

Öte yandan Ömer'in döneminde veya bir başka dönemde bazı şahısların bunu yapmış olması, onun meşru olduğu anlamına gelmez. Çünkü bu toplumun içersinde münafık veya kafir Araplar vardı. Onlar tarafından yapılmış olabileceği gibi, fâsık veya hükümden haberi olmayan cahil müslümanlar tarafından da yapılmış olabilir. Bir başka halifenin yani Ebu Bekir'in bunu yasaklamaması ise kendisine böyle bir olayın ulaşmamış olmasındandır. Nitekim Rabia İbn Ümeyye bu tip bir insandır. Kendisi üç kez içki nedeniyle cezalandırılmış, Ömer'e onun mut'a nikahı yaptığı haber verildiğinde Şam'a kaçmış ve huristiyan olmuştur<sup>89</sup>.

İslamın ilk yıllarındaki toplumun içtimaî yapısını düşündüğümüzde, bu dönemde mut'a nikahı yapılmış olsa bile, izni gösteren herhangi bir şey olmadığı sürece, bu uygulama onun meşruluğuna delil olmayacağı daha rahat kavranabilir.

#### **Üçüncü gruba giren rivayetler:**

1- Ömer İbn Hattab işleri üzerine aldığında insanlara hitap etti ve şöyle dedi:

- "Rasulullah mut'a nikahı konusunda bize üç gün izin verdi, sonra yasakladı. Allah'a yemin olsun ki muhsan olduğu halde mut'a yapan birisi bana getirilirse onu recmederim. Ancak Rasulullah'ın onu helal kıldığına dair dört şahit getirirse müstesna."<sup>90</sup>

Daha önce zikretmiş olduğumuz "Rasulullah'ın ashabı olarak bize üç gün mut'aya izin verildi, sonra Rasulullah ondan nehyetti."<sup>91</sup> hadisi İbn Ömer'den nakledilen yukarıdaki hadisi te'yid etmektedir.

2- Salim İbn Abdullah babasından rivayet etmektedir:

Ömer minbere çıktı, Allah'a hamededip şöyle dedi:

"Bazı insanlara ne oluyor ki, Rasulullah nehyettiği halde mut'a nikahı yapıyorlar. Dikkat edin! Mut'a nikahı yapan biri bana getirilirse, onu mutlaka recmederim."<sup>92</sup>

88. Derveze, *a.g.e.*, II, 200.

89. Zehebî, *Tecrîdü Esmâ'is-Sababe*, Beyrut, trs., I, 178.

90. İbn Mace, *Nikah*, 44.

91. Beyhâkî *Nikah*, VII, 207.

92. Beyhâkî, *Nikah*, VII, 206.

Görüldüğü gibi Ömer öncelikle Rasulullah'ın yasakladığını belirtmekte dolayısıyla onu zina olarak telakki etmiş olacak ki, ona zinanın cezasını vereceğini açıklamaktadır.

Netice olarak Hz. Ömer'in muhtemelen sosyal ve ahlakî amaçlar doğrultusunda mut'a nikahından insanları sakındırması olabileceği şeklinde bir düşünce akla gelse bile, kendisinin de ifade ettiği gibi o Allah Rasulü (s.a.v.) tarafından yapılan yasağı ilan etmiş ve pekiştirmiştir. Zira mut'a nikahı Hz. Peygamber'in hayatının sonlarında ve seferde yasaklandığı için herkes tarafından yasağın bilinmemesi ihtimal dahilindeydi<sup>93</sup>.

### *Mut'a Nikahı Konusunda İbn Abbas'a Atfedilen Görüşler*

Bu konuda İbn Abbas'a çok değişik ve birbirleriyle çelişik görüşler isnad edilmiştir. Bunları maddeleştirerek ele almak istiyoruz.

1- İbn Abbas mut'a nikahını mutlak olarak mübah kabul etmekte, hatta Nisa suresi 24. ayetini "*İlâ ecelin müsemma*" ibaresini eklemektedir<sup>94</sup>.

Ammar, İbn Abbas'a mut'a nikahından sorduğunda o, "*Mut'a metres hayatı değil talak ve miras da vaki olmaz. O sadece bir mut'adır*"<sup>95</sup> dediği rivayet olunmaktadır.

2- İbn Abbas mut'a nikahını zaruret halinde mübah kabul etmektedir.

Said İbn Cübeyr'den rivayet edilmektedir:

*"İbn Abbas'a ne yaptığını, ne ile fetva verdiğini biliyor musun? dedim.*

*Bunun üzerine O:*

*- "Allah'a yemin olsun ki ben bununla fetva vermedim ve bunu da kasdetmedim. Onu helal de kılmadım. Ancak Allah'ın meyte, kan ve domuz etini darda kalana helal kılması gibi mübah saydım."*<sup>96</sup> dedi.

3- İbn Abbas, mut'a nikahının mübahlığına dair görüşünden dönmüş, hatta ibahatin neshedildiğini ve onun haram olduğunu söylemiştir.

Ata el-Horasânî, İbn Abbas'tan nakletmektedir:

*"Onlardan kendisiyle istifade ettiğiniz... "(Nisa, 24) ayeti, "Ey Nebi!*

93. Mevdudi, *a.g.e.*, III, 368.

94. Kurtubî, *a.g.e.*, V, 130.

95. Razi, *a.g.e.*, III, 286.

96. Razi, *a.y.*

*kadınları boşadığımızda iddetleri içerisinde boşayınız..." (Talak, 1) ayetiyle neshedilmiştir.*<sup>97</sup>

Cabir İbn Zeyd de, İbn Abbas'ın mut'a nikahı konusundaki görüşünden döndüğünü rivayet etmekte<sup>98</sup>; Tirmizî, Serahsî ve Hattabî gibi İslam alimleri ise kendisine Allah Rasulü'nün hadisi haber verilince İbn Abbas'ın görüşünden döndüğünü belirtmişlerdir<sup>99</sup>.

Hazimî de Tirmizî'yi desteklemekte, hatta İbn Abbas'ın görüşünden dönmesinin Ali'nin sözü ve kendisini terslemesiyle olmasının muhtemel olduğunu belirtmektedir<sup>100</sup>.

Netice olarak İbn Abbas, eğer gerçekten mut'a nikahına cevaz vermişse, muhtemelen bunu ya ilgili ayetin te'vilinden, ya da Allah Rasulü'nün uygulamasından, darda kalana meytenin mübah olması gibi, mut'a nikahının da mübah olabileceğini kendi ictihadıyla çıkarmış olmalıdır. Zira İbn Abbas, kendini savunurken sadece "Muttakîlerin imanının döneminde yapıldığını" belirtmektedir. Oysa ki muarızı olan Ali ve İbn Zübeyr, mut'anın bizzat Rasulullah tarafından yasaklandığını ileri sürmektedir<sup>101</sup>.

İbn Abbas'ın görüşünden dönüp dönmediği tartışma konusudur. Onun maslahat gereği mut'anın mübahlığına dair fetva vermekten sakınması, dolayısıyla bunun eski görüşünden vazgeçtiği<sup>102</sup> şeklinde anlaşılmış olması muhtemel olduğu gibi, gerçekten görüşünden dönmüş de olabilir.

Mesela İbn Hacer, İbn Abbas'ın görüşünden dönmüş olmasını zayıf bir ihtimal olarak görmekte, hatta ona atfedilen görüşlerin içerisinde eski görüşünden döndüğünü gösteren hiçbir işaretin bulunmadığını belirtmektedir<sup>103</sup>. Ancak bu noktada İbn Hacer'in pek haklı olduğunu söylemek mümkün gözükmemektedir. Zira İbn Abbas'a atfedilen görüşlerden biri mut'a konusundaki ibahatin neshedildiği, ya da Allah Rasulü'nün hadisi kendisine haber verildiğinde görüşünden döndüğü şeklindedir<sup>104</sup>.

97. Razi, *a.y.*

98. Cessas, *Abkâmu'l-Kur'an*, Kahire, trs., III, 95.

99. Tirmizî, Nikah, 29; Serahsî, *Mebcut*, V, 152.; İbn Hacer, *a.g.e.*, IX, 118.

100. Dr.Muhammed Ebu'n-Nur, *Menbecü's-Sünne fi'z-Zivâc*, Daru's-Selam, 1988, s.184.

101. Müslim, Nikah, 27, 29.

102. Mevdudî, *Meseleler ve Çözümleri* III, trc. Yusuf Karaca Risale Yay., İst., 1990 s.34.

103. İbn Hacer, *a.g.e.*, IX, 150.

104. Tirmizî, Nikah, 29; Serahsî, *a.g.e.*, V, 152.

Bu durumda İbn Abbas'ın mut'a nikahını, neshine dair rivayet kendisine ulaşmadan önce caiz gördüğüne ilişkin yorum akla daha yakın görünmektedir. O, bu konudaki görüşünden dönmemiş olsa bile, nassın karşısında İbn Abbas'ın ictihadının hiçbir anlam ifade etmeyeceği açıktır.

### *Hz. Peygamber Mut'a Nikahı Yapmış mıdır?*

Hz. Peygamber'in mut'a nikahı yaptığını iddia eden<sup>105</sup> Heffening, bu iddiasını Caetani'den almıştır<sup>106</sup>. Caetani, Taberî ve İbn Kesir'i kaynak göstermek suretiyle Hz. Peygamber'in kilab kabilesinden Aliye bt. Zabyan ve Esmâ bt. Numan ile mut'a nikahı yaptığını ileri sürmektedir<sup>107</sup>.

Hz. Peygamber Esmâ bt. Numan ile nikah yapmış, ancak bu kadının vücudunda beyaz lekeler olduğunu ve bunun kendisinden gizlendiğini görmüş, bunun üzerine ona "mut'a" vermek suretiyle onu bırakmıştır<sup>108</sup>. Taberî bu olayı şu şekilde vermektedir:

*"Rasulullah Esmâ bt. Numan ile evlendi. Gerdeğe girdiğinde onda beyazlık gördü. Bunun üzerine ona mut'a verdi, giyindirdi ve ailesine geri gönderdi."*<sup>109</sup>

Rasulullah'ın mut'a nikahı yaptığı iddia edilen diğer kadın ise Aliye bt. Zabyan'dır. Bu kadın Rasulullah (s.a.v.) kendisiyle gerdeğe girdiğinde ona *"Senden Allah'a sığınırım"* dediği için Hz. Peygamber tarafından boşanmıştır<sup>110</sup>.

Konuyla alakalı Taberî'nin ifadesi şu mahiyettedir:

*"Rasulullah (s.a.v.) Benû Ebî Bekir İbn Kilab kabilesinden Aliye ile evlendi, sonra ona mut'a verdi ve onu bıraktı."*<sup>111</sup>

Allah Rasulü'nün (s.a.v.) her iki kadına da verdiği, Bakara suresi 236. ayetinde belirtilen (*"Nikahtan sonra henüz dokunulmadan veya onlar için belli bir mehir tayin etmeden kadınları boşarsanız bunda size günah yoktur. Bu durumda onları faydalandırın..."*) hediyesidir. Nitekim mezkur sebeplerle

105. İslam Ansiklopedisi, Milli Eğitim Basımevi, "Mur'a" mad, VIII, s.848.

106. Ali Osman Ateş, *Sünnetin kabul ve Reddettiği Cabiliye ve Ehl-i Kitab Örf ve Adetleri*; basılmamış doktora tezi, D.E.Ü.S.B.E. İzmir, 1989, s.289.

107. Caetani, *İslam Tarihi*, İst., 1925, VII, 392-393.

108. Taberî, *Taribu'l-Ümem ve'l-Mülâk*, Beyrut, trs., III/1, 1179.

109. Taberî, *a.y.*

110. Nesâî, Talak, 14.

111. Taberî, Tarih, III, 168.

bu hanımları boşayan Hz. Peygamber'in onlara üçer elbise v.s. verdiği rivayet olunmuştur<sup>112</sup>.

Öte yandan cahiliye devrinde bile mut'a nikahının genellikle seferde ve zaruret halinde yapıldığı belirtilmektedir. Oysa ki Hz. Peygamber (s.a.v.) çıktığı bütün seferlerde hanımlarından bazılarını yanına almıştır. Nitekim Hz. Aişe, Peygamberimizin sefere çıkacağı zaman beraberinde götürüleceği hanımlarını seçmek için aralarında kura çektiğini; bir defasında kuranın kendisine ve Hafsa'ya çıktığını söylemiştir<sup>113</sup>. Bu durumda Hz. Peygamber için zarurettten söz etmek mümkün değildir.

Caeteni'nin delil olarak kullandığı yukarıdaki ibareler hiçbir şekilde mut'a nikahına delalet etmemektedir. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in mut'a nikahı yapmış olmasını ihtimal dahilinde görmüyoruz. Zira mezkur kadınlarla yaptığı mut'a nikahı değil sahih nikahtır.

### ***Mezheplerin Mut'a Nikahına Bakışı***

#### **Ehl-i Sünnetin görüşü:**

Ehl-i Sünnet çizgisi dahilinde kalan bütün mezhepler, mut'a nikahının haramlığı konusunda ittifak etmişlerdir<sup>114</sup>. Malikî mezhebinde mut'a nikahının caiz görüldüğü rivayet olursa bile<sup>115</sup>, Kâkî, böyle bir değerlendirmenin hata olduğunu; çünkü bilinen Malikî kitaplarında mut'a nikahının haram olarak geçtiğini belirtmektedir. Prensip olarak benimsediği ve amel ettiği hadiseleri eserine alan<sup>116</sup> İmam Malik'in, Hz. Ali'den Hayber'de mut'anın yasaklandığı şeklindeki rivayetini Muvatta'ya almış olması da Kâkî'nin görüşünü desteklemektedir.

#### **Zahirilerin görüşü:**

Zahiriler de mut'a nikahının caiz olmadığı; Rasulullah döneminde mübah olup, Rasulünün diliyle Allah'ın onu kıyamete kadar yasakladığı görüşünü benimsemektedirler<sup>117</sup>.

---

112. İbn Mace, Talak, 11; Nesâî, Talak, 14; İbn Sa'd, *Tabakât*, VIII, 141, 143; İbn Esir, *Üsdü'l-Ğabe*, VII, 16-18.

113. Buhari, Nikah, 97; Ebu Davud, Nikah, 39; İbn Mace, Nikah, 47.

114. Seyyid Sabık, *Fıkhu's-Sünne*, Beyrut, trs., II, 41-43.

115. Serahsî, *a.g.e.*, V, 152.

116. el-Aynî, *a.g.e.*, IV, 99.

117. İbn Hazm, *Muballa*, Beyrut, trs., IX, 519.



### Şianın görüşü:

Şianın İmamiyye koluna göre mut'a nikahı, müslüman veya kitâbî olan kadınla mehri zikretmek ve vakti kayıtlamak şartıyla caizdir. Zâniyeye bu nikahın yapılması mekruh görülmekte ve "seninle evlendim", "seninle nikahlandım" veya "seninle mut'a yaptım" gibi lafızlarla nikahın kıyılması gerekir<sup>118</sup>.

Zeydiye ise, Cumhur gibi, mut'a nikahının haramlığını benimsemiş ve İbn Abbas'ın görüşünden döndüğünü kabul etmiştir<sup>119</sup>.

Prencip olarak mut'a nikahının caiz olduğunu kabul eden<sup>120</sup> İmamiyye'ye göre, mut'a nikahı II. Halife Ömer tarafından yasaklanmıştır. Ömer bu konudaki beyanında şöyle demektedir:

*"Rasulullah döneminde iki şey vardı ki ben onları yasaklıyorum ve bunları işleyeni cezalandıracağımı bildiririm. Onlar kadın mut'ası ve hac mut'asıdır."*

Şia'ya göre Ömer bu mut'aları, müminlerin emirinin salahiyeti dahilinde gördüğü için yasaklamıştır. Dolayısıyla bu, şer'î ve kanunî bir yasaklama olmayıp, sadece siyasî bir yasaklamadır.

Şia'nın İmamiyye grubuna göre, bir yandan halifenin kişilik ve nüfuzu, öte yandan kendisinin devlet yönetimiyle ilgili yöntemlerine karşı halkın gösterdiği taassub, bu konunun giderek sahne dışı bırakılıp unutulmasına neden olmuş, vazgeçilmesi halinde sosyal rahatsızlıklar doğuracak olan ve dâimî nikahın bir tamamlayıcı faktörü şeklinde işleyen bu sünneti işlemeze hale getirmiştir.

İslamın vazgeçilmez bekçileri olan imamlar, işte bu noktada meseleye müdahale etmişler ve bu sünnetin dâimî surette unutulmasını önlemek amacıyla müslümanların dikkatini meseleye çekmişlerdir. İmam Sadık'ın "söylemekte asla tereddüt etmeyeceğim meselelerden biri de mut'adır." sözü bu asla dayanmaktadır.

İşte bu noktada, mut'a nikahının teşriinin birinci derecedeki önemli hikmeti olan daimi nikahın tamamlayıcı faktörü olmasına, ikinci bir hikmet daha eklendi. O da unutulmaya yüz tutmuş bir sünnetin ihyasına çalışmaktır.

118. Vehbe Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslamî ve edilletübü*, Dımeşk, 1985, VII, 64.

119. Zuhaylî, *a.g.e.*, VII, 66.

120. Deliller hakkında bilgi için bkz. Vehbe Zuhayli, *a.g.e.*, VII, 64-69.

Netice olarak İmamiyyeye göre mut'a nikahı, kadına ihtiyacı olan bekarlar ve evli olup da eşinden ayrı düşmüş bulunan erkekler için teşri edilmiştir<sup>121</sup>.

### *Mut'a Nikahı Konusunda Yapılan Değerlendirmeler*

1- "Hz. Peygamber şartlar gerektirdiği zaman mut'a'ya müsaade etmiş, ama normal şartlarda onu kesin yasaklamasa da pek hoş karşılamamıştır. Ancak Hz. Ömer devrinde toplum büyüyüp zenginleşince mut'a, çeşitli kim-seler tarafından hiç gerek yokken istismar edilmeye başlanmış ve toplumda bir çok sorun ortaya çıkmaya başladığı için, Hz. Ömer ve onu destekleyen sahabilerin ictihadıyla yasaklanmıştır."<sup>122</sup>

Mut'a harp zaruretleri nedeniyle konulan muvakkat hükümlere benzetilmiştir. Çünkü ordu, daimi evlilik yapma imkanına sahip olmayan gençlerden oluşmaktaydı. Onlar beşeri tabiatlerine sürekli mukavemet edemeyecekleri gibi, oruçla nefislerini zayıflatmaları da mümkün değildir. İşte bu hal mut'a nikahının teşriinde yegane esas olmuştur<sup>123</sup>.

2- Allah Rasulü (s.a.v.) insanlara ayrılığın zor geldiği çeşitli gazvelerde mut'a nikahına ses çıkarmamış, sonra ondan kesinlikle nehyetmiştir. Hatta bu nesh tevatür seviyesine ulaşan bir yolla bildirilmiştir<sup>124</sup>.

3- Mut'a nikahı konusunda tahrim ve ibahat iki defa gerçekleşmiştir. O, Hayber'den önce helaldi. Orada haram kılındı. Mekke'nin fethinde helal kılındı (Bu yıl aynı zamanda Evtas yılıdır.) Üç gün sonra da kıyamete kadar haram kılınmıştır<sup>125</sup>.

4- İslamın ilk devirlerinde zarurete binaen bazı gazalarda mut'a'ya ruhsat verilmiş, Veda haccında da kesin olarak yasaklanmıştır<sup>126</sup>.

5- Mut'a nikahının mübah olması Hayber'den önceydi. Hayber'de ebedi olarak haram kılındı. Mekke'nin fethinde yapılan mübah kılınmaksızın haramliliğinin sadece ilanıdır. Bu görüşü Mârizî ve Kadı İyaz paylaşmaktadır<sup>127</sup>.

121. Murtaza Mutahhari, *Kadın*, trc. İsmail Derya, İst., 1991, s. 75-81'den özetle.

122. Prof.Dr. Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, II, 253.

123. Abdurrahman el-Cezerî, *el-Fıkh ale'l-Mezâhibi'l-Erbaa*, Mısır, trs., IV, 90.

124. Ebu'z-Zehra, *a.g.e.*, s.47.

125. Nevevî, *a.g.e.*, s.181.

126. Kasmil Miras, *Sabib-i Buhari Muhtasarı Tecridi Sarib Tercemesi, ve Şerhi*, Ank., 1983, X, 273.

127. Nevevî, *a.g.e.*, IX, 180-181.

6- Mut'a nikahı konusunda mutlak ibahat hiçbir zaman gerçekleşmemiştir. Ancak Rasulullah (s.a.v.) insanlara bekarlığın zor geldiği bir gazvede üç gün mut'aya izin verdi, sonra da ondan nehyetti<sup>128</sup>.

### Sonuç

Rivayetleri tarihi seyri içerisinde değerlendirdiğimizde: Hayber gавzesinde mut'a nikahı yapılmadığı, dolayısıyla yasaklanmadığı halde, râvilerden bir kısmının takdim te'hir, ya da hatalı tahsisle Hayber yılını yasaklanma tarihi olarak zikretmişlerdir.

Sebre'den gelen sahih rivayete göre, Allah Rasulü (s.a.v.) Mekke'nin fethinde mut'a nikahı yapmaları için sahabeye üç gün süren bir izin vermiş, oradan çıkmadan da yasaklamıştır.

Veda haccında mut'a nikahı yapıldığını belirten rivayette râvînin zaman açısından bir yanılması vardır. Zira Mekke'nin fethinde mut'a nikahının yapıldığını belirten rivayet, olay ve şahıslar aynı olmasına rağmen ona muhaliftir. Bu rivayetin dışında da Veda haccında yapıldığını belirten rivayete rastlamadım. Veda haccında yapılmaksızın mut'anın yasaklandığını belirten rivayetler ise yasağın te'yid edilmesine hamlolunmuştur.

Bu durumda mut'a nikahı konusunda mutlak ibahatin hiçbir zaman gerçekleşmediğini, Mekke'de üç gün müsaade edilip sonra Rasulullah tarafından kıyamete kadar haram kılındığını, Hz. Ömer'in yaptığının sadece Allah Rasulü tarafından yapılan yasaklamanın ilanından ibaret olduğunu söylememiz mümkün gözükmemektedir.



128. Serahsi, a.g.e., V, 152.

## İSLÂM'DA GAYR-İ MÜSLİMLERE TANINAN HAKLAR\*

Yazan :

Ebu'l-Alâ el-Mevdûdî

Çeviren :

Araş. Gör. Osman GÜNER\*\*

### ÇEVİRENİN ÖNSÖZÜ

Hiç şüphe yok ki, yeryüzünün hangi yöresinde olursa olsun, Müslüman çoğunlukla birlikte Gayr-i Müslim azınlığın bulunmadığı bir İslam devleti ne dün vardı, ne de bugün vardır. Bu nedenle -İslam hukukunda *Zimmet Ehli* ya da *Zimmîler* diye bilinen- bu azınlığın hakları sorunu, İslam devletinin karşılaştığı en önemli sorunlardan biridir.

İşte bu sorun, Ağustos 1947'de Pakistan devleti kurulup yeni anayasasını hazırlarken ve anayasada yurttaşların haklarını *Müslümanlar* ve *Gayr-i Müslimler* diye tesbit ederken de ortaya çıkmıştır. Pakistan devlet tarihinin bu aşamasında, Pakistan'da yetişmiş değerli düşünür Ebu'l-Alâ el-Mevdûdî bu makaleyi, yeni anayasayı hazırlama görevini yüklenen kimselere bir ilham kaynağı olsun diye kaleme almıştır.

Üstad Mevdûdî bu makaleyi, Pakistan'ın şartlarını ve bölgesel sorunları göz önüne alarak yazmıştır. Makaledeki maddelerin büyük bir kısmını Hanefî fakihlerin eserlerinden derlemiştir. Zira Pakistan'da yaşayan müslümanların büyük bir çoğunluğunu bu mezhep mensupları oluşturmaktadır. Biz de bu makaleyi Arapça tercümesinden Türkçeye çevirmeye karar verdik; zira ümidediyoruz ki, günümüz çağdaş(!) dünya devletlerinin gözleri önünde, yalnızca Müslüman oldukları için zulme, işkenceye ve zillete mahkum edilen din kardeşlerimize bu uygulamayı reva

\* Bu makale, Pakistan'daki Cemaat-i İslâmiyye'nin reisi merhum Ebu'l-Alâ el-Mevdûdî tarafından Ağustos 1948'de meşhûr *Tercümânü'l-Kurân* dergisinde yayınlanmıştır. (Çev.)

\*\* O.M.Ü. İlahiyat Fakültesi

gören insan hakları havarilerine İslam'ın bir cevabı olur!.. Bu konularda İslam'ı yanlış tanıyanlar için de, belki yeni bir fırsat doğmuş olur!..

## İSLAM DEVLETİNDE GAYR-İ MÜSLİMLERE TANINAN HAKLAR

İslam devletinde Gayr-i Müslimlerin haklarına geçmeden önce, İslam devletinin gerçekte ideolojiye dayalı (Ideological) bir devlet düzeni olduğunu ve Demokratik Ulusal devlet düzeninden farklı bir yapıya sahip olduğunu belirtmemiz gerekir. Bu iki devlet arasındaki biçimsel farklılık nedeniyle, sözkonusu mesele üzerinde bir takım sonuçlar ortaya çıkmaktadır. Bunları bazı karşılaştırmalar yaparak şu şekilde otaya koymak mümkündür:

- 1- İslam devleti, kendi sınırları içinde yaşayan halkı iki kısma ayırır:
  - a) İslam devletinin dayandığı prensiplere inanan kesim ki, bunlar *Müslümanlar*'dır.
  - b) Bu prensiplere inanmayan kesim ki, bunlar da *Gayr-i Müslimler*'dir.

Ulusal devlet de onları ikiye ayırır:

- a) Devleti kuran ve işlerini düzenleyen ulusa mensup olanlar,
- b) Bu ulusa mensup olmayanlar.

Bunlar, modern terminolojide *azınlıklar* ve *çoğunluklar* diye tanımlanmaktadır (National Minority).

- 2- İslam devletinde hükümeti ancak, onun esaslarına inanan kimseler kurabilir. Hükümet, her ne kadar inanmayanlara idarî işlerde görev verse bile, sistemde başkanlık, yasama ve yürütme gibi makamlara onları atayamaz.

Ulusal devlet ise, başkanlıkla yasama ve yürütme makamlarını yalnızca kendi ulusuna mensup kimselere tevdi eder. Halkın sayıca azınlıkta kalan diğer kesiminin sağlam ve güvenli bir mevkileri yoktur. Hiç kimse bunu bu devletlerde açıkça belirtmese de, uygulama ancak bu şekilde olmaktadır. Bazen her ne kadar azınlık mensuplarından bir kaç idarî bir makama atansa bile, bu ancak ya görevin çok zor olmasından ya da göstermelik bir durum olmasından kaynaklanır. Zaten bu gibi kimselere uygulama düzeyinde söz hakkı verilmemektedir.

- 3- İslam devleti –bizzat şekil itibariyle– müslümanlarla gayr-i müslimleri ayrı mütalaa etmek ve yalnızca gayr-i müslimlere tanınan hakları açıkça belirtmek zorundadır.

Ulusal devlette ise, azınlıklara hakları verilirken nasıl bir yöntem izleneceği tesbit edilmekte, bütün vatandaşların tek bir millet olduğu teorik olarak belirtilmekte ve onlara kağıt üzerinde eşitlik hakkı bile tanınmakta ise de, uygulamada azınlıkla çoğunluk arasında ayrıma gidilmekte ve gerçekte azınlık hiç bir şekilde bu haklardan istifade ettirilmemektedir.

- 4- İslam devleti sistemde, gayr-i müslimlerin varlığı nedeniyle karşılaştığı sorunları, belli güvenlik hakları (Guarantee) vermek suretiyle onları razı ederek çözüme kavuşturur ve rejimin temel prensiplerine dayalı işlerin çözümü ve akdi konusunda onların bizzat sistemin işleyişine katılmalarına izin vermez. İslamî prensipleri kendi rızalarıyla kabul ettikleri takdirde, hakim zümreye katılma fırsatını da onlara tanımış olur.

Ulusal devlet ise, rejimde yabancı unsurların varlığı ile ortaya çıkan sorunları üç farklı yöntemle çözümlenmeye çalışır:

- a) Bu unsurları çoğunluk içerisinde kişiliklerini kaybedinceye kadar yavaş yavaş asimile etmeye çalışmak,
- b) Varlıklarını ülkeden tamamen silmek için, öldürme, işkence etme ve sürgüne gönderme gibi zalimane yöntemlere başvurmak,
- c) Onlara devlet içerisinde köle/parya gibi davranmak.

İşte bu üç önlem, dünyadaki Demokratik Ulusal devletlerin çoğu kez başvurduğu yöntemlerdir. İşte Müslümanlar! Hindistan'da işgal altındaki Filistin'de ve sayılarının çokluğuna rağmen Cezayir'de bu çirkinliği bizzat yaşıyorlar.

- 5- İslam devletinin, İslam hukukunun gayr-i müslimler için tesbit ettiği bütün hakların onlara verilmesinden başka seçeneği yoktur. Hiç kimsenin bu hakları onlardan almaya ya da onlarda kısıtlama yapmaya hakkı yoktur. Hiç şüphe yok ki, Müslümanlara düşen görev, İslamî esaslara ters düşmemek koşuluyla bunlara başka hakları da eklemektir.

Oysa Demokratik Ulusal devletin azınlıklara tanıdığı bütün haklar, çoğunluğun yetkisi altındadır. Çoğunluğun bu hakları azınlıklara verme se-

lahiyeti bulunduğu gibi, bunlardan bir kısmını kısıtlama veya onlardan tamamını zorla alma yetkisi de vardır. Bu nedenle, bu devletlerde yaşayan azınlıklar, gerçekte çoğunlukla olan ilişkilerde rehine gibi görülmekte ve temel insan hakları da dahil, bu hakların sabit bir güvencesi bulunmamaktadır.

İşte bu temel ayrılıklar, İslâm'ın *Zimmet Ehli*'ne karşı tutumuyla, Demokratik Ulusal devletin azınlıklara karşı takındığı tavrın birbirinden farklı olan yönlerini açıkça ortaya koymaktadır. Kişi bu farklılıkları göz önünde bulundurmadığı sürece, ne konuyu karıştırmaktan kendisini alabilecek, ne de Modern Demokratik Ulusal devletlerin, azınlıklara, hukukun ilkeleri çerçevesinde eşit haklar tanıdığı, buna karşın İslâm'ın gayr-i müslimlere bu gibi hakları tanımadığı, hatta bu kapıyı daralttığı şeklindeki hatalı sanıdan kendisini kurtarabilecektir.

Bu zorunlu ve aynı zamanda önemli açıklamalardan sonra bu makalede ele alacağımız eşas konuya dönebiliriz.

## GAYR-İ MÜSLİM YURTTAŞLARIN SINIFLANDIRILMASI

İslâm hukuku, Gayr-i Müslim halkı üç gruba ayırmaktadır:

- 1- Barış ya da anlaşma yoluyla İslâm devletinin korumasına girenler,
- 2- Savaşta yenik düşenler yani ülkeleri savaş yoluyla fethedilenler,
- 3- Savaş ya da barış yoluyla değil de başka bir yolla İslâm devletine katılanlar.

Bu gayr-i müslim grupların üçü de genel zımmî hukukundan aynı şekilde yararlanırlar; ancak, bunlardan ilk ikisi hakkında verilen hükümlerde önemsiz farklılıklar vardır. Bu nedenle genel zımmî hukukunun ayrıntılarına geçmeden önce, onları diğerlerinden ayıran hükümler üzerinde durmak istiyoruz.

### 1- Anlaşmalı Olanlar:

Bunlar ya savaştan önce ya da savaş sırasında islâmî yönetime bağlılığı ve itaati kabul eden ve belli şartlarda anlaşmış olan kimselerdir. İslâm hukuku bunlar hakkında, kendileriyle yapılan barış şartları gereğince hüküm verir. Düşmanı barışa teşvik etmek amacıyla başlangıçta toleranslı şartlarda anlaşıp, sonra anlaşma sağlanınca da, bu şartlara rağmen üzerinde anlaşma bulunmayan hükümleri uygulamak, bu günün *uygar* geçinen toplumlarına has bir siyaset örneğidir. Fakat İslâm bunu (hukuken) yasak-

ladığı gibi, (dinen de) haram ve büyük bir günah saymıştır. Buna göre kaçınılmaz olan şudur: Eğer müslümanlarla Gayr-i Müslimler arasında uyulması gereken şartlar tesbit edilerek üzerinde anlaşma sağlanmışsa, ne zamanla kuvvetler dengesinin bozulması ne de birinin diğerine göre üstünlüğü ele geçirmesi (Ralatue Pozition) bu şartların çiğnenmesine neden olamaz. Nebî @ bu konuda şöyle buyuruyor:

*"Belki siz ilerde bir toplulukla savaşmış onlara galip gelirsiniz de, onlar canlarını ve evlatlarını malları karşılığında sizden koru(mak isteyebili)rler. (Bir rivayete göre: "Sizinle barış anlaşması yapabilirler") Bu durumda artık onlara ilişmeyin, zira bu size yarar sağlamaz."*<sup>1</sup>

Bir başka hadiste de şöyle buyruluyor:

*"Dikkat edin! Her kim anlaşmalı bir zımmîye zulmeder veya gücünün üstünde bir şey teklif ederse, ya da tahrik ederek veya razı olmadığı halde kendisinden bir şey alırsa, kıyamet günü karşısında beni bulur."*<sup>2</sup>

İfadeler her iki hadiste de genel mahiyettedir. Bunlardan çıkarılan hükme göre, zımmîlerin yaptıkları anlaşma neticesinde elde ettikleri bir takım haklar vardır ve buna göre mülklerini ellerinden almak, meskenlerini zorla ele geçirmek, (suçunun öngörmediği nisbette) ağır cezaî hükümler uygulamak ve inançlarına mühadale etmek caiz değildir. Aynı şekilde onlara saygısızlık etmek, zulüm ve haksızlığı reva görmek, güçlerinin yetmediği şeyleri yüklemek veya haksız yere ellerindeki almak da caiz değildir. İslam hukukçuları bu hükümleri koyarken, barış yoluyla hakim oldukları milletler için bütün bu hükümleri tek tek içeren bir kanun metni tedvin etmemiş, aksine onlarla birlikte tesbit ettikleri barış şartlarına göre muamele göreceklarine dair genel kuralların tesciliyle yetinmişlerdir. Bu konuda Ebû Yûsuf (v.182/798) diyor ki: *"Onlardan yalnızca anlaşmada belirtilen şeyler alınır, şartlar neyi gerektiriyorsa ona aynen uyulur ve buna hiç bir şek eklenmez."*<sup>3</sup>

## 2- Zorla Fethedilen Bölgelerde Oturanlar:

Gayr-i Müslimlerin ikinci grubu ise, Müslümanlarla güçlerinin sonuna kadar savaşmış, İslam ordusunun kırsalları ve askerî bölgeleri ele geçinceye kadar çatışmayı bırakmayan ve ülkelerine ancak fetih yoluyla girebildikleri

1. Ebû Dâvud Süleyman b. el-Eşâs es-Sicistânî, *es-Sünen*, İstanbul, 1981, İmâre, 33, (III/437).

2. Ebû Dâvud, İmâre, 33 (III/437).

3. Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İbrahim, *Kitabu'l-Harac*, nşr. el-Kâdî Muhibbuddin el-Hatib, V.baska, Kahire, 1396, ss.68-69.



kimselerdir. Bu gibi kimseler, güvence/zimmet akdi yaptığında, kendilerine belli bir takım haklar tanınmıştır. Fıkıh kitaplarında konuyla ilgili çok geniş açıklamalar mevcuttur.

İslam hukukunda bu tür zimmîlerin konumunu belirleyen hükümleri şöyle özetleyebiliriz:

- a) Devlet başkanı/İmam onlardan *cizye* almayı kabul etmişse, artık zimmet akdi ebedi olarak belirlenmiş demektir. Bu durumda Müslümanlara düşen, onların canlarını ve mallarını korumaktır. "Zira cizyenin kabul edilmesiyle, canın ve malın dokunulmazlığı kesinleşmiş olur."<sup>4</sup> Artık bundan sonra ne devlet başkanının, ne de Müslümanların, onların sahip oldukları mülkleri almaya ya da onları köleleştirmeye hakları vardır. Hz. Ömer (r.a.), Ebû Ubeyde b. el-Cerrâh'a gönderdiği mektupta çok açık bir şekilde şunları dile getirmişti: "Onlardan *cizye* aldığı zaman, artık üzerlerinde hiç bir hakkın kalmamıştır."<sup>5</sup>
- b) Anlaşma gerçekleşince zimmîler arazilerinin bizzat sahibi olurlar ve sahip oldukları mallar da varislerine intikal edebilir. Ayrıca bunlar üzerinde satma, bağışlama ve rehin bırakma gibi tasarruf haklarına da sahip olurlar. Artık İslam devletinin onların mülklerinden hiç bir şeyi alma yetkisi yoktur<sup>6</sup>.
- c) *Cizye miktarı* zimmîlerin ekonomik durumlarına göre belirlenir; zenginden çok, orta halliden biraz daha az, fakirden ise çok daha az miktarda *cizye* alınır. Geçimini sağlayamayan ya da başkalarına muhtaç olan kimseler *cizyeden* muaf tutulurlar. Her ne kadar *cizye* için muayyen bir miktar belirlenmemişse de, miktarın tayini sırasında kolaylık sağlanması ve zimmîler için ödeme kolaylığı bulunan şeklin tercih edilmesi gerekir. Nitekim Hz. Ömer (r.a.) zengin olan erkeklerden yılda 48, orta hallilerden 24, fakirlerden de 12 dirhem gümüşün *cizye* olarak alınmasını emretmişti<sup>7</sup>.
- d) *Cizye* ancak savaşmaya gücü yeten zimmîlerden alınır. Sözgelimi, savaşmaya gücü yetmeyen çocuklar, kadınlar, düşkünler, âmâlar,

4. Alâuddin Ebû Bekr b. Mes'ûd el-Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi'fi Tertibi's-Şerâi'*, nşr. Z. Ali Yusuf, Kahire, trz, IX, 4330.

5. Ebû Yûsuf, *a.g.e.*, s.152.

6. Kemâluddin Muhammed b. Abdilvâhid İbnü'l-Hümâm, *Şerhu Fethi'l-Kadir*, Mısır, 1316, IV, 359.

7. Ebû Yûsuf, *a.g.e.*, s.132.

kötürümler, dilenciler, rahipler, yaşı ilerlemiş olanlarla köle ve câriyelerden cizye alınmaz<sup>8</sup>.

- e) Şüphesiz zorla fethedilen yerlerdeki mabedlerin kullanılması, Müslümanların en tabi hakkıdır. Ancak bu hakkı kullanmayarak bu gibi yerleri kendi haline bırakmak en güzel ve en erdemli bir bağış şeklidir. Hz. Ömer (r.a.) döneminde savaşarak alınan topraklarda, müslümanlar tek bir ibadet yerini bile yıkmadıkları gibi, onlara karşı kötü bir davranışta da bulunmamışlardır. İmam Ebû Yûsuf bu mabedlerden bahsederken şöyle diyor: "*Mabedler kendi hallerine bırakıldı; ne yıkıldılar ne de bir saldırıya maruz kaldılar.*"<sup>9</sup>

### GENEL ZİMMÎ HUKUKU

Şimdi de bütün zimmîleri içine alan haklardan bahsedeceğiz:

#### a) Canın Korunması:

Zimmînin kanı Müslüman'ın kanı gibidir. Nasıl ki, bir zimmînin, Müslümanı (kasten) öldürdüğünde kisası gerekiyorsa, aynı şekilde Müslümanın da zimmîyi öldürmesi halinde kendisine kisas gerekir. Ömer b. el-Hasan'ın İbrahim'den naklettiğine göre, müslümanlardan biri bir zimmîyi öldürmüştü de; durum Nebi @'a intikal edince: "*İçinizde onun güvenliğini sağlamaya en yetkili olanınız benim*" diyerek kisası emretmiş, bunun üzerine katil öldürülmüştü<sup>10</sup>.

Hz. Ömer (r.a.) zamanında Bekir b. Vâil oğullarından biri Hire'de bir zimmîyi öldürmüştü; bunun üzerine Ömer (r.a.) adamın maktûlün velilerine teslim edilmesini emretmiş, teslim olması üzerine onlar da kisas uygulamışlardı<sup>11</sup>.

Hz.Osman'ın hilafeti döneminde bir grup âlim, Ubeydullah b. Ömer'in babasını öldürmeye tahrik ve teşvik ettiği gerekçesiyle Hürmüzan'ı katletmesi üzerine Ubeydullah'a had tatbikini öngörmüşlerdi<sup>12</sup>.

8. el-Kâsânî, a.g.e., IX, 4330-4331; İbnü'l-Hümâm, a.g.e., IV, 372-373; Ebû Yûsûf, a.g.e., s.132.

9. Ebû Yûsuf, a.g.e., s.137.

10. Ali b. Ömer ed-Darekudnî, *es-Sünen*, thk. A. Haşim Yemânî, Medine, 1966, III, 165; el-Kâsânî, a.g.e., X, 4626; Abdullah b. Yusuf ez-Zeyleî, *Nasbu'r-Râye li Ehâdîsi'l-Hidâye*, Kahire, 1938, IV, 336; Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *Ahikâmu'l-Kur'ân*, thk. M. es-Sâdık Kamhâvî, Kahire, trz., I, 174-175; Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed el-Ezdî et-Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Asâr*, thk. M. Zühri en-Neccâr, Kahire, trz., III, 195.

11. ez-Zeyleî, a.g.e., IV, 337; Dârekudnî bu hadisi şu lafızlarla rivayet etmiştir. "*Onun güvenliğini sağlamaya içinizde en yetkili benim!*", bkz. a.g.e., III, 134-135.

12. et-Tahâvî, a.g.e., III, 194; ez-Zeyleî, a.g.e., IV.338.

Hız. Ali'nin hilafeti sırasında, müslümanlardan birinin bir zımmîyi öldürdüğü iddia edilmiş, deliller de aleyhine çıkınca, hakkında kısasa hükmedilmiştir; maktûlün kardeşi Ali'ye (r.a.) gelip "kısastan vazgeçtim" dediği halde Ali (r.a.) buna razı olmamış ve: "belki onlar seni buna zorladılar ya da tehdit ettiler" demişti. Adamın, "Hayır, ben onlardan diyet aldım, hem bu adamı öldürmekle kardeşimin geri döneceğini de sanmıyorum" demesi üzerine Ali (r.a.) katili serbest bırakarak "zîmnet altındaki herkesin kanı kanımız, diyeti de diyetimizdir." demişti<sup>13</sup>. Başka bir rivayete göre, "onlar zîmnet akdini ancak, mallarının mallarımız, kanlarının da kanlarımız gibi olabilmesi için kabul ettiler" demişti<sup>14</sup>. Fakîhler buradan, Müslüman'ın hataen bir zımmîyi öldürmesi durumunda alınan diyetle, zımmînin bir müslüman'ı öldürmesi halindeki diyetin aynı olduğu hükmünü çıkarmışlardır<sup>15</sup>.

### Ceza Hukuku:

İslam devletinde ceza hukukü, gerek Müslümanlar gerekse zımmîler için aynı hükümleri içerir. Her ikisi de konum itibariyle aynı haklara sahiptir. Gerek Müslüman gerekse zımmî, birine karşı işledikleri suçlardan ötürü aynı cezaya çarptırılırlar. İster Müslüman zımmînin, isterse zımmî Müslümanın malını çalmış olsun her iki durumda da hırsızın eli kesilir. Yine zımmî ya da Müslümanlardan herhangi biri, bir kadına veya bir erkeğe zina iftirasında bulunmuş olsa, aralarında hiç bir ayırım gözetmeksizin her birine aynı şekilde iftira haddi uygulanır. Zinada da durum aynıdır, her ikisine aynı ölçüde zina haddi uygulanır. Ancak içkide durum farklıdır, zira zımmîler İslam'da içki haddinden muaf tutulmuşlardır<sup>16</sup>.

### Medenî/Beşerî Hukuk:

Medenî hukukda da Müslüman ve zımmîler için aynı hükümler mevcuttur ve her ikisi için de tek bir yasa vardır. Hız.Ali'nin (r.a.) "malları mallarımız gibidir." sözünden, onların mallarının da Müslümanların malları gibi korunması kastedilmiştir. Medenî hukukda her iki taraf, birbirine eşittir. Bu eşitlik, gerek Müslümanın gerekse zımmînin aynı hadler ve ölçülerle yükümlü tutulmasını gerektirmektedir. Dolayısıyla Müslümanlara yasak-

13. el-Cessâs, a.g.e., I, 174-175; ez-Zeylei, a.g.e., IV, 337.

14. el-Kâsânî, a.g.e., IX, 4330.

15. ed-Dârekudnî, a.g.e., III, 129-130.

16. Ebu'l-Hasen Ali b. Ebî Bekr el-Merginânî, el-Hidâye şerhu bidâyeti'l-Mübtedî, Mısır, trz., II, 103; İbnü'l-Hümâm, a.g.e., IV, 155.

lanmış ticarî uygulamalar, zimmîlere de yasaklanmış; aynı şekilde Müslümanlara haram kılınmış olan faizli işlemler zimmîlere de haram kılınmıştır. Zimmîler ancak içki ve domuza dair hükümlerden istisna edilmişlerdir. Onlara içkinin yapılması, içilmesi ve satılması serbest olduğu gibi, domuzun da yetiştirilmesi, yenilmesi ve satılması serbesttir<sup>17</sup>. Bu nedenle Müslümanlardan biri zimmîye ait şaraba domuza zarar verse, zararını tazmin etmek zorundadır. ed-Dürrü'l-Muhtâr'da sözkonusu hüküm şöyle geçmektedir: "*Müslüman, zimmînin şarabına ve domuzuna hasar verse, karşılığını ödemek zorundadır.*"<sup>18</sup>

### b) Şahsiyetin Korunması:

Zimmînin her halukarda ne el ve dil ile incitilmesi, ne de sövülüp dövülmesi ve çekiştirilmesi helaldir; zira bunların hiç birisi Müslüman hakkında da caiz değildir. ed-Dürrü'l-Muhtâr'da bu hüküm şöyle ifade edilmiştir: "*Müslümana olduğu gibi zimmîye de eziyet verilmemesi ve ardından çekiştirmenin haram olması gerekir.*"<sup>19</sup>

### Zimmetin Tesbiti:

Zimmet akdi Müslümanlar için ebediyyen bağlayıcı bir akiddir. Yani anlaşma meydana geldikten sonra, onu bozmaya hakları yoktur. Fakat zimmîler bu konuda bağımlı değildirler, istedikleri takdirde onu zorunlu hale getirebilecekleri gibi, kaldırabilirler de. el-Kâsânî'nin "*Müslümanlar için bağlayıcı olan bu akdi, onların hiç bir zaman bozma yetkisi yoktur. Zimmîler hakkında ise, bu akid bağlayıcı değildir.*"<sup>20</sup>

Zimmî, büyük günah işlemiş olsa bile akdini bozmuş sayılmaz, hatta cizyeden kaçınmak, Müslüman birini öldürmek, Nebî @'a küfretmek ve müslüman bir kadınla zina etmek gibi büyük fiiller bile anlaşmayı ortadan kaldırmaz. Zimmî işlediği bütün bu fiillere karşılık kanun önünde herhangi bir suçlu gibi yargılanır ve işlediği bu suçlar devlete karşı gelmiş asi biri gibi telakki edilmez, zimmet akdini de bozmuş sayılmaz. Ancak hiç şüphe yok ki, şu iki durum zimmîler açısından bu akdin sona ermesine neden olur:

17. Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût*, II. baskı, Beyrut, trz., IX, 57-58. İmam Mâlik'e (v.179/795) göre, zimmî içki haddinden muaf olduğu gibi, zinâ haddinden de muaf. O bu hükmünü Hz.Ömer'in şu uygulamasına dayandırmaktadır. Hz. Ömer bir zimmî zinâ ettiği zaman onun hakkındaki hükmü kendi dinlerine bırakırdı. Yani kendi kişisel durumlarıyla ilgili kanunların uygulanmasını isterdi.

18. Ahmet et-Tahânevî el-Hanefî, *Hâşiyetü't-Tahâvî ale'd-Dürri'l-Muhtâr*, Beyrut, 1975, II, 459.

19. et-Tahânevî, *a.g.e.*, II, 459.

20. el-Kâsânî, *a.g.e.*, IX, 4334.

- 1- İslam ülkesini terk edip yabancı/harb ülkeye iltihak etmek,
- 2- İslam devletine açıkça baş kaldırıp ülkede fitnenin yayılmasına çalışmak<sup>21</sup>.

### c) Kişisel Durumlar:

Zimmîlerin kişisel durumları, kendi Şahıs hukuklarına (Personal Law) göre düzenlenir. Bu durumlarda İslam hukuku onlara tatbik edilmez. Eğer bizim kişisel durumlarımızla ilgili bu yasak, onların dinî ve millî kanunlarına göre yasak değilse, İslam mahkemesi onların hukukunu uygulayarak o şeyin onlara caiz olduğuna hükmeder. Sözgelimi, zimmîlere göre eğer şahitsiz, mehirsiz, iddet sırasında ya da mahrem olanlarla evlenmek helal ise, İslam devletinde bu gibi durumların onlara caiz görülmesi gerekir. Nitekim Râşid Halifeler ve onları takip eden dönemdeki İslamî yönetimlerde uygulama bu şekilde idi. Halife Ömer b. Abdülaziz el-Hasanu'l-Basrî'ye yazdığı mektupta ondan şu konuda fetva istiyordu: "*Râşid Halifeler zimmîleri mahremlerle evlenme, domuz ve şarabın kullanımı gibi konularda niçin serbest bırakmışlardı?*" O, buna şöyle karşılık vermişti: "*Onlar inançlarında serbest bırakılmaları için cizye veriyorlardı, o halde sana bidatçılık yapmak değil, onların yoluna tabi olmak düşer, ve's-salam!*"

Eğer taraflardan her biri, bizzat kendi aralarında mahkemenin İslam hukukuna göre hüküm vermesini istiyorlarsa, mahkeme bu isteğe uyar ve bu hükmü şer'î yasalara göre verir. Şahıs hukukunu ilgilendiren meselelerde taraflardan biri Müslüman ise aralarında yine İslamî yasalara göre hüküm verilir. Sözgelimi, Hıristiyan bir kadın Müslüman bir erkekle evli iken kocası ölmüş olsa, iddeti konusunda şer'î yasalara göre hüküm verilmesi gerekir. Eğer henüz iddeti bitmemişken başka birisi ile evlenmiş olsa nikahı geçersiz/batıl olur<sup>22</sup>.

### d) Dinî Semboller:

İslam hukuku zimmîlere, kendilerine ait köy ve kasabalarda olmak koşuluyla, dinî ve millî sembollerin açıkça gösterilmesi ve duyurulmasını serbest bırakmıştır. Ancak eğer halkı Müslüman olan köy ve şehirlerde oturuyorlarsa, İslam devleti bu konuda onlara serbestiyet tanıyacağı gibi, bazı kayıtlar da koyabilir<sup>23</sup>. el-Bedâi'de bu hükme şöyle temas edilmektedir: "*Daha önce sözünü ettiğimiz gibi, Müslümanlara ait olmayan köy ve şehirlerde, çok*

21. el-Kâsânî, a.g.e., IX, 4334.

22. İbnü'l-Hümâm, a.g.e., III, 289; et-Tahânevî, a.g.e., II, 215.

23. es-Serahsî, a.g.e., V, 38-41.

sayıda Müslüman bulunsa bile, domuz ve şarabın açıkça (alınıp) satılması, çan çalınması ve haç takılması gibi uygulamalar yasak değildir. Bunlar sadece Cumaların kılındığı bayramların ve hadlerin uygulandığı İslam şehirlerinde mekruh görülmüştür... Zina ve diğer kötü davranışlar gibi kendi dinlenince yasaklanmış olan ve kendilerinin de haram olduğuna inandıkları davranışların, ister İslam şehirlerinde isterse kendi şehirlerinde olmuş olsun, açıkça işlenmesine müsaade edilmez."<sup>24</sup> Onlara İslam şehirlerinde, bayramlarda haç ve putlarını açıkça taşımalarına müsaade edilmez. Şayet sembollerini, kendilerine ait mabedler içerisinde taşıyor icra ediyorsa, bu konuda dokunulmazlıkları vardır ve İslam devletin hiçbir şekilde buna müdahale etmeye hakkı yoktur<sup>25</sup>.

### e) Mabedler/İbadet Yerleri:

İslam şehirlerinde zimmülere ait, eskiden kalma mabedlere ilişmek caiz değildir. Şayet bu mabedlerden biri yıkılmış olsa, zimmülerin aynı yerde mabedi yeniden yaptırma hakları vardır. Ancak İslam şehirlerinde yeni mabedler inşa etmelerine müsaade edilmez<sup>26</sup>. Bununla birlikte, Müslümanlara ait olmayan şehirlerde yeni mabedler inşa etmeleri serbesttir. Aynı şekilde Müslümanlar kendi şehirlerinden birini ihmal etmişlerse, yani yöneticileri/inamları orayı kendi haline bırakarak Cumaları, bayramları ve hadleri yerine getirmiyorlarsa, zimmülerin orada istedikleri mabedi yapmaları ve sembollerini açıkça göstermeleri caizdir<sup>27</sup>. İbn Abbas'ın bu konuda fetvâsı şu şekildedir: "Zimmüler, Arapların kurduğu şehirlerde ne sinagog kurabilirler, ne de kilise. Ayrıca onların oralarda çan çalmaları, açıktan içki içmeleri ve domuz yetiştirmeleri de yasaktır. Yabancıların kurduğu fakat, yüce Allah'ın fethini Araplara nasib etmesile hükümranlığımı ele geçirdikleri şehirlerde durum farklıdır: Yabancıların kendi statülerine göre bir takım hakları vardır ve Arapların bu hakları onlara vermeleri gerekir."<sup>28</sup>

### f) Cizye ve Harac Toplarken Gösterilen Hoşgörü:

İslam'da cizye ve harac konusunda zimmülere karşı her türlü baskı ve şiddetin yasaklandığı ve şartlar ne olursa olsun yumuşak ve iyilikle muamele ve güçlerinin yetmediği şeylerle sorumlu tutmamaya teşvik edildiği

24. Buradaki köy ve şehirlerden maksad, şerî istilahta "İslam şehirleri" diye tanımlanan yerlerdir. Bu kavram, toprakları yalnızca Müslümanlara ait olan yerler için kullanılır. Oralarda yalnızca Müslümanlar islami sembollerini kullanabilirler.

25. el-Kâsânî, a.g.e., IX, 4336.

26. es-Serahsî, *Şerhu Kitâbi's-Siyer'l-Kebîr*, Kahire, 1971, IV, 1534-1535.

27. el-Kâsânî, a.g.e., IX, 4337; bkz. es-Serahsî, *Şerhu Kitâbi's-Siyer*, IV, 1540.

28. es-Serahsî, *Şerhu Kitâbi's-Siyer*, IV, 1541; el-Kâsânî, a.g.e., IX, 4337.

görülmektedir. Esasen güçlerini aşan malî ödemeler gerekmediği halde, Hz.Ömer (r.a.) yine de idarecilerine "güçlerinin üstünde birşeyle sorumlu tutmamalarını" emrederdi<sup>29</sup>.

Cizyeyi karşılamak üzere (mallarını ve) mülklerini satmak için baskı yapmak da caiz değildir. Hz.Ali (r.a.) memurlarından bir kısmına şunları yazmıştı: "Onlara, haraclarını ödeyebilmek için ne bineklerini, ne ineklerini ve -ister yazlık isterse kışlık olsun- ne de giyeceklerini sattırmayasınız."<sup>30</sup>

Yine bir başka sebeple onlara şu talimatı göndermişti: "Onlara, -gerek yazlık gerekse kışlık olsun- ne elbiselerini, ne yiyeceklerini ve ne de kullandıkları hayvanları sattırmayasın! Para için hiç birine bir tek kançı bile vurmayasın! Onları ayakta bekletme, haracı karşılamak üzere hiç birine mallarını sattırma! Biz ancak ihtiyaçlarından fazlasını almakla emrolunduk. Şayet emirlerime karşı gelip aksini yaparsanız, Allah katında bunun hesabını yalnızca siz verirsiniz. Bunlara karşı geldiğinizi duyarsam, sizi görevinizden derhal azledirim."<sup>31</sup>

Onlardan cizye toplarken her türlü baskı ve zorbalık yasaklanmıştır. Hz. Ömer'in (r.a.) Ebû Ubeyde b. el-Cerrâh'a yazdığı mektuptaki şu ifadeler bunu göstermektedir: "Müslümanların onlara zulmetmelerine, zarar vermelerine ve helal olmayan yollarla mallarını yemelerine mani ol!"<sup>32</sup>

Hz.Ömer, Şam'a doğru bir yolculuğu sırasında, cizye toplarken zimmîlere eziyet eden memurlarla karşılaşmış ve onlara şöyle demişti: "İnsanlara azab etmeyin, dünyada insanlara azab edenler, kıyamet günü Allah'ın azabına uğrayacaklardır."<sup>33</sup>

Hişam b. Hakim, Hims valisinin Nabat ahalisinden bazı kimseleri, cizyelerini tahsil için güneşte beklettiğini görünce: "Bunların hali ne böyle!? Ben Allah Rasûlü'nün şöyle buyurduğunu işittim:

**"Dünyada Allah'ın kullarına azab edenler, ahirette O'nun azabına uğrayacaklardır."**<sup>34</sup> demişti.

29. Ebû Yusuf, *a.g.e.*, ss. 134-135.

30. Sâdık Hasan Han (Sâdık b. Hasan b. Ali el-Buhârî), *Fethu'l-Beyân fî mekâsidi'l-Kur'ân*, Kahire, 1965, IV, 113.

31. Ebû Yusuf, *a.g.e.*, s. 17.

32. Aynı eser, s.107.

33. Aynı eser, s. 135.

34. Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, *es-Sahîh*, İstanbul, 1981, Birr, 117-119 (III/2017-8); Ebû Davud, İmâre, 32(III/434); Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî, *el-Müsned*, İstanbul, 1981, III, 403, 404, 468; Ebû Yusuf, *a.g.e.*, s.135.

Müslüman fakihler, cizye ve harac vermeyi reddeden kimseler hakkında, fazla zorluk çıkarmamak koşuluyla eğitilmek maksadıyla hapsedilebilecekleri hükmünü vermişlerdir. Ebû Yusuf diyor ki: "...Onlara yumuşak davranmak gerekir; ancak cizyeyi ödemedikleri takdirde, hapsedilirler ve borçlarını ödeyincede kadar da tahliye edilmezler."<sup>35</sup>

Yoksul ve çalışıp kazanmaktan aciz kimseler, yalnızca cizyeden muaf tutulmakla kalmayıp Beytü'l-Mal'den kendilerine bir miktar da maaş bağlanır. Hâlid b. el-Velîd Hirelilerle yaptığı anlaşmaya şunları yazdırmıştı: "Onlara şu hakları tanıdım: İçlerinde çalışmaktan aciz yaşlı bulunur ya da hastalık gibi nedenlerle sakatlanır ve bir belaya uğrar yahut da zengin iken yoksul duruma düşer ve dindaşlarının sadakalarıyla geçinmek zorunda kalırsa, kendisine düşen vergi kaldırılсын ve ailesiyle birlikte nafakası Müslümanların Beytü'l-Mal'inden karşılansın!"<sup>36</sup>

Nitekim Hz. Ömer bir gün yolda giderken dilenmekte olan yaşlı bir zimmîye rastlamış ve neden bu hale düştüğünü sormuş; yaşlı adamın "malım yok, fakat buna rağmen benden cizye alınıyor" demesi üzerine, Hz. Ömer ondan cizyenin kaldırılıp, Beytü'l-Mal'den kendisine maaş bağlanmasını emrederek, ilgili memura da şunları yazmıştı: "Vallahi biz bu adama insafla muamele etmiyoruz, kendiniz doyuncaya kadar yiyor, yaşlı olmasına rağmen ondan da cizye alıyoruz."<sup>37</sup> Yine Hz. Ömer Şam'a bir seyahati sırasında yardıma muhtaç zimmîlerin nafakasının Beytü'l-Mal'den karşılanmasını emretmişti<sup>38</sup>.

Ayrıca zimmî, zimmetinde cizye borcu olduğu halde vefat ederse, bu borç ne terekesinden alınır, ne de varisleri ödemekle yükümlü tutulur. Ebû Yusuf'un ifadesine göre, "Zimmî mükellef, kendisine cizye vacip olduktan sonra, cizyenin tamamını ya da bir kısmı uhdesinde kaldığı halde vefat etmiş olsa, kalan cizye borcu varislerinden de terekesinden de alınmaz."<sup>39</sup>

### g) Ticari Vergi:

Müslümanların ticaret mallarında olduğu gibi, zimmîlerin ticaret mallarından da değeri ikiyüz (200) dirhem gümüşe ya da yirmi (20) miskal altına ulaşması halinde vergi alınır<sup>40</sup>. Hiç şüphesiz ki, İslam Hukukçuları,

35. Ebû Yusuf, a.g.e., s.133.

36. Aynı eser, s.155-6.

37. Aynı eser, s.136; İbinü'l-Hümmam, a.g.e., IV, 373.

38. Ebu'l-Hasan Ahmed b. Yahyâ el-Belâzuri, *Futûhu'l-Buldân*, Beyrut, 1978, s.13.

39. Ebû Yusuf, a.g.e., s.132; es-Serahsi, a.g.e., X, 81.

40. Ebû Yusuf, a.g.e., s.133. Bu gün bu vergiyi koyarken, nisabın bu şekilde olması zorunlu değildir.

Bu nisabın çağın şartlarına göre tesbit edilmesi gerekir.



zımmî tüccarı %5, müslüman tüccarı da %2.5 oranında vergi ile yükümlü tutmuşlardır. Ancak onların verdiği bu hüküm, –kendi ictihadlarının dışında– şer’î bir nassa dayanmıyor, yalnızca o dönemin maslahatı bunu gerektirdiği için böyle bir hüküm verilmişti. Zira o devirde yaşayan Müslümanların büyük bir kısmı, İslam devletini savunmak amacıyla orduya katıldıkları için, ticaret büyük ölçüde zimmîlerin eline geçmişti. Bu nedenle İslam hukukçuları, Müslümanları ticarete teşvik ve ticarî menfaatlerini korumak için onlardan daha düşük oranda ticarî vergi almayı uygun görmüşlerdi.

#### h) Askerî Hizmetlerin Yürütülmesi:

Zimmîler askerlik hizmetinden muaf tutulmuşlardır. İslam devletinin savunması, yalnızca Müslümanlara ait bir görevdir. Zira devlet belli bir ideolojiye dayanır; onun uğrunda da yalnızca o ideolojinin hakikatine inanan kimseler savaşır. İşte bunlar da –yalnızca– İslam’ın savaşa dair ilke ve ölçülerine bağlı kalmak durumunda olan kimselerdir. Onların dışında bazı kimseler İslam devletini korumak amacıyla savaşa katılmış olsalar bile, ancak ücretli olarak savaşır ve zaten onlardan İslam’ın koymuş olduğu ilâhî ölçülere uymaları da beklenmez. Bu nedenle İslam, zimmîleri askerlik hizmetinden muaf tutmuş, onlara yalnızca ülke savunmasından doğacak masraflardan kendilerine düşen miktarı ödemelerini gerekli görmüştür. Gerçekte cizye ancak, kendilerine bu nedenle farz kılınmış bir paydır. Bu yalnızca, itaat ve bağlılığın sembolü değil, aynı zamanda askerlik hizmetinden muaf tutulmanın bir karşılığı ve ülkeyi koruma görevinin bir bedelidir. Bu nedenle cizye ancak, savaşabilecek erkeklerden alınır. Öyle ki, Müslümanlar herhangi bir dönemde, zimmîleri yeterince koruyamaz duruma gelince, topladıkları cizyeleri onlara iade ederler<sup>41</sup>. Nitekim

41. Bu konuda daha fazla bilgi için bkz. es-Serahsî, *a.g.e.*, I, 78-79; el-Merginânî, *a.g.e.*, Kitâbu's-Siyer, Ganimetlerin Paylaşımı ve Cizye Bölümü; İbnü'l-Hümâm, *a.g.e.*, IV, 327-8; 369-70.

Müslümanların yaşadığı bölgelerde oturan Gayr-i Müslimler, dışardan gelecek düşman saldırılarına karşı kendi arzularıyla savunma hizmetlerine katılmak isterlerse, İslam devletinin onların bu isteklerini kabul etmesi mümkündür. Ancak bu hizmetler karşılığında onlardan cizye almaması gerekir. Belki yeri gelmişken şunu da açıklamak gerekiyor: Gayr-i Müslimler eğer *cizye* kelimesinden bir korku ve endişe duyuyorlarsa, hiç şüphesiz bunda katı tavırlı müslümanların din düşmanlarına karşı kullandıkları propaganda faaliyetlerinin büyük etkisi vardır. Oysa hakikaten böyle bir endişe ve korkuya gerek yoktur. Gerçekte cizye, İslam devletinin gözetimi altındaki Gayr-i Müslimler için hazırlanmış olan emniyet ve güvenliğin bir karşılığıdır. Bu karşılık ancak, ergenlik çağına ulaşmış, çalışıp kazanmaya gücü yeten erkeklerden alınır. Eğer cizye, İslam’ı kabul etmedikleri için Gayr-i Müslimlere gerekli bir ödeme olarak yorumlanırsa, yalnızca gücü yeten müslüman erkeklerden değil, müslüman kadınlardan da alınan ve üstelik cizyeye göre oldukça yüksek miktardaki zekat hakkında ne denilecektir? Yoksa, bu da İslam’ı kabul ettikleri için Müslümanlara farz kılınmış bir ödemedir mi denilecektir?

Müslümanlar Yermük savaşında Rumlarla karşılaşmak üzere büyük bir ordu toplayınca, kuvvetlerini aynı noktada bir araya getirebilmek için, Şam'da fethedilen bütün şehirleri terketmek zorunda kalmışlardı. Bunun üzerine Ebû Ubeyde b. el-Cerrah komutanlara yazdığı mektupta, zimmîlerden aldıkları cizye ve haracın geri verilmesini ve onlara şöyle denilmesini emretmişti: "*Bu savaş gâilesinden dolayı sizlere yardım edemeyeceğiz ve sizleri koruyamayacağız. İşte bu nedenle sizden aldığımız malları da geri veriyoruz.*"<sup>42</sup> Daha sonra bütün ordu komutanları topladıkları malların tamamını onlara geri vermişlerdi. Yine bu konuda tarihçi el-Belâzurî de, Müslümanların Hıms'da alınan cizye mallarını Gayr-i Müslimlere geri verdikleri sırada, Müslüman olmayan tebaanın gönüllerinde oluşan sevgi ve merhamet duygularından şöyle söz etmektedir: "*Yöre halkı tek bir ağızdan şunları söylemişti: "Sizlerin yönetim ve adaleti, Allah'a yemin olsun ki, daha önce içinde bulunduğumuz zulüm ve zorbalıktan bize daha iyi geliyor."* Ayrıca şunları da eklemişlerdi: "*Tevrat'a andolsun ki, Herakl'in kumandanı bizleri yok etmeden Hıms şehrine giremeyecektir.*"<sup>43</sup>

#### 1) İslam Hukukçularının Koruması:

Şanlı tarihimizin ilk devirlerinde Gayr-i Müslimlere tanınmış haklar ve görevlere ilişkin bir takım hukukî ayrıntılar daha vardır. Bu konuya geçmeden önce, özellikle burada şunu açıklamak istiyoruz: Râşid halifeler döneminin sona ermesiyle başlayan Saltanat dönemlerinde zimmîlere karşı gösterilen haksız ve adaletsiz davranışlar karşısında onların himayesini, zalim hükümdarlara karşı onların yardımcı ve koruyucusu durumundaki müslüman hukukçular üstlenmişti. Bizzat yaşanan tarihî olaylardan birinde, Emevî halifesi el-Velîd b. Abdulmelik *Yuhanna* kilisesini Hıristiyanların elinden zorla alarak, mescide katmıştı. Ömer b. Abdulazhiz halife olunca, Hıristiyanlar el-Velîd'in kiliselerine yaptığını ona şikayet etmişler, bunun üzerine halife ilgili görevliye bir mektup yazarak mescide ilave edilen kilise yerinin Hıristiyanlara tekrar ilave edilmesini emretmişti<sup>44</sup>.

el-Velîd b. Yezîd Kıbrıs'daki zimmîleri Rumlar'a yardımcı olacakları endişesiyle Şam'a sürgün etmişti. İslam hukukçuları buna itiraz etmişler, Müslümanlar da bunu büyük bir haksızlık saymışlardı. Nitekim Yezîd b. el-Velîd halife olunca, onları tekrar Kıbrıs'a geri göndermişti. Halk bu durumu oldukça hoş karşılamış ve adaletin tecellisi saymışlardı. İslam hukukçula-

42. Ebû Yusuf, *a.g.e.*, s.150.

43. el-Belâzurî, *a.g.e.*, s.143.

44. el-Belâzurî, *a.g.e.*, s.132.

ından İsmail b. İyâş (Ayâş) şöyle demişti: "Müslümanlar bundan hiç hoşlanmadılar. Fakihler de bunu büyük bir haksızlık saydılar. Daha sonra Yezîd b. el-Velhid b. Abdulmelik halife olunca, onları Kıbrıs'a geri gönderdi. Müslümanlar onun bu kararını memnuniyetle karşıladılar ve onu da âdil saydılar."<sup>45</sup>

el-Belâzurî'nin rivayetine göre, "Ba'lbek harac memurundan şikayetçi olan bir grup zimmî Cebel-i Lübnan'da isyana kalkıştılar. Bunun üzerine Salih b. Ali b. Abdullah b. Abbas, savaşanları öldürmek ve savaşa katılmayıp kendi dinleri üzerinde sebat edenleri de köylerine geri göndermek üzere bir ordu gönderdi, Lübnan halkından bir kısmı da sürgün edildi. el-Kasım b. Sellâm'ın Muhammed b. Kesîr'den rivayetine göre, İmam el-Evzaî Salih'e uzun bir mektup yazdı, mektuptaki ifadelerin bir kısmı şöyledir: "...Bildiğim kadarıyla Cebel-i Lübnan'dan sürgün hâdisesinde senin onların büyük bir kısmını öldürüp geri kalanlarını da köylerine gönderdiğin zimmîler arasında, isyancılara karışmayan kimseler de vardı. Yüce Allah "Kimse başkasının günah yükünü taşımaz"<sup>46</sup> diye hüküm vermişken, nasıl oluyor da bazıları suç işledi diye büyük bir kesim sorumlu tutuluyor? Yerlerinden ve yurtlarından ediliyor? Oysa üzerinde durulmaya ve uyulmaya en layık olan hüküm Allah'ın bu hükmüdür. Korunup gözetilmeye en layık vasiyet de Allah Rasulü'nün vasiyetidir ki, o bu konuda şöyle buyurmuştur:

**"Kim kendileriyle anlaşma yapılan bir kimseye zulmeder ya da gücünün üstündeki bir şeyle yükümlü tutarsa, karşısında beni bulur."<sup>47</sup>**

Tarih kitaplarında İslam alimlerinin her zaman zimmîlerin haklarını koruyup gözettiklerini gösteren bu ve bunun gibi daha pek çok örnek vardır. Her ne zaman müslüman bir yönetici ve hükümdar onlara zulüm ve baskı uygulasa, İslam hukukunun muhafızları durumundaki bu kimselerin kınama ve yermesinden kendilerini kurtaramamışlardır.

## GAYR-İ MÜSLİMLERE TANINAN DİĞER HAKLAR

Buraya kadar İslam hukukunun/Şer'in zimmîlere tanıdığı ve İslamî yasalarda bulunması gereken haklardan söz ettik. Şimdi de kısaca İslam devletin bu çağda İslamî prensipler çerçevesinde Gayr-i Müslim vatandaşlarına verebileceği haklardan söz etmek istiyoruz.

45. Aynı eser, s. 161.

46. Zümer, 7.

47. el-Belâzurî, a.g.e., ss.166-7.

### a) Parlamento Üyeliği ve Seçimlere Katılma Hakkı:

Öncelikle seçim konusuna değinelim: İslam devleti ideolojiye dayalı bir sistem olduğu için, Demokratik Ulusal devletlerin azınlıklara seçimlerde uyguladığı hile ve desiseleri Gayr-i Müslimler hakkında uygulamaz. İslam'da Devlet başkanının görevi, İslamî esaslara göre devlet işlerini düzene koymaktır; Danışma Meclisi/Şûrâ'nın görevi ise, bu ideolojik sistemin işleyişinde Başkana yardımcı olmaktır. Bu nedenle, İslamî prensiplere inmayan kimselerin ne devlet başkanı, ne de danışma meclisinde üye olma hakları vardır. Aynı şekilde bu makamlara gelecek kimselerin seçiminde, seçmen olarak seçime katılma hakları da yoktur. Onlara ancak, mahallî seçimlerde ve belediye meclislerinde (Local bodies) oy kullanma ve üyelik hakkı verilebilir. Zira bu meclisler, hayat düzeni ile ilgili sorunlarla ilgilenmez. Bunların görevi yalnızca, yerel ihtiyaçları karşılayacak bir takım işleri yürütmektir.

### b) Kültürel Bağımsızlık:

Gayr-i Müslimler, sosyal ihtiyaçlarını karşılamak ve devletin idarî işlerine görüşlerini kolayca sunabilmek için bağımsız bir temsilciler meclisi kurma hakkına sahiptirler. Bu mecliste oy kullanma ve üyelik hakkı yalnızca Gayr-i Müslimlere aittir; onlar bu mecliste tam bir hürriyete sahiptirler ve bu meclis kanalıyla (şu faaliyetleri yürütebilirler):

- 1) Kendi kişisel durumları ve işleriyle ilgili olarak yeni kanun teklifleri sunabilirler, daha önceki kanunlarda bazı düzenlemeler yapabilirler. Bu önerileri, Devlet başkanının onayından geçtikten sonra kanun şeklini alacaktır.
- 2) Hükümet düzenlemeleri ve danışma meclisinin kararlarıyla ilgili şikayetlerini, itirazlarını, ortaklaşa görüş ve önerilerini tam bir hürriyet içerisinde sunabileceklerdir. Yönetimin de buna âdil ve insafî bir şekilde yaklaşması gerekecektir.
- 3) Gerek kendileriyle, gerekse genel olarak devleti ilgilendiren konularda İslamî idareye çeşitli sorular yöneltebileceklerdir. Yönetim tarafından onların bu tür sorularını cevaplayacak kimseler görevlendirilecektir.

### c) İfade ve Yazma Hürriyeti:

Gayr-i Müslimlerin İslam devletinde düşünme ve düşündüğünü ifade etme, yazma, görüş beyan etme, toplanma ve topluca kutlama yapma gibi

hürriyetleri aynen müslümanlarda olduğu gibidir. Burada Müslümanlara getirilen bir takım kayıtlar ve yükümlülükler onlara da gerekli olacaktır. Onlar yönetimi, görevlilerini ve hatta hukukun sınırları dahilinde bizzat devlet başkanını bile özgürce eleştirilebileceklerdir. Müslümanların onların din ve mezheplerini tenkid konusunda sahip olduğu haklar, onlara da İslam dinini tenkid konusunda tanınacaktır. Gayr-i Müslimlere gerektiği kadar, onları tenkid konusunda Müslümanların da hukukun dışına taşmamaları gerekir.

Kendi dinlerini öğerken de tam bir hürriyete sahip olacaklardır. Yönetim, Gayr-i Müslim birinin İslamî olmayan bir başka inanca geçmesine asla karışamaz. Fakat bu İslam devleti sınırları içerisinde kaldığı sürece bir Müslümanın kendi dinini bir başka dinle değiştireceği anlamına gelmez. Şayet dinini değiştirecek olursa, bundan doğacak ağır sonuçlara bizzat kendisi katlanmak zorunda kalacak, bu durumdan kendisini bu hale sevkeden Gayr-i Müslim sorumlu tutulmayacaktır.

Gayr-i Müslimler, İslam devletinde vicdanlarıyla çelişen inanç ya da fiile zorlanamazlar. Devletin kanunlarına aykırı düşmediği sürece, vicdanlarının uygun gördüğü her türlü fiili yapabilme hakkına sahip olacaklardır.

#### **d) Eğitim:**

Devletin, halkın geneli için tesbit ettiği eğitim sistemini kabul etmeleri gerekir. Fakat İslamî eğitimi benimsemeye zorlanamazlar. Kendi dinî eğitim faaliyetlerini, ya ülkedeki genel okullarda ya da kendilerine ait özel okullarda sürdürmeleri gerekir.

#### **e) (Devlet Kademelerinde Alabilecekleri) Görevler:**

Sınırlı bir takım başkanlık mevkileri dışında bütün devlet kademelerinde görev alabileceklerdir. Bu görevlerin taksiminde asla tutuculuk/taassup yapılmaz. Gerek Müslüman gerekse Gayr-i Müslim için yegane tercih ölçüsü, ehliyet ve yeterliliklerdir. Aralarında hiç bir yönden ayırım gözetilmeksizin onlardan hangisi yeterli ise, o göreve atanacaktır.

Başkanlık makamlarından kastedilen şey, temel İslam nizamının önemli siyasi mevkilerine ait makamlardır. Bu makamlara getirilme hakkı, güvenilir ve bazı vasıfları kendisinde toplayıcı olması açısından tecrübeli ve uzman kimselere aittir. Bu konuda temel bir kuralı açıklama sadedinde şunu söyleyebiliriz ki: Uygulamaya yönelik planların ortaya konulması ve çeşitli idarî görevlere yönelik hizmetler, oldukça önemli hizmetlerdir. Dolayısıyla bu gibi hizmetler, her ideolojik sistemde yalnızca sistemin esaslarına inanan

kimselere verilir. Bu gibi hizmetleri istisna edersek, zımmîlerin devlet işlerinin yürütülmesiyle alakalı –ve ehliyetlerine göre– en yüksek makam ve mevkilere gelmeleri mümkündür. Sözelimi, onların genel saymanlık, yüksek mühendislik ve posta genel müdürlüğü gibi makamlara atanmalarında hiç bir engel yoktur.

Keza, askerî hizmetlerin dışında, orduda da yalnızca Müslümanlara ait makamlar yoktur. Savaş ve bizzat çatışma ile ilgisi olmayan konularda ordunun kapısı her zaman zımmîlere açıktır.

#### f) Kazanma ve Meslek Edinme Özgürlüğü:

İş, sanat, ticaret, ziraat ve diğer bütün meslek dallarının kapıları zımmîlere sonuna kadar açıktır. Bu konuda Müslümanların Gayr-i Müslimlere göre herhangi bir ayrıcalıkları ve üstünlükleri yoktur. Müslümanlar için olmayan herhangi bir kayıt ve yükümlülük Gayr-i Müslimler için de söz konusu değildir. Devletin her fedi ortak olarak –ister Müslüman olsun, isterse Gayr-i Müslim olsun– o iş sahasında çalışıp kazanma hakkına sahip olacaktır.

### SON SÖZ

Netice itibariyle şunu belirtmemiz gerekir ki, İslam devleti her halukarda Gayr-i Müslim halkına bir takım haklar vermiştir. İslam devleti bu hakları, komşu gayr-i müslim devletlerin müslüman halka bunları tanıyıp tanımadığına ve onlara neler verip vermediğine bakmaksızın mutlaka verecektir. Biz elbette Müslümanı, kafirleri örnek alarak, sözelimi onlar insafı davranırlarsa, o da insafı davranacak, onlar zulme yönelirlerse, o da zulme ve düşmanlığa yeltenecek şekilde işlerini düzenlemekten müstağni sayarız. Gerçek şu ki, biz müslüman olduğumuz için, açık ve kesin prensiplere bağlıyız. Dolayısıyla bizler, her halukarda idarî otoritemizin sınırlarını belirlemede ilkelerimize bağlı kalmalıyız. Vereceğimiz hakları iyi niyetle vermeli, yalnız kağıt üzerinde bırakmamalı, onu bizzat uygulamalı ve gerçeğe dönüştürmeliyiz. İnşallah bu şekilde halka karşı yüklediğimiz sorumluluğu adalet ve doğrulukla yerine getirebiliriz.